I.S.B.N. 950-665-011-x

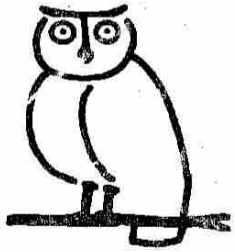
ACTAS

VII Congreso Nacional de Filosofía

y

III Congreso de la Asociación Filosófica de la República Argentina

Río Cuarto, 22 al 26 de noviembre de 1993



UNIVERSIDAD NACIONAL DE RIO CUARTO

1994

ACTAS
VII Congreso Nacional de Filosofía
y
III Congreso de la Asociación Filosófica de la República Argentina

Río Cuarto, 22 al 26 de noviembre de 1993

Biblioteca Central - Pcia Fuenes 3800
Inventario 47564
Signatura top 1 (063) C 62a
Vol
Universidad Nacional de Mar del Plata

UNIVERSIDAD NACIONAL DE RIO CUARTO

1994

© by UNIVERSIDAD NACIONAL DE RIO CUARTO, 1994
Ruta Nacional 36 Km 601 - (5800) Río Cuarto
Argentina

Editor: Alfredo Sergio Burgos

Autoedición: Area Gráfica - Departamento de Producción Audiovisual

Impreso en Departamento de Imprenta y Publicaciones
Universidad Nacional de Río Cuarto

ESTA PUBLICACION HA SIDO PARCIALMENTE FINANCIADA POR EL CONSEJO DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNOLOGICAS DE LA PROVINCIA DE CORDOBA (CONICOR)

ISBN 950 - 665 - 011 - X

QUEDA HECHO EL DEPOSITO QUE MARCA LA LEY 11.723
IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINE

Queda prohibida la reproducción total o parcial del texto de la presente obra en cualquiera de sus formas, electrónica o mecánica, sin el consentimiento previo y escrito del editor.

COMITE ACADEMICO
Presidente: Sr. Rector Ing. Agr. Alberto Cantero
Carlos Alchourrón
Horacio Faas
Osvaldo Guariglia
Gregorio Klimovsky
Ricardo Maliandi
Ezequiel de Olaso
Mario Presas
Eugenio Pucciarelli
Eduardo Rabossi
Arturo Andrés Roig

COMITE EJECUTIVO
Secretario General: Carlos Pérez Zavala
Secretarios Académicos: Dorando Michelini, Gustavo Ortiz
Secretario de Organización: Abelardo Barra Ruatta
Secretario de Publicaciones: Alfredo Sergio Burgos

COMISION DIRECTIVA DE LA ASOCIACION FILOSOFICA DE LA REPUBLICA ARGENTINA
Presidente: Osvaldo Guariglia
Secretario: Carlos Alchourrón
Tesorero: Ezequiel de Olaso
Vocales: Francisco Olivieri
María Isabel Santa Cruz
María Julia Palacios
Arturo Roig
Ricardo Caracciolo
Juan Rodríguez Larreta
Roberto Rojo

Autoridades actuales:
Presidente: Carlos Pérez Zavala
Secretario: Eduardo Flichman
Tesorero: Norma Horenstein
Vocales: Elena Teresa José
María Julia Bertomeu
Oscar Nudler
María Cristina González
Francisco Parenti
Francisco Naishtat

AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS DE LA UNRC
Decano: Lic. Enrique Grote
Vicedecano: Lic. Abelardo Barra Ruatta

Autoridades actuales:
Decano: Prof. Nelson Cimminelli
Vice Decana: Prof. Alba Cristina Loyo
Secretaria Académica: Lic. Olga Bonet de Saino

AUTORIDADES DE LA UNRC
Rector: Ing. Agr. Alberto Cantero Gutiérrez
Vice Rector: Dr. Jorge Daniel Anunziata
Secretario General: Ing. Agr. Leonidas Cholaky Sobari
Secretario Académico: Ing. Osvaldo Ramón Simone
Secretario Económico: Lic. Jorge Luis Hernández
Secretario de Ciencia y Técnica: Dr. Héctor Garrera
Secretario de Bienestar: Abog. Juan Carlos Martínez
Secretario de Coordinación Técnica y Servicios: Ing. Carlos Federico Spada
Secretario de Extensión y Desarrollo: Ing. Agr. Víctor Hugo Becerra
Director Escuela de Posgraduación: Ing. Agr. Abel Bernardón
Coordinador de Comunicación Institucional: Lic. Miguel A. Tréspidi
Coordinador Residencias Universitarias: Ing. José Luis Pincini

AUSPICIOS
Ministerio de Cultura y Educación de la Nación
(Res. Nº 1169)
Superior Gobierno de la Provincia de Córdoba
(Res. Nº 1953)
Universidad Nacional de Río Cuarto
(Res. Nº 969)
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
(Res. Nº 359)
Universidad Nacional de La Matanza
(Res. Nº 412)
Honorable Senado de la Nación
(Od. 609)

SUBSIDIOS
Rectorado de la Universidad Nacional de Río Cuarto
Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNRC
Fundación Antorchas
Consejo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la Provincia de Córdoba
Municipalidad de Río Cuarto

INDICE

Nota del Editor..... XVI
Prólogo..... XIX
Un poco de historia..... XXI

Ponencias *1*

LA CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS AL CIENTIFICISMO
Alberto Cupani *3*

LOS CUATRO CONTEXTOS DE LA ACTIVIDAD CIENTIFICA
Javier Echeverría *10*

RAZON Y ACCION
Horacio Faas *21*

PROBLEMAS DE LA UNIVERSALIZACION EN LA ETICA DIALOGICA
Osvaldo Guariglia *30*

AUTOCONTRADICCIONES PERFORMATIVAS
Ricardo Maliandi *39*

EL TRIBUNAL DE LA CONCIENCIA Y LA CONCIENCIA DEL TRIBUNAL (UNA REFLEXION ÉTICO - JURIDICA SOBRE LA LEY Y LA CONCIENCIA)
Javier Muguerza *46*

ARTE Y ENSIMISMAMIENTO
Mario A. Presas *66*

EL DERECHO Y LA JUSTICIA O SOBRE LA PARTICULARIDAD DE LA UNIVERSALIDAD OCCIDENTAL
Manuel Reyes Mate *73*

LA HISTORIA DE LAS IDEAS Y LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA
Arturo Andrés Roig *85*

COMUNICACIONES:
A - Metafísica, Gnoseología, Filosofía de la Religión, Antropología Filosófica, Filosofía de la Mente, Filosofía de la acción. 101

FREUD, LO PSIQUICO Y EL MATERIALISMO CUASI-HOBBESIANO
Eleonora Baringoltz *102*

SOBRE LA IDEA DE CUERPO EN NIETZSCHE Y SU RELACION CON EL PENSAMIENTO DE HERACLITO
Carlos Alberto Bustos *107*

EL CONCEPTO DE PUNTO DE VISTA Y LA POLARIDAD OBJETIVO SUBJETIVO
Samuel Manuel Cabanchik *110*

AVATARES DEL PREGUNTAR Y LO HERMENEUTICO EN MARTIN HEIDEGGER
Raúl Omar Cadús *115*

PARA UNA CRITICA A LA CONCEPCION DEL CONOCIMIENTO COMO REPRESENTACION
Ada Camarasa 119

FILOSOFIA Y GENERO: LA MUJER SE PIENSA
Violeta Carrique 123

LOS ESPACIOS FILOSOFICOS
Julio Cesar Colacilli de Muro 128

PUTNAM: LOS CEREBROS EN LA CUBETA Y LA TEORIA DE LA VERDAD
Manuel Comesaña 131

LOS «OLVIDOS» HEIDEGGERIANOS EN LA INTERPRETACION DE LA FILOSOFIA DE NIETZSCHE: LOS EXTREMOS QUE SE TOCAN
Mónica B. Cragnolini 134

PARTICULARISMO Y REALISMO INTERNO
Eleonora Cresto 139

EL CONCEPTO DE TRADICION EN H. G. GADAMER
Rafael Cúnsulo 144

REFLEXION FILOSOFICA SOBRE EL JUEGO
Nicolás Di Biasa 150

LA FUNCION DEL ARGUMENTO ANTIESCEPTICO EN RAZON VERDAD E HISTORIA DE HILARY PUTNAM
María Fernanda di Fiore 157

RECONSTRUCCION DE LA POLEMICA HABERMAS-GADAMER EN RELACION CON EL CONCEPTO DE 'ACUERDO PREVIO'.
Fabiana Erazun 161

EL "HOMBRE" EN LAS FRONTERAS DE LA "IDENTIDAD"
Liliana Giorgis 165

LA PSICOLOGIA DE SENTIDO COMUN EN LA SESION PSICOANALITICA
María Cristina González , Nora Stigol 169

ESPIRITU Y TIEMPO: EL CONCEPTO DE TIEMPO ORIGINARIO Y LA CRITICA DE DERRIDA
Germán Jiménez 173

VERDAD Y EXPERIENCIA EN HABERMAS
Laura E. Martín 177

WALTER BENJAMIN: LA MODERNIDAD URBANA
Analía S. Melamed 181

SOBRE EL CRUCE: MODERNIDAD/ POSMODERNIDAD
Daniel R. Monti. 185

RACIONALISMO-ANTIRACIONALISMO: MODOS DE VIDA Y FUNDAMENTOS DEL ORDEN SOCIAL
Pastor E. Montoya 190

ACERCA DEL CONOCIMIENTO FILOSOFICO
Gustavo Ortiz 199

LO FINITO EN SPINOZA
Eduardo Pastor Osswald 205

SUJETO: UN DISCURSO NO DISPONIBLE
María Susana Paponi 208

LA FILOSOFIA DEL NUEVO MUNDO
Augusto Pérez Lindo 214

CUERPO E INTENCIONALIDAD
María Luisa Pfeiffer 218

MAURICE MERLEAU-PONTY: LA COEXTENSIVIDAD ENTRE SUBJETIVIDAD Y TEMPORALIDAD
Alicia Pochelu 223

DIALÉCTICA Y HERMENEUTICA
María Cristina Ponce Ruiz. 228

HACIA UNA RAZON ABIERTA: ENFOQUE Y PERSPECTIVAS A PARTIR DEL CONCEPTO DE PARADIGMA DE EDGAR MORIN
María J. Regnasco 233

UNO MISMO Y LO UNIFORME EN ROMANO GUARDINI
Luisa Ripa Alsina 237

UNA CUARTA VERSIÓN DEL PRINCIPIO DE IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES
Gonzalo Rodríguez Pereyra 245

SOCIOBIOLOGIA Y SEXISMO: UNA EVALUACION EPISTEMOLOGICA
Estela Santilli y Margarita Roulet 248

"NO CREO LO QUE DIGO": UN CASO DE INTERPRETACION INTENCIONAL
Carolina Scotto y Ana Testa (Escuela de Filosofía, UNC) 252

ESCISION Y RECONCILIACION. SU ARTICULACION FENOMENOLOGICA EN LA «INTRODUCCION» AL MANUSCRITO DE 1821 DE LA FILOSOFIA DE LA RELIGION DE HEGEL
Jorge Seibold S.J. 255

EL PROBLEMA MENTE-CUERPO E INTENCIONALIDAD: POR QUÉ SEARLE NO CONVENCE
Liza Skidelsky 261

CREENCIA Y FALLO COGNITIVO
Ana Testa, Carolina Scotto, Luis Urtubey, Gustavo Agüero, Aarón Saal 267

UNA PROPUESTA PARA ACLARAR LA CUESTION DE LA VERDAD EN NIETZSCHE
Alfredo Bernardo Tzveibel 270

LA LEGITIMACION POR PARALOGIA EN LA CRISIS DE LOS RELATOS
Marcelo Urresti 273

PARA UNA RENOVACION DE LA FORMA DE LA FILOSOFIA. LA FILOSOFIA COMO RELATO
Mónica Virasoro 278

B - Etica, Filosofía Política, Filosofía del Derecho, Filosofía de la Educación, Estética, Filosofía de la Historia. 283

ENFOQUE EPISTEMOLOGICO DE LA EDUCACION: PROPUESTAS PARA UNA DEMARCACION ENTRE TEORIAS TELEOLOGICAS Y TEORIAS EXPLICATIVAS
Sara Ali Jafella 285

PROBLEMAS DE LA POLITICA RACIONAL
Cristina Ambrosini 289

CONSIDERACIONES A PROPOSITO DE LA RAZON PRACTICA Y LAS NECESIDADES
Adriana Arpini 293

LA METAFORA PICTORICA EN EL *TRACTATUS LOGICO - PHILOSOPHICUS*
Griselda Barale 297

EL CRITERIO DE COHERENCIA EN EL CAMPO HERMENEUTICO JURIDICO
Norma Beatriz Battú de Reta 302

LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA DE R.G. COLLINGWOOD (UNA RECONSTRUCCION)
Rosa Belvedresi 309

LOS REVIVALISTAS DE OCCIDENTE
Hugo E. Biagini 314

SOCIEDAD DE CONSUMO ¿DEMOCRACIA O MERCADOCRACIA?
Orlando José Biassi 318

TEMATIZAR EL PRESENTE
María Eugenia Borsani 321

REFLEXION CRITICA SOBRE EL PAPEL DE LA FILOSOFIA EN LAS TEORIAS Y PRACTICAS EDUCATIVAS: LA EDUCACION Y EL IDEAL DE SABIDURIA EN LOS FILOSOFOS PRESOCRATICOS
Martha Boz de Zuzek 324

LA CRITICA CULTURAL ADORNIANA Y SU VIGENCIA HOY
Graciela N. Brunet 329

LA BIOETICA Y EL DERECHO EN LA SALA DE CUNAS. LOS LIMITES DE LA INCERTEZA
Sergio Ceccato 335

LA BELLEZA Y LOS ESTETICISMOS: CONSIDERACIONES SOBRE "DESCENSO Y ASCENSO DEL ALMA POR LA BELLEZA" DE LEOPOLDO MARECHAL
Enrique C. Corti 338

USOS Y ABUSOS DE LA AUTONOMIA EN LA ETICA MEDICA
María Victoria Costa 344

LA CONCEPCION DEL MAL EN SPINOZA
Lucia d'Assunçao 347

INCIDENCIA DE LOS SISTEMAS DE EXCLUSION EN EL MODELO EDUCATIVO, DESDE LA PERSPECTIVA DE M. FOUCAULT
Lilian Fernández del Moral 351

EL "DERECHO PRECIENTIFICO" EN AMBROSIO L. GIOJA
Agustín E. Ferraro 356

CARL SCHMITT: DECISIONISMO Y ESTADO DE EXCEPCION
Javier Flax 360

EL ESPACIO GEOHISTORICO: FUNDAMENTO Y SINTESIS PARA UNA HERMENEUTICA DE LA HISTORIA. DE LA PRECEPTIVA TEORICA A LA PROYECTIVA METODOLOGICA
Amelia Galetti; Nidia Inés Perez Campos; Norma Menna de Vesco 365

TRABAJO Y DERECHO DE PROPIEDAD EN EL MARXISMO ANALITICO
Santiago Gallichio 371

FILOSOFIA EN EL SECUNDARIO: UN ESPACIO PARA REFLEXIONAR ACERCA DE LOS OTROS TIPOS DE CONOCIMIENTO
Elena Teresa José 375

MARIATEGUI Y SU CRITICA A LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA UNIVERSAL
Néstor Kohan 379

UN PROBLEMA ETICO: SIDA Y CONFIDENCIALIDAD
Florencia Luna 384

EL PLACER EN LA CONCEPCION HUMEANA DE LA TRAGEDIA
Susana H. Maidana 388

SER Y DEBER SER: OTRA LECTURA DE LA ETICA HEGELIANA
Marcelo Mendoza Hurtado 391

ETICA DEL DISCURSO Y RESPONSABILIDAD SOLIDARIA
Dorando J. Michelini 397

LA CONCEPCION DE MARCEL PROUST SOBRE EL PROGRESO EN EL ARTE
Julio César Morán 404

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DEL PROGRESO
María Inés Mudrovcic 408

EL HOMBRE, ¿SUJETO DE LA HISTORIA?
María Julia Palacios 411

METAFOROLOGIA DEL FENOMENO. HACIA UNA LECTURA FENOMENOLOGICA DE LA METAFORA
Claudia Razza 416

¿QUE SE ESPERA DE UN CURSO UNIVERSITARIO DE ETICA A FINES DEL SIGLO XX (AL MENOS EN UNA SOCIEDAD COMO LA PERUANA)?
Bernardo Regal Alberti 420

LA METAFISICA DEL TIEMPO EN LA OBRA DE ARTE Y SU REPRODUCCION TECNICA
Raúl Rodriguez 424

ARTE Y VIDA EN EL PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN
Roberto Rojo 430

HEGEL Y LA SOCIEDAD CIVIL: UNA VISION DEL SISTEMA DE NECESIDADES
Miguel Angel Rossi 434

WITTGENSTEIN Y LA ETICA NORMATIVA
Virginia Inés Schagen 438

EPISTEMOLOGIA, CONSTRUCCION DE TEORIA Y SOCIOLOGIA DE LA CIENCIA:SOCIOLOGIA DE LA PRACTICA SOCIOLOGICA EN LA OBRA DE PIERRE BOURDIEU
Adrián Scribano 442

IMAGINACION O MUERTE
Ana Simesen de Bielke, Teresa Leonardi 446

PRAGMATISMO, ETICA Y ROL DEL ESTADO
Dario Sztajnszrajber 452

INGENIERIA GENETICA DE MEJORAMIENTO: FILOSOFIA MORAL Y PRINCIPIOS MICROEVOLUTIVOS
Juan Manuel Torres 457

FUNDAMENTACION OBJETIVA DE LA ACEPTABILIDAD DE LOS TEXTOS HISTORICOS POR J. L. GORMAN
Maria Verónica Tozzi 462

TRADICION Y AUTONOMIA EN LA HERMENEUTICA FILOSOFICA DE H. G. GADAMER
Luis Enrique Varela 466

SOCIOBIOLOGIA Y ETICA
Marta de Viana y Raquel Cornejo 473

EL CONCEPTO DE PERSONA MORAL Y LA FUNDAMENTACION DE UN DERECHO A LA SALUD
Graciela A. Vidiella 478

C - Filosofía de la Lógica, Filosofía de la Ciencia, Filosofía del Lenguaje. 483

CONTEXTO Y CONTRAFACTICOS
Horacio Abeledo, Eduardo H. Flichman 485

GENEROS NATURALES Y SIGNIFICADO
Gustavo A. Agüero 489

CONSIDERACIONES ACERCA DEL REALISMO EN LA CIENCIA - UNA VISION POPPERIANA.
Daniela Bargardi y Miguel A. Santillán 492

CONDICIONALES CONTRAFACTICOS Y REALISMO SEMANTICO
Eduardo Alejandro Barrio 496

PERCEPCION, INTUICION MATEMATICA Y REALISMO CONJUSTISTA. OBSERVACIONES SOBRE EL REALISMO DE P. MADDY
Alfredo S. Burgos 501

JUICIOS DE PERCEPCIÓN: UN ENFOQUE IDIOMÁTICO
Mario Caimi 505

VYGOTSKY Y LA RELACION PENSAMIENTO-LENGUAJE
Yolanda Fernández Acevedo y Hugo. O. Saravia Sacchelli 508

RECONSTRUCCIONES ESTETICAS DE LA CIENCIA
Gustavo Fondevila. 516

IDENTIDAD, NECESIDAD Y ONTOLOGÍA
Rodolfo Gaeta 520

¿CUAL ES EL MUNDO DE WITTGENSTEIN?
Nélida Gentile 525

MODELOS E INDISPENSABILIDAD
Norma Horenstein, M. del Carmen Avendaño, Leticia Minhot y Eduardo Sota 530

DEDUCCION NATURAL Y SIGNIFICADO
Javier Legris 535

CONSIDERACIONES SOBRE EL LIMITE DEL LENGUAJE EN EL TRACTATUS
Elvira Loti 538

MONISMO Y PLURALISMO EN METAMETODOLOGIA
Susana Lucero 541

APEL Y GADAMER EN LA CONTROVERSIA EXPLICACION-COMPRENSION
Adela R. Maggi 545

GRUPO ABELIANO EN LOGICA POLINOMICA TRIVALENTE
Luis Francisco Maltese Guerra 549

POPPER Y MILL: DOS VISIONES DE LA RACIONALIDAD
Gustavo Marqués 552

PRAGMATICA Y CONTRAFACTICOS
Hernán Miguel, Jorge Paruelo y Carlos Venter 556

STANLEY CAVELL Y THOMAS S. KUHN
Alberto Moreno 560

DIVERGENCIA Y LOGICA PARACONSISTENTE
Gladys Palau 563

CATEGORIZACION Y POLIMORFISMOS EN EL LENGUAJE NATURAL
Luis A. Paris 567

LA CAUSA COMO CONDICION INUS
Maria Alicia Pazos, Maria Inés Pazos, ... 571

COMO CONCRETAR EL ESQUEMA GENERAL CONSTRUCTIVISTA DE LA ABSTRACCION
Shahid Rahman 575

LA NOCION DE "LENGUAJE" EN EL *TRACTATUS*
Ma. Mercedes del Valle Risco de Pagani 580

EL STATUS DE LAS LEYES CIENTIFICAS EN EL "TRACTATUS" Y SU RELACION CON EL PRINCIPIO DE DISCONTINUIDAD SEMANTICA
Silvia Rivera 585

EL ORIGEN SEMANTICO DEL TIPO CATEGORIAL ELEVADO DE LA FRASE NOMINAL EN LA GRAMATICA CATEGORIAL DE UNIFICACION
Daniel H. Rossi 591

EL ULTIMO WITTGENSTEIN Y LOS PROBLEMAS FILOSOFICOS
Hugo Saravia Sacchelli 595

APROXIMACION AL PENSAMIENTO DE WERNER HEISENBERG. HEISENBERG Y EL POSITIVISMO
Ana Elisa Spielberg 601

ALGEBRAS MODALES Y LOGICA DE LA POSIBILIDAD
Luis A. Urtubey, Sandra Visokolskis 605

D - Historia de la Filosofía 609

INFINITUD E ILIMITACION EN RENE DESCARTES
Laura Benitez 611

EL LUGAR DE LA MUJER EN LA MITOLOGIA GRIEGA. CULTOS CTONIANOS Y DIOSES OLIMPICOS; EL DESPLAZAMIENTO DEL DERECHO MATERNO POR EL PATERNO
Patricia Digilio 617

LA LIBERTAD Y LA CAUSA DE LAS AFECCIONES EN SPINOZA
Edith Arlinet Elorza 622

LA NOCION DE SINONIMIA EN *RET.* III DE ARISTOTELES
María Luisa Femenías 625

APROXIMACION AL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE ANDRES MERCADO VERA
Isabel del Carmen Luchetta de Jaimez 628

A PROPOSITO DE LA DISTINCION ENTRE DECIR Y NOMBRAR
Graciela E. Marcos de Pinotti 632

GALILEO Y DESCARTES: FENOMENISMO Y TRADICION
Sergio H. Menna; Luis H. Salvático 636

TRANSICIONES EPISTEMOLOGICAS: EL CASO DE SOCRATES
Oscar Nudler 639

MAX WEBER Y EL MUNDO MODERNO
Carlos Pérez Zavala 647

LA UNIDAD DE LA CIENCIA EN DESCARTES
Guillermo Luis Porrini 653

MUNDO FISICO Y EXTENSION EMPIRICA PARA MALEBRANCHE, LA INFINITUD Y EL ARGUMENTO DEL MICROSCOPIO
José A. Robles 658

ASPECTOS DEL PROBLEMA DEL ESTADO EN LA OBRA DE HOBBES
Ricardo Scheffer 663

IMAGINACION Y CUERPO
Hebe Uhart 668

LIBRE, PERO RIGUROSAMENTE CONTENIDO: UNA POSIBLE METAFORA PICTORICA PARA PENSAR EL TIEMPO EN KANT
María del Carmen Vitullo 671

E - Filosofía Latinoamericana 678

¿AMERICA LATINA *VERSUS* OCCIDENTE?
Carlos Alemián 679

REFLEXIONES ACERCA DEL VALOR EPISTEMOLOGICO DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA
Abelardo Barra Ruatta 684

ACERCA DE LA FILOSOFIA EN Y DE IBEROAMERICA
Alberto Buela 689

HISTORIA DE LAS IDEAS LATINOAMERICANAS Y TEORIA CRITICA DEL SUJETO EN EL PENSAMIENTO DE ARTURO ROIG
Estela María Fernández 696

EL ENSAYO COMO FORMA Y EL DISCURSO FENOMENOLOGICO EN LATINOAMERICA
Clara Alicia Jalif de Bertranou 701

ARTURO ANDRES ROIG Y SU PROPUESTA DE AMPLIACION METODOLOGICA EN EL CAMPO DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS LATINOAMERICANAS
Marisa Muñoz, Dante Ramaglia y Oscar Zalazar 707

EL VALOR UTOPICO DE UNA ECOLOGIA LATINOAMERICANA
José Oviedo, Abelardo Barra Ruatta 712

AGUSTIN ALVAREZ Y LA CUESTION NACIONAL. IDENTIDAD, ETICIDAD Y CRISIS
Dante Ramaglia 717

¿ ME DUELE AQUI ? : UNA APELACION AL HUMOR PARA PENSAR EL ARTE EN LATINOAMERICA
María Antonia Solaro - María Cristina Liendo 724

LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA HACIA EL FUTURO
Oscar Wingartz Plata 728

LA FORMULACION DE UNA PARAGRAMATICA EN LOS ESCRITOS DE SIMON RODRIGUEZ
Oscar Zalazar 731

Mesas Redondas 737
"La enseñanza de la Filosofía" 739

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA
Guillermo A. Obiols 741

"Libertad y Tolerancia en la Filosofía del Siglo XVII" 747

LIBERTAD Y TOLERANCIA EN LA FILOSOFIA DEL SIGLO XVII
Diana Cohen 749

"CONQUISTA Y CONCIENCIA EN EL LEVIATAN "
José Luis Galimidi 752

"Leibniz. Aspectos actuales de su filosofía" 757

EL SUJETO DE LEIBNIZ
Renato Cristin 759

LEIBNIZ UND DIE SPRACHPHILOSOPHIE
Hans Poser 764

LEIBNIZ Y LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE
Hans Poser 766

SOBRE UN ARGUMENTO A FAVOR DEL PRINCIPIO DE IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES
Gonzalo Rodríguez Pereyra 768

"¿La crisis de la universidad o la universidad en crisis? 771

UNIVERSIDAD Y DEMOCRACIA: 1983-1993
Augusto Pérez Lindo 773

"La construcción de la subjetividad femenina: debates filosóficos sobre el género" 789

EL PROBLEMA DE LA CONSTRUCCION DE LA SUBJETIVIDAD FEMENINA
María Isabel Santa Cruz 791

UNA JUSTIFICACION PARA LA DENOMINACION TEORIA DE GENERO
María Luisa Femenías 793

GENERO: CATEGORIA Y MODELOS
Margarita Roulet 795

ALGUNAS CUESTIONES EPISTEMOLOGICAS EN TORNO AL GENERO
Alicia E. Gianella 797

"Relación Matemáticas - Mundo" 799

MATEMATICA Y MUNDO SOCIAL
Francisco Naishtat 801

GEOMETRIA DEL ESPACIO-TIEMPO Y UN INSTRUMENTALISMO RELATIVO A
Eduardo H. Flichman 807

SOBRE EL SIGNIFICADO DE LOS ENUNCIADOS MATEMATICOS
Javier Legris 12

CONSIDERACIONES SOBRE LOS PROBLEMAS ACTUALES EN LA ENSEÑANZA DE LA MATEMATICA
Gladys Palau 815

WARUM IST MATHEMATIK AUF DIE RAUMZEITLICHE WIRKLICHKEIT ANWENDBAR?
Hans Poser 819

¿POR QUE LA MATEMATICA ES APLICABLE A LA REALIDAD ESPACIO-TEMPORAL?
Hans Poser 821

MATEMATICAS Y TEORIAS DE ESPACIO TIEMPO
Víctor Rodríguez 823

"Filosofía y sofística en la polis global" 827

FILOSOFIA Y SOFISTICA EN EL FIN DE SIGLO
Daniel Carlana 830

FILOSOFIA Y SOFISTICA: DOS POSICIONES ETICO-POLITICAS EN LA ALDEA GLOBAL
Carlos A. Casali 833

EL SOFISTA O DE LO FEMENINO
Liliana Delgado 836

LAS FILOSOFÍAS Y EL FIN DE LA DICOTOMÍA
Ricardo M. Etchegaray 839

LA CONTINGENCIA DEL LENGUAJE EN RICHARD RORTY
Walter Gadea 844

NOTA DEL EDITOR

Este volumen se compuso en base a los diskettes enviados por los autores y sus contenidos se compulsaron con las respectivas copias impresas que ellos acompañaron. En algunos casos tuvimos que atenernos a éstas últimas por defectos en los diskettes. En muy pocos casos -que lamentablemente no podemos publicar- no tuvimos acceso a ninguna forma de presentación del texto completo. En todos los casos se han respetado los contenidos de las ponencias y comunicaciones y el estilo de cada autor. Por razones de composición las notas a pie de página se han agrupado ordenadamente al final de cada trabajo. Esta y la transcripción a una tipografía uniforme han sido las únicas modificaciones sobre los textos originales. Se ha tratado de corregir los errores a nivel de palabra (tipográficos, ortográficos), no de frase (gramaticales): cada autor es responsable de los errores que hubiere en este último nivel.

Estas Actas incluyen las ponencias, comunicaciones y mesas redondas. Las ponencias aparecen por orden alfabético de autor. Lo mismo ocurre con las comunicaciones dentro de cada área temática. En cuanto a las mesas redondas, no se ha podido obtener todo el material de las participaciones. Se publica, por tanto, aquél al cual tuvimos acceso en el tiempo oportuno. Esto significa que algunas mesas son más completas que otras, de algunas sólo podemos ofrecer la síntesis realizada por su Coordinador, y en un par de casos no se obtuvo el material.

Además del prólogo del Secretario General del Congreso, se incluyen las palabras que pronunció Carlota Estévez en el acto de presentación del libro que recoge los últimos trabajos del Profesor Dr. José J. Prado, a cuya memoria está dedicado este volumen.

Alfredo S. Burgos

A la memoria del Profesor
Dr. José Julián Prado
(28 de octubre de 1934 - 9 de mayo de 1993)

PROLOGO

Durante cinco días intensos se vivió en la Universidad Nacional de Río Cuarto - del 22 al 26 de noviembre- el VII Congreso Nacional de Filosofía. Días febriles, plenos, que culminaron con una sensación general de ver cristalizados los deseos de la comunidad universitaria.

Los rostros satisfechos rubricaron el sueño cumplido de José Julián Prado, que no pudo ver ese día pero pudo pasar la posta a sus colegas para seguir hasta el final.

Todo Congreso termina siendo un proyecto. En este sentido, nunca se concluye. Pero si hay que marcar una culminación materialmente detectable, diríamos que la edición de las Actas es el fruto espontáneo.

Pluralidad y realismo fueron las dos notas resaltadas por los participantes y por los que observaron este Congreso, como colegas de otras Facultades o periodistas. Ellos hablaron de que se había cubierto un amplio espectro de conocimientos, pero sin que se perdiera contacto con la realidad. Tanto el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Río Cuarto como la Asociación Filosófica de la República Argentina se esforzaron para que el marco del Congreso no se estrechara a una línea científica, política o ideológica de cualquier signo. Se quiso y se logró hacer del Congreso una tribuna libre, un congreso de la democracia en materia de ideas.

Tanto en las ponencias y mesas redondas, como en las comunicaciones, se pudo asistir a la discusión de temas diversos desde puntos de vista disímiles. Para evitar elecciones caprichosas, seleccionamos los temas más comentados por la comunidad universitaria y que además merecieron comentarios de la prensa local, sin dar nombres.

El tema de la Conferencia inaugural que incursionó en filosofía política, historia de las ideas y pensamiento latinoamericano, propuso el despliegue de una personalidad cultural, social y política que les hace falta a nuestros países. La mesa redonda sobre la crisis de la Universidad mostró el alto nivel y la madurez a que ha llegado la comunidad filosófica en nuestro país. Se destacaron a la vez los logros y las deudas institucionales. En cuanto a los rumbos, si son discutibles, para eso están los pensadores. En Etica se pusieron sobre la mesa temas candentes como la manipulación genética o el síndrome de la inmuno-deficiencia.

Y confirmando el propósito democrático del Congreso se previno contra la intolerancia "que está entre nosotros". ¿Todavía está? Sí. La unidad de la comunidad filosófica argentina todavía no es un hecho. Pero el deseo de unidad está sembrado. Algún día el poder de argumentación se impondrá, también entre filósofos, sobre las apetencias. El VII Congreso Nacional de Filosofía cerró brillantemente con la discusión matemática-mundo.

Nos confortó la visita del excelente grupo de España, de los colegas mejicanos y peruanos, de lo mejor del pensamiento filosófico argentino. Sentimos algunas ausencias, justificadas. Para recordar: la presentación de la obra póstuma del Dr. Prado, la

presentación de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, la presentación de *Cuadernos de Documentación Filosófica*, la elección de las nuevas autoridades de AFRA.

Para sentir: el Dr. Colacilli de Muro, maestro de maestros, dio su última clase, como una despedida, en Río Cuarto y pocas semanas después se nos fue.

Penas, alegrías, amor, muerte, proyectos, semilla de unidad, pensar, sentir. ¿Qué más?

Carlos Pérez Zavala

UN POCO DE HISTORIA

En agosto del 92 mi marido había logrado entusiasmarnos a todos los miembros del Departamento de Filosofía en la organización del VII Congreso Nacional en Río Cuarto para Noviembre del 93; había mucho por hacer pero, distribuyendo las tareas y contando con el apoyo y asesoramiento de muchos profesionales destacados de todo el país, nos sentíamos muy motivados a colaborar. El proyecto marchaba a toda velocidad cuando un domingo muy triste de mayo del 93 inesperadamente se murió de un infarto.

Fue muy difícil para todos seguir adelante, pero pudimos continuar porque lo queríamos mucho y pensamos que debíamos celebrar el Congreso en su homenaje.

Tres meses mas tarde surgió la idea de editar un libro que reuniera sus últimos trabajos. El Profesor Pérez Zavala nos confió a Gabriel Oliveras y a mí la tarea de preparar la edición. Nos dedicamos a ella de inmediato con el propósito de llegar a la fecha del Congreso con el libro en la mano.

Cuando se hizo el acto de apertura del Congreso a mí me parecía increíble que Pepe no apareciera por alguna puerta, y aunque ya sabía que era imposible, yo seguía sintiendo su presencia en todas partes. Estaba muy conmocionada, me acordaba de sus ganas de compartir un asado en Alpa Corral con los filósofos que llegaran a Río Cuarto, de sus bromas, de su alegría de vivir.

Desde la creación del Departamento en el año 72 se había dedicado por completo a construir canales de transmisión de la Filosofía en las carreras de grado y postgrado; no quiero que esto suene a frío trámite burocrático; Pepe daba unas clases de Filosofía apasionantes. Los cerca de 400 alumnos que por los años 80 lo escuchaban atentamente en el aula 1 F saben que no miento. También lo saben los que salían de sus clases de Historia Moderna y especialmente, de Antropología Filosófica, entre los cuales me incluyo.

Descontadas sus cualidades didácticas y su amplia formación, creo que sus clases eran interesantes porque se notaba que realmente pensaba lo que decía; esto parece una obviedad, pero no lo es. Muchas veces , cuando se enseñan estas materias se cae en la repetición aburrida de pensamientos ajenos ; o se monta una actuación teatral - con chistes y dramas incluidos - que resulta divertida una vez, pero no dos.

Pepe se comprometía con lo que decía, y elaboraba sus programas en función de sus preocupaciones e intereses intelectuales, los mismos que guiaban sus investigaciones.

Esto, que para la educación científica puede ser subversivo, para la educación filosófica , tal como él la impartía, era fundamental: tener un interés propio en lo que se dice, que para él se resumía en "saber estar en la realidad".

El hombre nace en la realidad, pero paradójicamente, no sabe estar en la realidad; tiene que desarrollar ese saber con mucho esfuerzo, y cuando lo sistematiza alcanza el rango de filosofía. El problema de saber estar en la realidad es muy complejo, y no se resuelve con la mera contrastación de teorías, sino que exige una visión cósmica de los hechos y un examen teórico de los conceptos; visión que se expande indefinidamente y examen que se profundiza ilimitadamente.

Lo deseable forma parte, sin ninguna duda, de este horizonte filosófico; saber estar en la realidad es también un modo de querer estar en la realidad, un modo de querer

lo real. En sus clases , en su vida, y en sus escritos, transparece la dimensión ética y política de los problemas humanos.

Sus compromisos fueron claros y honestamente expuestos al diálogo en múltiples niveles y direcciones. Siempre aceptó las críticas como un aporte, humildemente abierto a los pensamientos de los demás.

Hace unos meses saqué de la biblioteca de la UNRC un ejemplar de *La comprensión Humana*, de St. Toulmin, en cuya primera página a modo de epígrafe dice el autor: "Un hombre demuestra su racionalidad , no por la adhesión a ideas fijas, procedimientos estereotipados o conceptos inmutables, sino por la manera y las ocasiones en que cambia esas ideas, procedimientos y conceptos." Pepe había agregado debajo: *"SAPIENTIS EST MUTARE SENTENTIAM"*.

Cuando empezamos el libro *Problemas Filosóficos* buscamos un ejemplar de su tesis doctoral en Lovaina *Naturaleza y Voluntad* ; nos sorprendió la distancia entre estas últimas producciones, y aquel pensamiento "arqueológico". Aunque el tema seguía siendo el hombre, sus rigurosas reflexiones habían recorrido un largo camino en el tiempo y sus poderosas estructuras marcaban un fuerte cambio hacia un pensamiento integrador, flexible, situado y no por eso más débil. Por encima de las condiciones materiales que pueden haber determinado esta transformación, sin duda fue decisiva su voluntad de cambio y su comprensión autotrascendente del pensamiento y la vida.

El día de la presentación del libro en una mesa redonda del Congreso casi no pude hablar. Mi conmoción era mayor que la del primer día; sentía que todos mis pensamientos se cubrían de un profundo sentimiento de despedida, y me resistía. Pensaba en lo bueno que era tener la publicación, pero no podía dejar de sentir que él ya no estaba. El libro era una dolorosa abstracción a que las circunstancias nos habían obligado y de la cual en ese momento éramos todos partícipes.

Solamente dije unas pocas palabras sobre el sentido de su vida en Río Cuarto y en esta Universidad, de su afán por "estar en la frontera" y desde allí "generar una tradición que recreara la institución de la filosofía en la universidad y en la sociedad".

Luego dije algo sobre los criterios con los cuales recogimos y ordenamos el material editado que reproduzco de esta manera:

Problemas Filosóficos recoge artículos y comunicaciones de sus diez últimos años que se refieren a tres grandes temas: la inteligencia, el conocimiento y la cultura. En cada uno de estos temas se desarrolla un diálogo ideal con autores contemporáneos; en especial, con Xavier Zubiri sobre la inteligencia , con Konrad Lorenz sobre el conocimiento y sobre la cultura con Jean Ladrière.

Todos estos escritos son de innegable actualidad. Ellos resumen un trabajo muy serio de lectura y elaboración de propuestas novedosas en antropología filosófica, epistemología evolucionista y filosofía de la cultura.

Sus investigaciones sobre antropología desarrollan una crítica al espiritualismo dualista desde un acercamiento fenomenológico a la biología humana que evita las consecuencias reduccionistas del monismo materialista.

En los escritos de epistemología evolucionista se exponen las principales tesis del programa de naturalización de este campo iniciado por K. Lorenz , se evalúan sus puntos fuertes y sus límites, señalando fecundas líneas de exploración para el futuro.

Los trabajos sobre la cultura despliegan una crítica al modelo instrumental del hombre y de la sociedad que se viene imponiendo en nuestro modo de vida por la incidencia preponderante del subsistema científico tecnológico en los sistemas simbólicos y prácticos, especialmente en la representación y orientación de la acción humana.

Completan el volumen dos apéndices históricos sobre los orígenes modernos del problema "mente-cuerpo" y de la idea de "razón-cálculo" en Hobbes.

Creo que las reflexiones contenidas en sus escritos son muy ricas y tienen consecuencias que incumben no sólo a filósofos sino también a psicólogos, biólogos, sociólogos, educadores, políticos y en general, a cualquiera que se interese por ampliar su grado de conciencia de los problemas humanos actuales. Su edición ha sido un modo de ayudar a que lleguen a todos ellos.

Por último, quiero agradecer a todos los que me ayudaron en este año tan largo, amigos, compañeros, familiares, colegas, alumnos, profesores y autoridades.

Carlota Estevez

Ponencias

LA CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS AL CIENTIFICISMO

Alberto Cupani (Departamento de Filosofía, Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil)

Desde la época de la «Disputa sobre el Positivismo» (1963) Habermas ha sido un constante crítico del cientificismo, definido por él de la siguiente manera (1981:32):

«...denomino cientificismo [Szientismus] la fe de la ciencia en sí misma, o sea, la convicción de que ya no podríamos más concebir la ciencia como *una* forma de conocimiento posible sino que deberíamos identificar el conocimiento con la ciencia» (subrayado de H.).

La identificación de la ciencia con el conocimiento *in genere* representa para Habermas un problema no sólo epistemológico sino también *político*. En la medida en que la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas se convirtieron en la más importante fuerza productiva, todos los aspectos (teóricos, metodológicos, prácticos) de la investigación científica asumen una significación política. El cientificismo - denunciado como «positivismo» - consiste en el «rechazo de la reflexión», o sea en la resistencia a examinar y cuestionar las raíces sociales de la propia ciencia (1991:9).

El cientificismo transformó la antigua Teoría del Conocimiento [Erkenntnistheorie] en la pura Teoría de la Ciencia [Wissenschaftstheorie], limitada a reconstruir la lógica de la investigación, tal como es practicada por la Filosofía Analítica heredera del Neopositivismo (1981:33). Para Habermas, eso no ocurre sin razón. En la actitud científica, la comunidad de investigadores no puede admitirse a sí misma como *sujeto de reflexión*, sino siempre tan sólo como *objeto*, siendo visto todo estímulo a la autorreflexión como «sin objeto» [gegendstandslos](1981:374). De esa manera, la mentalidad cientificista se impide percibir cómo es «constituído» [konstituiert] el ámbito de los objetos de la ciencia que ella analiza, y cómo es generada la validez de las afirmaciones relativas a esos objetos. Con otras palabras, el cientificismo rechaza la reflexión sobre las *condiciones de posibilidad* del conocimiento científico, tema característico de la Teoría del Conocimiento desde Kant.

Sin embargo, la crítica de Habermas al cientificismo no constituye un retorno al transcendentalismo kantiano. En toda la tradición occidental de la «filosofía de la conciencia» faltó vincular el conocimiento a los *intereses* de la especie humana y al papel del *lenguaje* en los procesos cognoscitivos. La lucha de Habermas contra el cientificismo comenzó, precisamente, señalando los vínculos de «conocimiento e interés» en una «Antropología [y no mera] Teoría del Conocimiento» (1980b y 1991). En efecto:aunque la teoría clásica (filosófica y científica) se ilusionase sobre su propia naturaleza considerándose desinteresada, la acción del hombre en el mundo está orientada, según Habermas, por dos coacciones: la de apropiarse de la naturaleza mediante el *trabajo*, para satisfacer sus necesidades, y la de comunicarse con sus semejantes mediante el *lenguaje*. Por esa doble coacción quedan predeterminadas dos modalidades de conocimiento, relativas a dos diversos *intereses*: el interés en el conocimiento *técnico*, propio de las «ciencias empírico-analíticas», y el interés en el

conocimiento *práctico*, propio de las «ciencias histórico-hermenéuticas». El primer interés subyace a la acción racional instrumental; el segundo, a la acción racional comunicativa. El primero busca el control; el segundo, el entendimiento mutuo.

Los intereses de conocimiento aquí analizados no son intereses individuales, ni meras «tendencias empíricas» [empirische Neigungen], sino estructuras de la especie humana de carácter «casi transcendental» (Habermas). Eso quiere decir que, por un lado, ellos «constituyen», en cierto modo *a priori*, la experiencia propia de cada modalidad de conocimiento, así como los criterios de validación de sus afirmaciones; pero, por otro lado, esos intereses no son marcos transcendentales, atemporales y estrictamente apriorísticos, descubiertos por la reflexión pura, como en Kant. Habermas los afirma como «hipótesis» relativas al desarrollo de la especie humana, que deben ser verificadas empíricamente (1991:373).

Los intereses de conocimiento no se reducen sin embargo a los dos antes mencionados. Además del interés en el control técnico de la naturaleza y del interés en la comprensión intersubjetiva existe el *interés de emancipación*, correspondiente a la reflexión que revela (y así, supera) las formas de *dominio* enmascaradas, tanto a nivel individual como social. Este tercer interés existe porque la acción y la interacción humanas, que están impregnadas de intereses y deseos en conflicto, contienen siempre procesos de represión y sometimiento a menudo disimulados (1980b:310).

De acuerdo con esa teoría de los intereses cognoscitivos, el cientificismo se revela como culpable de no percibir el «ámbito transcendental» formador del *sentido* de las proposiciones «objetivas» que el cientificismo tanto aprecia. La lucha del cientificismo en favor de un conocimiento libre de intereses (individuales o grupales) lo vuelve ciego para los intereses básicos que prefiguran la validez del saber científico. De allí su confianza (y su obstinación) en que los mismos procedimientos de las ciencias naturales sean válidos para las ciencias humanas, así como su confianza en que los problemas *prácticos* (o sea, los que se refieren a la conducción de la vida humana) puedan ser resueltos como problemas *técnicos* (1988c *passim*). Sin embargo,la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas refleja, según Habermas, una diversidad de *experiencias* (1988a:25 ss). No existe un mundo de «hechos» homogéneos para ser interpretados de diversas maneras. Las diferentes formas de praxis y las correspondientes modalidades de lenguaje («juegos»), dan forma a diferentes objetos de investigación. Con otras palabras: los «datos»sociales son de otra índole que los naturales. Aunque en ambos casos haya un proceso de interpretación (ya que no se trata, a rigor, de «datos» *stricto sensu*), los datos de las ciencias sociales corresponden a una *experiencia comunicativa*:son la *manifestación simbólica* de sujetos que, como el propio investigador, actúan de acuerdo con intenciones y siguiendo normas. El enfoque cientificista reduce la experiencia humana a experiencia natural, percibiendo la comunicación lingüística como «comportamiento verbal», entendiendo el uso de símbolos como parte del «comportamiento adaptativo» y reduciendo en fin las acciones intencionales a comportamientos estimulados (1988a:72). Pero en verdad, observa Habermas, los comportamiento humanos nunca son *observados* como meros hechos naturales. El comportamiento es *definido* como *comportamiento inteligible* y *diferenciado* de otras clases de acontecimientos mediante un *sistema de referencias* que procede de nuestra *propia experiencia*. Hay

una *comprensión* del carácter *simbólico* de las expresiones implicadas por el comportamiento humano que diferencia las ciencias humanas (hermenéuticas) de la investigación empírico-analítica, orientada exclusivamente a *explicar* los comportamientos en términos de satisfacción de necesidades, castigo y recompensa; en resumen, como conducta adaptativa y como consecuencia de acontecimientos previos (1988-a:89).

La investigación empírico-analítica se distingue de la histórico-hermenéutica porque la primera se limita a la racionalidad instrumental, o «racionalidad en relación a fines» [Zweckrationalität](Weber) al estudiar las acciones humanas. Por consiguiente, la investigación empírico-analítica enfoca la acción humana exclusivamente en términos de acción *estratégica*, en contextos funcionales y en última instancia sistémicos. Habermas acepta que este enfoque sea aplicable a los fenómenos humanos en la medida en que la acción humana no puede, efectivamente, ser entendida *tan sólo* en función de la intencionalidad de los agentes. Eso porque la sociedad no está formada únicamente por el ámbito simbólico de los significados intersubjetivamente creados y transmitidos, sino también por *condiciones objetivas* que reflejan *limitaciones* naturales (1988a:88 e 172). Para decirlo de otra manera: la sociedad se reproduce, no sólo simbólicamente sino también materialmente. No obstante, el problema (aparentemente ignorado por el cientificismo) consiste en que la acción humana tampoco puede ser entendida *sin* tomar en consideración la intencionalidad de los agentes. Esa intencionalidad no se refiere a «significados» subjetivamente atribuídos a las acciones por los actores individuales (como lo entendía Max Weber), sino al significado *objetivo*, culturalmente determinado, que las acciones poseen por su referencia a *normas* que representan *valores* que por su parte se han institucionalizado en reglas y roles (1988a:75).Y eso no es algo que se pueda «observar» en actitud «objetivadora», "libre de valoraciones", sino algo que se *comprende* en base a una experiencia de *comunicación* (ibid.,p.153). Falta a las ciencias empírico-analíticas (y al cientificismo) entender que además de la «racionalidad instrumental» existe la «racionalidad comunicativa», a cuya luz pueden y deben ser estudiados los fenómenos humanos.

La «racionalidad comunicativa» corresponde por su parte a la noción de «acción comunicativa», que contiene la tesis habermasiana de que la función básica del lenguaje es la de intentar alcanzar *entendimiento* [Verständigung] a propósito de cuatro «reivindicaciones de validez» [Geltungsansprüche]: reivindicación de sentido, de verdad, de corrección y de veracidad (Habermas 1988,I:25 ss). De acuerdo con esta teoría, una discusión *racional* no se limita al ámbito de las cuestiones científico-tecnológicas (o que pueden ser formuladas como tales). Es posible discutir racionalmente, y alcanzar un *consenso*[1], a propósito de las intenciones y los motivos de las acciones humanas, de las normas correctas de vida y del significado de las expresiones, así como es posible discutir y alcanzar un consenso sobre hechos, relaciones lógicas y matemáticas, planes y productos tecnológicos. Mediante la noción de «racionalidad comunicativa», diferente de la «racionalidad instrumental» inherente al cientificismo, Habermas consigue incorporar al ámbito del pensamiento y de la acción racionales, sectores de la vida humana que tanto el cientificismo como el relativismo dejan entregados al capricho individual o grupal, como el campo de las

cuestiones éticas, estéticas y políticas.

La teoría de la «racionalidad comunicativa» junto con la hipótesis de los diferentes intereses de conocimiento hacen que Habermas no acepte el tratamiento *técnico* (vale decir,científico-tecnológico) de cuestiones *prácticas* (principalmente, las éticas y políticas).Eso es debido a que, por una parte, los diferentes intereses de conocimiento prefiguran, no sólo el ámbito de objetos de una investigación (o discusión) y la forma de validación de las afirmaciones, sino también la específica forma de *aplicación* [Anwendung] del saber (1991:399). Por otra parte, la concepción y la discusión de cuestiones prácticas se refiere a lo que es correcto o válido dentro de un determinado «mundo social», lo cual debe ser establecido consensualmente por los sujetos afectados[2], a diferencia de lo que es verdadero o eficaz en el «mundo objetivo».

Corresponde recordar ahora que la mentalidad cientificista («positivista»), admitiendo como saber válido solamente el conocimiento empírico-analítico prolongado en las aplicaciones tecnológicas, no constituye únicamente una perspectiva epistemológicamente equivocada. Ella tiene, como ya fue dicho, connotaciones *políticas* con las que Habermas se enfrentó desde sus primeras obras. La ciencia natural, elevada a arquetipo del conocimiento válido por el Positivismo, se vinculó desde temprano con los intereses de producción de la sociedad capitalista, de tal modo que el complejo formado por la ciencia y la tecnología se convirtió, desde el final del siglo XIX, en la principal fuerza productiva, asumiendo también funciones de *legitimación* de la sociedad burguesa (1980a y 1980c). La tendencia a tecnificar (incluyendo planificar) la sociedad es el síntoma de una transformación social (aún más: de una transformación antropológica) profunda (1990b). Debido a la presión del modo capitalista de producción, la «acción racional en relación a fines» [zweckrationales Handeln] fue invadiendo las dimensiones de la «acción comunicativa» [kommunikatives Handeln] (fue «colonizándola», según la terminología de la *Teoría de la Acción Comunicativa*), de tal modo que el ser humano fue siendo cada vez más absorbido por el mundo técnico, por el modo técnico de vivir (de *«homo faber»* pasó a *«homo fabricatus»*: Habermas 1980a:340). El hombre se comprende a sí mismo «cosificadamente» bajo las categorías de la acción instrumental y del comportamiento adaptativo. Su conducta se rige cada vez menos por normas internalizadas y se convierte en comportamiento condicionado, organizado de manera cada vez más «racional». Además,la discusión colectiva de cuestiones prácticas y la formación democrática de la opinión pública van siendo substituídas por la planificación tecnocrática de la sociedad. Para eso, la ciencia y la tecnología deben actuar, no sólo como fuerzas productivas, sino también como elementos de legitimación del sistema economico-social, substituyendo las antiguas doctrinas religiosas o metafísicas. En ese sentido, Habermas sostiene que la conciencia tecnocrática es al mismo tiempo menos «ideológica» que las ideologías tradicionales pero más irresistible que ellas (1980a:335). La negativa de reflexionar sobre las raíces sociales de la ciencia (negativa en que reside el «positivismo» o cientificismo, como ya fue dicho), impide que sea percibido el papel ideológico de la ciencia empírico-analítica y de la tecnología por ella posibilitada.

El cientificismo significa, por consiguiente, el predominio de la «razón instrumental» sobre la «razón comunicativa», no sólo en el plano teórico sino también, y

especialmente, en el plano práctico. Ese predominio hace que las anulaciones o distorsiones de la comunicación debidas al peso de los subsistemas sociales (económico y político: el capitalismo y el Estado burocrático, sostenidos por la ciencia y la tecnología), no sean detectadas ni tematizadas. De allí la necesidad de las ciencias *crítico-emancipatorias* (a ejemplo del Psicoanálisis y de la crítica de las ideologías) que «reconstruyen el elemento reprimido a partir de los vestigios históricos del diálogo prohibido» (1980b:310)[3].

La posición de Habermas frente al cientificismo consiste, en resumen, en el rechazo del carácter privilegiado del conocimiento científico-natural (tal como fue interpretado por la tradición positivista), y del ideal de organizar tecnocráticamente la sociedad,denunciándolos como manifestaciones de la substitución de la racionalidad comunicativa por la racionalidad instrumental. La primera, como ejercicio de argumentación, y especialmente en la forma de saber crítico-emancipatorio, contribuye para una sociedad más justa y democrática, conduciendo a desarrollar el «proyecto inconcluso» de la Modernidad: el de la vida según la razón autónoma (1990a).

La crítica de Habermas al cientificismo asumía originalmente el carácter de una revuelta contra la exaltación del modelo científico-natural del conocimiento humano, en nombre de la racionalidad «dialéctica», una posición por lo demás característica de la «Escuela de Frankfurt». Con el pasar del tiempo Habermas parece haber percibido la dificultad, tanto de defender una razón «dialéctica» (más aludida que definida por sus partidarios), cuanto de rechazar totalmente los patrones cognoscitivos consagrados por la ciencia natural moderna. Volviéndose más sensible a los méritos (formales y de contenido) del pensamiento «positivista» (como lo atestigua su diálogo con la filosofía analítica del lenguaje y con autores como Durkheim y Max Weber) sin abandonar totalmente la tradición marxista e incorporando todavía en su reflexión las contribuciones del pensamiento hermenéutico, Habermas se ha colocado en una excelente posición alternativa frente al cientificismo y al relativismo, o sea, frente a las posiciones intelectuales extremas a que nuestra cultura parece actualmente empujada.

En efecto:el progreso científico-tecnológico no deja de suscitar en algunos filósofos la ilusión de resolver todos los problemas mediante la universalización de la actitud científica (como en Bunge 1980). Al mismo tiempo, las incertidumbres, los riesgos y los abusos de la ciencia y la tecnología hacen surgir en otros autores la tendencia a reducir el pensamiento científico (y hasta la misma noción de racionalidad) a un producto cultural entre otros, una mera opción de individuos y grupos, sin cualquier superioridad como factor orientador de la vida humana (ver como ejemplo Feyerabend 1982). La teoría de Habermas evita esas posiciones extremas,a mi ver difícilmente practicables aunque seductoras, ofreciendo una visión del papel del conocimiento en la vida humana capaz, simultáneamente, de reconocer el valor y superar las limitaciones del pensamiento científico y de la tecnología.

Esa posición alternativa la consigue Habermas revisando la tesis central del cientificismo, o sea, la noción de un modelo único de conocimiento exitoso (y además, "desinteresado"), tesis rechazada demasiado fuertemente por el relativismo anticientificista. Dicho de otro modo: no podemos vivir exclusivamente de (y de acuerdo con) la ciencia y la tecnología, pero tampoco sin ellas. La hipótesis (o mejor, el

postulado) de la existencia de diversos intereses orientadores de diferentes modalidades de conocimiento (hipótesis compartida por Habermas con K.O. Apel; ver Apel 1979) constituye - creo - una conjetura fecunda que merece ser desarrollada y sometida a verificación. Eso constituye un desafío para el tipo de investigación que nuestra época reclama cada vez más (y que la propia obra de Habermas sugiere): la investigación interdisciplinaria. La hipótesis de los diversos intereses de conocimiento debería estimular el trabajo conjunto de filósofos, biólogos, psicólogos, epistemólogos, sociólogos e historiadores[4].

También la noción ampliada de una racionalidad «comunicativa» y no sólo «instrumental», en la que estarían en juego continuamente diversas «reivindicaciones de validez» (otra tesis compartida por Apel y Habermas; ver Apel 1990) merece ser desarrollada y verificada interdisciplinariamente. Pienso aquí en la colaboración de filósofos del lenguaje,lingüistas y antropólogos,principalmente.

Quisiera mencionar finalmente el mérito *ético-político* de la crítica de Habermas al cientificismo, consistente en estimular una discusión democrática de la ciencia y sus aplicaciones. En efecto: en la visión cientificista, al acentuarse la diferencia entre el saber científico-natural y sus proyecciones tecnológicas, por una parte, y las demás formas de pensamiento y prácticas culturales, por la otra, se consagra el derecho exclusivo de la élite científico-tecnológica de comprender y dirigir la sociedad. Aunque sea con las mejores intenciones (y en nombre del rigor, la competencia y la eficiencia), se excluye a la gran mayoría de los seres humanos de la discusión de su propio destino, que incluye la discusión del papel de la ciencia y la tecnología. En el otro extremo, la posición anti-cientificista relativista pretende colocar todos los seres humanos y todas las formas de vida (ciencia, mito, arte, religión, etc.) en pie de igualdad, pero al relativizar el valor de la racionalidad vuelve dudosa una *discusión* democrática de los problemas comunes a los hombres, como el de la función de la ciencia, propiciando antes el rechazo que la comprensión de la misma. En la propuesta de Habermas, es posible formular *racionalmente* las cuestiones relativas a la índole y al valor de la ciencia y esperar alcanzar conclusiones válidas para todos (en vez de renunciar a la razón), sin prejuzgar que tan sólo el pensamiento «científico» (?) pueda servir de guía de la indagación.

REFERENCIAS

Apel, Karl-Otto (1979) *Die Erklären-Verstehen Kontroverse im transzendental-pragmatischer Sicht*. Frankfurt:Suhrkamp.

(1990) *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt:Suhrkamp.

Bunge, Mario (1980) *Ciência e Desenvolvimento* («Ciencia y Desarrollo»,1980).Belo Horizonte:Itatiaia.

Feyerabend, Paul (1982) *La Ciencia en una Sociedad Libre* («Science in free Society», 1978). Madrid: Siglo XXI de España.

Habermas, Jürgen (1980a; orig. 1968) «Técnica e ciência como ideologia», in: Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas *Textos Escolhidos*.São Paulo: Abril Cultural.

(1980b; orig. 1968) «Conhecimento e Interesse, *ibidem*.

(1980c; orig. 1974) «Teoria Analítica da Ciência e Dialética», *ibidem*.

(1981; orig. 1971) «Wozu noch Philosophie?», in Habermas, J.*Philosophisch-politische Profile*.

3ª ed. Frankfurt:Suhrkamp, p.15-36.

(1986) «Autonomy and Solidarity - Interviews» (ed. and intr. by P.Dews) .London:Verso.

(1988a) *On the Logic of the Social Sciences* («Zur Logik der Sozialwissens-chaften», 1967). Cambridge (Mass): The MIT Press.

(1988b; orig. 1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. I und II.Frankfurt:Suhrkamp.

(1988c; orig. 1983) *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

(1990a; orig. 1981) *Die Moderne:ein unvollendetes Projekt*.Leipzig:Reclam.

(1990b; orig. 1971) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* .Frankfurt: Suhrkamp.

(1991; orig. 1968) *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt:Suhrkamp.

NOTAS

1 Es oportuno recordar que Habermas defiende una teoría consensual de la verdad (ver su «Wahrheitstheorien» in Habermas 1989b).

2 Habermas defiende, como es sabido, una «Ética del Discurso» (Diskursethik), de carácter comunitario (ver Habermas 1989a).

3 Conviene aclarar que Habermas diferencia la reflexión (auto)crítica (Selbstkritik) emancipatoria, de lo que él denomina «reconstrucción» (Nachkonstruktion). La *crítica* recae sobre (pseudo)objetos con que el sujeto (individual o colectivo)se ilusiona,permitiendo superar la «falsa conciencia». La *reconstrucción* versa sobre *reglas* que explican determinada competencia del sujeto. La primera puede ser ilustrada mediante saberes como el Psicoanálisis; la segunda, con disciplinas como la Lógica, la Meta-matemática, la Lingüística, la Teoría de la Acción y la Teoría de la Argumentación. En la tradición filosófica alemana ambas quedan reunidas bajo la denominación «reflexión» (Habermas 1989a:48 e 1991:411). Se trata, según el propio autor, de una distinción que fue imponiéndosele poco a poco. La «reconstrucción» puede además ser puesta al servicio de la autocrítica, como se percibe en la *Teoría de la Acción Comunicativa*.

4 En un escrito relativamente reciente (1986), Habermas se muestra inclinado a revisar esta teoría, pero sin renunciar a su intuición básica de la prefiguración del conocimiento por el interés.

LOS CUATRO CONTEXTOS DE LA ACTIVIDAD CIENTIFICA

Javier Echeverría (Instituto de Filosofía, CSIC)[1]

Suele considerarse que la distinción entre el *contexto de descubrimiento* y el *contexto de justificación* tiene su origen en la obra de H. Reichenbach, *Experience and Prediction*[2]. Sin embargo, Popper ya usaba dicha distinción en su *Logik der Forschung* (1934). Laudan (1980) y Hoyningen-Huene (1987) han estudiado a fondo esa contraposición entre contextos, mostrando que en el manifiesto fundacional del Círculo de Viena ya estaba vigente, así como en el *Aufbau* de Carnap (1928) y en la *Allgemeine Erkenntnislehre* de Schlick (1918). Remontándose más atrás en el tiempo, cabe atribuir la misma distinción a numerosos filósofos y científicos del siglo XIX (Husserl, Frege, Cohen, Whewell, Herschel), e incluso a Kant, a Aristóteles y a Euclides[3]. No se trata aquí de investigar históricamente el origen de dicha distinción. Los objetivos del presente artículo serán cuatro:

1.- Comentar brevemente algunas de las críticas que se han hecho a la propuesta de Reichenbach.

2.- Mostrar la relevancia que ha tenido dicha distinción para separar la actividad de los filósofos de la ciencia de la de los historiadores de la ciencia.

3.- Criticar la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación como absolutamente insuficiente para recoger la complejidad de la actividad científica.

4.- Hacer una propuesta alternativa y mencionar algunas de sus consecuencias para la historiografía y la filosofía de la ciencia.

Como podrá verse a continuación, entendemos que dicha distinción parte de un malentendido fundamental, que afecta a toda la tradición de lo que podemos llamar la *filosofía analítica de la ciencia*, a saber: la reducción de la ciencia al conocimiento científico. Contrariamente a esta concepción, que ha tenido y sigue teniendo gran predicamento, defenderemos que la ciencia es, antes que nada, una *actividad*, y que por tanto los estudios sobre la ciencia, en los cuales participan historiadores, sociólogos, filósofos y otros muchos profesionales, no pueden restringirse únicamente a los aspectos cognoscitivos de la actividad científica. Como consecuencia, propondremos la conveniencia de distinguir cuatro ámbitos en la actividad científica. Dichos ámbitos, por otra parte, interactúan entre sí y se influyen mutuamente, de manera que nuestra propuesta no tiene una pretensión clasificatoria, sino clarificadora de las numerosas insuficiencias que conllevan las tesis de Reichenbach, Popper y sus seguidores.

En 1970, Feigl se quejaba de los numerosos ataques (y malentendidos, según él) llevados a cabo por destacados filósofos de la ciencia (Hanson, Kuhn, Polanyi, Feyerabend, Koch, etc.) contra la distinción positivista entre el contexto de descubrimiento y el de justificación[4]. En el momento en que, efectivamente, proliferaban los ataques contra la filosofía analítica de la ciencia, uno de los puntos centrales del

debate era dicha distinción, que constituye una de las grandes bases teóricas de la *received view* en filosofía de la ciencia [5]. Sin embargo, la polémica entre los autores de inspiración historicista con los defensores del positivismo no versaba tanto sobre la distinción misma, sino sobre la restricción propugnada por los empiristas lógicos de la filosofía de la ciencia al contexto de justificación. De hecho, Hoyningen-Huene piensa que en la década de los 60 y de los 70 ambos bandos estaban fundamentalmente de acuerdo con tesis similares a las de Salmon, quien escribió en 1970 que "the distinction between the context of discovery and the context of justification is a major focal point for any fundamental discussion of the relations between history of science and philosophy of science"[6]. A lo largo de los años posteriores, en cambio, sí se han hecho diversas críticas a la distinción misma entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, mostrando que está conectada con distinciones tan relevantes para la filosofía de la ciencia como la que hay entre lo factual y lo normativo[7] o entre la lógica y lo empírico[8], o incluso entre la historia de la ciencia internalista y externalista[9]. Hubo autores, como Polya, Hanson y más recientemente Lenat, que afirmaron la existencia de componentes lógicas y de reglas heurísticas en los procesos de descubrimiento científico[10]. Por influencia de Kuhn, numerosos autores han optado por añadir un tercer término a la distinción[11], e incluso un cuarto. Esta ha sido, por ejemplo, la opción de Goldman[12], para quien la actividad de resolver problemas científicos incluye la generación o propuesta de los mismos, su indagación (*pursuit*), testar las soluciones posibles y, finalmente, la toma de una decisión: el descubrimiento y la justificación no serían, por lo tanto, pasos consecutivos, sino interactivos; así mismo, no cabe adscribir una fase de la resolución de problemas científicos a la lógica y el resto a la historia, a la psicología o a la sociología de la ciencia.

Este tipo de ataques deben de ser considerados como tentativas de perfeccionamiento y mejora de la distinción reichenbachiana. Más radical fue Kuhn en *La Tensión Esencial*, al afirmar que en la elección de teorías por parte de los científicos hay factores sociológicos y psicológicos que no pueden ser reducidos a una justificación lógica o metodológica. Por consiguiente, la racionalidad científica, caso de haberla, sería más amplia que la pura racionalidad lógica, y ello en cualquiera de las fases de la actividad científica.

La distinción reichenbachiana otorgaba a los filósofos de la ciencia el contexto de justificación como su ámbito propio de estudio e investigación. Los filósofos de la ciencia de tendencia historicista reivindicaban la conveniencia de ocuparse también del contexto de descubrimiento, en colaboración con los historiadores, psicólogos y sociólogos de la ciencia. Se ha subrayado poco, en cambio, la posibilidad de que éstos últimos estudien también el contexto de justificación, y no sólo el de descubrimiento. Un estudio histórico en profundidad sobre las corrientes fundacionistas en filosofía de la ciencia, que podría ser complementado con aspectos sociológicos y psicológicos ligados a dichas tendencias, sería sin duda sumamente ilustrativo: por ejemplo en filosofía de las matemáticas. De mantenerse la distinción entre los dos contextos, habría que afirmar que ninguno de los dos es patrimonio de gremio alguno, al que le hubiera sido adjudicado en régimen de monopolio. Así como los filósofos de la ciencia deberían ocuparse (y muchos de ellos lo hacen) del contexto de

descubrimiento, así también los historiadores de la ciencia han de estudiar el contexto de justificación.

Pero nuestra propuesta va más lejos. Desde nuestro punto de vista, la actividad científica es mucho más amplia y variada de lo que se supone al hablar solamente de descubrimiento y justificación, y por ello la distinción ha de ser reformulada radicalmente, prescindiendo además del debate sobre qué disciplinas académicas se han de ocupar de uno u otro contexto.

Propongo que se distingan *cuatro contextos* de la actividad tecnocientífica: *el contexto de enseñanza* (y difusión), el *contexto de innovación*, el *contexto de evaluación* (o de valoración) y el *contexto de aplicación* .

La tecnociencia es una construcción social altamente artificializada que se aplica a los más diversos ámbitos sociales y empíricos para producir modificaciones y mejoras. Los seres humanos pueden adherirse (o no) a dicha actividad colectiva, pero cada individuo siempre se confronta en su fase de formación a una tecnociencia previamente constituída, que ha de aprender, por una parte, pero cuyas aplicaciones concretas puede comprobar que producen efectos en su entorno social y natural.

1.- La enseñanza de la tecnociencia es por ello el primer ámbito en donde la actividad tecnocientífica tiene vigencia. Ello supone la enseñanza (y el aprendizaje) de sistemas conceptuales y lingüísticos, por una parte, pero también de representaciones e imágenes científicas, técnicas operatorias, problemas, manejo de instrumentos y en general de los diversos sistemas de signos científicos. Cada individuo habrá de mostrar que tiene una *competencia* en el manejo de todos esos sistemas sígnicos y operatorios, a partir de lo cual podrá ser reconocido (o rechazado) como posible candidato a devenir miembro (o al menos simpatizante) de una comunidad tecnocientífica concreta. Toda esta fase abarca desde su formación como investigador hasta el inicio de su actividad profesional como alevín de científico (o ingeniero, o experto). Tras su fase de formación, la mayoría de los titulados pasan directamente al ámbito de aplicación de la tecnociencia correspondiente, sin incidir en modo alguno en la investigación ni en la elaboración de teorías. Y no por ello dejan de ser científicos.

El ámbito de enseñanza posee sus propias técnicas de presentación, justificación, valoración y aplicación de las teorías científicas, que no tienen por qué ser las mismas que las usadas en los restantes ámbitos de la actividad científica. La construcción de representaciones mentales, sean éstas lingüísticas o de otro tipo, resulta particularmente relevante en esta época, en la cual se prefigura la adscripción del futuro científico (o profesional) a uno u otro paradigma y comunidad tecnocientífica. Pero es importante subrayar que dicha construcción de representaciones mentales nunca es una actividad exclusivamente individual, sino que está profundamente mediatizada por la sociedad. Esta determina, al menos en la enseñanza reglada, los contenidos tecnocientíficos a enseñar y el orden de su presentación. A continuación evalúa e interactúa con el individuo a través de sus agentes docentes, dilucidando su mayor o menor competencia y aptitud, al par que corrigiendo, motivando y, en general, *normalizando* las representaciones mentales que el sujeto individual se haya

hecho de las teorías. En resumen, el ámbito por excelencia para la ciencia normal (y normalizadora) es el contexto de aprendizaje y enseñanza. Las diversas comunidades científicas siempre pugnan por tener agentes activos en defensa de sus paradigmas en el ámbito docente. Los procesos de cambio en el contexto de enseñanza[13] suelen resultar mucho más lentos y difíciles de llevar a cabo que los cambios científicos en el contexto de innovación. Estos últimos son los únicos que suelen ser estudiados por los filósofos de la ciencia, lo cual constituye una clara insuficiencia: los procesos de cambio en el contexto de enseñanza son siempre ilustrativos de los *grandes cambios científicos*, pero entendidos éstos como cambios sociales, y no ya solamente como transformaciones en el seno de la propia comunidad científica.

Conviene tener presente, además, que la difusión y la divulgación científica (a través de revistas, videos, programas de radio y televisiones, colecciones de libros de bolsillo, imágenes tecnocientíficas, etc.) ha de ser incluída en este primer ámbito de la actividad científica. Nuevamente se repite el proceso, pero esta vez para un número mucho mayor de destinatarios: las teorías y los descubrimientos se presentan en forma simplificada y accesible, recurriéndose a representaciones *ad hoc*. Incluso los medios de comunicación dedican suplementos y programas especiales para esta labor de divulgación científica, que es la que genera una *imagen social* de la investigación, de las teorías y del progreso científico. La divulgación científica, aparentemente, suele ser desdeñada por los filósofos de la ciencia como ámbito de estúdio. Sin embargo, es frecuente que muchos de ellos elaboren sus comentarios filosóficos partiendo exclusivamente de libros puramente divulgativos, escritos por los científicos para el gran público, o bien de manuales y libros de texto que han sido elaborados para cumplir su función en el contexto de enseñanza, pero no en el de innovación. Numerosos filósofos de la ciencia, sobre todo aquellos que no acompañan sus reflexiones con minuciosas investigaciones sobre la historia de los descubrimientos y de las innovaciones, suelen elaborar una teoría de la ciencia cuyo único referente son los textos escritos para la enseñanza y la difusión de las teorías científicas, pero no para el avance de la invéstigación misma. Podemos concluir, por consiguiente, que la propia atribución reichenbachiana del contexto de justificación a la filosofía de la ciencia resulta ilusoria la mayoría de las veces, debido a que numerosos filósofos reflexionaban sobre el contexto de enseñanza y difusión científica, mas no sobre la ciencia en su conjunto, ni mucho menos sobre el contexto de innovación.

2.- Un segundo ámbito lo constituye el antiguo contexto de descubrimiento, al cual hay que añadir, si queremos estudiar la tecnociencia actual, y no solamente la ciencia clásica, la función de innovación y de invención que ha caracterizado históricamente a los ingenieros y a los técnicos por oposición a los científicos: por eso es preferible llamarlo *contexto de innovación*, pues ésta lleva a veces a descubrimientos (o fracasa en esa tentativa), pero también produce invenciones e innovación en general. Puede suceder perfectamente que una innovación técnica (como la máquina de vapor, o el teléfono, o la radio) tenga una mínima apoyatura en teorías científicas, y acabe generando en cambio una o varias teorías con sus correspondientes leyes. La actividad teórica, por lo tanto, es sólo una de las componentes de la actividad científica en el ámbito de investigación e innovación. Los laboratorios y los locales de

estudio de los tecnocientíficos son el escenario fundamental para este segundo ámbito, en el que prima la producción de conocimiento (teórico, empírico, informativo, técnico...), pero en el que también puede haber una importante componente de construcción de *nuevos artefactos:* entendiendo por tales, desde una nueva notación matemática hasta un nuevo instrumento de medida o una nueva clasificación, pasando por un nuevo *software* o un virus desconocido por la medicina anterior. En absoluto hay que pensar que la actividad científica en este segundo ámbito está centrada en la investigación sobre la naturaleza. La realidad que se investiga siempre está pre-construida socialmente, y con mucha frecuencia el campo de investigación (o realidad) es artificial por su propia construcción: cultivos agrícolas, ciudades, ordenadores, mercados, etc.

Merece la pena insistir brevemente sobre las innovaciones que no son descubrimientos, sino que pertenecen estrictamente al ámbito de la invención. Las máquinas, los artefactos y los instrumentos de laboratorio o de medida son ejemplos característicos de este tipo de innovaciones; pero acaso resulten todavía más claras las invenciones de nuevas notaciones matemáticas, de nuevos algoritmos, de nuevos lenguajes informáticos o programas, o simplemente de nuevas maneras de almacenar, condensar y representar el conocimiento. Se trata estrictamente de invenciones, cuyo éxito o fracaso depende de su utilidad, de su funcionalidad, de la facilidad con la que puedan ser utilizadas, de su capacidad para plantear y resolver problemas o para hallar soluciones, etc. Cuando la investigación científica ha estado vinculada a la actividad militar, lo cual ha sucedido con mucha frecuencia a lo largo de la historia, estas innovaciones han solido resultar mucho más determinantes del progreso tecnocientífico que el descubrimiento de un nuevo hecho natural: baste pensar en la bombilla de Edison, en el pararrayos de Franklin, en el teléfono de Bell, en la radio de Marconi o en la computadora de von Neumann. Pero no olvidemos tampoco las notaciones algebraicas de Vieta y Descartes o la notación de Leibniz para el cálculo diferencial. Los filósofos de la ciencia de tendencia empirista, en la medida en la que han centrado sus teorías sobre la ciencia en las ciencias de la naturaleza, han dejado de lado todos estos aspectos de la investigación científica, que en numerosas ocasiones han resultado tanto o más determinantes que la construcción de las grandes teorías científicas. Por eso han preferido hablar de descubrimientos, más que de invenciones y creaciones. Al proponer el término *innovación*, intentamos englobar ambos aspectos de la investigación científica: la búsqueda, por una parte, de descubrimientos, pero también de invenciones.

3.- Un tercer ámbito lo constituye el consabido contexto de justificación, tradicionalmente basado en una buena fundamentación metodológica y racional de los descubrimientos científicos. Independientemente de que dicha justificación fuera lógico-deductiva, inductivista, probabilista, falsacionista o de cualquier otro tipo, lo cierto es que, si admitimos que el segundo ámbito de la actividad científica es el de innovación, y no sólo el de descubrimiento, entonces necesariamente hemos de ampliar el contexto de justificación. Por ello proponemos hablar del contexto de valoración o evaluación de los descubrimientos e invenciones tecnocientíficas, y no sólo de la justificación del conocimiento científico[14]. Tan importante es valorar el descubri-

miento de un nuevo hecho empírico como evaluar el interés de una nueva formalización o simbolización. En el caso de los ingenieros y de los inventores, sus prototipos, sus diseños y sus planos han de ser valorados en función de su viabilidad, de su aplicabilidad, de su competitividad frente a propuestas alternativas, y en general en función de su utilidad. Parafraseando a Claude Bernard y a Imre Lakatos, podríamos decir que la actividad científica no sólo busca "hechos nuevos y sorprendentes", sino también artefactos e instrumentos "nuevos y sorprendentes". El progreso de la ciencia no sólo está vinculado al avance del conocimiento humano: la mejora de la actividad científica es otra de las componentes fundamentales del progreso de la tecnociencia.

También en este tercer contexto la actividad científica está fuertemente mediatizada por la sociedad, y no sólo por la comunidad científica. Se trata de lograr una aceptación de los nuevos hechos, hipótesis, problemas, teorías, descubrimientos e innovaciones. Los Congresos, las Sociedades Científicas, las revistas especializadas y los manuales y libros de texto son, por supuesto, expresiones paradigmáticas de este tercer ámbito, pero también lo son los diseños, las maquetas, los prototipos, las simulaciones, los informes, las evaluaciones e incluso la toma de decisiones sobre lo que es aceptable o no para ser presentado como una novedad tecnocientífica de interés. La comunidad científica desempeña, sin duda, una función primordial, pero se advierte ya la presencia de agentes sociales externos a ella, en particular en lo que se refiere a la valoración de las innovaciones. La habilidad retórica, la adecuada presentación de la tecnociencia, la capacidad argumentativa y persuasiva, e incluso unas ciertas técnicas de *marketing* y relaciones públicas, constituyen con frecuencia variables decisivas para el éxito de una u otra propuesta. Los *valores* que determinan el ámbito de justificación y evaluación pueden ser cambiantes: el rigor, la axiomatización, la consistencia, la formalización, la belleza, la potencialidad heurística, la resolución de problemas, la simplicidad y la generalidad son algunos de los valores clásicos para evaluar el conocimiento científico. En el caso de la actividad tecnocientífica, la utilidad, la facilidad, el coste, la rapidez, la eficacia y la rentabilidad constituyen otros tantos valores que suelen ser tenidos en cuenta. Lo importante es subrayar que, al igual que en los ámbitos precedentes, siempre hay una *sanción o juicio social* sobre la actividad científica. No es la contrastación con la experiencia lo que determina la validez o invalidez de una novedad científica, sino su contrastación con otros agentes sociales, cuyas tablas de valores pueden ser cambiantes.

4.- La tecnociencia, por último, se muestra particularmente activa a la hora de ser aplicada para modificar, transformar y mejorar el medio, el entorno, el mundo o la realidad: como prefiera decirlo cada cual. Los instrumentos, las técnicas, los métodos y los resultados de la actividad científica en los tres ámbitos anteriores experimentan, como es fácil de constatar, modificaciones y cambios según se esté en uno u otro contexto. No es lo mismo elaborar una teoría en el laboratorio o en el gabinete que presentarla ante la comunidad científica o que enseñarla en las aulas y divulgarla al gran público. La comunidad científica suele contar con especialistas distintos para cada uno de esos tres contextos: el lenguaje y los métodos son muy distintos,

aun en el caso de que se esté aludiendo a un mismo hecho, teoría, descubrimiento o invención. Pudiera mantenerse la tesis de que, a pesar de todas esas diferencias, los tres ámbitos se intercorresponden entre sí: ello sería imprescindible para mantener la tesis de la racionalidad de las actividades científicas. Sin embargo, los filósofos positivistas apenas se han ocupado de este problema, verdaderamente esencial para una auténtica *filosofía de la actividad científica*: baste recordar el escándalo que suscitaron las observaciones sobre las habilidades retóricas de Galileo a la hora de exponer sus tesis heliocéntricas [15].

En el caso del ámbito de aplicación y transformación, las producciones y artefactos científicos sufren cambios todavía más profundos, vinculándose entre sí actividades científicas muy diversas al objeto de producir transformaciones eficaces sobre el medio en que se quiere actuar. Los diversos aparatos y máquinas que han ido surgiendo a lo largo de los dos últimos siglos muestran hasta qué punto las referencias a las teorías que los sustentan son lejanas y difusas. El criterio de valor principal es, sin duda, el *it works* (funciona), pero cabe aplicar otros muchos: desde la rentabilidad económica hasta la utilidad social, pasando por la propia capacidad transformadora de la propuesta tecnocientífica. La política y la gestión científicas pasan aquí a ser fundamentales, trátese de entidades públicas y privadas; pero la propia sociedad introduce sus criterios de aceptación de la actividad tecnocientífica, que pasa ahora a ser sometida a un juicio global, que resulta ser externo a la actividad científica. Si la tecnociencia ya era una forma de cultura en el contexto de enseñanza, ahora vuelve a serlo, aunque su modo de inserción no tiene por qué ser exclusivamente lingüístico: las imágenes, los artefactos, los aparatos y su capacidad para resolver problemas sociales e individuales pasan a ser las formas de implantación de la tecnociencia como cultura en este cuarto contexto de la actividad científica. En este último ámbito debe incluirse la labor de asesoramiento en la toma de decisiones que llevan a cabo los expertos científicos. El escenario donde tiene lugar este tipo de actividad científica no es el aula, ni el laboratorio, ni la sala de congresos o la mesa de escritorio. Los expertos trabajan en oficinas y en despachos, así como en salas de reuniones.

Aunque estos cuatro ámbitos se presentan como separados, debido a que hemos seguido utilizando una cierta metodología analítica (de muy grueso calibre, que habrá de ser complementada con análisis más finos), hay que señalar que pueden estar fuertemente interrelacionados entre sí, y que de hecho interactúan y se influyen recíprocamente. Por supuesto, cabría añadir muchos matices y precisiones a la propuesta aquí realizada, pero habrá ocasión de hacerlo en contribuciones y debates ulteriores. No hay que olvidar que la distinción entre los cuatro ámbitos de la actividad científica puede aplicarse a la propia propuesta que aquí estamos haciendo. Tiempo habrá de presentarla de manera más formalizada para que resulte aceptable, o al menos sugerente, en los diversos foros en donde tienen lugar tanto la actividad científica propiamente dicha como la labor de reflexión sobre la ciencia que caracteriza a la filosofía de la ciencia.

Conviene, para terminar, hacer unas breves consideraciones sobre las consecuencias que estas propuestas tienen para la historiografía y la filosofía de la ciencia.

La historia de la ciencia estuvo basada clásicamente en los hallazgos y descubrimientos científicos, que eran atribuídos a los "grandes hombres". En mucha menor medida, se hacía también una historia de las invenciones, centrada sobre todo en la actividad de los ingenieros. Desde que la noción de *comunidad científica* ha ido ganando mayor aceptación, han surgido estudios importantes de historia de las instituciones científicas, así como de los laboratorios y los instrumentos científicos. También se ha insistido mucho en el contexto social en el que se produce la actividad tecnocientífica, sin excluir temas que hace un siglo hubieran resultado impensables, como el de la ciencia y el género, el de la ciencia y las culturas minoritarias o el del impacto de la tecnociencia sobre el medio.

A la luz de nuestra propuesta, todos esos estudios históricos, así como otros varios, tales como la historia de la recepción o de la difusión de las teorías científicas, la historia de las controversias y de los debates sobre prioridad, o la historia de la pedagogía de las diversas ciencias, podrían encontrar un marco global en el que, en lugar de permanecer como estudios aislados y parciales, interactuasen entre sí. Si uno participa en los Congresos Internacionales de Historia de la Ciencia, como el recientemente celebrado en Zaragoza, o los precedentes de Berkeley y de Hamburgo/Munich, podrá observar que todas las temáticas anteriormente mencionadas son tratadas a lo largo de sus numerosas secciones. Sin embargo, dichas Secciones siguen siendo compartimentos estancos, precisamente porque se carece de un marco conceptual en torno al cual organizar la multiplicidad de estudios históricos sobre la ciencia. Pongamos un ejemplo concreto, que resultará suficientemente ilustrativo de algunas de las consecuencias que podría tener nuestra propuesta para la historiografía de la ciencia. Si se organizara un Congreso sobre la historia de la teoría de la relatividad, no sólo habría que ocuparse del descubrimiento de la misma (con sus precedentes, sus programas alternativos, sus confirmaciones experimentales y sus predicciones por confirmar), sino también de las invenciones que las posibilitaron (desde el cálculo tensorial hasta las invenciones que permitieron construir el interferómetro de Michelson-Morley), de su evaluación dentro y fuera de la comunidad científica, de la historia de su enseñanza y de su divulgación y, *last but not the least*, de la historia de sus diversas aplicaciones, tanto a otras teorías (véase la cosmología) como a la construcción de diversos artefactos en los que dicha teoría se presuponía. Por supuesto, habría que estudiar también las interacciones entre los cuatro contextos propuestos a la hora de juzgar globalmente sobre el avance y el progreso de la teoría de la relatividad en el siglo XX. Y lo dicho sobre la teoría de la relatividad podría valer exactamente igual, y en este caso con mayor evidencia, para el descubrimiento de los ordenadores digitales.

También en el caso de la filosofía de la ciencia la propuesta de estos cuatro contextos tiene consecuencias múltiples. La más importante ya ha sido indicada anteriormente: el filósofo de la ciencia no sólo ha de ocuparse del conocimiento científico, sino también de la actividad científica. Ello implica, en primer lugar, que ha de estudiar las muy diversas *axiologías* que presiden la actividad científica, las cuales son muy distintas según se esté en uno u otro contexto. Consiguientemente, el propio concepto de *racionalidad* se modifica considerablemente, debido a que no se trata de explicar únicamente los descubrimientos o las invenciones, sino también las aplica-

ciones, la enseñanza, la difusión e incluso los propios criterios de valoración de la actividad científica.

Valga un ejemplo como conclusión, que a su vez será suficientemente ilustrativo. Es sabido que la emergencia de la teoría de la relatividad, de la mecánica cuántica y de la teoría de conjuntos (incluída la lógica matemática) fueron determinantes en la obra de Popper y en las contribuciones del círculo de Viena, es decir en la aparición de la propia filosofía de la ciencia. La nueva filosofía de la ciencia que se derivaría de la propuesta aquí realizada podría tomar como caso paradigmático el de la invención de las computadoras digitales, en la medida en que su aparición ha supuesto una auténtica *revolución tecnocientífica*, y no únicamente una revolución científica en el sentido de Kuhn. La vinculación entre nuevas teorías e innovaciones tecnológicas, sin la cual no se hubiera producido la invención de los ordenadores, así como la importancia fundamental de las aplicaciones de los ordenadores en el desarrollo de dicho proceso de cambio tecnocientífico, mostrarían claramente la interacción entre los cuatro contextos aquí propuestos y la insuficiencia de las distinción reichenbachiana a la hora de analizar y reconstruir, tanto filosófica como históricamente, ese proceso de innovación tecnocientífica, que ha revolucionado profundamente el propio contexto de enseñanza de la ciencia en la sociedad actual.

Una nueva filosofía de la ciencia que tome como ejemplo básico la revolución suscitada por Turing, von Neumann y sus colaboradores, en lugar de seguirse centrando en las teorías físicas de Newton, de Einstein o de la escuela de Copenhague, habría de descartar necesariamente la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, adoptando una distinción como la aquí propuesta entre los cuatro contextos de la actividad científica, u otra que la mejore. En cualquier caso, los modelos de cambio científico y de explicación científica propuestos por los filósofos analíticos de la ciencia resultan, hoy en día, claramente insuficientes. Y no hay que olvidar que la revolución informática, o la revolución biogenética, son hoy tan objeto de estudio para los historiadores y filósofos de la ciencia como lo fueron en el primer tercio del siglo XX las revoluciones copernicana, darwiniana, relativista, cuántica o la revolución química de Lavoisier y Mendeleiev.

Si la filosofía analítica de la ciencia surgió al calor de los debates y de los problemas planteados por las grandes innovaciones científicas de finales del siglo XIX y principios del XX, la nueva filosofía de la ciencia ha de tomar como objeto principal de estudio las grandes revoluciones tecnocientíficas que se han producido a lo largo del siglo XX. Para ello, ha de renovar sus propios marcos conceptuales: y en primer lugar la distinción periclitada entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación.

NOTAS

1 Este artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación PB92-0846-C06-01 sobre "Aspectos pragmáticos de las teorías científicas" financiado por la Dirección General de Política Científica del Ministerio de Educación y Ciencia en España, con ocasión de una estancia investigadora del autor en el Instituto de Filosofía del CSIC, en Madrid. Agradezco a ambas instituciones el apoyo recibido.

2 Ver H. Reichenbach (1938), pp. 6-7.

3 Ver P. Hoyningen-Huene (1987), pp. 502-503.

4 Feigl (1970), p. 4.

5 Ver J. Echeverría (1989), pp. 25-28 al respecto.

6 W.C. Salmon, 1970, p. 70.

7 Ver Salmon 1973 y Siegel 1980.

8 Ver Salmon 1970 y Popper 1972.

9 Feigl 1970 y 1974, Heidelberger 1976.

10 Ver Polya 1968, Hanson 1971 y Lenat 1982. Las investigaciones sobre modelos computacionales para dichas reglas heurísticas en los procesos de descubrimiento científico han dado lugar a múltiples contribuciones en los últimos años. Véase, por ejemplo, la obra de Langley, Simon, Bradshaw y Zytkow (1987) y el libro editado por Shrager y Langley (1990).

11 Ver Laudan 1977 y 1980, Nickles 1980 y Hoynigen-Huene (1987) para referencias más amplias al respecto.

12 "Epistemology and the theory of problem solving", *Synthese* 55 (1983), pp. 21-48.

13 Por ejemplo de las técnicas pedagógicas, de los planes de estudio o de la propia estructura de la enseñanza, tanto universitaria como de grado medio.

14 En los últimos años comienza a hablarse de la evaluación de teorías, hipótesis y predicciones científicas: así lo hacen, por ejemplo, Shrager y Langley (1990, p. 8 y p.12), o también Pazzani y Flower (1990, p. 403). Sin embargo, el término 'evaluación' es usado en un sentido más restringido que el aquí propuesto.

15 Véase el libro editado por Finochiaro (1980).

BIBLIOGRAFIA

R.J. Blackwell (1969): *Discovery in the Physical Sciences*, Notre Dame, Indiana.

- (1980): "In Defense of the Context of Discovery", *Revue Internationale de Philosophie* 34, 90-108.

V. Cappeletti y M. Grmek (eds.) (1982): *On Scientific Discovery*, Dordrecht, Reidel.

R. Carnap (1923): *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, Weltkreis.

E. Chmielecka (1982): "The context of discovery and justification: a reappraisal", en W. Krajewski (ed.), *Polish Essays in Philosophy of Natural Sciences*, Dordrecht, Reidel, 63-74.

M.V. Curd (1980): "The logic of discovery: an analysis of three approaches", en T. Nickles, 201-219.

J. Echeverría (1989): *Introducción a la metodología de la ciencia: la filosofía de la ciencia en el siglo XX*, Barcelona, Barcanova.

H. Feigl (1970): "The "orthodox" view of theories: remarks in defense as well as critique", en M. Radner y S. Winokur (eds.), *Analyses of Theories and Methods of Physics and Psychology*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- (1974): "Empiricism at bay? Revisions and a new defense", en R.S. Cohen y M.W. Wartofsky (eds.), *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*, Dordrecht, Reidel.

M.A. Finochiaro (ed.) (1980): *Galileo and the art of reasoning: rhetorical foundations of logic and scientific method*, Boston Studies in the Philosophy of Science N. 61.

A.I. Goldmann (1983): "Epistemology and the theory of problem solving", *Synthese* 55, 21-48.

M.D. Grmek, R.S. Cohen, G. Cimino (eds.) (1981): *On Scientific Discovery*, Dordrecht, Reidel.

G. Gutting (1980): "The logic of invention", en T. Nickles, 221-234.

N.R. Hanson (1958): *Patterns of Discovery*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

- (1961): "Is there a Logic of Scientific Discovery?", en Feigl y Maxwell (eds.), *Current Issues in the Philosophy of Science*, New York, Holt, Rinehart & Winston.

- (1971): "The idea of a logic of discovery", en N.R. Hanson, *What I do not believe and other essays*, Dordrecht, Reidel.

- (1972): *Observation and Explanation*, London, Allen & Unwin.

- (1973): *Constellations and Conjectures*, Dordrecht, Reidel.

M. Heidelberger (1976): "Some intertheoretic relations between Ptolomean and Copernican Astronomy", *Erkenntnis* 10, 323-336.

P. Hoyningen-Huene (1987): "Context of Discovery and Context of Justification", *Studies of the History and Philosophy of Science* 18:4, 501-515.

C.R. Kordig (1978): "Discovery and justification", *Philosophy of Science* 45, 110-117.

Th.S. Kuhn (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.

- (1977): *The Essential Tenston*, Chicago, University of Chicago Press.

P. Langley, H.A. Simon, G.L. Bradshaw y J.M. Zytkow (1987): *Scientific discovery: Computational explorations of the creative processes*, Cambridge, MIT Press.

L. Laudan (1977): *Progress and its Problems*, Berkeley, Univ. of California Press.

- (1980): "Why was the logic of discovery abandoned?", en T. Nickles, 173-183.

D. Lenat (1982): "AM: An artificial intelligence approach to discovery in mathematics as heuristic search", en R. Davis y D. Lenat (eds.), *Knowledge based systems in artificial intelligence*, New York, McGraw Hill.

R. McLaughlin (1982): "Invention and induction: Laudan, Simon and the logic of discovery", *Philosophy of Science* 49, 198-211.

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

- (1980b): *Scientific Discovery: Case Studies*, Dordrecht, Reidel.

M.J. Pazzani y M. Flowers: "Scientific Discovery in the Layperson", en Schrager y Langley (eds.), 403-435.

G. Polya (1968): *Patterns of plausible inference*, Princeton, Princeton Univ. Press.

K.R. Popper (1934): *Logik der Forschung*, Viena, Springer.

- (1972): *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.

H. Reichenbach (1938): *Experience and Prediction*, Chicago, University of Chicago Press.

W.C. Salmon (1970): "Bayes's theorem and the history of science", en R.H. Stüwer (ed.), *Historical and Philosophical Perspectives of Science*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- (1973): *Logic*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

M. Schlick (1925): *Allgemeine Erkenntnislehre*, Viena, Springer.

J. Schrager y P. Langley (1990): "Computational Approaches to Scientific Discovery", en Schrager y Langley (eds.), 1-25.

J. Schrager y P. Langley (eds.) (1990): *Computational models of Scientific Discovery and Theory Formation*, San Mateo, Morgan Kaufmann.

H. Siegel (1980): "Justification, discovery and the naturalizing of epistemology", *Philosophy of Science* 47, 297-321.

H. Simon (1977): *Models of Discovery*, Dordrecht, Reidel.

R. Taton (1955): *Causalité et accidents dans la découverte scientifique*, Paris, Masson.

E. Zahar (1983): "Logic of discovery or psychology of invention?", *British Journal for the Philosophy of Science* 34, 243-261.

RAZON Y ACCION

Horacio Faas

En esta exposición pretendo mostrar la vinculación estrecha que existe entre razón y acción y cómo la primera es inconcebible sin ésta ya que, en última instancia, la formulación de las reglas de cualquier sistema racional se apoyan en acciones. El camino que recorro expone algunas características de la axiomática como presentación de la razón teórica, la formulación de una lógica de la acción, la sistematización de las acciones individuales y el aprendizaje de las normas.

La explicitación de la razón teórica

El desarrollo de los sistemas axiomáticos constituye probablemente el mejor ejemplo de los esfuerzos realizados por el hombre para explicitar la razón teórica. Es ya clásico citar la formulación de la noción de ciencia deductiva en los Segundos Analíticos, especialmente en su tematización por Scholz y Beth[1]. Allí, Aristóteles impone cuatro exigencias que ha de cumplir un sistema para ser considerado como ciencia: realidad, verdad, deductibilidad, finitud. Estas exigencias han sido llamadas «principios» por Beth, y el cuarto es nombrado como principio de evidencia.

La primera exigencia, de realidad u homogeneidad ontológica, impone que haya un cierto ámbito de entidades reales al cual el sistema se refiera. La segunda, que los enunciados del sistema sean considerados verdaderos. Es evidente que esta segunda exigencia no puede darse si no se acepta la primera, desde el punto de vista de la teoría aristotélica correspondentista. No me ocuparé aquí de los problemas existentes acerca de lo que puede considerarse como «la realidad», sino que tomaré como supuesto inicial que podemos consensuar al respecto como para disponer de un punto de partida para la discusión.

Que las teorías científicas, incluso las matemáticas, deban referirse a entidades reales, constituye una de las características más destacadas del pensamiento occidental en sus inicios y hasta bien avanzada nuestra civilización. Tiene que ver con la satisfacción de necesidades concretas como contar, medir, calcular áreas: la aritmética y la geometría parecen haber sido en su origen disciplinas empíricas orientadas a la solución de problemas que se daban en tales situaciones. De tal modo, su vinculación con la realidad era inherente a la propia actividad de quienes las utilizaban; podríamos decir que por entonces, es decir, en el trabajo matemático anterior a Grecia, razón y acción no se separaban (¿quizás no se distinguían?).

La formulación citada de Aristóteles se corresponde con lo que en el siglo siguiente se plasmó en los famosos *Elementos* de Euclides. En la parte dedicada a la geometría, como se sabe, Euclides parte de nociones comunes o axiomas y de sus cinco postulados. Los tres primeros establecen:

1) Por dos puntos se puede trazar una recta -se puede *construir* una recta dados dos puntos-;

2) Dado un segmento de recta, se lo puede prolongar indefinidamente hacia ambos lados -se puede *construir* la prolongación indefinida de una recta-;

3) Dados un punto y una distancia, se puede *construir* un círculo; y en ellos tres se patentiza, tal como lo he destacado con las letras en cursiva, la constructibilidad de ciertas entidades, es decir, se indica cómo ejecutar acciones que, apoyadas por la razón, pueden producirlas. Se conjugan en ellos los dos sentidos de «razón»(teórica) en los griegos, como *noesis* y como *diánoia*, y esta última, la razón discursiva, aparece históricamente en los procesos de demostración para instalarse como característica distintiva de la actividad matemática. De los otros dos postulados, el quinto también se refiere a una instrucción, pero el cuarto, no.

Los principios o características a que debe adaptarse una ciencia deductiva CD, indicados previamente como tercero y cuarto, son:

Característica 3) Si un enunciado pertenece a CD, todas sus consecuencias lógicas también pertenencen a CD; y

Característica 4) Hay en CD un conjunto de términos tales que:

a) su significado es tan obvio que no necesita explicación;

b) todos los otros términos de CD se definen a partir de ellos, y

Hay en CD un conjunto de enunciados tales que:

a) su verdad es tan evidente que no necesita demostración;

b) todos los otros enunciados de CD se demuestran a partir de ellos.

Esta característica 4 es a la que aludimos al comienzo como exigencia de finitud: hay un cominezo en el que apoyarse; si no lo hubiera, una cadena de definiciones (o de demostraciones) que careciera de comienzo nos llevaría a un proceso infinito o a un proceso circular incomprensible. En dicho comienzo, como puntos de partida, aparecen términos no definidos y enunciados no demostrados.

La marcha posterior de los sistemas de axiomas ha ido abandonando algunas de las exigencias; si en lugar de los términos se utilizan variables ya no se puede hablar de entidades reales determinadas. Se pasa así a los sistemas hipotético-deductivos, ya que los enunciados iniciales son hipótesis, en los que desaparecen a la vez las exigencias 1 y 2 y las partes a) de la exigencia 4. Tomemos, por ejemplo, el postulado 1: «Por dos puntos distintos pasa una y sólo una recta»; con variables se transforma en «Por dos *P* distintos pasa una y sólo una *d*», donde *P* y *d* pueden ser cualquier cosa (Piénsese en el isomorfismo que se obtiene en geometría proyectiva intercambiando *punto* por *plano*).

Para Aristóteles, y también para Euclides, la noción de deducción era clara y se especificaba por referencia a la totalidad de modelos que respondían a un esquema determinado, en el sentido de que todos los reemplazos que se hicieren de los términos significativos -distintos de los términos lógicos- conducirían a que la verdad de las premisas aseguraría la verdad de la conclusión. En términos actuales, diríamos que se postulaba una noción semántica de consecuencia lógica *á la* Tarski. Hoy se sabe que en ese caso se apela a grados de infinitud muy grandes que superan la magnitud de lo enumerable. Pero, insisto, la lógica subyacente no se tematizaba y la garantía de su corrección se apoyaba en la realidad descrita (exigencias 1 y 2).

Una forma de salvar esa infinitud de grado superior fue pasar de los sistemas hipotético-deductivos a los sistemas formales, en los que no sólo son variables del lenguaje objeto los términos significativos, sino también los mismo términos lógicos, para cuya aplicación correcta se formulan reglas del sistema que consisten de

esquemas finitos aplicados a entidades en número también finito. Ya no se sabe de qué se habla en lo que respecta a las entidades mínimas del sistema, pero eso no importa porque la estructura es totalmente manejable.

Han desaparecido la realidad, la verdad, la lógica ingenua, la evidencia -piénsese en cuán evidente puede ser afirmar que por un punto de un plano exterior a una recta del plano pasa más de una paralela a ella, o que no pasa ninguna- pero se ha ganado en rigor. Podría decirse que se ha llegado a un punto en que la razón ha explicitado su forma de trabajar formalmente. Desgraciadamente, se sabe que este programa fue herido de muerte de manera espectacular con la demostración por Gödel del teorema que establece que en todo sistema formal que contenga al menos a la aritmética elemental aparecen oraciones del sistema que son indecidibles, es decir, tales que ni ellas ni sus negaciones son demostrables en el sistema. Como corolario del teorema, se sabe que no puede demostarse la consistencia de la aritmética con los medios de que dispone el sistema.

La única manera hasta ahora conocida de salvar en parte estas dificultades obliga a abandonar también la última de las exigencias que había sobrevivido, la de la finitud. Las reglas de deducción dejan de ser efectivas porque se aplican a una infinitud de premisas. Los nuevos sistemas que así se constituyen se llaman semiformales.

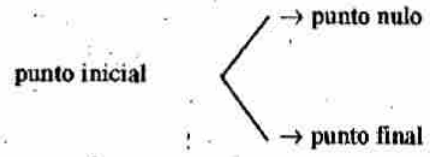
Si aceptamos que el derrotero de los sistemas axiomáticos ha conducido a una explicitación de la razón teórica, admitiremos que ya no interesan los principios de realidad ni de verdad y evidencia, y han quedado modificados los de deductibilidad y de finitud. Lo que resta de éstos tiene aspectos en común: si explicitamos la lógica debemos aclarar cómo la usamos y también de dónde partimos, lo que coincide con la exigencia de finitud. Y operar lógicamente es una forma de actuar.

El esquema lógico de las acciones

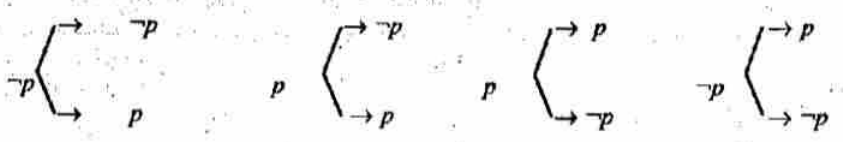
La lógica de la acción nació con von Wright. Como dice Krister Segerberg[2], puede considerarse a San Anselmo como su santo patrono por su tratamiento de las propiedades formales del verbo *facere*, y a Frederic Fitch y Stig Kanger como iniciadores en los mismos años que von Wright, pero fue éste último el único que permaneció fiel al tema. Su definición de acción se apoya principalmente en la noción de interferencia con el curso del mundo, y necesita como marco la caracterización de tal curso. Al nivel más simple, dado un estado de cosas, éste puede mantenerse o cambiar. Esos cambios ocurren en el mundo, y una acción no *es* un cambio; más bien, la acción *interviene* para que el cambio se produzca o no, lo que da lugar a cuatro casos posibles considerando dos momentos sucesivos: si en esos momentos el mundo no iba a producir ningún cambio, el agente puede originarlo; si sí se iba a producir, puede impedirlo. La formalización elemental de von Wright es la siguiente, siendo p un estado de cosas y $\neg p$ el estado opuesto, e indicando d una acción y T el cambio que se produce en el mundo: 1) $d(\neg pTp)$, el agente *produce p*; 2) $d(pT\neg p)$, el agente *destruye p;* 3) $d(pTp)$, el agente *mantiene p;* 4) $d(\neg pT\neg p)$, el agente *impide p*. Claro que para que estas expresiones formalizadas tengan el sentido que se les atribuye en cada caso en el lenguaje, el mundo debería comportarse en cada caso -si el agente no interviniera- de la manera siguiente: 1) $\neg pT\neg p$; *2)* pTp; 3) $pT\neg p$; 4) $\neg pTp$; a lo que von Wright llama *condiciones de la acción*. Sólo así se entendería

que hay efectivamente una acción.

La caracterización de las acciones elementales por von Wright, que se apoyan en cambios elementales, se podría haber realizado sin apelar a la simbolización; pero él lo hace ya en *Norma y Acción* de la forma indicada con la convicción, compartida por todos nosotros, de que la comprensión del tema se simplifica de tal manera. Segerberg avanza en esta dirección con la presentación del esquema que sigue:



donde la raya que va de punto inicial a punto nulo indica la marcha natural del mundo, mientras que la que llega a punto final indica intervención del agente. Los cuatro casos son, así:



Producir p Mantener p Destruir p Impedir p

Me interesa destacar aquí la ventaja que significa para nuestra comprensión del problema una formulación adecuada, mediante simbolización o esquematización.

Un modelo teórico de acción moral

El utilitarismo constituye uno de los esfuerzos más notables de fundamentar y desarrollar la ética de una manera racional sin acudir a tutelajes ajenos o superiores al hombre mismo; si pudieran organizarse las utilidades individuales en un sistema tal que se lograra el mejor resultado de conjunto, podríamos ser todos felices. Esta casi caricaturización permite apreciar la factibilidad de elaborar modelos sobre bases matemáticas en los cuales cada uno de los individuos se conforme con la utilidad que le ha correspondido. La elaboración teórica así lograda alejaría el fantasma del egoísmo, ya que cada uno se convencería de que el sistema total ha logrado un equilibrio que asegura su propia utilidad.

Como la palabra «utilidad» tiene fuertes connotaciones subjetivas y antisociales, su empleo en economía fue considerado por Pareto como inconveniente. Según él, la economía no debe ocuparse solamente de lo útil y lo escaso en general, sino de determinadas características de lo útil y de lo escaso. Acuñó el término *ofelimidad* para designar a este concepto abstracto:

> «En Economía Política la voz *utilidad* tiene un sentido distinto del co-

> rriente. De manera que según el significado usual del término, la morfina no es útil porque es perjudicial para el morfinómano y sin embargo sí es útil desde el punto de vista económico, pues satisface una de sus necesidades, aunque sea malsana. Aunque los economistas anteriores mencionaron el equívoco, éste se olvida a menudo: también es indispensable no emplear la misma palabra para indicar cosas muy diferentes. Hemos propuesto en nuestro *Cours* designar la utilidad económica con la palabra *ophelimité*.»
> (Pareto, W: *Manuel d'Economie Politique*, Cap. III, # 30).

La ofelimidad es una versión neutralizada de la utilidad[3] que pretende brindar medios para superar algunas dificultades que Pareto advierte en aquella noción. Bentham había intentado aportar un conjunto de criterios para completar el principio utilitarista de maximizar el placer y minimizar el dolor, tales como intensidad, duración, certeza y proximidad o lejanía del placer o del dolor, con los cuales se elaboraba el *felicic calculus* sobre la base de la suposición implícita de una medida cardinal de la utilidad que permitía las comparaciones interpersonales.

Con la ofelimidad, Pareto pretende quitar al análisis del valor los resabios de ética hedonista utilitarista, ya que la nueva palabra significa únicamente lo que constituye a un bien en deseable para el consumidor. Se tienen en cuenta solamente los resultados con respecto a la renta del individuo, sin que interese el carácter beneficioso o perjudicial ni la naturaleza del fin que se proponga alcanzar. La ofelimidad puede ser o no utilitarista, la utilidad, lo es siempre. Dice al respecto:

> «El oro tenía cierta ofelimidad para los indios de las Antillas; es dudoso que alguna vez les haya sido útil, y al provocar la avaricia de los españoles se convirtió en perjudicial. El trigo, transformado en pan, tiene una gran ofelimidad para casi todos los hombres y una gran utilidad para la raza(sic) humana. Las medicinas no proporcionan ninguna ofelimidad al niño, resultan útiles a quienes saben o creen que le sanarán. Si realmente curan, serán útiles tanto para el adulto como para el niño.» (Pareto, W: *Cours d'Economie Politique*, # 4, citado por Carreras, *op. cit.*).

La desconfianza en la cardinalidad y aditividad de la utilidad hizo retroceder a Pareto a una escala simplemente ordinal de la ofelimidad para un individuo. Se basó en las curvas de indiferencia de Edgeworth, pero usándolas como indicadores empíricos de las preferencias del consumidor, lo cual evitaba las comparaciones interpersonales. Anteriormente, para dibujar las curvas hacía falta tener datos cardinales de las medidas de utilidad.

Se supone un comportamiento racional de un individuo si tiende a maximizar su ofelimidad sobre la base de su propia escala de preferencias, pero no puede hablarse de ofelimidad total de una sociedad, porque ésta no es una persona que tenga preferencias; lo que el economista debe hacer es tratar de establecer los máximos de ofelimidad de modo tal que el estado general así logrado no pueda modificarse sin afectar aunque sea a una persona. Es lo que ha pasado a conocerse como el «óptimo

de Pareto».

Si cualquier modificación altera el equilibrio, se ha logrado una situación inmejorable (por analogía, uno podría recordar lo que en lógica se llama un conjunto máximamente consistente, en el cual el agregado de un enunciado cualquiera que no sea una tautología lo torna inmediatamente en inconsistente). Por otra parte, el hecho de que la consideración de una sola persona que pueda sentirse afectada por el cambio hace inmodificable al óptimo logrado, acerca su enfoque a los requisitos de una buena teoría ética que rescate los derechos de absolutamente todos los individuos.

Sin embargo, como Pareto no quería hacer comparaciones interpersonales de utilidad ni evaluar cambios ambiguos del bienestar, su concepción origina la posibilidad de un número indeterminado de óptimos no comparables, a diferencia del óptimo social único de utilitaristas como Bentham. Pero se puede elegir uno al cual tender de modo que las políticas públicas se encaminen a mejorar al menos las posiciones de algunos de los miembros sin perjudicar las de otros. Por desgracia, al alcanzar la posición óptima ocurrirá que dos personas maximizarán su bienestar pero seguirán siendo un millonario y un mendigo si así lo eran en un principio.

Lógica y aprendizaje de normas

En la serie de conferencias John Locke que dictara en Oxford en el año académico 1967-68, publicados luego como *Lógica y Etica Normativas,* Paul Lorenzen intenta dar una justificación de las normas que constituye, a mi juicio, una excelente combinación de los tres aspectos que presentaba la razón en los griegos -*noesis* y *dianoia* en lo teórico, *fronesis* en lo práctico-.

Su presentación dialogal del razonamiento lógico es conocida: se parte de oraciones elementales y se dan reglas para sostener y atacar oraciones compuestas en las que aparecen conectivas y cuantificadores. De manera similar pueden introducirse operadores modales y funciones aritméticas. Se habrá dado así un fundamento constructivo a la lógica y a la aritmética. Podría decirse que se ha basado la matemática en acciones.

Pero en la obra citada, Lorenzen va más allá; pretende fundamentar la *filosofía práctica* de una manera intersubjetiva o, mejor, transubjetiva, pero sin admitir la existencia de verdades no empíricas en este campo. Su propósito principal, como confiesa, será mostrar que la filosofía práctica se ocupa no solamente de la *verdad,* sino también de la *justificación de las normas,* que se realizará, como veremos, en la misma forma dialogal de aceptación o rechazo de ellas.

Von Wright consideraba a las normas morales como próximas a las normas legales (prescripciones), pero diferentes de ellas en tanto no se reconoce a una autoridad determinada que las haya establecido y porque carecen de sanción concreta para quien las viole. Para Lorenzen, las normas legales son una especie de las normas morales, y su diferencia específica es justamente el modo en que obligan. Pero las normas morales están dadas antes de que comencemos nuestra reflexión. La pregunta que corresponde formular es: «¿Por qué acepto tales normas?» Con esta pregunta comienza la filosofía moral, y comienza, entonces, como ética normativa.

Como primera tarea de la filosofía práctica debe desarrollarse la reconstrucción de

un mínimo de vocabulario de modo que se pueda argumentar en favor o en contra de la aceptación de las normas. Se habla de «reconstrucción» y no de «construcción» porque este vocabulario ya se ha introducido de manera implícita en nuestros lenguajes naturales. De manera similar a como en la introducción de los términos lógicos uno aprendía a usarlos en utilizaciones concretas de las reglas, también aquí uno aprende a usar esos indicadores de términos mentales. Lorenzen propone tres símbolos: **V** ,**Q** , y **O**[4], que el aprendiz aprende a usar de acuerdo con los resultados que obtiene de su aplicación. Digamos que esos símbolos pueden «traducirse» en español como «tiene la voluntad de», «quiere», y «opina», respectivamente. Estas traducciones han sido puestas aquí porque no tenemos tiempo en esta conferencia de practicar lo suficiente para aprender su uso, pero no serían necesarias. También se dan las negaciones de los estados mentales (representadas por los mismos símbolos seguidos de un apóstrofo).

El estudiante debe aprender que las frases « **V** A» y « **V'** A» no se refieren a los actos *lingüísticos* de acuerdo o en desacuerdo con un determinado plan A. «Yo **V** A» no se refiere a la oración «He acordado hacer A» y la instrucción para «V» no es reducible a una definición de la clase: «S **V** A ↔ Si se le preguntara, S acordaría hacer A». Lorenzen toma ese *contrafáctico* como diciendo que S tiene la *voluntad* de manifestar externamente su consentimiento para hacer A bajo la condición de que se le pregunte. Interpretado de esa forma, el contrafáctico tiene este aspecto: «S **V** (si B, entonces C)», y es así reducible a «V» , pero «V» no es reducible al contrafáctico. Se introducen « **V** A» y «V' A» como referidos a la actividad «mental» del estudiante, que puede ser ejecutada sin que se le haya preguntado nada.

Los otros símbolos de estados mentales se aprenden a usar de manera similar y su significado es en cada caso parte del precedente; «S **Q** A» implica «S **V** A», pero no a la inversa. La situación de aprendizaje requiere honestidad total; luego -aunque quizás inmediatamente- se aprende también a mentir.

Debe destacarse que para los propósitos de esta reconstrucción dialogal de los estados mentales no hacen falta los términos «hedonistas» como «pena», «placer», «gozar», «sufrir». Uno clasificaría como «hedonistas» a las teorías morales que toman a los deseos de la gente como meramente *dados*. Pero, dice Lorenzen, la filosofía moral tiene la tarea de formular principios que nos permitan trabajar sobre lo meramente «dado» de manera subjetiva como para disciplinarlo y justificar nuestras decisiones de cómo actuar.

El razonamiento teórico es de suma importancia para la filosofía práctica, nos permite considerar los deseos para disciplinarlos; para desplazar los que son meramente subjetivos en aras de una transubjetividad que constituye uno de los dos grandes principios de la filosofía moral.

La transubjetividad es el término que designa la caracterización de la actividad en la que estamos inmediatamente envueltos en cuanto empezamos a razonar. «Trascendamos nuestra subjetividad» puede ser considerada como una «supernorma», un principio que, en última instancia, no es otra cosa que una reformulación del imperativo categórico de Kant.

Lo que es meramente subjetivo puede distinguirse si se hace la diferencia entre necesidades «naturales» y «culturales», para lo cual hace falta establecer el segundo

principio de la filosofía moral, «el principio cultural». Ambos principios permiten estudiar situaciones concretas y determinar si la aplicación de una norma se justifica o no. Para ello hay que elaborar la «génesis normativa» de la norma, que nos ayudará a decidir sobre la base de un modelo racional. La génesis normativa es dialéctica. (Un ejemplo de Lorenzen plantea que si una tribu de nómades, que permanentemente migra con su ganado buscándole alimento, se encuentra con una tribu sedentaria de pescadores recolectores que han desarrollado incipientes cultivos; pueden interrelacionarse y su fusión produce agricultores, la gran revolución del neolítico).

La construcción de una génesis normativa termina siendo, normalmente, una reconstrucción parcial de la historia de la situación concreta. Ambos principios, el moral y el cultural, prescriben en términos abstractos cómo podría uno preparar decisiones prácticas en una situación concreta. El significado del término «razón» en su aplicación en situaciones prácticas puede entenderse solamente después de que se han utilizado y formulado los principios citados.

Al comienzo de las conferencias John Locke de las que hemos hablado, Lorenzen manifiesta tomar partido en pro de Mitchell contra Strawson en la diferencia planteada entre ellos sobre la manera de basar las reglas de la lógica. Mientras Strawson intentaba basarlas en reglas *lingüísticas*, Mitchell sostenía que no entendía qué quería decir *basar en* si no es *deducir de*, pero entonces ya se está usando la lógica desde el momento en que se deduce. Para Mitchell, como para Lorenzen, la lógica es inicial. Quedan aún dos posiciones posibles: aceptar las reglas de la lógica como una cuestión de hecho, o aceptarlas como una cuestión de razón. A ésta, su posición, la llama él una posición racionalista.

Palabras finales

Parece imposible establecer una separación totalmente clara entre razón y acción. Si aceptamos que la axiomática ha constituido la purificación máxima hasta ahora lograda de la razón teórica, encontramos que en la postulación de los elementos iniciales y en los mismos axiomas, como así también en las reglas, nos vemos precisados a recurrir a acciones. De tal manera, Lorenzen propone introducir los términos lógicos mediante reglas que son acciones y cuyo aprendizaje está determinado por el éxito o el fracaso, lo cual puede también repetirse, como vimos, para los términos que nos permiten argumentar en contextos referidos a la moral. En el ámbito de la razón teórica, la matemática por ejemplo, la noción de aplicar una regla - como señaló Wittgenstein- no es unívoca, y depende del uso compartido de los que la aplican. Pero, volviendo a Lorenzen, el principio de transubjetividad nos permite acordar con respecto a los caminos de construcción posibles. Habiendo establecido las necesidades esenciales por el principio de génesis normativa, me parece que una forma de lograr una armonía razonable de acciones humanas sería la búsqueda permanente de algo similar al óptimo de Pareto, pero que conlleve justicia.

Como dice Rescher:

«La condición epistémica de *homo sapiens* es muy parecida a nuestra condición moral. Estamos destinados en ambos aspectos a lo que es a lo sumo una vida de «esfuerzo y lucha». Ser un buen indagador, como ser una buena persona, no es un problema soluble y completable, sino un desafío y una oportunidad que ofrece la

prospectiva de una búsqueda interminable, pero también de una búsqueda «cuya recompensa» es potencialmente interminable.»

(Rescher, N: "Razón y Realidad", en *Nombres*, año III, No. 3, setiembre 1993).

NOTAS

[1]Cf. Scholz, Heinrich: "Die Axiomatik der Alten", en *Blätter für deutsche Philosophie*, vol. 4, 1930/31, y Beth, Evert W: *The Foundations of Mathematics*, North Holland, Amsterdam, 1965, pp. 31 y 32.

[2]Segerberg, Krister: "Getting Started: Beginnings in the Logic of Action", en *Studia Logica*, vol. 51 No. 3/4, 1992, pp.348 y ss.

[3]Cf. Carreras, Mercedes: "El óptimo de Pareto frente al utilitarismo", en *Telos*, Vol. I, No.2, junio 1992, Santiago de Compostela, España.

[4]Los símbolos que usa Lorenzen son distintos. Me veo limitado por el programa de computación que uso como procesador de texto. *Nota del editor:* A causa del programa utilizado, que no reproduce los símbolos utilizados por el autor, usamos letras en su lugar.

PROBLEMAS DE LA UNIVERSALIZACION EN LA ETICA DIALOGICA

Osvaldo Guariglia (UBA, Centro de Investigaciones Filosóficas, CONICET)

Desde la publicación hace doscientos diez años de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la interpretación de la estructura y el funcionamiento del principio de universalización en la ética dió lugar a propuestas tan diversas como encontradas. La reanudación a partir de los años sesenta de nuestro siglo de la preocupación por los problemas de fundamentación de las normas morales, trajo aparejado un renovado interés por los problemas lógicos, semánticos y normativos envueltos en el desarrollo y la aplicación del principio de universalización. Dentro de la filosofía moral anglosajona, han sido dos los filósofos que más contribuyeron a esta renovación: Marcus G. Singer y Richard M. Hare. La extensa bibliografía a la que la discusión de sus respectivas propuestas dió lugar, contribuyó de modo notable a poner de manifiesto aspectos oscuros o poco estudiados del principio y, sobre todo, a trazar una visión de conjunto sobre los problemas tanto lógicos como éticos que presenta su aplicación como criterio de corrección moral [1]. Ahora bien, una característica común a la tradición deontológica y universalista que va de Kant a Hare ha sido la de considerar el problema siempre desde el punto de vista del agente y de tratar de resolverlo de un modo estrictamente *formal*, apelando sólo a instrumentos lógicos y semánticos. Las falencias que esta perspectiva exclusivamente monológica no ha podido subsanar, como por ejemplo el notorio caso del *fanático*, abrió paso a dos nuevos intentos de fundamentación universalista que corrieron casi paralelos desde la década de los setenta hasta la actualidad: por un lado, el *constructivismo kantiano* de John Rawls y, por el otro, la ética dialógica o argumentativa de Jürgen Habermas. En ambos casos se deja de lado la perspectiva del agente para dar lugar a la estructura social como *sujeto básico* de las normas y, en consecuencia, como sustento de la universalización. Pese a este punto de partida común, las estrategias argumentativas de Rawls y de Habermas difieren luego abiertamente tanto en su implementación como en sus resultados. En efecto, mientras que el primero, como es sabido, propone *dos principios sustantivos de justicia* como criterios universales para determinar la validez del ordenamiento normativo de una sociedad justa, el segundo toma distancia de cualquier contenido específico que se le quiera dar al principio de universalización, incluyendo el concepto clásico de «persona», para salvaguardar exclusivamente el procedimiento de *universalización* como un resguardo *procedimental y formal* de la validez de una norma[2]. Su interpretación, pues, del principio de universalización es una consecuencia de su concepción de la *pragmática formal* del lenguaje como modelo de comunicación que apela a la comprensión intersubjetiva de las expresiones del hablante a partir de sus pretensiones de validez en tres esferas posibles: la de la verdad de las proposiciones descriptivas afirmadas, la de la corrección de las prescripciones o normas a las que se apela y, por último, la

de la veracidad de las expresiones de sentimientos y emociones que se comunican [3]. El principio de universalización que Habermas propone se inscribe en esta perspectiva, en el sentido de que constituye el criterio intersubjetivo mediante el cual podemos sustentar nuestra pretensión de validez de una norma por medio de un *discurso o argumento que la fundamente*, el cual inevitablemente concluirá en un *consenso* logrado a través de la sucesión reglada de razones en favor y en contra.

Presentaré, en primer lugar, el principio de universalización propuesto por Habermas, luego expondré brevemente su funcionamiento, especialmente como lo ha explicado su discípulo, Klaus Günther, y señalaré, por último, un par de objeciones centrales, que exigen, a mi juicio, una modificación de la propuesta.

[*U*] «Toda norma válida debe satisfacer la condición siguiente: que los efectos colaterales y las consecuencias que (previsiblemente) se producirán a partir de su aplicación *general* en favor de la satisfacción de los intereses de *cada* uno, puedan ser aceptadas por *todos* los involucrados (y puedan ser preferidas a los efectos de las reglamentaciones posibles alternativas que se conozcan)» [4].

De acuerdo con este principio, se hace necesario un intercambio reglado de roles, de modo que cada uno pueda considerar tanto sus intereses como los intereses del otro: «de la pluralidad de los distintos intereses involucrados, posiblemente conflictivos, que son alcanzados por las consecuencias de una norma que requiere fundamentación, habrá que llegar a constituir un interés común de todos los interesados [...] Cada uno debe colocarse en la perspectiva de los intereses de cada uno de los otros, a fin de poder medir la *intensidad* de cada interés involucrado» [5]. Es, en consecuencia, el procedimiento público, en el que *todos* serán comprendidos como interlocutores competentes en la discusión que ha de llevarse efectivamente a cabo, el que asegura la *imparcialidad* de la decisión final. De este modo se puede sostener, al menos contrafácticamente, la validez de una norma que ha pasado la prueba de [*U*], de acuerdo con un principio complementario de éste, denominado por Habermas «el fundamento *D* de la ética comunicativa», que dice lo siguiente:

[*D*] «Solamente pueden reclamar validez las normas que han obtenido (o podrían obtener) la aceptación de todos los involucrados como participantes de un discurso práctico» [6].

De este modo, ambos principios garantizarán criterios formales, es decir, procedimentales para la validez de aquellas normas que pretendan aspirar a los rasgos de universalidad, imparcialidad y equidad implícitos en los ideales de una ética universalista, pero no predeterminarán un contenido más que otro, ya que estos contenidos provendrán necesariamente del mundo de la vida social y estarán mediados, así como los puntos de vista de los participantes, por los criterios evaluativos implícitos en una determinada semántica y en la correspondiente hermenéutica de una cultura histórica [7]. La cuestión que se plantea, entonces, es la de saber de qué modo el principio de universalización dialógica garantiza la fuerza normativa de estos contenidos, ya que éstos, como señala el mismo Habermas, «deben ser considerados como contenidos que requieren una fundamentación en discursos prácticos» y, «puesto que las circunstancias históricas cambian, cada época arroja una nueva luz a sus concepciones práctico-morales fundamentales» [8]. De esta manera, Habermas *rechaza* una primera forma de derivar contenidos *normativos* a partir de los presupuestos

argumentativos implícitos en las reglas del diálogo, En otros términos, el presunto contenido normativo de las reglas pragmáticas del diálogo no puede transferir su *validez* a las normas mismas que *deben ser* fundamentadas en ese diálogo: «no es en absoluto evidente que las reglas, que son inevitables en el *interior* de los discursos, puedan reclamar validez para las regulaciones de la acción *fuera* de las argumentaciones» [9].

Admitida, entonces, esta restricción para la transferencia de la validez de las reglas argumentativas presupuestas a la validez de los contenidos normativos, éstos deben ser justificados en discursos especiales, llevados a cabo de acuerdo con un conjunto de *reglas de la argumentación* propuestas por R. Alexy. Éstas se distribuyen en tres niveles distintos, el *semántico*, el *pragmático* y el *procedimental*: en los dos primeros regulan las condiciones de sentido y las condiciones de sinceridad que deben ser satisfechas para que una argumentación pueda ser efectivamente llevada a cabo. En el tercer nivel, en cambio, las reglas que Alexy y Habermas proponen, determinan los requisitos de participación de los hablantes en el *interior* del discurso y, al hacerlo, anticipan un determinado contenido normativo, a saber:

3.1 Cada sujeto capaz de lenguaje y de acción puede tomar parte en las discusiones.

3.2 (a) Cada uno podrá problematizar cualquier afirmación.
(b) Cada uno podrá introducir cualquier afirmación en la discusión.
(c) Cada uno podrá expresar sus posiciones, deseos y necesidades.

3.3 Ningún hablante podrá ser impedido mediante una coacción que se imponga fuera o dentro de la discusión en el goce de sus derechos fijados en 3.1 y 3.2 [10].

Habermas *deriva* el principio [U] de los presupuestos procedimentales especificados de (3.1) a (3.3), mediante el empleo de un argumento negativo según el cual quien entra en una discusión sin la intención de respetar estos principios incurre en una *contradicción performativa* que invalida su participación. De esta premisa él infiere la siguiente conclusión: «aquél que emprende seriamente el intento de sustentar *discursivamente* pretensiones normativas de validez, se involucra intuitivamente en condiciones de procedimiento que equivalen a un reconocimiento implícito de [U]» [11].

Esta derivación del principio de universalización como criterio moral implícito choca con objeciones de peso, como las formuladas en primer lugar por A. Wellmer, quien sostuvo, a mi modo de ver con razón, «que las normas generales de la argumentación [...] no son en absoluto normas morales universales ni, siquiera, metanormas de la moral» [12]. En efecto, las reglas de la argumentación no pueden determinar de ningún modo la admisión o la ruptura del diálogo argumentativo. Dado que dichas reglas solamente rigen para quien está dispuesto a ingresar en una argumentación, dejan librado a cada uno el iniciar o negarse al diálogo, o interrumpirlo en cualquier momento. Dicho de otra manera, las reglas de procedimiento que regulan una argumentación racional no pueden por sí mismas obligar a todos los actores a tomar parte en esa misma argumentación. De ahí que Wellmer cuestione especialmente la regla 3.1 antes citada, puesto que ésta, formulada con esa amplitud, es claramente *falsa*. En efecto, si se interpreta en el sentido de que yo estoy obligado a dialogar en cualquier momento con cualquier actor o hablante que plantee un tema

cualquiera de discusión, entonces la regla es evidentemente falsa. Si, en cambio, afirma que para entrar en una argumentación un agente tiene que ser capaz de hablar o de actuar, en ese caso es verdadera, pero no dice nada sobre quiénes y bajo qué circunstancias deben ser admitidos en un diálogo racional [13].

En vista de ésta y otras dificultades, Habermas y Günther proponen una versión *más débil* del principio [U], de acuerdo con la cual «solamente pueden ser tenidas en cuenta aquellas consecuencias directas y colaterales que se siguen *previsiblemente* de la obediencia general a una norma» [14]. De este modo el principio lleva adherido un tipo de indexicalidad temporal, que condiciona la validez de una norma a la permanencia de las circunstancias similares a las que le dieron origen, y por lo tanto, remite al estado provisorio de nuestra experiencia al momento de *discutirse* la norma. Dentro de esta limitación, sin embargo, no puede haber restricción alguna para la admisión en la discusión de todos los previsiblemente involucrados por la aplicación de una presunta norma, de modo que, a su vez, quede abierto a una nueva discusión si un posible involucrado está efectivamente involucrado y tiene derecho a participar en la discusión o queda excluido de ella [15]. Este debilitamiento del principio [U] no parece, sin embargo, mejorar la situación respecto de la objeción de Wellmer, sino más bien empeorarla, pues, si todos aquellos que se sienten involucrados *deben ser* admitidos en una discusión a fin de que puedan probar que de un modo u otro la imposición de una nueva norma los involucra en alguna de sus consecuencias, y dado que las consecuencias posibles de cada nueva norma son, en realidad, innumerables e imposibles de prever y precisar, la discusión se convierte en indecidible y, en consecuencia, toda aceptación de una norma en imposible. Bien es cierto que no se trata nunca de una aceptación *definitiva*, sino siempre provisoria y revisable; aún así el criterio puramente procedimental que se propone, esto es, desechando toda restricción del contenido a unos pocos principios, queda abierto a una insalvable ambigüedad. Dado que, por otra parte, es el mismo principio [U] el que debe proveernos de un criterio claro de *imparcialidad* con el cual podremos juzgar la moralidad de nuestras acciones, al quedar éste inevitablemente abierto, se frustra nuestra expectativa de poder determinar *cognitivamente* la moralidad o inmoralidad de nuestras acciones.

Veamos qué ocurre, en cambio, con el fundamento *D* de la ética argumentativa. El sentido de este fundamento es el de proveer un criterio estricto de validez, es decir, de *corrección*, de una norma y, *a fortiori*, de moralidad para aquellas acciones que realicemos apelando a la validez de una norma bajo la cual puedan ampararse. De modo general podemos precisar este criterio sosteniendo que será moralmente correcta aquella acción, cuyas consecuencias puedan ser aceptadas por todos aquellos, cuyos intereses sean previsiblemente afectados por los efectos directos o colaterales de la acción en cuestión. Llamemos a éste el criterio [A] que establece como criterio de moralidad la *aceptabilidad* de una acción. Voy a examinar este criterio bajo los dos puntos de vista siguientes: *(i)* la forma de determinación de la aceptabilidad de una acción; y *(ii)* el margen de libertad que dicho criterio nos deja para poder actuar.

(i) Con relación al modo de determinar si una acción es aceptable o no, se debe tener en cuenta, de acuerdo con Günther, solamente los intereses de cada uno de los individuos alcanzados por la norma o por la acción en cuestión. En efecto, «la

formulación que establece los dos polos: «los intereses de cada uno», por un lado, frente a «la aceptación común de todos los afectados», por el otro, garantiza que no prevalezcan los intereses de la mayoría o de un grupo determinado, sino que cada uno debe ponerse en la perspectiva de los intereses de cada uno de los demás, para poder medir la *intensidad* de todos los intereses afectados. Sólo despues que se imponga una recíproca claridad sobre los intereses de cada uno, se puede hablar de un interés común» [16]. De este modo existe la seguridad de que se tienen en consideración los *reales* intereses de cada uno de los involucrados, de modo tal que no se apela a una «restricción artificial del conocimiento sobre los intereses propios y ajenos, como en la situación originaria de Rawls». En otros términos, Günther reduce aquí la *aceptabilidad* de una acción a su aceptación efectiva por todos los posibles interesados, sobre la base de la *intensidad* con la que sus intereses fuesen afectados, necesarimamente desde la perspectiva subjetiva de cada uno de ellos. De aquí se siguen dos conclusiones: *(a)* que el criterio para determinar *la prioridad* de un interés sobre otro en conflicto con el primero es la *intensidad* con que se presenta *subjetivamente* cada interés, renunciándose a otros posibles criterios más objetivos; *(b)* que se supone que es posible no solamente establecer *comparaciones interpersonales* basadas en la urgencia e intensidad de los *deseos* individuales, sino también *medir* esta intensidad, creando, en consecuencia, alguna escala cardinal en la escala de preferencias individuales. La discusión de las propuestas utilitaristas ha demostrado sin dejar duda alguna que tanto las comparaciones interpersonales como las mediciones de deseos (y por ende de utilitades) son imposibles.

La razonabilidad de la propuesta de Rawls está justamente fundada, por una parte, en la imposibilidad de llevar a cabo esta última operación y en el intento de establecer, por la otra, una base menos endeble y contingente que la mera intensidad con que se presentan los intereses en cada participante, a fin de fijar una prioridad de los *bienes* que merecen ser satisfechos sobre aquellos otros que no deberían gozar de ese privilegio en una sociedad justa. De ahí la escala de *bienes primarios* que Rawls establece como medios para una multiplicidad de fines. La restricción informativa permite, precisamente, establecer un orden prioritario entre las demandas posibles de los participantes en un discurso práctico a partir del orden indexical propuesto por los dos principios de justicia. De este modo se logra establecer la prioridad de *lo importante* sobre *lo urgente*. Si se rechaza el artificio constructivo de Rawls, es necesario proponer algún procedimiento que subsane el defecto de indeterminación que produce tomar como único criterio la intensidad de los intereses de los involucrados, un defecto que la propuesta de Günther y de Habermas comparte ahora con el utilitarismo.

(ii) Aceptemos ahora que, a pesar de las objeciones al punto anterior, ha quedado bien establecido el criterio [A] como criterio de moralidad o corrección y preguntémosnos qué consecuencias tiene este criterio en la determinación efectiva de nuestras acciones futuras. En el momento de decidirse para actuar, el agente debe elegir entre una acción, a, y su omisión, $\neg a$. Entre los fundamentos de su decisión contará de modo prioritario si él es libre de elegir entre a o $\neg a$, o si, por el contrario, alguna de las dos es obligatoria, con lo que su campo de elección se habrá restringido. Una dificultad a mi juicio insuperable de los criterios *teleológicos* de moralidad,

como por ejemplo el del utilitarismo, es el siguiente: al establecer que el criterio de moralidad de una acción o de una norma consiste en producir un estado de cosas *deseable*, restringe de un modo tan extremo el campo de elección del agente que lo enfrenta ante casi cada acción a una alternativa insoslayable, la de actuar moral o inmoralmente. Esta consecuencia, que Singer bautizó como «fanatismo moral», nos quita, efectivamente, la posibilidad de realizar acciones indiferentes o meramente permitidas, ya que toda acción tiene su propia consecuencia, que puede ser más o menos deseable para los otros, lo que instantáneamente le quita su posible indiferencia y la convierte en obligatoria o prohibida [17]. Pues bien, es claro que ocurre lo mismo con el criterio [A], ya que de todas mis acciones, aún de las que yo realizo en soledad, se siguen consecuencias que pueden tener un mayor o menor grado de aceptabilidad por parte de los otros, dependiendo del grado de agrado o desagrado que la percepción sea de las acciones mismas o de sus efectos directos o colaterales le produzca, y dado que no existe otro criterio superior de decisión que ese, me veo frente a la alternativa de que *todas* mis acciones sean *aceptables* o *no aceptables*, es decir, moralmente obligatorias o prohibidas.

¿Debemos, en conclusión, abandonar el intento de establecer un criterio argumentativo y dialógico de universalizabilidad, de la misma manera que hemos debido abandonar los criterios semánticos y monológicos, como los de Singer y Hare? ¿Se derrumba, en consecuencia, la última posibilidad de sostener un criterio meramente formal como quería Kant para poder decidir sobre la moralidad de nuestras acciones con abstracción de su contenido? A mi modo de ver, es éste el error que cometen Habermas y Günther, a saber: aceptar como punto de partida que la disyunción entre una ética formal y una ética del bien es completa, de modo tal que una ética formal no puede tener como contenido ningún principio sustantivo, sino que debe sustentarse exclusivamente en las *reglas del procedimiento*. A su vez, este mismo procedimiento debe ser llevado a cabo en las condiciones de una época postmetafísica, de modo que no puede apelar a la vigencia de ningun canon trascendental como criterio último, sino que debe restringirse estrictamente a los *intereses fácticos* de los seres humanos realmente existentes, los que, considerados en su diversidad, no se pueden reducir a modelos cualitativa o cuantitativamente conmensurables. En tales circunstancias, establecer *a priori* las condiciones de *aceptabilidad* posible de las normas y de las acciones realizadas a su amparo, se hace, por un lado, imposible de llevar conceptualmente a cabo, y, por el otro, imposible de cumplir en la conducta cotidiana, ya que nos pondría en la alternativa del fanático o del santo, es decir, la de tener que decidir ante cada acción, aún la más nimia, si es moral o inmoral.

Voy a proponer, para concluir, muy sucintamente cuál es, a mi juicio, la solución a los enigmas que nos propone la universalizabilidad argumentativa, para lo cual enumeraré sus pasos principales bajo la forma de cuatro tesis.

1. La disyunción entre ética formal procedimental o ética del bien no es completa, sino que es posible establecer una ética formal, cuyo contenido esté dado por principios universales sustantivos.
2. Estos principios sustantivos están provistos por los criterios de imparcialidad, no coacción, etc., pero no como presupuestos del diálogo sino como principios morales que es necesario previamente aceptar. Los dos que yo propongo recogen, a

mi modo de ver, los principios sustantivos propios de una tradición democrática que se remonta hasta Kant y Rousseau y se mantiene viva en el estado de derecho. Estos son: I, el *principio de no coacción o de libertad negativa*, «ningún miembro de la sociedad interferirá nunca las acciones de otro miembro usando de la violencia en cualquier grado ni pretenderá mediante la aplicación de coacciones un asentimiento forzado para la satisfacción de sus propios fines»; y II, el *principio de la igualdad*, «todo miembro de la sociedad tendrá siempre iguales prerrogativas que cualquier otro miembro de ella. Cualquier desigualdad entre ellos no podrá fundarse en la mera diferencia numérica de las personas» [18].

3. La corrección o validez de las normas y de las acciones que se amparan bajo su cobertura no puede estar provista por un criterio como [A], con su consiguiente indeterminación cognitiva y fanatismo moral, sino por el criterio contrario, de *inaceptabilidad*, [I], el cual simplemente afirma que no podrán tener validez las normas o las acciones que lesionan alguno de los dos principios sustantivos enumerados en la tesis anterior. No es, pues, en el interior del diálogo mismo que se debe probar la validez de esos principios, cosa, como vimos, imposible, sino a la inversa, es la validez anterior de esos principios lo que permite y *prescribe* al mismo tiempo el diálogo como forma moral de dirimir conflictos. A la inversa, toda acción y toda norma que, *prima facie*, a leal saber y entender del agente y dentro de lo razonablemente previsible, no vulnere ninguno de los dos principios en sus consecuencias con respecto a un tercero, está moralmente permitida, y por tanto, es indiferente y abierta a la elección prudencial del actor.
4. El *consenso* sobre el que se basa el criterio de universalizabilidad en una ética argumentativa, en conclusión, no está dirigido a determinar *positivamente* qué se debe hacer, lo que, como vimos, sería enormemente restrictivo, sino a delimitar *negativamente* lo que no se puede admitir en la relación entre las personas, de modo que, implícitamente, recuperamos como contenido de esta ética un concepto dialógico o argumentativo de «persona», cuyos derechos y formas de participación comunitarias quedan de este modo protegidos por principios universales de justicia que habrán de presidir todo diálogo en el interior de una sociedad democrática.

NOTAS

[1] Cp. Potter y Timmons, *1985*, pp. ix - xxxii.
[2] Cp. Habermas, *1991*, pp. 127 - 129.
[3] Cp. Habermas, *1984*, pp. 436 ss.
[4] Cp. Habermas, *1983*, pp. 75 - 76.
[5] Günther, *1988*, p. 48.
[6] Habermas, *1983*, p. 103; cp. Günther, *1988*, pp. 61 ss.
[7] Cp. Günther, *1988*, pp. 95 - 97.
[8] Habermas, *1983*, p. 96.
[9] Habermas, *1983*, p. 96.
[10] Cp. Habermas, *1983*, p. 99; Alexy, *1978*, pp. 40 - 41.
[11] Habermas, *1983*, p.103.
[12] Wellmer, *1986*, p. 104.
[13] Cp. Wellmer, *1986*, p. 106 y nota 1.

[14] Günther, *1988*, p. 52 - 53; Habermas, *1991*, pp. 133 - 134.
[15] Cp. Günther, *1988*, p. 52 con nota 48.
[15] Günther, *1988*, p. 48.
[17] Cp. Singer, *1971*, pp. 184 - 185.
[18] Cp. Guariglia, *1992d*, p. 25

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

-Alexy, R., *1978*, «Eine Theorie des praktischen Diskurses», en: W. Oelmüller, edit., *Normenbegründung - Normendurchsetzung*, Paderborn, Schöningh, 1978, vol.2, pp. 22 - 58.

-Apel, K.-O., *1976*, (edit.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1976.

1988, *Diskurs und Verantwortung (Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral)*, Francfort, Suhrkamp, 1988.

-Guariglia, O., *1988*, «El principio de universalización y la razón práctica» (1a. Parte), *Crítica* 20 (1988) 31-54.

1989, «El principio de universalización y la razón práctica» (2a. Parte), *Crítica* 21 (1989) 3-41.

1990 b,«Los fundamentos discursivos de la democracia y los conflictos de intereses», *Diánoia* 36 (1990) 83-95.

1990 c, «El universalismo en la ética contemporánea», *Revista Latinoam. Filos.* 16 (1990) 353-372.

1990 d, «El múltiple Aristóteles» (Una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea) *Isegoría* 1 (1990) 85-103.

1992 a, *Ética y Política según Aristóteles*, vol. 1: «Acción y Argumentación», 150 pp.; vol.2: «El Bien, las Virtudes y la Polis», 170 pp., Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.

1992 b, «El concepto normativo de 'persona' y los criterios de justicia distributiva en una sociedad democrática», *Desarrollo Económico* 32 (1992), 23-33.

1992 c, «Kantismo», en: V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón, editores. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, volumen 12, «Concepciones de la ética», Madrid, ed. Trotta, PP. 53 - 72.

1992 d, «Universalismo e particolarismo nell'etica contemporanea», *Teoria*, 12 (1992) pp. 15 - 40.

-Günther, K., *1988*, *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Francfort, Suhrkamp, 1988.

-Habermas, J., *1976*, «Was heisst Universalpragmatik?», en: Apel, edit., *1976*, pp. 174-272.

1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 tomos, Francfort, Suhrkamp, 1981.

1983, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort: Suhrkamp, 1983.

1986, «Moralität und Sittlichkeit», en: Kuhlmann, 1986, pp. 16 - 37.

1991, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Francfort: Suhrkamp, 1991.

-Hare, Richard M., *1963*, *Freedom and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

1981, *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

1989, *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

-Potter, N. y Timmons, M., *1985*, editores, *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability*, Dordrecht-Boston, D. Reidel, 1985.

-Rawls, J., *1972*, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1972.

1980, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy* 77 (1980) pp.515-572.

1982, «Social Unity and Primary Goods», en: A. Sen y B. Williams, 1982, pp. 159-185.

1985, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philos. & Public Affairs* 14 (1985) 223-251.

1987 a, «The Basic Liberties and Their Priority», en: J. Rawls y otros, *Liberty, Equality and Law* (Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy), Salt Lake City: Univ. of Utah Press, 1987, pp. 3-87.

1987 b, «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987) 1-25.

1988, «The Priority of Right and ideas of the Good» *Philos. & Public Affairs* 17 (1988) 251-276.

-Silverstein, H., *1974*, «Universality and Treating Persons as Persons», *Journal of Philosophy* 71 (1974) pp.57-71.

-Singer, M.G., *1971, Generalization in Ethics*, (1ra. 1961), New York: Atheneum, 1971.

-Tugendhat, E., *1984, Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1984.

-Urmson, J., *1968, The Emotive Theory of Ethics*, Londres, Hutchinson & Co., 1968.

-Wellmer A., *1986, Ethik und Dialog*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

-Wiggins, D., *1987, Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, 1987.

-Wimmer R., *1980, Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1980.

-Winch, P., *1972, Ethics and Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul 1972.

AUTOCONTRADICCIONES PERFORMATIVAS

Ricardo Maliandi

Cuando decimos algo no sólo decimos algo, sino que, a la vez, *usamos* el lenguaje de una determinada manera. Si lo hacemos con pretensión de validez, tiene que haber una correspondencia entre dicha pretensión y el contenido de lo que decimos. A esa correspondencia se la denomina "*consistencia pragmática*". Con cada transgresión de la consistencia pragmática se incurre en una "autocontradicción performativa", también llamada "autocontradicción pragmática", o "inconsistencia pragmática".

La validez de lo que afirma un hablante tiene que poder ser defendida con argumentos, y no depende de su certeza subjetiva, sino de la comunidad ilimitada de argumentantes posibles. La pretensión de validez que un individuo pone en su afirmación está necesariamente referida a una instancia que trasciende lo individual o privado. "Afirmar" algo equivale a ejecutar una acción comunicativa, es decir, a entrar, de alguna manera, en el diálogo con otros y a estar dispuesto, por tanto, al intercambio argumentativo. Esa pretensión puede faltar —por ejemplo, si se está hablando en broma—, pero, si ella está presente, es ineludible su referencia a la argumentación. No se trata de una pretensión *expresa*, sino *implícitamente presupuesta* en el acto comunicativo correspondiente. Pero se la puede *reconstruir* aproximadamente en estos términos: "afirmo que esto que estoy diciendo es válido no sólo para mí, sino también para tí y para todo interlocutor posible". Y, si se quiere explicitar y especificar el sentido de la validez, se puede agregar: "esto que digo puede ser puesto a prueba ante todo aquel que quiera examinarlo ateniéndose a las reglas de la argumentación".

Es muy frecuente, sin embargo, contradecir, en lo que se afirma de modo expreso, esa básica pretensión de validez. Se comete, entonces, una contradicción, pero una contradicción distinta de la contradicción semántica, en la que tiene que haber al menos dos proposiciones (*p* y *no p*). Aquí se trata de una contradicción *pragmática*, en la que se incurre con una proposición única, sólo que el contenido de la misma es incompatible con lo que se ha presupuesto en el acto comunicativo por medio del cual justamente esa proposición se expresa. Si lo presupuesto es explicitado o reconstruido, a su vez, en forma de proposición, la contradicción se convierte en semántica.

La tan famosa "paradoja del mentiroso", por ejemplo, puede ser fácilmente resuelta si se la entiende como una contradicción pragmática o performativa, y no es necesario recurrir entónces a la teoría de los "tipos" o de los "metalenguajes". En esta última, como es sabido, se sostiene que una proposición *no puede* referirse a sí misma. Como en el lenguaje ordinario de hecho muchas proposiciones se autorrefieren, hay que interpretar aquel "no puede" no en un sentido *alético*, sino *deóntico*, es decir, como una especie de *prohibición de la autorreferencia*. Ahora bien, si se pretende fundamentar tal prohibición indicando que la autorreferencia *produce paradojas*, se incurre en una *petitio principii*, ya que justamente el recurso a la teoría de

los "tipos" o los "metalenguajes" se hace con el propósito expreso, en este caso, de resolver una determinada paradoja. La distinción entre "lenguaje objeto" y "metalenguaje" es útil, sin duda, cuando se la aplica a determinados lenguajes formales y presuponiendo el acuerdo de no emplear lenguajes "semánticamente cerrados"; pero resulta insuficiente para resolver problemas del lenguaje ordinario, siempre conectado al "mundo de la vida", donde no puede prescindirse de la dimensión pragmática. Volviendo a la paradoja del mentiroso, cuando alguien dice "miento", interesa saber si efectivamente nos miente o no. La solución consiste en advertir que quien lo dice incurre en una contradicción performativa, y, por tanto, ni nos miente ni nos deja de mentir, puesto que, al contradecirse, en realidad *no nos dice nada*. Sólo *aparenta* decir algo, y precisamente en esa apariencia consiste la paradoja. Si explicitáramos el supuesto pragmático, la proposición "miento" se convertiría en algo así como "sostengo, con pretensión de veracidad, que miento", o —lo que viene a ser lo mismo— "no miento y miento", en lo cual la contradicción se hace semántica, pero la paradoja desaparece. La paradoja del mentiroso requiere que la contradicción no esté a la vista, es decir, que no esté expuesta en el plano proposicional o semántico; requiere, en otros términos, que se disimule el hecho de que, en realidad, no hay allí afirmación alguna.

Las afirmaciones que pretenden validez tienen que poder discutirse, y una discusión es un intercambio de argumentaciones en pro y en contra de esa pretendida validez, así como también, necesariamente, de *metaargumentaciones* acerca de la validez de dichas argumentaciones. Quienes participan en una discusión argumentan en calidad de mutuos *oponentes*. Es, por tanto, normal que cada uno trate de indicar elementos que *invalidan* afirmaciones o argumentos del otro. Esto ha ocurrido así desde que existe el pensamiento crítico, y no puede dejar de ocurrir porque se lo cuestione, ya que todo cuestionamiento opera más bien confirmándolo. Entre los elementos que invalidan afirmaciones o argumentos se encuentran los errores, las falacias, los absurdos, las ambigüedades y, particularmente, las contradicciones, o, para decirlo con mayor precisión, las *auto*contradicciones. Estas últimas pueden ser semánticas o pragmáticas (performativas). En ambos casos, la invalidación se produce por la automática anulación de lo afirmado, o sea, por el "efecto borrador": $\sim (p.\sim p)$ equivale a $p + \sim p = 0$, o a $1 - 1 = 0$. Quien comete una autocontradicción niega lo que *ya* ha afirmado, o afirma lo que *ya* ha negado, si bien ese "ya" puede referirse unas veces a algo expreso (en la autocontradicción semántica) y otras a algo presupuesto (en la autocontradicción performativa).

Si un participante en la discusión prueba que otro comete una autocontradicción, estará probando, a la vez, que, al menos en el punto particular al que esa autocontradicción se refiere, el otro *no ha dicho nada*. En el caso de la autocontradicción performativa, no es que la denuncia de la misma dé prioridad a la dimensión pragmática sobre la semántica, sino simplemente que tiene en cuenta a las dos, en lugar de *hacer abstracción* de una de ellas. Cualquier argumento que comete semejante abstracción, en cambio, incurre en otro elemento de invalidación, que es la "falacia abstractiva". Las abstracciones de ese tipo pueden ser lícitas en el análisis de lenguajes formales, o las explicaciones gramaticales, etc., pero no lo son con respecto al lenguaje ordinario o para argumentar en el marco de una discusión,

donde siempre están de hecho presentes —dado que se está haciendo *uso* de un sistema de signos— las tres dimensiones semióticas (semántica, sintáctica y pragmática).

Desde luego, la mera denuncia de una contradicción no constituye de por sí una *prueba* de que la contradicción realmente existe; pero obliga a que esa denuncia sea discutida, justamente para averiguar si esa denuncia es justa o correcta. Esa particular discusión se impone aunque ello implique una digresión, es decir, apartarse provisionalmente del tema que se estaba discutiendo, e incluso perjudicar la continuidad de la discusión específica que interesa. La presencia de una contradicción impide también dicha continuidad, al menos si se pretende dar a la discusión el carácter de diálogo crítico. El participante acusado de cometer una "autocontradicción performativa" (en adelante, ACP) tiene varias posibilidades de respuesta a dicha acusación:

1) Puede negar que la haya cometido, con lo cual obligará al acusador a *probar* que se da realmente una ACP, e iniciará de tal modo el giro de la discusión hacia ese tema.

2) Puede admitir que la cometió, y, consecuentemente, modificar su proposición o retirar el argumento en que la apoya, haciendo, de este modo, posible la continuación del diálogo sobre la cuestión que se estaba discutiendo.

3) Puede admitir que la cometió, pero sostener, a la vez, que ello no le importa, o incluso que *quiere* contradecirse (por ejemplo, para transgredir los límites de la lógica, o del lenguaje, que considera "convencionales"). Con esto no sólo incurrirá en una nueva ACP, sino que también habrá interrumpido el diálogo crítico, que sólo es posible sobre la base de efectivas afirmaciones.

4) Puede, finalmente, rehusarse tanto a negar como a reconocer que haya cometido una ACP, y atacar el procedimiento mismo de la acusación, por ejemplo, con el argumento de que ella equivale a una desviación de lo que hasta ese momento se venía discutiendo. Esta posibilidad, que debe distinguirse de la anterior, equivale también, sin embargo, a una interrupción del diálogo crítico, el cual nunca puede llevarse a cabo sin ocasionales *salidas* del tema central, o sea, sin *metaargumentaciones* acerca de la validez de las argumentaciones que se vienen empleando.

Un problema especial está implícito en el hecho de que las ACP, por no estar expresas, son mucho más difíciles de percibir y, por tanto, de *probar* que las autocontradicciones semánticas. La denuncia de alguna de estas últimas puede revestir aproximadamente la siguiente forma: "Antes dijiste p y ahora dices *no* p" (o a la inversa). En cambio, la denuncia de una ACP tiene que rezar aproximadamente así: "Estás diciendo *no* p, pero justamente al decirlo presupones p". Hay que *probar*, pues, esa presuposición, pero esto requiere, en el presunto autocontradictor, la aptitud y la voluntad de efectuar una *reflexión pragmática*. Es frecuente que falten ambas cosas, o, al menos, una de ellas, con lo cual la requerida prueba puede llegar a ser extremadamente difícil. Tal circunstancia, sin embargo, no modifica el hecho de que la efectiva comisión de una ACP representa una forma de interrupción del diálogo crítico.

He procurado, en lo que precede, presentar, a grandes rasgos, el concepto de ACP y sus principales implicaciones. Trataré ahora de justificar —por si lo anterior no se considerara justificativo suficiente, y dado que de hecho, en los últimos tiempos, han proliferado las tesis irracionalistas o escépticas en las que se cometen esas autocontradicciones— el recurso argumentativo consistente en denunciarlas cuando se las advierte.

Se me ha señalado alguna vez que la insistencia en dicha denuncia entorpece precisamente lo que por otra parte recomiendo con énfasis como procedimiento racional legítimo, a saber, el *diálogo crítico*. Creo poder demostrar, sin embargo, que esa observación entraña un malentendido. Aclaro que por "diálogo crítico" entiendo una forma de discusión en la que los interlocutores, ya sea de común acuerdo o implícitamente, intercambian argumentos dando prioridad al esclarecimiento o la solución del problema discutido por encima de la mera refutación del oponente. El diálogo crítico tiene que ser la única forma genuina de discusión racional cuando se ha advertido *el carácter dialógico de la razón*, es decir, cuando se reconoce que todos los recursos monológicos resultan racionalmente insuficientes. Los participantes en un diálogo crítico colaboran, contraponiendo argumentos y corrigiéndose mutuamente, en la posible optimización del funcionamiento racional.

No creo, por tanto, que la denuncia de ACP pueda significar un entorpecimiento de dicho diálogo, y, sobre todo, no creo que la tolerancia de una ACP advertida pueda favorecerlo de alguna manera. Creo, más bien, que la crítica frontal, e incluso la intolerancia de la ACP constituye una forma de respeto al oponente al mismo tiempo que una asunción responsable del objetivo señalado como propio del diálogo crítico. Si lo que se busca no es la mera réplica de lo que el oponente sostiene, sino la obtención conjunta —porque se ha reconocido la natural defectuosidad y falibilidad de toda perspectiva individual o monológica— de una mayor claridad sobre el tema que se discute, entonces nadie puede considerarse libre de posibles autocontradicciones, ni debería, por tanto, pensar que el diálogo crítico se entorpece cuando el oponente le señala alguna. Denunciar una ACP, como ya lo anticipé, constituye, en tal sentido, una forma de respeto al interlocutor-colaborador en un diálogo crítico y de su reconocimiento como tal. Se puede ser tolerante con las autocontradicciones de un anciano con rasgos de senilidad, o con las de un niño, o, en general, con las de alguien de quien, por diversas causas, no se puede esperar ni exigir sólo argumentos coherentes. Pero, si es lícito esperar tales argumentos, y si se está asistiendo, en el contexto de un diálogo crítico, al funcionamiento de la razón dialógica, entonces ya no resulta *razonable*, precisamente, tolerar la ACP (entendiendo aquí por "tolerar" el no denunciarla cuando se la ha advertido). Hacerlo equivaldría a suspender o bloquear dicho funcionamiento, y constituiría, además, una suerte de descalificación del oponente en su calidad de argumentante, aun cuando se lo continuara respetando como persona y se pudiera establecer con él un vínculo de *simpatía* o de otro tipo.

Al llegar a este punto se hace necesario aclarar algo mediante una breve digresión, para evitar posibles y peligrosos malentendidos. Quienes por algún motivo *no pueden* argumentar coherentemente, no por ello quedan "excluidos" de la comunidad de comunicación. Los argumentantes adquieren precisamente la responsabilidad de re-

presentar los derechos e intereses de aquellos. Quienes poseen la aptitud de argumentar (aptitud que no equivale a un conocimiento teórico determinado, ni es algo reservado a filósofos del lenguaje: no es aún un *know that*, sino sólo un *know how*) han obtenido dicha aptitud a través de un proceso de *socialización*, y esto significa que han asumido implícitamente una responsabilidad social. Se trata, por cierto, de un compromiso *contrafáctico*, que siempre puede ser *fácticamente* violado, pero que *no puede* ser argumentativamente negado sin comisión de ACP. Ese compromiso obliga a usar las propias facultades racionales en concordancia con lo que podría llamarse el *patrimonio racional común*. Hay sin duda muchas formas de comunicarse con otros. La argumentación es sólo una de esas formas, y seguramente no la más decisiva, pero sí la única que puede asumir también las perspectivas de quienes *no* se comunican a través de ella. La exigencia de asumirlas está presupuesta en el uso de argumentaciones por parte de cada individuo que ha sido socialmente capacitado para dicho uso.

Un problema aparte, sin embargo, es el que representan, no quienes *no pueden* argumentar, sino quienes, pudiendo, *no quieren* hacerlo. Muchas veces la comisión de una ACP expresa precisamente ese *no querer*. En tal caso —y esto es necesario que sea tenido especialmente en cuenta—, la ACP, aunque "borra" el contenido de la proposición que está expresa, puede sugerir, sin embargo, otra cosa. Puede sugerir, por ejemplo —y sin necesidad de darle al caso una connotación psicoanalítica—, un *disgusto* del interlocutor, ya sea con su oponente, o con el tema tratado, o incluso con la capacidad de argumentar en general, o con la institución misma de la argumentación. Veamos más de cerca qué pasa, entonces, con cada una de estas posibilidades.

Si quien comete la ACP lo hace porque siente algún tipo de fastidio, o aversión personal, hacia el interlocutor, o, al menos, hacia la situación de discusión en que se encuentra con él, entonces su ACP sólo será, en realidad, un recurso estratégico para molestar al interlocutor o para interrumpir la discusión. Los motivos posibles son diversos: puede tratarse de que el interlocutor le resulta antipático, o tonto, o arrogante, o también —¿por qué no?— muy astuto, ya sea en general, o cuando discute, o en esa discusión particular. En todo caso, se recurre a la ACP como un modo de fastidiarlo. Una actitud semejante, en verdad, no cuestiona la ilicitud de la ACP, sino que más bien la ratifica, dado que tiene que presuponerla. El autocontradictor sabe, aquí, que el oponente habrá de denunciar o impugnar su ACP, y precisamente por eso, y a modo de provocación, incurre en ella. Pero en este contexto, la actitud provocativa tiene un destinatario personal, y no pretende objetar —o, al menos, no necesariamente— ningún modo general de pensar.

Otra posibilidad es la de que el disgusto del autocontradictor no sea con su oponente, ni con el hecho de encontrarse en esa discusión particular, sino con el *tema* que se está discutiendo. Esto puede acontecer, a la vez, en diversos sentidos: quizá ese tema *no le interese* (le resulte *aburrido*), o piense que no puede o no debería ser discutido sin el previo análisis de determinadas premisas, o que obliga a mencionar cosas desagradables, o deshonestas, o demasiado complejas, o que implica tomar posición valorativa sobre aspectos que no se quiere o no se puede enjuiciar, o quizá sienta —sin atreverse a reconocerlo— que carece de argumentos para sostener su propia posición, etc., etc. No es entonces que el autocontradictor quiera *apartarse* de su

oponente, sino tan sólo que preferiría "discutir de otra cosa", o no discutir eso "por ahora", sólo que, en lugar de decirlo expresamente, se limita a *sugerirlo* cometiendo (de manera deliberada o no) esa ACP. Como en el caso anterior, se trata de un recurso para *interrumpir* la discusión; pero esa interrupción puede resultar ahora mucho más significativa, obligando, a un interlocutor sensato, a realizar un esfuerzo hermenéutico para comprenderla. Ella puede no sólo iluminar aristas del problema tratado, sino también abrir nuevos horizontes problemáticos. Desde luego, no ocurre esto siempre, pero, cuando ocurre, parece implicar cierto ingrediente fecundo de la ACP. Sin embargo, tampoco en ese caso —que me parece la excepción y no la regla— resulta razonable una lisa y llana "tolerancia" de la misma. Creo que la denuncia de la ACP no es incompatible, en principio, con el mencionado esfuerzo hermenéutico. La ACP habrá servido para que el diálogo experimente un giro, y que a continuación se hable de otro tema; habrá permitido también ampliar efectivamente la perspectiva, y, si así se quiere, la imagen del mundo. Pero ella, como tal, tendrá que ser reconocida, y por tanto corregida y rectificada. Habrá que admitir que, en lo que atañe al punto específico al que ella se refiere, el contenido proposicional expreso está de antemano "borrado" por lo ya *presupuesto* en el acto comunicativo consistente en expresarlo. En otros términos: el autocontradictor tendrá que haber renunciado a la pretensión de validez con respecto a la proposición en que comete la ACP.

La otra posibilidad que quisiera considerar es la de los autocontradictores cuyo *disgusto* no está referido al destinatario específico de su comunicación, ni al tema sobre el cual efectúan su comunicación, sino que representa una generalizada aversión a la argumentación como tal. Estos son los que realmente *no quieren* argumentar, pero se esfuerzan en hacer explícito su disgusto, y precisamente en ese esfuerzo, sin embargo, se traicionan a sí mismos, porque *no pueden dejar de argumentar*, de manera más o menos explícita. Son, además, autocontradictores performativos en dos niveles simultáneos: por un lado, porque niegan explícitamente lo que ya han presupuesto en el mismo acto de explicitarlo, y, por otro, porque tienen que valerse de argumentos para enfatizar sus propias negaciones. El propósito que guía esta actitud es a menudo positivo y muy digno de ser tenido en cuenta: se apunta a superar prejuicios obsoletos. Pero, como se parte del supuesto falso de que también el recurso a la argumentación es prejuicioso, se apunta mal y, en consecuencia, se yerra el blanco. Esto, que se configura como un intento de superar definitivamente toda ingenuidad acaba, así, incurriendo en una ingenuidad mayúscula. Los intentos de rechazar la argumentación no se insertan, desde luego, en lo cotidiano, sino que son, por fuerza, intentos *filosóficos*, y el caso es que resulta imposible filosofar sin argumentar. Son intentos que podrían resumirse aproximadamente diciendo que "no hay que argumentar". Pero si no prescindimos de la dimensión pragmática de esa misma afirmación, y reconstruimos lo que en ella está necesariamente presupuesto, nos encontramos con que lo que se ha dicho es: "estoy dispuesto a argumentar en favor de la tesis de que no hay que argumentar". Y, más resumidamente, eso equivale a decir: "hay que argumentar y no hay que argumentar", donde la contradicción se hace semántica y, por tanto, manifiesta. Y de nuevo nos encontramos con que, en definitiva, *no se ha dicho nada*.

A diferencia de lo que pasaba con las otras dos posibilidades, aquí no se puede

pensar que la ACP *sugiere* un disgusto que no está expreso en ella, porque aquí la ACP se comete precisamente respecto de ese disgusto. Se podrá decir —y de hecho se dice— que lo que ahí se expresa no es tanto la convicción de que "no hay que argumentar", sino un peculiar *cansancio* o *desencanto* de la razón. Observemos que se puede tomar ese genitivo en sentido objetivo o subjetivo: puede tratarse de que alguien, o algo, desde *fuera* de la razón, se ha cansado de oír argumentos, por ejemplo; la razón se ha convertido en motivo de desencanto: ya no se puede *creer* en ella (suponiendo que *antes* se hubiera creído). O bien puede tratarse de un cansancio o de un desencanto *padecido* por la razón como tal, o, al menos, por quienes operan *desde* ella. En ambos casos, sin embargo, y de acuerdo con esta interpretación, se desemboca en el irracionalismo, y el irracionalismo se expresa, por ejemplo, en la comisión de ACP. Al margen del hecho de que semejante interpretación incurre claramente en una *petitio principii* (recurre al irracionalismo para explicar la ACP y a la ACP para explicar el irracionalismo), si tomamos de nuevo en cuenta la dimensión pragmática —dado que la interpretación se expresa como una afirmación—, nos encontramos con que ella es, al mismo tiempo, una oferta de argumentaciones (y, por tanto, de *razón*) en favor de la interpretación propuesta. La declaración de "cansancio" de la razón, en otros términos, presupone que la razón *aún no está cansada*, o, al menos, que *no lo están sus detractores*.

Mi conclusión de todo esto es muy simple: la razón nos *constituye*, o sea, es algo de lo cual no podemos zafarnos. Podemos, desde luego —y de hecho lo hacemos probablemente la mayor parte del tiempo, y de modo particular en nuestra época— *obrar* irracionalmente, e incluso *anti-racionalmente*. Podemos también *declararnos* "irracionalistas", o, por lo menos *sugerir* que lo somos, por ejemplo, incurriendo en ACP deliberadas. Pero si queremos *sostener* esa declaración, *defenderla*, *hacerla valer*, tenemos que recurrir inexorablemente a la razón, y con este recurso, que automáticamente equivale ahí a una ACP, en lugar de hacer *valer* el irracionalismo, lo *invalidamos*. Tal invalidación, en realidad, está dada *de antemano*, en la declaración misma, por los motivos que he tratado de mostrar en el presente trabajo y que, a mi juicio, justifican que en el diálogo crítico —en el cual se deben no sólo tolerar, sino también *alentar* las discrepancias con nuestras propias tesis y los contraargumentos frente a nuestros argumentos— no se puedan tolerar, sin embargo, las ACP.

EL TRIBUNAL DE LA CONCIENCIA Y LA CONCIENCIA DEL TRIBUNAL (UNA REFLEXION ÉTICO - JURIDICA SOBRE LA LEY Y LA CONCIENCIA)

Javier Muguerza (Instituto de Filosofía del C.S.I.C, Madrid)

Como a cualquiera se le alcanza, el título de este trabajo responde a una bien conocida figura retórica -a la que cabría dar,entre otros, los nombres de "quiasmo" y de "retruécano"-, figura consistente en la inversión de los términos de dos frases consecutivas. Pero, lejos de interpretar tal título como un simple recurso y hasta un truco retórico, rogaría encarecidamente a los lectores que se lo tomen muy en serio, pues estoy convencido de que la idea que en él se expresa apunta al meollo de la cuestión de *la ley y la conciencia* sobre la que me propongo reflexionar en lo que sigue. Y de ahí que añada mis excusas por dedicar, como voy a hacer, una considerable parte del texto -si es que no incluso su totalidad- a explicitar la idea que dicho título insinúa, de suerte que aquéllos, si persisten en su lectura hasta el final, siempre podrán decir lo que el lector de ciertos libros pesados: "Afortunadamente, no conseguí pasar del título".

Comenzaremos, pues, por la metáfora del "tribunal de la conciencia". Aunque las alusiones a una supuesta "voz de la conciencia" se remontan a los orígenes de la literatura filosófica -como en el caso de la famosa "voz demónica", la *phoné daimoniké*, que Sócrates oía en su interior y le avisaba contra la acción que estaba a punto de emprender, según éste nos cuenta, por boca de Platón, en su *Apología*-, el mejor ejemplo que en esa literatura se conoce de una concepción de la conciencia, y en particular de la conciencia moral, como un juez o un tribunal de nuestros actos lo encontramos en la filosofía moderna y, muy concretamente, en la obra de Kant, quien en su *Metafísica de las costumbres*, invocando el "tribunal interno al hombre" de San Pablo "ante el que sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí", escribiría que "la conciencia (*Bewusstsein*) de semejante tribunal interno al hombre es la conciencia moral (*Gewissen*)"[1]. En la lengua española, a diferencia de la alemana, no contamos con dos palabras distintas para designar respectivamente a la simple conciencia o consciencia a secas y a la conciencia moral, pero todos tenemos claro que ser consciente de que uno ha hecho algo no es exactamente lo mismo que serlo de que ese algo está mal o de que no debería haber sido hecho, y eso es todo cuanto se necesita a los efectos de preservar la distinción kantiana entre "conciencia" y "conciencia moral".

En cuanto a Kant, tras definir de aquella guisa la *conciencia moral*, procede a describirla en los siguientes términos un tanto escalofriantes: "Todo hombre tiene conciencia moral y se siente observado, amenazado y sometido a respeto -respeto unido al temor-por un juez interior; y esa autoridad que vela en él por las leyes no es algo *producido arbitrariamente* por él mismo, sino inherente a su ser. Cuando pretende huir de ella, le sigue como su sombra. Puede, sin duda, aturdirse y adormecerse con placeres y distracciones, mas no puede evitar volver en sí y despertar de

cuando en cuando tan pronto como percibe su terrible voz. Puede incluso, en su extrema depravación, llegar a no prestarle atención, pero lo que no puede en ningún caso es *dejar de oirla*"[2].

Para algunos, este texto de Kant sería una muestra más del sombrío pesimismo que se suele asociar a su así llamado rigorismo moral, pero tampoco faltará quien crea apreciar en él el cándido optimismo del ilustrado, del ilustrado cristiano por más señas, que mal que bien se las apaña para exaltar la condición eminentemente moral del ser humano. Después de todo, no deja de resultar dudoso que la voz de una conciencia moralmente ineducada consiga no ya hacerse oir, sino ni tan siquiera romper a hablar, de la misma manera que, sin la educación moral que habitúa al hombre a prestarle oídos, parece harto improbable que éste llegue a escuchar jamás la voz de su conciencia. Y todo ello por no hablar de la compleja estratificación e interarticulación de los diversos registros de esa voz con los que estamos bien familiarizados desde Freud. Lo que describe Kant como un rasgo de la naturaleza humana quizás no pase, pues, de reducirse a una contingencia psico-socio-histórica de la constitución del hombre como un sujeto moral. Y, aun así, la mudez y la sordera de, y ante, la voz de la conciencia tendrán todo el derecho a figurar entre los apartados o capítulos de una fenomenología moral medianamente digna de ese nombre.

Pero, por más que la voz de la conciencia permanezca frecuentemente sumida en la afonía y nosotros hagamos con no menos frecuencia oídos sordos a su llamado, esto es, por más exagerada que nos parezca la afirmación de Kant según la cual "todo hombre" tiene, y tiene siempre, conciencia moral, lo cierto es que a veces aducimos obligaciones de conciencia como motivos de nuestras acciones y experimentamos sentimientos de culpa o remordimientos de conciencia cuando obramos en contra de sus dictados. Negar estos fenómenos también sería atentar contra la fenomenología moral y, desde luego, haría ininteligible la lectura no sólo ya del Nuevo Testamento, sino la de un sinnúmero de piezas de la historia literaria -desde Esquilo a Dostoyevski, así como la obra de unos cuantos filósofos morales, Kant sin duda entre ellos. De modo que admitido, con todas la cautelas que se quieran, que existe algo así como la conciencia moral, la cuestión pasa a ser cómo habríamos de entender para nuestros efectos la caracterización kantiana de la misma que acabamos de ver, esto es, su caracterización como un "tribunal" que nos obliga a desdoblarnos a la vez en jueces y acusados.

Por lo que se refiere a tal desdoblamiento, se trata de un ejemplo, entre otros posibles, de lo que modernamente se conoce como la estructura *reflexiva* de nuestra subjetividad. La filosofía moderna, como tantas veces se ha dicho, no sólo ha sido hasta ayer mismo una "filosofía de la conciencia", sino una filosofía de la "autoconciencia", autoconciencia presupuesta en el célebre *cogito* cartesiano, puesto que nadie puede decir "Pienso" sino gracias a esa reflexividad que le permite cobrar conciencia de sí mismo en tanto que sujeto pensante o cognoscente. Y otro tanto vendría a acontecer con nuestra condición de sujetos agentes más bien que cognoscentes y, en especial, con nuestra condición de sujetos morales. Lo que Kant llama "juicio" desde un punto de vista moral (*iudicium*) descansa en la capacidad que tiene ese sujeto de desdoblarse en *sí mismo* y en *otro*, un otro al que el sujeto pone por juez de sus propios actos y ante el que se presenta como si lo hiciera "ante

una audiencia" (*coram iudicio*), mas con la particularidad de que la ley, la *ley moral*, con que aquel otro ha de juzgarle no es -advierte Kant- sino la ley que el sujeto "se ha dado a sí mismo"[3]. Pues en el tribunal de la conciencia, el sujeto moral no sólo es, además de "reo", "juez", sino también "legislador" o autolegislador. Con otras palabras, lo característico del *sujeto moral* no es ya, o no es sólo, el atributo de la *autoconciencia*, sino el más decisivo de la *autonomía*. Naturalmente, el sujeto moral no siempre se halla en situación de "inventarse" los contenidos de su moral, como a veces han hecho los grandes moralistas o reformadores morales a lo largo de la historia, sino que dichos contenidos proceden normalmente de estos o aquellos "códigos morales" vigentes en su tiempo y en su sociedad, siendo las "fuentes" de tal moralidad las religiones, las concepciones del mundo y de la vida, las ideologías políticas, etcétera. Pero aunque tales contenidos morales son, en un obvio sentido, "heterónomos", esto es, advienen a la conciencia moral desde una instancia ajena a ella, el sujeto moral siempre podrá asumirlos "autónomamente" si ésa es su voluntad, con lo que el *nómos* en cuestión dejaría de ser *heterónomo* para pasar a convertirse en ley moral *autónoma*: como Kant diría en otra parte, la existencia de semejante ley moral autónoma nos lleva a conocer que somos "libres" o, si lo preferimos decir así, la *libertad* se convierte ni más ni menos que en la *razón de ser* de la ley moral y de nuestra mismísima condición de sujetos morales[4]. Y es que, en efecto, la libertad no sólo hace posible que nos demos a nosotros mismos "nuestra propia ley", sino *también* hace posible que seamos "capaces de cumplirla o incumplirla". Es decir, nos transforma en responsables de nuestros actos y permite, en fin, que dichos actos lleguen a sernos imputados (*in meritum aut demeritum*, escribe Kant) y seamos por ellos condenados o absueltos cuando el tribunal de la conciencia, concluído el proceso que hemos estado describiendo, pronuncie su sentencia.

Pero con esto de la libertad hemos tocado una cuestión crucial para la ética y, por lo pronto, para la ética de Kant que nos servía de punto de partida. Me refiero al problema que Kant se planteó bajo la forma de una famosísima antinomia, la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, la "antinomia de la causalidad y la libertad"[5]: al igual que los restantes acontecimientos de este mundo, las acciones humanas tendrían que poder ser explicadas *causalmente*; pero, a diferencia del resto de los seres de este mundo, los hombres acostumbran a concebirse a sí mismos como *libres*, según nosotros mismos acabamos de comprobar (quien haga suya la *tesis* de la libertad, tendría que renunciar a la posibilidad de suministrar una explicación causal de sus propias acciones; mientras que, para quien se instale en la *antítesis* de la causalidad, tal libertad no pasaría de imaginaria, no habría en rigor lugar a hablar de ella, la tesis de la libertad se vendría abajo). En nuestros días, no han faltado filósofos -como es, señaladamente, el caso de Karl Popper- que retomen el planteamiento kantiano convencidos de que la antinomia se torna resoluble con sólo cambiar el *concepto de ciencia* envuelto en ella. En su caso, sustituyendo el determinismo universal de la ciencia newtoniana, a la que Kant nunca dejó de serle fiel, por una concepción indeterminista la ciencia como la que Popper siempre ha gustado de hacer suya. Por un lado, nos dirá, ni tan siquiera máquinas tan perfectamente determinadas como lo son en apariencia los relojes se salvarían de verse afectadas por factores fortuitos, como los derivados de la fricción. Por otro lado, fenómenos tan

aparentemente indeterminados como las nubes estarían a su vez lejos de exhibir una perfecta aleatoriedad, como lo prueba el hecho de que seamos capaces de predecir el tiempo. En cuanto a los hombres y sus acciones, vendrían a ocupar -para decirlo con el título de un conocido trabajo de Popper- un lugar intermedio *entre las nubes y los relojes*. Además del mundo físico en que se ubican sus cuerpos y del mundo mental constituído por sus conciencias, los seres humanos interaccionan por ensayo y error en, y con, un tercer mundo que es el universo poblado por sus productos simbólicos, incluídos entre ellos sus teorías científicas y también sus instituciones sociales: unas y otras influyen sobre el medio en que se desenvuelve la conducta humana, desde donde reobran sobre ésta gracias a una suerte de efecto de retroalimentación (en consecuencia, una cierta "determinación de la conducta" por el medio resulta inevitable, pero tal determinación nunca es completa, resultando a su vez el medio susceptible de ser "determinado por el hombre"; que es lo que Popper trata de expresar recurriendo a la idea de *un control plástico de la conducta por el medio y viceversa*[6], idea que según él nos daría pie a escapar del determinismo y salvaguardar la libertad). Por lo que a mí respecta, sin embargo, dudo mucho que la de Popper constituya ninguna superación de la antinomia kantiana y creo más bien que el problema que Kant se planteaba permanece absolutamente intacto.

La distinción de este último entre causalidad y libertad se doblaba, en rigor, de otras dos distinciones muy importantes para Kant. En primer lugar, una distinción de carácter *epistémico-metafísico*, a saber, la distinción entre el mundo *sensible* -que Kant llamaba *fenoménico*-, presidido por una trama de relaciones de causa-efecto, y un mundo allende dicho mundo empírico, un mundo *inteligible* llamado por Kant *nouménico* y en el que emplazaría al sujeto libre. Se trata, como vemos, de una distinción de notable densidad metafísica, a la que tendríamos que rebajar de grado para adaptarla a estos tiempos que no en vano se califican de "postmetafísicos". Y, junto a ella, tendríamos otra distinción -esta vez de carácter *metafísico-moral*-, a saber, la distinción entre el mundo del *ser* y el del *deber-ser*, distinción que, por más metafísica que nos parezca, quizás podamos formular en términos ametafísicos, pero tenemos en cualquier caso que asumirla si deseamos distinguir no ya entre dos tipos de ciencia como Popper, sino entre *ciencia* y *ética*. Considerémoslas por este orden.

La primera de dichas distinciones tendría que ser hoy rechazada si con ella nos obligásemos a aceptar que el sujeto libre sea un "sujeto nouménico", sustraído por tanto al orden de la causalidad, ni mucho menos algo por el estilo de lo que la tradición filosófica prekantiana llamaba un "yo substancial", un yo que se hallase por debajo del, o sotopuesto al, yo empírico de cada cual (lo que los griegos denominaron *hypokeimenon* -traducido por los latinos por *subjectum*-, así como *hypóstasis*, traducido por los latinos por *persona*)[7]. No hay evidentemente nada de eso. El sujeto moral, en tanto que sujeto libre, no se halla sotopuesto ni superpuesto al -ni por debajo ni por encima del- sujeto de carne y hueso que somos cada uno, que además tampoco somos substancias en el sentido de algo hecho y derecho desde el comienzo hasta el final de nuestra vida, sino seres en devenir, perpetuamente *in fieri* desde que nacemos hasta que morimos, el único momento en que podría decirse que hemos terminado de hacernos y que justamente coincide con el momento en que dejamos de serlo todo, hasta de ser sujetos, por lo menos si no creemos en la inmortalidad perso-

nal. Pero quizás quepa expresar algo bastante semejante a lo que Kant quería decir en términos más sobrios y lingüísticos. Como Habermas ha insistido en recordar recientemente, pero apuntaron antes que él los filósofos analíticos, la filosofía se halla instalada hoy bajo el signo del *pensamiento postmetafísico* gracias a lo que se ha dado en llamar el "giro lingüístico" del pensamiento contemporáneo, esto es, aquel que nos invita a reemplazar la vieja filosofía de la conciencia por una "filosofía del lenguaje", capaz de expresar valiéndose de categorías lingüísticas -relativamente aprensibles y manejables- las inaprensibles y a veces inmanejables categorías metafísicas de la filosofía moderna precedente. Para citar un ejemplo que nos es ya familiar, pensemos en lo que más arriba se decía a propósito del tribunal de la conciencia, ante el que el sujeto moral se desdoblaba en juez y también legislador, por un lado, y en reo o acusado de violar su propia legislación moral, por otro. Semejante desdoblamiento respondía, según aclara el mismo Kant en nota al pie del párrafo antes reproducido, a la dualidad del yo nouménico (*homo noûmenon*) y el yo empírico o fenoménico (*homo phenómenon*). Pero no hay, en rigor, necesidad de acudir a semejante duplicación metafísica del sujeto moral para dar cuenta de lo que ocurre con el tribunal de la conciencia. Como Aranguren ha hecho ver [8], el sujeto moral es siempre un "in-dividuo" (*individuum* no es sino la traducción latina del griego *átomos*, que significa "indiviso"), pero, en tanto que sujeto moral, el individuo es también "dividuo", es decir, *dividido* en dos o dos en uno, que es lo que le permite desdoblarse -dentro de ese proceso de reflexión, de reflexión moral, que era para Platón "el diálogo del alma consigo misma"- en un *ego* y un *alter* destinados a oficiar de interlocutores en tal diálogo o, si quisiéramos decirlo echando mano de un par de pronombres personales, lo que le permite desdoblarse en un "yo" y en "tú" que deliberan.

Y la estrategia a seguir ahora con el problema de la libertad y la causalidad, cuyo protagonismo encomendaba respectivamente Kant al yo nouménico y al fenoménico, consistiría de nuevo en acudir a los pronombres personales -de la filosofía, y en concreto de la filosofía moral o de la ética, cabría decir lo que el poeta decía de la poesía, a saber, que también ella "vive en los pronombres"-, pero no esta vez los de primera y segunda persona, sino más bien los de *primera y tercera persona*. Cuando yo hablo de Fulano en tercera persona y digo que Fulano ha hecho esto o lo otro, nada me impide que le extienda lo que alguna vez he llamado el "beneficio de la causalidad", esto es, que trate de explicarme su conducta causalmente, atendiendo a los condicionamientos naturales (por ejemplo, su carácter o su temperamento) o a los condicionamientos sociales (por ejemplo, la educación que ha recibido o la clase social a la que pertenece), condicionamientos de los que la conducta de Fulano sería ahora interpretada como efecto, que es lo que hago al decirme, supongamos, que "Las circunstancias, naturales o sociales, obligan a Fulano a actuar como lo está haciendo" o que "Dadas las circunstancias, Fulano no tiene más remedio que actuar de ese modo". Pero lo que ya no me sería dado es hablar de mí mismo, en primera persona, de tal suerte, es decir, no me sería dado concederme a mí mismo semejante beneficio de la causalidad sin traicionarme moralmente e incluso dimitir de mi condición de sujeto moral, incurriendo de paso en lo que Sartre llamó la *mauvaise foi* y resultaría tal vez más apropiado llamar la "mala voluntad", la voluntad que

tramposamente se engaña y cree poder rehuir el riesgo de la decisión, que es en definitiva el riesgo de la libertad (un imposible ético, como asimismo Sartre sabía bien, pues no cabe *decidir no decidir* sin decidir e incluso quien -ante opciones morales alternativas- dé en suspender su decisión, dejándose llevar por los acontecimientos, habrá ya *decidido* dejarse llevar por los acontecimientos, sólo que haciéndose la trampa de no querer reconocerlo así). A nadie, pues, le es dado decir de sí mismo "Soy un juguete de las circunstancias", pues acatar la imposición causal de las propias acciones por obra de las circunstancias ya es "tomar una decisión", cosa que no puede hacerse si no se hace libremente. Ahora bien, lo que acaba de afirmarse no corresponde tanto al mundo del "ser" cuanto al del "deber ser" -la segunda de las distinciones asociadas, recordemos, a la distinción kantiana entre libertad y causalidad-, mundo éste del deber ser que *no es tampoco un ultramundo* situado en parte alguna sino la expresión de nuestra insatisfacción con "lo que hay" en este mundo, unida a la aspiración de construir "lo que (creemos que) debiera haber" en él (una aspiración, nuevamente, embotada a menudo por la *mala voluntad*, toda vez que sin reconocernos en principio como libres sólo nos restaría el pasivo acatamiento de *lo que hay*, por insatisfactorio que nos pueda parecer). Comenzando, así pues, por nosotros mismos, nosotros no "debiéramos" traicionarnos nunca moralmente, no "debiéramos" nunca dimitir de nuestra condición de sujetos morales, no "debiéramos" incurrir jamás en la mala voluntad, pero lo cierto es que, de hecho, hacemos de ordinario todo eso que no debemos hacer, prestando así harto mayor fidelidad a lo que "somos" que a lo que creemos que "debiéramos ser". Y, en cuanto a esta segunda distinción entre el mundo del ser y el del deber ser, no sólo habría de permitirnos distinguir a la ética respecto de la ciencia, sino asimismo respecto de la *ontología* -si no somos heideggerianos, no tendremos por qué distinguir entre una "ontología" y una "óntica", con lo que la ontología podría muy bien entonces concebirse como continua con la ciencia-, pues lo que diferencia de ellas a la ética es que esta última, según se acaba de indicar, no es un registro, ni científico ni ontológico, de lo que hay, sino una instancia desde la que someter a *crítica* eso que hay y, llegado el caso, disponernos por *razones morales*, que no causas, para hacer algo por cambiarlo.

Como a nadie se le oculta, el asunto de la libertad y la causalidad es bastante más complicado en el orden social que en el orden natural. Y de ahí la improcedencia de comparar la explicación de nuestras acciones ya sea con la de fenómenos meteorológicos como las nubes, ya sea con la de artefactos mecánicos como los relojes, improcedencia que subiría de tono si de la explicación científica o tecnológica pasásemos a la *justificación* moral de las mismas[9]. La causalidad natural, por mucho que a veces podamos controlarla con ayuda de la técnica, constituye un poder extraño ante el que en numerosas ocasiones nos sentimos impotentes y no tenemos otra alternativa que someternos: no somos libres para cambiar a nuestra voluntad las leyes de la naturaleza, y una alteración cromosómica o una lesión cerebral no sólo pueden restringir sino anular la libertad humana. También puede ocurrirnos esto último con la *causalidad social*, en especial por lo que se refiere a las llamadas "consecuencias inintencionadas" de nuestras acciones, de las que pueden derivarse y se derivan con profusión "efectos perversos" que, como la escoba del aprendiz de brujo, acaban escapando a nuestro control: ante el desencadenamiento de un proceso inflacionario

podemos, en un momento dado, experimentar una impotencia comparable a la que experimentamos ante el desencadenamiento de un ciclón. Pero, en última instancia, tales efectos y consecuencias serán *efectos y consecuencias de nuestras acciones* por más que luego cobren vida propia, como por lo demás también sucede en no menor medida con las consecuencias intencionadas y los efectos no-perversos de la acción que cristalizan, por ejemplo, en instituciones sociales. Aun cuando la causalidad social pueda también determinarnos, e incluso nos determine en ocasiones con no menor compulsión que la causalidad natural, se tratará siempre de causas desencadenadas en última instancia por nosotros mismos. Por lo demás, no deja de ser cierto que la concepción más defendible de las "leyes (de las ciencias) sociales" -en la medida en que estas últimas no pasan de constituir, en el mejor de los casos, sino regularidades estadísticas más o menos precisas- guarda un mayor parecido con la moderna concepción indeterminista de las "leyes (de las ciencias) naturales" que con su concepción determinista clásica, pero, dejando a un lado el hecho de que el indeterminismo epistemológico no es lo mismo que la indeterminación ontológica, la *indeterminación* no es desde luego libertad, la cual se manifestará, antes bien, en aquella suerte de determinación no causal que conocemos como *autodeterminación*. Nosotros mismos, en tanto que sujetos morales, somos, qué duda cabe, un producto social, y no está claro que en otras épocas u otras sociedades menos evolucionadas los individuos se hallen en condiciones de autoconcebirse como sujetos morales a nuestra usanza. Pero, por más que nuestra propia subjetividad moral haya podido ser socialmente causada, lo habría sido con la particularidad de ser *nosotros* la causa remota de esas otras causalidades intermedias representadas por las prácticas sociales y su correspondiente cristalización institucional. Por lo demás, es innegable que dichas prácticas e instituciones sociales coartan nuestra libertad al menos tanto cuanto contribuyen a posibilitarla, llegando en ocasiones a asfixiar toda capacidad de autodeterminarse por parte de los individuos. Pero, aun si se tratase de un empeño destinado a la postre a fracasar, estaría siempre en nuestra mano la posibilidad de hacer algo por cancelar aquella ciega necesidad que hemos contribuído a establecer, necesidad que ha merecido la expresiva denominación de *síntesis de la fatalidad* y ha sido compendiada en el proverbio chino "Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir" [10]: cuando la flecha está en el arco, tiene que partir fatalmente en virtud de los usos sociales, usos bélicos por ejemplo, que -una vez instituidos- pueden llegar a funcionar de forma tan inexorable como los instrumentos de marras, el arco y la flecha mismos, que al igual que aquéllos han sido creación nuestra. Mas, en rigor, la flecha únicamente *tiene que* partir si a semejante imperiosidad no le oponemos nuestra convicción de que *no debe* ser disparada. Que es lo que, a fin de cuentas, abre paso a la disruptiva introducción de la libertad en la vida de la sociedad por la vía de la decisión moral.

Aunque *el tribunal de la conciencia* parecía quedar un poco lejos a estas alturas, lo que hemos hecho hasta el momento no ha sido sino devanar algunas de las implicaciones contenidas en aquella metáfora. Por ejemplo, las relativas a la libertad de decisión del sujeto moral en que acabamos de estarnos demorando. Pero va siendo ya hora de que, al menos, digamos unas palabras acerca de la segunda parte de nuestro título, esto es, acerca de *la conciencia del tribunal*.

Para empezar por ahí un tanto abruptamente, podríamos ahora preguntarnos qué pasa con las *leyes jurídicas* en cuanto diferentes de las leyes naturales (es decir, las leyes de las ciencias naturales) y las leyes sociales (es decir, las leyes de las ciencias sociales). Cuando hablo de las "leyes jurídicas" no estoy hablando, por lo pronto, de las "leyes de la Ciencia del Derecho", cualquier cosa que sea lo que tan pintoresca expresión quiera decir, sino sencillamente de las "leyes del Derecho", esto es, las leyes recogidas en los ordenamientos jurídicos. Y un sumario cotejo de esas leyes y las llamadas "leyes naturales" bastaría a poner de manifiesto lo desdichado de la invocación iusnaturalista de una supuesta *ley natural* que estaría ciertamente lejos, ni lo pretenderían así los iusnaturalistas, de podérsenos imponer por vía causal. Como lapidariamente escribiera Rousseau, "la naturaleza no produce derecho alguno", ni siquiera, añadamos, Derecho Natural, que, como tantas veces se ha dicho, tiene bastante poco de "derecho" y menos aún de "natural". En cuanto al cotejo de las leyes jurídicas con las llamadas "leyes sociales", reviste, desde luego, mayor complejidad, pero el criterio de distinción entre unas y otras vendría a ser similar al anterior, dado que las leyes sociales, si las hay, se nos impondrán asimismo por vía causal, mientras que la *coacción jurídica* nada tiene que ver con la imposición de una causalidad. La prueba de ello es que las leyes jurídicas podrán ser desobedecidas -en España contamos con una nutrida bibliografía sobre el tema de "la desobediencia al Derecho", inaugurada en su día por un magistral ensayo del profesor Felipe González Vicén[11]-, pero carece en cambio de sentido hablar de desobedecer las leyes del mercado dentro del marco de una economía capitalista, pues la desobediencia a ellas no les resta eficacia causal, como lo haría patente la ruina de quien se arriesgue a desobedecerlas. Quien desee oponerse a aquellas leyes lo que tiene que hacer *no* es *desobedecerlas*, sino tratar de corregir el funcionamiento del sistema económico de mercado y hasta de acabar con el capitalismo, cosa, por todos los indicios conocidos, bastante más difícil de hacer que de decir, lo que no implica que no quepa intentarlo con mejor tino o con mayor fortuna que hasta ahora. En cuanto al ejemplo del arco y de la flecha que antes veíamos, lo propuse deliberadamente allí en virtud de su ambigüedad, pues la actitud del arquero que se negase a disparar podría responder tanto a su oposición a una ley social cuanto a su oposición a una ley jurídica. En el primero de ambos casos, las guerras acostumbran a estallar sobre la base de una serie de condicionamientos que discurren desde la existencia de ejércitos e industrias de armamentos a la vigencia de una mentalidad agresiva en capas más o menos amplias de la población, y tratar de contrarrestar la eficacia concertada de todas esas concausas a golpe de desobediencia quizás no contribuyera más al fomento de la paz de lo que la desobediencia a las leyes del mercado contribuiría a la prosperidad económica del desobediente; pero si de lo que se trata es de *desobedecer una ley jurídica* como la que regula la prestación del servicio militar, entonces sí que tendría sentido desobedecerla e incluso tal desobediencia podría luego repercutir por vía causal en el sistema social mismo, contribuyendo, por ejemplo, a minar la solidez de las fuerzas armadas o a incrementar la propagación de movimientos pacifistas. En ocasiones, esa desobediencia descansa en "objeciones de conciencia", lo que remite al tribunal de la conciencia del objetor, si bien lo que nos interesa ahora no es ya, como anunciamos, el "juez" de la conciencia sino por el contrario la "conciencia" del juez. Como

tampoco sería ahora nuestro tema, aunque obviamente lo incluya, el del pronunciamiento de los jueces ante el quebrantamiento de la ley por motivos de conciencia de parte de los encausados, como en el caso de ese paso más sobre la objeción de conciencia que se conoce con el nombre de *insumisión* y se traduce en la negativa a cumplir la prestación sustitutoria del servicio militar legalmente prevista para los objetores.

La absolución hace algún tiempo de un "insumiso" en mi país levantó una considerable polvareda polémica de la que quedarán, cuando se sedimente, valiosas contribuciones de algunos destacados filósofos compatriotas del Derecho[12] que me excusan de entrar en la cuestión. Y en relación con este punto, por lo tanto, me limitaré a señalar que estoy de acuerdo con Hans Welzel cuando afirma que "obrar en conciencia" no es lo mismo que "obrar como es debido" ni tan siquiera desde un punto de vista moral, a lo que, no obstante, añadiría que -aun cuando nadie pueda nunca tener la seguridad de estar haciendo lo que moralmente debiera- hacer lo que en conciencia cree que debe hacer es lo más lejos que un individuo puede ir cuando pretende cumplir con su deber moral, por lo que, en lo tocante a tal deber, no alcanzo a divisar otra instancia por encima de la conciencia individual. Naturalmente, la situación es muy distinta por lo que se refiere al cumplimiento de un deber legal, pero tampoco aquí sabría decir si acierta Welzel cuando, en el capítulo de su libro *Más allá del Derecho natural y del Positivismo jurídico* dedicado a "La ley y la conciencia" [13], rechaza bienintencionadamente la cruda concepción de la norma jurídica como una "norma coactiva de carácter heterónomo" para abogar por la "obligatoriedad en conciencia del orden jurídico dotado de validez normativa" que se supone que el individuo habría de internalizar autónomamente -¿pero dónde está entonces el conflicto entre la ley la conciencia que motivaba nuestra consideración?-, obligatoriedad en conciencia del orden jurídico que sería para Welzel "lo que distingue al Derecho de la fuerza". Pese a lo cual la fuerza vendría luego a apoyar al Derecho -como no cabía menos que esperar, se me ocurre- a la hora de "imponer coactivamente la realización de aquel orden jurídico" que la obligación en conciencia de acatarlo por parte de los individuos no alcanza, por lo visto, a asegurar. Aunque Welzel no es insensible a la "tensión", a veces trágica, que subsiste entre la ley y la conciencia [14], se diría que su mayor preocupación se endereza en definitiva a apaciguarla, lo que francamente no me parece deseable.

No me parece, insisto, deseable tratar de apaciguar la *tensión*, o el conflicto, entre la conciencia *moral* y la ley *jurídica*: esa tensión no es infecunda -permite, entre otras cosas, que se redacten papeles como éste-, probablemente sea inapaciguable y lleva, en cualquier caso, abierta muchos siglos, por lo menos desde su dramatización a manos de Antígona y Creonte, como para dar en cerrarla ahora con prisas y a destiempo. (Que no nos pase como en aquella anécdota que contaba un escritor español poco agraciado aunque gracioso a ratos -José María Pemán- en relación con el estreno de su versión del *Edipo* de Sófocles, para lo que no se le ocurrió cosa mejor que invitar a su palco a un general de infausta memoria por su brutalidad y escasas luces, que fué durante muchos años, y lo era a la sazón, Ministro de Gobernación bajo la dictadura franquista. Conforme la representación avanzaba, el invitado se iba poniendo cada vez más nervioso y excitado hasta que, en un momento dado, no pudo

contenerse por más tiempo y aferró bruscamente el brazo del autor, exclamando con los ojos fuera de las órbitas "Pero, Pemán, ¡este hombre está casado con su madre!", a lo que Pemán, tratando como fuera de salir del trance, respondió "Tranquilícese usted, mi General, que lleva así unos cuantos siglos ya". Como el aciago matrimonio de Edipo y de Yocasta, también el enfrentamiento de Antígona y Creonte es un enfrentamiento secular, por lo que no resulta aconsejable tratar de resolverlo de hoy para mañana y sería mejor dejarlo estar).

Pero vayamos ya con "la conciencia del tribunal" o de los jueces. Si comparamos la conciencia del juez con la conciencia del sujeto moral que intervenía en la metáfora kantiana del comienzo, apreciaremos, por lo pronto, una importante diferencia. La conciencia del juez, como la de cualquier mortal, puede no menos desdoblarse -*desde un punto de vista moral*- en juez (y autolegislador), por un lado, y en acusado por el otro; pero en tanto que juez -esto es, *desde un punto de vista jurídico*- no hay evidentemente tal desdoblamiento, el juez no ocupa aquí el banquillo del acusado (aunque pueda, sin duda, "ponerse en su lugar" a los efectos de comprender la conducta de este último) y, lo que para nosotros es más importante, tampoco es ya legislador (para decirlo recurriendo de nuevo a los pronombres personales, la ley con la que el juez ha de juzgar ya no procede de su "yo", sino del "nosotros" de la comunidad, o de la sociedad, o del Estado en cuyo nombre juzga, un *nosotros* que -en un régimen de democracia más o menos representativa y con división de poderes- encarnará en los órganos, el Parlamento por ejemplo, que usufructúan el poder legislativo). Por descontado, el juez como persona es sólo uno, como una sola en su conciencia, pero las decisiones que el juez tome desde esa su conciencia se verán constreñidas por la ley ajena a ella que tiene que aplicar. Nos encontramos, así pues, ante el caso realmente singular de un sujeto que -sin dejar de ser por ello un sujeto moral- podría tal vez decir, sin incurrir en "mala fe" (esto es, en mala voluntad), "No me es dado actuar de otra manera" o, con otras palabras, "No soy libre de decidir sino dentro de los límites que me marca la ley", donde las *constricciones* impuestas por esta última ya no operarían por vía causal (como en los casos que antes vimos de las leyes naturales o sociales), sino serían, estrictamente hablando, *constricciones jurídicas*, las constricciones, por así decirlo, del *imperio de la ley* (para muchos, ahí residiría la grandeza y la servidumbre de la judicatura, y a eso vendría por tanto a reducirse el problema de la conciencia del juez). Pero teniendo en cuenta que el juez es, como se ha dicho, un sujeto moral, ¿cabe pensar que, de esa suerte, se hayan acabado sus problemas? ¿Cabe pensar que un juez no tenga "problemas de conciencia", o no será más bien que el problema de la conciencia del juez, dado por resuelto con tanto apresuramiento, comienza justamente a partir de este punto?

Naturalmente, la cuestión ni tan siquiera se suscitaría si admitiésemos -como hoy, por fortuna, está ya lejos de admitirse, siquiera con el grado de generalización que en otros tiempos- la concepción extremadamente formalista de la aplicación del Derecho según la cual la *decisión jurídica* se sigue *lógicamente* (esto es, de acuerdo con los patrones de inferencia de la lógica deductiva) y *sin problemas* (problemas, por lo pronto, hermenéuticos o de interpretación de los textos legales, pero también, según se ha dicho, problemas prácticos y en última instancia morales, como los relativos a la justicia de la decisión) de las *formulaciones de las normas que hay que*

presuponer como vigentes [15]. El juez no es, en efecto, un *ergo*, es decir, una partícula ilativa cuya única función sea conectar unas premisas con una conclusión dentro de un silogismo, como en el caso del llamado "silogismo judicial" que se limita a derivar, al menos en apariencia, una sentencia a partir de una norma o conjunto de normas, tras de la subsunción de los hechos relevantes bajo el supuesto regulado por la ley. Como ha mostrado Manuel Atienza en su excelente libro *Las razones del Derecho* [16], la propia lógica formal deductiva ha flexibilizado en tal contexto la angostura de su rigor hasta desembocar en una serie de *teorías de la argumentación jurídica*, que es precisamente el subtítulo del libro (las más acreditadas de entre esas teorías se moverían en un espacio intermedio que discurre desde el *ultrarracionalismo* de un Ronald Dworkin -cuyo juez Hércules hace gala de una envidiable confianza en la capacidad de su *razón*- hasta el *irracionalismo* de un Alf Ross, si merece tacharse de irracionalista su realista llamada de atención sobre el hecho de que las decisiones jurídicas, al igual que sucedería con cualquier otro género de decisión, dependen de la *voluntad* del sujeto de las mismas -en este caso, el juez- al menos tanto como de su razón).

En opinión de Dworkin, la argumentación jurídica tendría que conducir en cualquier caso -incluidos los llamados "casos difíciles", en los que se tropieza con la dificultad de dar con una norma que resulte aplicable al caso- a *una única respuesta correcta*, que acaso el juez real no sea capaz de encontrar pero que, al menos idealmente, se hallaría al alcance de las portentosas facultades de Hércules. El problema es, no obstante, que las razones jurídicas "suelen salir a pasear" -como alguna vez se ha dicho- "por parejas", cuando no en grupo o en manada, y el mismísimo Hércules podría tenerse que enfrentar a *más de una respuesta correcta* entre las cuales se viera obligado a elegir [17]. Y ello por no pensar, como también ha sido sugerido, en la posibilidad de dos o más jueces Hércules con *respuestas incompatibles o contradictorias* para un mismo caso difícil. En semejantes circunstancias de indeterminación jurídica, Herbert Hart ha opinado que no habría otro remedio que encomendar tal caso a la *discrecionalidad de un juez*, aunque éste no sea hercúleo, a lo que ha respondido Dworkin que eso equivaldría a conceder a dicho juez la indescable potestad de "crear Derecho", algo a lo que, a decir verdad, no haría ascos el "voluntarismo" de Ross, como no se lo hizo en el pasado el voluntarismo jurídico de la llamada "Escuela del Derecho libre" [18]. Ahora bien, el problema -el problema del *voluntarismo* jurídico- pasa entonces a ser el de los límites de esa "creación del Derecho" por parte de los jueces, pues concebir a ésta como irrestricta equivaldría a conceder al juez la potestad absoluta que el voluntarismo teonómico medieval, y luterano, concedía a Dios al sostener que lo que Dios quiere no lo quiere por ser justo sino más bien es justo por quererlo Dios, un *hoc volo sic iubeo, sit pro ratione voluntas*, para decirlo con Juvenal, que aproximaría peligrosamente al juez terrenal a la figura del dictador.

La irrupción de la teología en este contexto no es casual ni está traída por los pelos, pues no sólo el extremo voluntarismo, sino también el racionalismo extremo, son en definitiva secularizaciones jurídicas ya de la *omnipotencia*, ya de la *omnisciencia* de la Divinidad. En el texto de Kant al que aludíamos al comienzo, se consideraba la posibilidad de que el juez del tribunal de la conciencia no fuera más

que una transposición de la idea de *Dios* al terreno de la razón práctica [19]; y el omnisciente juez Hércules de Dworkin pertenece asimismo a esa progenie secularizada de un *Juez Supremo ideal*, propensión ésta idealizante de la que ni siquiera se ven libres las que antes llamábamos "teorías más acreditadas de la argumentación jurídica" [20]: así parece probarlo, pongamos por ejemplo, el recurso de un Neil MacCormick a la instancia de un *Espectador Imparcial* como criterio ideal de decisión coherente o consistente[21]; o la socialización de ese sujeto ideal en lo que la Retórica de Chaim Perelman da en llamar un *Auditorio Universal*, esto es, un hipotético auditorio cuya hipotética adhesión permitiría hipotéticamente contrastar la fuerza de los argumentos [22]; o, finalmente, la invocación de un *Consenso Ideal* llevada a cabo por la Teoría del Discurso de Robert Alexy, que delata un mismo aire de familia, exacerbado esta vez, si cabe, por su proclamado parentesco habermasiano [23]. Pues tal consenso ideal es presentado allí, siguiendo a Habermas, como un ideal regulativo de corrección idealmente destinado a recompensar las pretensiones de validez (*Geltungsansprüche*) del discurso jurídico en tanto que un subapartado del discurso práctico en general y, por consiguiente, del discurso moral.

Como Atienza ha visto muy bien, esta última incrustación del Derecho en la Moral constituye una idealización añadida, una idealización, en este caso, particularmente arriesgada, pues podría contribuir a difuminar la frontera que separa, y está bien que lo haga, al Derecho sin más del Derecho justo [24]. Y la contrapartida, no menos improcedente, de semejante difuminación de fronteras consistiría a continuación en echar mano de la ética para extender un manto de legitimidad sobre la simple legalidad del Derecho positivo [25], por más que este Derecho sea -así para Alexy como para el resto de los teóricos de la argumentación jurídica considerados- el Derecho de un auténtico Estado de Derecho, esto es, constitucional y democrático. Por eso, en medio del sofocante clima generado por tanta idealización, me parecen sumamente oportunas, saludables y estimulantes las observaciones con las que Atienza cierra su repaso de las teorías de la argumentación jurídica, preguntándose por el tipo de ideología -de ideología jurídica- que se halla a la base de las mismas [26]: "... [Alexy] parte de una valoración esencialmente positiva de lo que es el Derecho moderno -el Derecho de los Estados democráticos- y de la práctica de su interpretación y aplicación. Aunque [Alexy] difiere de Dworkin... en cuanto que no acepta la tesis de que para todo caso jurídico existe *una sola* respuesta correcta, sigue considerando -como Dworkin- que el Derecho positivo proporciona siempre, cuando menos, *una* respuesta correcta. En definitiva, el presupuesto último del que parte es el de que siempre es posible «hacer justicia de acuerdo con el Derecho». Ahora bien, en mi opinión, la teoría de la argumentación jurídica tendría que comprometerse con una concepción -con una ideología política y moral- más crítica con respecto al Derecho de los Estados democráticos, lo que, por otro lado, podría suponer también adoptar una perspectiva más realista. Quien tiene que resolver un determinado problema jurídico, incluso desde la posición del juez, no parte necesariamente de la idea de que el sistema jurídico ofrece una solución correcta -*política y moralmente correcta*- del mismo. Puede muy bien darse el caso de que el jurista -el juez- tenga que resolver una cuestión y argumentar en favor de una decisión que es la que él estima como correcta aunque, *al mismo tiempo*, tenga plena conciencia de que ésa no es la solu-

ción a que lleva el Derecho positivo. El Derecho de los Estados democráticos no configura necesariamente «el mejor de los mundos jurídicamente imaginables» (Atienza reproduce aquí literalmente una brillante e hiriente frase de Ernst Tugendhat dirigida contra la construcción teórica de Alexy [27], aunque sí que sea el mejor de los mundos jurídicos existentes... [Pero] la práctica de la adopción de decisiones jurídicas mediante instrumentos argumentativos no agota el funcionamiento del Derecho, que consiste también en la utilización de instrumentos burocráticos y coactivos. E incluso la misma práctica de argumentar jurídicamente para justificar una determinada decisión puede implicar en ocasiones *un elemento trágico* (en otro lugar, y en otros textos, Atienza ha denominado «casos trágicos», en cuanto diferentes de los «casos fáciles» pero también de los «caso difíciles», a aquéllos en los cuales no existe *ninguna* respuesta correcta, viniendo a constituir, por tanto, casos que «no se pueden decidir si no es vulnerando el ordenamiento jurídico»[28])".

Y son esos *casos trágicos*, entre otros, los que por excelencia plantean *problemas de conciencia* a los jueces y tribunales, como trágico es el conflicto entre la *ley* y la *conciencia*, entre el *Derecho* y la *justicia*, entre *el ser jurídico o legal* y *el deber ser político o moral*.

En un libro de Pietro Barcellona que acaba de traducirse al castellano [29], aquél escribe que *el sentido de la tragedia* es necesario para preservar la tensión entre el Derecho y la justicia. Y, si traigo su libro a colación, es porque Barcellona fué en su día un conspicuo representante de aquel movimiento iusfilosófico que se acogiera bajo el rótulo por entonces prometedor del "uso alternativo del Derecho". Desde un marxismo crítico, y autocrítico, sus adherentes trataron de corregir la proverbial desconsideración del Derecho en dicha tradición de pensamiento y -persuadidos de que las prácticas jurídicas nacen al calor del conflicto de los intereses sociales y se desarrollan inmersas en tal conflicto- pretendieron valerse del Derecho para contribuir a la transformación política de la sociedad en una dirección más justa: el progresivo derrumbe del marxismo europeo, con el consiguiente descrédito de su producción teórica, se llevó al movimiento consigo en la riada y hoy ya no se habla apenas de él [30]. Tengo para mí que se trató de un infortunio en buena parte inmerecido, pues su suerte, en cualquier caso, no merecía estar ligada a la del "socialismo real", al que la mayoría de los miembros del movimiento siempre consideraron bastante más "real" que "socialista". En cuanto a un superviviente como Barcellona, se muestra en este libro más como un filósofo político que como un iusfilósofo, consciente, por ejemplo, de que la protección jurídica de la infancia y la ancianidad, por acudir a dos ilustraciones capaces de excitar nuestros buenos sentimientos, y en general la protección de esos derechos humanos que son los derechos económicos y sociales [31], no avanzará gran cosa si no se actúa enérgicamente sobre las estructuras sociales en que anida y se perpetúa la injusticia, esto es, si no se actúa sobre la esfera de lo que más arriba hemos llamado *la causalidad social*.

Pero la sensibilidad para "lo trágico" pervive al menos hoy en otra corriente de pensamiento jurídico tan distinta de aquélla como distante, y no sólo en el tiempo sino asimismo en el espacio, pues la separa de Europa nada menos que el océano Atlántico. Me refiero al movimiento conocido con el nombre de *Critical Legal Studies* y desarrollado en los Estados Unidos desde otras tradiciones intelectuales que las

europeas, aunque en la formación originaria de algunos de sus representantes no falten ramalazos de una cierto neomarxismo sesentayochista [32]. Por lo que a mí respecta, y para concluir, quisiera referirme al tratamiento que uno de los más cualificados líderes de tal corriente, Duncan Kennedy, de la Harvard Law School, dispensa a lo que dimos en llamar un "caso trágico".

El texto que contiene su examen de este último se titula "Libertad y constricción en la aplicación judicial de la ley o el Derecho" -por traducir mediante un circunloquio el término *adjudication*, tan intraducible como lo suelen ser los procedentes del *common law* anglosajón- y lleva por subtítulo el de "Una fenomenología crítica", aun cuando constituye, para precisarlo todavía más, un ejercicio de análisis o "autoanálisis existencial", no siendo extraño que Sartre aparezca citado entre las fuentes de la bibliografía introductoria de nuestro *paper* [33]. El ensayo de Kennedy, entrando ya en él, trata de describir el proceso del razonamiento legal de un juez que se debate en el conflicto entre la ley y su pregunta acerca de "cómo salir del paso" (*how I want to come out*). La pregunta puede asaltarle al juez por una diversidad de motivos, como, por ejemplo, el hecho de haber aceptado un previo soborno y la necesidad en que se halla de mantener el trato, o el deseo de hacerse popular dentro de su comunidad -sea la comunidad vecinal, sea la comunidad profesional-, o también, ¿por qué no?, la repugnancia que le inspira la obligación que recae sobre él de tener que aplicar una disposición legal contraria a sus convicciones. En cualquiera de esas hipótesis, se produce un choque entre la ley y sus preferencias personales, lo que no es sino otro modo de decir que todo *juicio* de un juez ha de ir inevitablemente precedido, lo sepa y quiera el juez o no, de un *pre-juicio* que contribuye a ponerlo *en situación*. En la hipótesis que Kennedy elige, se tratará del juez de una corte federal que discrepa de la ley a aplicar por motivos de ideología política. Y, aunque por razones de estilo y conveniencia nosotros hablaremos de "el juez", el análisis o *autoanálisis* en que el texto consiste emplea todo el rato el pronombre "yo", es decir, en él se habla invariablemente *en primera persona*, lo que sabemos ya que no es indiferente para el caso, pues revela, en efecto, que nos enfrentamos a *un dilema moral*. Simplificando mucho la descripción del asunto, el juez se encuentra ante una huelga de conductores de autobuses, cuya compañía los ha sustituído en el curso de la negociación de un convenio por esquiroles ajenos al sindicato; los miembros de éste reaccionan organizando sentadas delante de la estación de autobuses, sentadas pacíficas que no obstaculizan el tráfico en la calle pero impiden salir de las cocheras a los vehículos de la compañía; la policía local arresta a los manifestantes bajo el cargo de alterar el orden público, pero al día siguiente nuevos manifestantes vuelven a obstruir la salida, con similares resultados; los autobuses circulan, pero con considerables retrasos y en medio del caos generalizado; la situación, en fin, se va tornando poco a poco insostenible. La compañía entonces se dirige a la corte federal solicitando un interdicto (una *injunction*, en la jerga del *common law*). Y así comienzan las cuitas (*troubles*) del juez que nos ocupa [34].

En principio, la ley parece favorecer sin reservas a la compañía, pero el juez no considera correcto que ésta pueda continuar prestando sus servicios con la ayuda de un nuevo personal contratado en tanto se halla abierto el proceso negociador con los huelguistas. Es un juez progresista al que le gustaría rehusarse a la emisión del

interdicto, pues ha leído con aprobación los trabajos del profesor Roberto Mangabeira Unger [35] acerca de la "vocación de transformación social" del jurista que se resiste a hacer el juego a los grupos detentadores del poder y aboga por servirse de la ley con vistas a promover una organización más igualitaria y participativa de la sociedad. Mas se siente, no obstante, "constreñido" por esa ley que le consta que no puede "aplicar" a su entera "discreción". A partir de semejantes consideraciones, el juez inicia un tortuoso recorrido -que, por supuesto, voy a ahorrarle al lector- a través de los entresijos de la maraña legal, buscando construir un argumento que le permita *encontrar una salida* de acuerdo con sus designios. La ley no es vista como algo que le constriña en el sentido de *dictarle lo que ha de hacer*. Su constricción, más bien, es la de un medio en el que el juez ha de desenvolverse y llevar adelante su proyecto *sirviéndose de recursos legales*, algo así como el aire cuya resistencia permite volar a la paloma, pero sin por lo demás indicarle la dirección en la que ésta podría orientar su vuelo. A lo largo del trayecto, se unen a las motivaciones jurídicas y/o políticas del juez motivaciones psicológicas no menos poderosas, como el temor a quedar mal (por ejemplo, ante la ulterior corte de apelación de su fallo) o la aspiración a quedar bien, ya sea ante sus amigos o ante sus enemigos y tanto si falla a favor de los huelguistas (que lo verían como un hombre que antepone sus ideales a cualquier otra consideración) como si lo hace a favor de la compañía (en cuyo caso sería visto como un hombre para el que el peso de la ley cuenta en definitiva más que sus opiniones personales). La resolución óptima del conflicto sería aquélla que permitiera dar satisfacción a todas esas motivaciones mediante el hallazgo de *un buen argumento*, un argumento que haga exclamar a la gente "Nunca pensé que me pudiera convencer de tal cosa" o, al menos, "No me ha convencido, pero me ha dado que pensar y obligado a tomarme en serio el asunto". La resolución pésima del mismo consistiría en tener que *fallar en contra de la propia conciencia*. O *a favor* de ella pero *sin argumentos* o valiéndose de *argumentos falaces*. En resumidas cuentas, pues, la disyuntiva del juez estribará en decirse a sí mismo que "la ley es la ley" y no darle más vueltas o ver en ésta un instrumento para "hacer justicia", lo que quiere decir hacer aquello que cree justo en conciencia. A no rehuir tal disyuntiva le compromete su lectura de Max Weber [36], que le induce a hacer honor al weberiano "pacto con el diablo" contraído en su calidad de funcionario de la Administración. Y aunque entre una y otra de aquellas dos alternativas queda sin duda un amplio margen de flexibilidad, maleabilidad y manipulabilidad de la ley, lo que está claro para desolación del juez es que la ley no es infinitamente flexible, maleable ni manipulable.

He aquí, por consiguiente, cómo nuestro atribulado juez compendiaría las posibles "salidas" del atolladero [37].

Primera, *ajustarse a la ley*. A despecho de su convicción de que ésta es injusta, el juez emite el interdicto y acompaña su fallo de un informe denunciando la ley y urgiendo su reforma, aun a sabiendas de que sus recomendaciones serán con toda probabilidad desatendidas (la cuestión crucial, se confiesa a sí mismo en semejante tesitura, es cómo explicarle a su conciencia que aquel fallo le convierte en cómplice de una injusticia).

Segunda, *abandonar el caso*. El juez ni emite el interdicto ni lo deniega, alegando que a su conciencia le repugna por igual saltarse la ley a la torera que fallar de

manera manifiestamente injusta, en cuyo caso la cuestión crucial vendría ahora a ser cómo el juez justifica ante sí mismo el hecho de pasarle a otro la patata caliente del trabajo sucio (naturalmente, no todos los casos trágicos son igualmente trágicos ni la repugnancia que inspira una determinada ley tiene por qué extenderse a la totalidad del ordenamiento jurídico en su conjunto, pero imagino que si nuestro juez se hubiera visto forzado a aplicar una ley racial en la Alemania nazi, lo más probable sería que abandonase no ya el caso, sino la profesión, y podría por añadidura ahorrarse los escrúpulos de compañerismo para con los colegas que le sucedan en su puesto).

Tercera, *decidir contra el interdicto sobre la base de lo que la ley debiera ser*. El juez deniega el interdicto, explicando honestamente su incapacidad de encontrar "un argumento jurídico plausible" en contra de la ley tal como es y asumiendo la posibilidad o, mejor dicho, la seguridad de que la sentencia sea revocada por un tribunal de orden superior, así como las consecuencias que de todo ello se deriven para su crédito en la profesión. Además de ello, el juez podrá alegar que así es como fallaría en cualesquiera casos similares a éste que se le presenten, lo que equivaldría a decir que, si de él dependiera, cambiaría la ley en cuestión (si de él dependiera, en efecto, el juez estaría haciendo uso de lo que, entre nosotros, ha estudiado Marina Gascón como "la técnica del autoprecedente" [38], en cuanto diferente del "precedente vertical" o de respeto a la jurisprudencia de los tribunales superiores y del "precedente horizontal" o de respeto a la jurisprudencia de los tribunales homólogos, pero basado como ellos en el principio de universalidad de la ley y su aplicación, sólo que mirando, por así decirlo, hacia el futuro más bien que hacia el pasado: se trataría del compromiso que el juez contrae de ser fiel a sus propias decisiones y hasta -si se quiere decir un tanto altisonantemente- de ser "fiel a sí mismo", algo que nuestro juez aceptaría sin duda de buen grado pero que, por desgracia, no parece estarle otorgado en el nivel jurisdiccional en que se mueve el pobre hombre). En estas condiciones, a lo más que puede aspirar con su decisión actual es a "salvar su conciencia", pero la cuestión crucial sería entonces la de saber quién le autoriza a ponerla por encima de la ley.

Cuarta, *decidir contra el interdicto sobre la base de un argumento jurídico carente de plausibilidad*. Pudiera ser, se dice nuestro juez, que un argumento semejante consiga persuadir a otros aunque a él le parezca una chapuza (y hasta pudiera ser que, si tuviera éxito, él mismo acabara persuadiéndose de que el argumento es mejor de lo que es), pero la cuestión crucial es cómo un juez cometería con buena conciencia la deshonestidad de esgrimir un argumento que decididamente tiene por insostenible.

Quinta y última salida, que en realidad no es sino una variante aún más extremosa de la anterior, a saber, *decidir contra el interdicto sobre la base de datos de hecho que al juez le consta que son falsos*, como que las sentadas de los huelguistas se produjeron en horas no laborables, que los autobuses no salieron porque la compañía había declarado previamente un cierre patronal o cualquier otro algo más verosímil, pero donde la verosimilitud sólo conseguiría tornar más fraudulenta la conducta del juez (en cuanto a la cuestión crucial en este punto, mejor ni mencionarla).

El soliloquio de nuestro juez concluye de manera un tanto abrupta, además de inconcluyentemente. Como corresponde a *un caso de conciencia*, la clave de su

solución *no* nos es accesible y Kennedy prefiere interrumpir aquí el análisis: lo que sí da a entender es que, cualquiera que sea la decisión que tome el juez, será *una decisión existencial*. Esto es, una decisión que le habrá de comprometer como persona, como sujeto moral, y no tan sólo como juez.

En un breve postscripto polémico a su ensayo, el autor retoma por un momento la palabra para descartar, entre otras, dos posibles objeciones a su planteamiento. La *primera* procede de la manera más usual de entender lo que antes llamábamos "el pacto (de todo juez) con el diablo", a saber, la consistente en afirmar que el "imperio de la ley" (la *rule of law*) impone que -en caso de conflicto entre la ley y la conciencia- lo que tiene que hacer el juez, en cualquier caso , es seguir la ley. Pero eso sería sin más optar por la primera de las cinco salidas que hemos enumerado, y el hecho de que nuestro juez tomase en cuenta por lo menos cuatro posibilidades más demuestra, advierte Kennedy, que las cosas no son tan simples a la luz de una exploración fenomenológica de la conciencia del juez [39]. La *segunda* objeción procedería de un profesor de Filosofía del Derecho que sofisticadamente argumentara, dirigiéndose al juez, en estos o parecidos términos: "La verdad es que no entiendo por qué le resulta tan difícil «salir del paso». Desde Wittgenstein sabemos que ninguna regla puede determinar por sí sola el alcance de su aplicación. De donde se sigue más o menos directamente (bueno, si Vd. quiere podríamos dar un rodeo a través de la semiótica, el estructuralismo y la teoría de la deconstrucción) que el simple enunciado de una ley *no nos dice absolutamente nada por sí mismo* y hay todo un mundo de interpretaciones (preconcepciones, presunciones y presuposiciones) antes de poder aclarar cuál sea el «significado» de esa «ley» y cómo se aplica ésta a los «hechos». Y, por supuesto, tampoco está muy claro qué sea un «hecho». Etcétera, etcétera, etcétera". ¿Mas qué podría hacer nuestro buen juez ante una andanada como ésa, como no sea sumirse en la perplejidad, un estado de ánimo este último, por cuanto sé, nada recomendable?

A título de conclusión, lo único que se me ocurriría decir a mí es que la conciencia, la conciencia moral, del juez no es algo que éste pueda colgar en el perchero, como hace con el abrigo, al vestirse la toga y pasar a la sala donde aplica la ley. El imperio de la ley es, desde luego, una de las más trascedentales conquistas que nos ha legado la modernidad y a la que en modo alguno habría que renunciar en estos tiempos que, además de "postmetafísicos" según vimos, llamamos "postmodernos". Pero, si algo nos ha enseñado este siglo bastante atroz que estamos acabando, es a *apear de las mayúsculas* a esas grandes palabras heredadas: la Razón, la Libertad, la Igualdad... y también la Ley, claro, o la Justicia mismas [40]. Nuestro siglo nos ha enseñado, como digo, a "escribirlas con minúsculas", esto es, a escala humana, la escala en la que pueden entrar en conflicto con otros atributos humanos, como ocurre con el conflicto entre las leyes y nuestra conciencia moral. Y puesto que esta última es un atributo,no del Hombre en abstracto y a su vez con mayúscula, sino de los individuos concretos, cada cual habrá de apañárselas con ella como pueda, dado que no hay tampoco prontuarios para resolver los problemas de conciencia.

Al comienzo de este trabajo tuve ocasión de puntualizar que lo opuesto a la asunción de la conciencia moral era la mala fe, esto es, la mala voluntad. A la inversa, Kant decía que lo único verdaderamente bueno en este mundo era una *buena voluntad*, esto es, la voluntad de prestar oídos a nuestra conciencia, la voluntad, diríamos, de moralidad (y conste que con esto de la "buena voluntad" no estoy tratando de concluir con un motivo navideño, ahora que se aproximan esas fiestas). Desde luego, la buena voluntad no basta por sí sola para garantizarnos el acierto moral, que depende también de nuestros actos y sus consecuencias y no tan sólo de nuestras intenciones, pero sin ella ni tan siquiera existiría esa perpetua fuente de desasosiego que es la voz de la conciencia, de la que, sin embargo, no podemos prescindir más que al precio de volvernos inhumanos.

Por mi parte, me gustaría haber podido convencer a mis lectores de que el tema de la conciencia del tribunal era tan importante por lo menos como el del tribunal de la conciencia. Y me gustaría haberles podido convencer porque de lo que sí estoy convencido es de que la inhumanidad del Derecho sería infinitamente más indeseable que la ausencia de todo Derecho. Pero, si no he logrado convencerles, me contentaría, como el juez de nuestro ejemplo, con que aquéllos dijesen "No me ha convencido, pero me ha dado que pensar", puesto que el cometido de la filosofía no es, en definitiva, otro que ése, el de dar que pensar.

NOTAS

(1) Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Kants Werke, Akademie Ausgabe, vol. VI, pág. 438 (hay traducción castellana de A. Cortina y J. Conill, Madrid, 1989).

(2) Ibid., loc. cit.

(3) Kant, op. cit, pp. 379 y ss., 388-9, 437 y ss.; cfr. asimismo *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, K.W., Ak., vol. IV, pp. 432 y ss., 446-9 (hay trad. cast. de M. García Morente, Madrid, 1921 y L. Martínez de Velasco, Madrid, 1990).

(4) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak., vol. V, pág. 4 (hay trad. cast. de M. García Morente, Madrid, 1913).

(5) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak., vol. IV, A 444-51, B 472-9 (hay trad. cast. de P. Ribas, Madrid, 1978).

(6) K.R. Popper, *Objective Knowledge*, Londres, 1972, pp. 206 y ss. (hay trad. cast. de C. Solís, Madrid, 1982).

(7) Véase sobre este punto mi trabajo "El retorno del sujeto moral en el pensamiento postmetafísico", en *Problemas actuales de la ética (Actas del VIII Encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía. Salamanca, Noviembre de 1992)*, en prensa.

(8) J.L.L. Aranguren, "La filosofía en la vida y la vida de la filosofía (Primeras Conferencias Aranguren)", *Isegoría*, 7, 1993, pp. 5-22, pág. 17.

(9) Véase mi Presentación del libro de Amparo Gómez *Sobre actores y tramoyas: la explicación situacional de la acción individual*, Barcelona, 1992, pp. 7-15.

(10) Cfr. Rafael Sánchez Ferlosio, "Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir", en J.M. González-C. Thiebaut (eds.), *Convicciones políticas, responsabilidades éticas* (V Semana de Etica y Filosofía Política), Barcelona, 1990, pp. 245-78.

(11) F. González Vicén, "La obediencia al Derecho", recogido en su libro *Estudios de Filosofía del Derecho*, La Laguna, 1979, pp. 365-98 (para un resumen hasta la fecha de semejante discusión, en curso todavía, cfr. Juan Ramón de Páramo, "Obediencia al Derecho: revisión de una polémica", *Isegoría*, 2, 1990, pp. 153-61).

(12) Cfr., a título de muestra, las contribuciones de María José Añón, Rafael de Asís, José María Contreras, Eusebio Fernández, José Manuel Gómez Benítez, Javier de Lucas, Gregorio Peces-Barba, Luis Prieto, Alfonso Ruiz Miguel y Ernesto Vidal a G. Peces-Barba (ed.), *Ley y conciencia*, Madrid, 1993.

(13) H. Welzel, *Naturrecht und Rechtspositivismus*, Aquisgrán, 1959 (hay trad. cast., por la que

cito, de E. Garzón Valdés, Córdoba, Argentina, 1962, pp. 65-103).

(14) Ibid, especialmente pp. 88 y ss. (Para un juicio más ponderado que el esbozado aquí sobre la posición de Welzel, véase la Introducción de Ernesto Garzón Valdés, "El pensamiento jurídico de Hans Welzel", a la traducción de la obra de este último citada en la nota precedente).

(15) Cfr. la pormenorizada problematización de la normatividad jurídica llevada a cabo por Juan Carlos Bayón en la Introducción a su libro *La normatividad del Derecho: deber jurídico y razones para la acción*, Madrid, 1991, pp. 17-45.

(16) M. Atienza, *Las razones del Derecho (Teorías de la argumentación jurídica)*, Madrid, 1991.

(17) Cfr. Neil MacCormick, *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford, 1978, pp. 265 y ss.

(18) Ibid., así como, del mismo autor, *H.L.A. Hart*, Londres, 1981.

(19) Kant, *Metaphysik der Sitten*, cit., pág. 439.

(20) Véase el tratamiento que les dispensa Atienza, op. cit., cc. III, V y VII.

(21) Ibid, pp. 131 y ss., esp. 175-6.

(22) Pp. 65 y ss., esp. 89-91.

(23) Pp. 177 y ss., esp. 210-6.

(24) Como advierte Atienza a propósito de la *Theorie der juristischen Argumentation* de Robert Alexy (Francfort del Main, 1978; hay trad. cast. de M. Atienza e I. Espejo, Madrid, 1989), "el Derecho contiene para Alexy una dimensión ideal que lo conecta, en forma conceptualmente necesaria, con una moralidad procedimental y universalista" (op. cit., pág. 203).

(25) Así lo refleja, ya en su título, el conocido texto de Jürgen Habermas, "Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?", *Kritische Justiz*, 20, 1987, pp. 1-16, posteriormente recogido en el apéndice (*Vorstudien und Ergänzungen*) a su libro *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Francfort, 1993 (hay trad. cast. de M. Jiménez Redondo, en preparación).

(26) M. Atienza, op. cit., pp. 251-2.

(27) E. Tugendhat, "Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen in modernen Recht", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 14, 1980, pp. 1-20, pág. 4.

(28) M. Atienza, op. cit., pág. 232; cfr., asimismo, "Sobre lo razonable en el Derecho", *Revista española de Derecho Constitucional*, 27, 1989, pp. 93-110 y *Tras la justicia (Una introducción al Derecho y al razonamiento jurídico)*, Barcelona, 1993, pp. 136 y ss., 177-80, donde -a propósito del "caso del insumiso" más arriba aludido- escribe que "los jueces (o, al menos, algunos jueces) no se enfrentan aquí con un simple problema de elección entre diversas soluciones alternativas, sino con un verdadero dilema: o sacrifican el principio de legalidad y de subordinación del poder judicial al legislativo, o sacrifican el principio de libertad de conciencia, de proporcionalidad de las penas, de exclusiva protección penal de bienes jurídicos, etc.; todavía más simple: o hacen justicia, o aplican la ley".

(29) P. Barcellona, *Postmodernidad y comunidad: el regreso de la vinculación social*, trad. de H.C. Silveira-J.A. Estévez-J.R. Capella, Madrid, 1993, pág. 93.

(30) Del eco que tuvieron en España sus propuestas dan testimonio las simpatéticas alusiones de Elías Díaz en su libro *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, Madrid, 1978, pp. 54, 68, 127-8, 187 y ss., y el volumen colectivo de Nicolás López Calera, Modesto Saavedra y Perfecto Andrés Ibáñez, *Sobre el uso alternativo del Derecho*, Valencia, 1978.

(31) Barcellona, op. cit., pp. 105 y ss.

(32) La muy interesante tesis doctoral del profesor de la Universidad de Alicante Juan Antonio Pérez Lledó, *El movimiento "Critical Legal Studies"*, que espero ver pronto publicada, insiste incluso en conectarlo con la Teoría Crítica francfortiana, aun cuando en su opinión se trata de una corriente polimorfa que responde a otras muchas y muy diversas influencias, desde el realismo jurídico americano al pensamiento postmoderno.

(33) D. Kennedy, "Freedom and Constraint in Adjudication: A Critical Phenomenology", *Journal of Legal Education*, 36, 1986, pp. 518-62 (una versión abreviada del texto ha sido publicada en el volumen de A. Hutchison y P. Monahan, eds., *The Rule of Law: Ideal or Ideology*, Toronto, 1986).

(34) Otra buena manera de describir la situación consistiría en denominarla un "rompecabezas" (*puzzle*), que el autor no vacila en rotular por medio de las siglas HIWTCO (acrónimo de "how I want to come out").

(35) A R. Mangabeira Unger, considerado él mismo una figura dentro del movimiento, se le debe una importante reflexión sobre este último, *The Critical Legal Studies Movement*, Cambridge, Mass., 1986.

(36) Kennedy, op. cit., pp. 555-7.

(37) Ibid., pp. 558 y ss.

(38) Cfr., M. Gascón, *La técnica del precedente y la argumentación racional*, Madrid, 1993.

(39) Además de descartar una tercera "objeción" (cfr. el *Afterword* de Kennedy, op. cit., pág. 569), me he tomado la libertad de modificar ligeramente la formulación de las otras dos para mejor acomodarlas al curso de nuestra argumentación.

(40) Puesto que, como se recuerda a continuación, este trabajo comenzaba con una invocación a Kant, séame permitido concluir mi *plaidoyer* en pro de las minúsculas remitiendo a mi artículo "Kant y el sueño de la razón", en Carlos Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, 1991, pp. 9 - 36.

ARTE Y ENSIMISMAMIENTO

Mario A. Presas (Universidad Nacional de La Plata - CONICET)

...denn da ist keine Stelle,
die dich nicht sieht. Du musst dein Leben ärden.
Rainer Maria Rilke. *Archaïscher Torso Apollos* .
(...pues no hay allí sitio alguno
que no te mire. Tú tienes que cambiar tu vida.)

En sus revolucionarias lecciones dictadas en el verano de 1923 en Friburgo, preludio de *Sein und Zeit*, Heidergger considera que la tarea básica de la reflexión filosófica equivale a una hermenéutica de la facticidad (Heidegger, 1988). Con ello no está proponiendo un método, la hermenéutica, que deba aplicarse a un objeto, la existencia fáctica, sino más bien sosteniendo la tesis de que *el hombre es de suyo comprensión e interpretación*, y que de hecho se encuentra existiendo en un mundo ya interpretado. En su situación, el ser-ahi, el *Dasein* -como Heidegger denomina al hombre- debe asumir su poder-ser, debe llegar a ser él mismo. Pero, también de hecho, el ser-ahí se encuentra siempre ya inserto en un sistema de creencias, conocimientos y valoraciones que no son propiamente las suyas, sino las ajenas, las de todo el mundo: de hecho se encuentra ya interpretado por otro, alienado, en el ámbito del impersonal y omnipresente "uno" (*das Man*), que es el *quien* de la existencia cotidiana. En tal sentido, pues, la tarea de llegar a ser sí mismo, de entrar en si, de ensimismarse, equivale a recuperarse de la impropiedad del uno. (Esta recuperación de la propiedad no significa la aprehensión de mí mismo como un carácter permanente, como una substancia, sino más bien la comprensión de que, existiendo, debo ser fiel al proyecto que elegí. Me comprendo así como el entre, entre el nacimiento que escapa a mi poder de decisión, y la muerte que señalará la posibilidad de mi imposibilidad. En vista de ese poder ser último e intransferible, el ser-ahí toma la resolución de realizar un proyecto de sí mismo; y este "estado de resuelto" *(Entschlossenheit)* "constituye la *fidelidad* de la existencia con respecto a la propia mismidad" (Heidegger, 1953, p. 391).

Estos escasos elementos de una fenomenología de la existencia, nos muestran la perplejidad en que nos encontramos tras la destrucción o, por lo menos, la presunción de ineficacia de la idea de un sujeto substancial y de la consiguiente posibilidad de fundamentar la filosofía en un saber primero e inconmovible de ese mismo sujeto. Por ello, parece más atinado empezar ahora con la descripción de los modos en que la existencia despliega su temporalidad más propia y va realizando sus posibles. Ello trae a la reflexión filosófica a la vecindad de experiencias más familiares al campo del arte y de la estética, y especialmente a lo que Hegel considera como el origen del arte, "la necesidad universal y absoluta de que brota el arte", sin que con esto nos comprometamos con el sistema integral de Hegel, a quien sólo tomamos como sugerencia para indagar el tema del ensimismamiento.

En efecto, el origen del arte radica ante todo en el hecho de que "el hombre, a partir de sí mismo, hace para sí lo que él es y lo que en general es". A diferencia de las cosas naturales, las cuales únicamente son de modo inmediato y una sola vez, el hombre precisamente "se duplica, en la medida en que es en primer lugar como las cosas naturales, pero luego es también para sí, se intuye, se representa, piensa, y tan sólo es espíritu en virtud de ese activo ser para sí". (Hegel, 1955, p. 75). Así considerado, el arte corresponde a la actividad con que el hombre espiritualiza lo sensible, haciendo que en lo aparente se manifieste alguna dimensión de la verdad; y llamamos belleza precisamente a la verdad, a la Idea en cuanto se manifiesta y resplandece: *das Schöne ist das sinnliche Scheinen der Idee*, (Lo Bello es la manifestación sensible de la Idea) como dice con feliz fórmula Hegel. Es importante que retengamos este momento sensible, pues ello significa que la misión del arte no podría ser suplantada sin más por la filosofía, puesto que el hombre necesita primero de la forma corporal y sensible para concretarse, para cobrar conciencia de sí y para aprehender y hacer objetiva para sí y para los demás la Idea. El escultor, pongamos por caso, "no presenta la piedra como piedra y al espíritu como algo heterogéneo, sino que infunde a la piedra el espíritu y representa al espíritu en la piedra" (Hegel, 1946, II, p. 97), suprimiendo la otredad, la alienación de la naturaleza. El arte conforma así el origen del ensimismamiento.

Teniendo en cuenta estas dos perspectivas: la existencia arrojada en el mundo ya alterado del uno; y la posibilidad de ensimismamiento por mediación del arte, podríamos preguntarnos ahora hasta qué punto determinados fenómenos que a primera vista parecen accidentales, pueden servir de modelo para "solucionar estéticamente" ciertos enigmas que plantea la vida humana con su temporalidad e historicidad. Podría suponerse, en efecto, que un ineludible acompañante del hombre en la aventura de la existencia, la actividad narrativa, el relato, tanto en la crónica histórica como en la narrativa de ficción, no es un simple adorno de la vida, un entrenamiento, sino el modo más apropiado en que el existente humano da (se da) cuenta de su propia temporalidad e historicidad. Creo que encierra un núcleo mucho más positivo de lo que el propio Sartre pensó, aquella reflexión de su personaje de *La náusea*, cuando dice: "He pensado lo siguiente: para que el suceso más trivial se convierta en aventura, es necesario y suficiente *contarlo*. Esto es lo que engaña a la gente; el hombre es siempre un narrador de historia; vive rodeado de sus historias y de las ajenas, ve a través de ellas todo lo que le sucede; y trata de vivir su vida como si la contara" (Sartre 1953, p. 53). Por esta vía quizás podamos entender mejor qué quiere decir llegar a ser sí mismo, salir de la alteración y acceder al ensimismamiento.

Más adelante, Sartre resume su idea: "Cuando uno vive, no sucede nada. Los decorados cambian, la gente entra y sale, eso es todo. Nunca hay comienzos. [...] Tampoco hay fin [...] Y además, todo se parece.

Esto es vivir. *Pero al contar la vida, todo cambia*" (Sartre, 1953, p. 54).

Según nuestra interpretación, ese cambio se debe al hecho de que la acción de contar, sobre todo si se manifiesta en una obra literaria de ficción, es una suerte de laboratorio experimental, que produce y anticipa las opciones de la existencia real y de ese modo predispone para la decisión moral. Por otra parte, sirve de modelo de la identidad propia, entendida no como la estabilidad de un carácter o la constancia de

un ser substancial, sino más bien como ese modo de existir que se sostiene en el ser en virtud de la fidelidad. Así, pues, ante el enigma de la mismidad aplicaríamos la estrategia de distinguir, basándonos en las raíces latinas *idem* e *ipse* respectivamente, por una parte, la *identidad*, entendida a la manera de la permanencia de una cosa a través de los cambios temporales, y, por otra, la *ipseidad*, la mismidad de la persona en cuanto *maintien de soi*, en cuanto el otro puede *contar con ella* (Ricoeur, 1990. p. 195). En este sentido, la ipseidad puede describirse como la permanencia en el ser semejante al modo en que se mantiene la palabra dada o se es fiel a una promesa, en el sentido que condensa el aforismo de Nietzeche: el hombre es el único animal que puede prometer.

Al encontrarse en el mundo ya intepretado del "uno", el existente encuentra también las historias, los textos, y se apropia de ellos en el acto de la lectura. La primera función de la lectura consiste en sustraer al hombre de la caída en la facticidad y en el uno, creando una distanciación que posibilita explicitar la suerte de ser en el mundo desplegado delante del texto (Ricoeur, 1986, p. 114). Para ello es preciso entrar en el juego de los imaginarios: el mundo del texto es, en definitiva, una trascendencia en la inmanencia de las estructuras; dicha trascendencia, por más fantasiosa que sea la fábula, la trama, no deja de ser una variación imaginaria del mundo en la que el lector entra -supuesto lo que Coleridge llamaba *willing suspension of disbelief*- tan sólo participando en el juego, haciendo jugar también él las variaciones imaginarias de su *ego*. (Ricoeur, 1986, p.370). Tan sólo en virtud de esa doble variación imaginaria es posible la efectiva fusión de horizontes en que en definitiva consiste todo comprender (Gadamer 1975, p. 289), pues de otro modo no comprenderíamos un texto ni lograríamos captar en general el sentido de un suceso narrado en una historia.

En este punto radica además el núcleo de la hermenéutica -tomada ahora en un sentido más amplio que el inicialmente dado por Heidegger- pues aquí ha de tener lugar la *applicatio* del texto a nosotros mismos, lo cual hace transparente el modo de ser del existente en cuanto *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (Gadamer 1975 p.323) expresión feliz pero casi intraducible de Gadamer, que Ricoeur parafrasea diciendo que "es la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción, de una manera tal que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, porque ella forma parte del fenómeno histórico mismo" (Ricoeur 1986, p. 59, 98). Gabriel Marcel hubiera llamado dimensión *metaproblemática o misterio* a esta imposibilidad de objetivación, es decir, de tratar una cuestión como un *problema* cuyos datos pueden hacerme frente, ser puestos separados de mí -entendido yo mismo como un sujeto constante-, pues esos datos son precisamente los que *me hacen ser yo* (Presas 1967, p. 26).

Esta función hermenéutica es doble: por una parte, como decíamos, se trata de suprimir la distancia, la extraneidad; por otra, de hacer propio lo que se interpreta. Al ejercitarse espontáneamente en la lectura, esa doble tarea hermenéutica aclara la diferencia entre la identidad de un carácter tomado como una cosa substancial y la ipseidad que se alcanza en la fidelidad y se concreta tan sólo como identidad narrativa. En este punto coinciden la obra del creador y la del lector, como dice Proust por boca de su personaje Marcel, pues "el deber y el trabajo de un escritor" es equiparable al "deber y al trabajo de un traductor" (Proust, 1969, p. 240), ya que, en definitiva, la indagación del artista en su propia vida no tiene otra finalidad que la de recuperar lo propio -la mismidad- oscurecido, cegado, sepultado por las necesidades prácticas, los hábitos, todas las sedimentaciones de la costumbre que, como las arenas que va depositando un río de llanura en su desembocadura, terminan por impedir la libre circulación de la aguas. Aun en nuestra época de prosa- como decía Hegel al final de sus *Lecciones de estética*- el arte, a pesar de ser "cosa del pasado", conserva una insoslayable función crítica, que produce nada menos que "la liberación del espíritu del contenido y de las formas de la finitud" (Presas 1982, p. 69). En nuestro contexto diríamos que produce la liberación de la reificación que necesariamente encuentra el existente en el mundo cotidiano interpretado por el uno; posibilita el ensimismamiento como superación de la alienación. "Ese trabajo del artista" -prosigue el novelista-, "ese trabajo de intentar ver bajo la materia, bajo la experiencia, bajo las palabras, algo diferente, es exactamente el trabajo inverso del que, cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia y también la costumbre, realizan en nosotros, amontonando encima de nuestras impresiones verdaderas, para ocultárnoslas enteramente, las nomenclaturas, los fines prácticos que llamamos falsamente la vida" (Proust 1969, p. 246).

Y este trabajo debe recomponer la identidad de cada uno, en una narración coherente, pues retrocede hacia aquellos comienzos y hacia aquellas profundidades "donde yace, desconocido por nosotros, lo que realmente ha existido" (*ib.*).

Para el lector, el texto es una especie de "ficción heurística" -según el término que Kant aplica a la Ideas de la razón- (KrV. A771;B799) -con la constante apelación a que quien lee ponga lo propio, encuentre lo propio, vislumbre su mismidad, pues, como sigue diciendo el personaje proustiano, "en realidad, cada lector es, cuando lee, el propio lector de sí mismo. La obra del escritor no es más que una especie de instrumento óptico que ofrece al lector para permitirle discernir lo que, sin ese libro, no hubiera podido ver en sí mismo" (Proust 1969, p. 264).

Según se desprende del análisis del acto de leer, dicha práctica consiste en una experiencia de pensamiento por la cual nos ejercitamos en habitar mundos extraños a nosotros mismos (Presas 1987, p. 692). En este sentido, el relato atañe más a la imaginación que a la voluntad, aunque la noción de identidad narrativa sigue siendo una categoría de la práctica, ya que referirse a la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la cuestión acerca de quien ha hecho tal acción, quien es el agente, quien es el sujeto responsable. Sin embargo, la lectura comporta también un momento de desafío o de provocación; y esta provocación no se transforma en acción sino por una decisión que hace decir a cada uno *Ici, je me tiens*! (Ricoeur, 1990, p. 355). Así, pues, la identidad narrativa no equivale a una ipseidad verdadera más que en virtud de ese componente de volición y decisión que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de ipseidad. En este punto cobran todo su peso ontológico los análisis de la promesa y de la fidelidad de Gabriél Marcel y de Lévinas, por ejemplo. Pero "los defensores del relato" podrían argüir, ante cualquier pretensión totalitaria de la ética de regir ella sola la constitución de la subjetividad, que "el relato jamás es éticamente neutro"; antes bien, se revela como "el primer laboratorio del juicio moral" (Ricoeur, 1990, p. 167). De todos modos, sigue en pie el hecho de

que únicamente el lector por su propia decisión, al convertirse a su vez en agente, en iniciador de acción, puede elegir entre las multiples propuestas de *justesse* ética que le fueron ofrecidas por la lectura. En este punto la noción de identidad narrativa choca con sus propios límites y no le queda sino establecer una alianza con los componentes no narrativos que entran en la formación del sujeto actuante.

En este respecto y tan solo a título ilustrativo no carece de interés recordar lo que sucede en la experiencia psicoanalítica, pues también ella es un laboratorio instructivo, no un laboratorio de experiencias irreales como las de la literatura de ficción, sino uno en el que se pone también de relieve el componente narrativo, ya que la psicoterapia se puede describir diciendo que "unos procesos interrumpidos se integran en una historia completa (que se puede narrar)" (Gadamer, 1992, p. 241). La finalidad de la cura es sustituir los fragmentos inconexos de la historia personal, que se ha hecho ininteligible e insoportable, por una historia coherente y aceptable en la cual quien se somete al análisis -que ha sido, auxiliado por el analista, el autor de tal historia- pueda reconocer su ipseidad. En la cura psicoanalítica aparece en efecto con bastante claridad cómo la historia de una vida se constituye por medio de una serie de rectificaciones aplicadas a relatos previos, lo cual por otra parte encuentra su *pendant* en la constitución de la identidad narrativa de pueblos y comunidades, como lo muestra ejemplarmente el caso del pueblo judío. En ambos casos, un sujeto -ya sea un individuo particular o una comunidad- se reconoce en la historia que él mismo se cuenta a si mismo sobre sí mismo (Ricoeur, 1985, pp. 355 ss.).

Podríamos también aclarar la idea de la identidad narrativa en cuanto réplica poética que puede orientar a la reflexión en la búsqueda del estatuto ontológico de la mismidad, recordando la contraposición aristotélica de poesía y crónica. "La poesía es más filosófica y elevada que la historia" en el sentido que ésta atiende sólo a lo particular y accidental, mientras que la poesía se atiene a lo que puede suceder. Al no estar atado al detalle confuso de los hechos, el poeta, el dramaturgo, el novelista, selecciona y reordena las acciones en la trama rígida de un mito, de una fábula -mediante lo que Ricoeur llama *mise en intrigue* (Ricoeur, 1983, pp. 55, ss.). Al operar así con los "datos" el escritor *pone en obra la verdad* de una existencia, propone un mundo posible y en él una acción esclarecida precisamente por el sentido que cobra en ese mundo.

Dicho de otro modo, si tenemos en cuenta que el sentido de los sucesos en la vida real se aclara, por así decirlo, desde el punto final hacia el que tendían sin que lo supiéramos, bien puede uno a veces pensar que en la vida real no pasa nada, como decíamos con Sartre. Y que por ello "hay que escoger entre vivir o contar". Porque solamente el relato ordena la insostenible incoherencia de todo existir, y lo hace en cuanto el orden narrativo elimina lo accesorio, lo no pertinente al fin de lo narrado -al sentido de la acción- conservando tan sólo los momentos que integran el ideal aristotélico de "una acción completa y entera, con un comienzo, un medio y un fin". En la vida real tan sólo *a posteriori* nos percatamos de que un suceso inaugura una historia; pocas veces nos damos cuenta del medio donde se produce un cambio de fortuna con la claridad con que lo expone la obra artística; por último, casi nunca experimentamos el fin de la serie de sucesos con la intensidad con que lo arregla el arte, pues "ninguna acción tomada por sí misma es un fin (en este sentido de conclu-

sión), sino en tanto que en la historia contada ella concluye un curso de acción, desata un nudo, compensa la peripecia por el reconocimiento, sella el destino de héroe con un acontecimiento único que clarifica toda la acción y produce, en el espectador la *catharsis* de la piedad y el terror" (Ricoeur, 1986, p. 14).

Al ir viviendo, se va destruyendo toda forma definida, la existencia no está jamás concluìda sino más bien retenida en la red de contingencias interpretadas por el uno, que la confunden, la fusionan caóticamente con lo que ella es en propiedad. La operación del arte consiste en liberar de la opacidad de lo fáctico los momentos definitorios de la identidad del personaje; aunque irreal, esa identidad narrativa sirve de espejo y aclaración de la identidad de la persona real. En la obra, decía Pirandello, "desaparecen los detalles inútiles; todo aquello impuesto por la lógica viva del carácter está reunido, concentrado, en la unidad de un ser, digámoslo así, menos real y, sin embargo, más verdadero". Por ello, Pirandello se anticipaba al dilema Sartreano al confesar también que "en verdad, la vida o se vive o se escribe" (Presas, 1975, p. 26).

Esta antinomia se revela como falsa si se atiende al hecho de que en verdad *se escribe para interpretar la vida;* y que la vida encuentra su identidad al reconocerse en una historia que se encuentra a si misma, o que le cuentan los demás. Tal es quizás el sentido de la revelación que Marcel, el personaje de Proust, tiene al final de las laboriosas búsquedas de la *Recherche*, cuando, al cobrar conciencia del tiempo incorporado a su propia existencia y recuperado en las reminiscencias involuntarias y en la fidelidad de la futura obra, expresa: "La verdadera vida, la vida al fin descubierta y dilucidada, la única vida, por tanto, realmente vivida, es la literatura; esa vida que, en cierto sentido, habita a cada instante en todos los hombres tanto como en el artista. Pero no la ven, porque no intentan esclarecerla" (Proust, 1969, p. 246). Con esto Proust no hace la apología de la literatura como *métier*, por así decirlo, sino que repite lo ya expresado por Sócrates, en el sentido de que una vida sin examen no merece ser vivida. Y este examen, esta literatura, es precisamente narrativo, en la medida en que -como dice Ricoeur- "comprenderse es apropiarse de la historia de su propia vida. Ahora bien, sorprender esta historia es hacer el relato de ella, guiados por los relatos, tanto histórico como ficticio, que nosotros hemos comprendido y amado" (Ricoeur, 1991, p. 25).

Hemos intentado mostrar cómo, en el filo de la experiencia estética se recorta la figura de la propia mismidad sobre el trasfondo neutro del "uno", del "se", de lo que es de todos y de ninguno. Y aquí se vislumbra también, por ello mismo, la inaudita sensación del desconcierto que puede sacudir a quien hace esa experiencia hasta los límites. pues se encuentra y percibe como el único, el incasillable, el que ha de hacerse en el vértigo de la libertad -del poder ser-. Siente el terror de ser absolutamente solo, como un ángel con quien comienza y acaba todo un género. Y con esta vieja figura de los relatos, el ángel, cerramos simbólicamente nuestra disertación, de la mano de Rilke. La figura del ángel trae a colación el otro orden, el que quizás resplandece en la belleza en la medida exacta, en la medida en que nos emociona y gratifica, sin llegar a exterminarnos con su resplandor:

Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch gerade ertragen,

und wir bewundern es so, weil es gelassen veschmäht,
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.
(Rilke, Die erste Elegie, *Duiniser Elegien*)
(Pues lo bello no es nada/más que el comienzo de lo terrible que nosotros aún soportamos/y de tal modo admiramos porque serenamente renuncia/a destruirnos. Todo Angel es terrible.)

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

-Hegel, (1946), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.*
-Hegel, (1955) *Aesthetik*, ed. Bassenge, Berlin: Aufbau. J. Gaos, Bs. As: R. de Occ. Tomo II.
-Gadamer, Hans-Georg (1975), *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr.
-Gadamer, Hans-Georg (1992), *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme.
-Heidegger, Martin (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe Bd.63. Frankfurt a. M.: Klostermann.
-Heidegger, Martin (1953), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
-Presas, Mario A. (1967) *Gabriel Marcel*, Buenos Aires: Centro editor de América Latina.
-Presas, Mario A. (1975), "Vida y arte en Luigi Pirandello", *Criterio*, Buenos Aires, XLVII, N° 1707-08.
-Presas, Mario A. (1982), "La "muerte del arte" y la experiencia estética", *Diálogos*, Universidad de Puerto Rico, N° 40.
-Presas, Mario A. (1987), "La magia del arte en el mundo desencantado", *Criterio*, Buenos Aires, LX, N° 1999-2000.
-Presas, Mario A. (1988), "La verdad de la ficción. Estudio crítico sobre Paul Ricoeur", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, vol. XIV, N° 2.
-Proust, Marcel (1969), *En busca del tiempo perdido*. Tomo 7: *El tiempo recobrado*. Madrid: Alianza.
-Ricoeur, Paul (1983), *Temps et récit*. Tome I. Paris: Seuil.
-Ricoeur, Paul (1985), *Temps et récit*. Tome III. Paris: Seuil.

EL DERECHO Y LA JUSTICIA O SOBRE LA PARTICULARIDAD DE LA UNIVERSALIDAD OCCIDENTAL

Manuel Reyes Mate (Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid)

1. Hablar de derecho y justicia como de dos términos emparentados pero problemáticos parece obvio. Se multiplican los simposios o publicaciones sobre las relaciones entre el derecho y la justicia, entre *droit et justice*, entre *Recht und Gerechtigkeit*.

Algo, sin embargo, tan evidente hoy hubiera sido impensable ayer. En efecto, en la Edad Media el *«jus»* -lo que hoy traducimos por «derecho»- era el objeto de la justicia. Entre el *«jus»* o *«justum»* y *«justitia»* no había más diferencia que entre la definición y lo definido, entre el continente y el contenido.

Tomás de Aquino, por ejemplo, definía así al *«jus»*: *«id quod stricte debetur alteri ad aequalitatem»*[1]. El derecho sería pues aquello que es debido al otro íntegramente. En esa concepción del *«jus»* hay tres elementos:

a) una *alteridad*. No hay justicia cuando está uno sólo, no hay justicia hacia uno mismo. La justicia supone una relación con el otro. Ese otro no está ahí de comparsa, al contrario: sólo satisfaciendo los derechos del otro hay justicia. En rigor, nada cuenta la disposición del agente. Conviene subrayar este aspecto tan original: en la justicia, a diferencia de lo que ocurre con otras acciones humanas, no hay relación entre la rectitud del agente y el acto de la justicia. Así lo aclara el de Aquino: «se dice justo aquello que produce el acto de justicia, sin considerar la forma con la que el sujeto la cumpla, al contrario de lo que ocurre con las demás virtudes en las que lo que determina la rectitud del acto es la forma de actuar del sujeto»[2].

b) una *exigencia objetiva* que pertenece al otro. Este es un elemento que nos cuesta entender hoy porque cuando hablamos de *«jus»* o de «derecho» no pensamos en algo objetivo a lo que nos debemos sino en la facultad moral que tiene una persona para reivindicar como propio tal objeto, tal cosa. Un medieval como Tomás de Aquino diría, por ejemplo, que la buena reputación es un derecho del hombre - en el sentido objetivo de que es algo debido al hombre- mientras que un moderno entendería que todo hombre tiene derecho (sujetivo) a que se le respete su reputación. En el segundo caso, el buen nombre es negociable; en el primero, no. Por eso señala el teólogo medieval: «el nombre de *derecho* significa en primer lugar la *cosa justa*»[3]. Somos responsables más allá de nuestras intenciones.

c) Aquello que es debido *(«id quod debitur»)* y que pertenece a otro, independientemente de mi voluntad, le debe ser devuelto *íntegramente*. Sólo hay justicia cuando se restituye lo debido.

Subrayemos al menos estos dos aspectos: a) la alteridad en la justicia: importa lo que se debe al otro, lo que es suyo, independientemente de la disposición del agente. Y b) la objetividad del derecho: el derecho no se funda en una convención, en una norma convenida, sino que es algo previo a la norma. El derecho está en la cosa.

Quisiera llamar la atención sobre las consecuencias que un tal planteamiento tiene

respecto a la relación entre el derecho y la ley. Si entendemos por derecho el título o facultad moral de reivindicar tal «derecho», entonces entendemos o suponemos que la ley funda el derecho y le determina. Es el punto de vista moderno. En la perspectiva medieval, sin embargo, la ley expresa el derecho que la precede pues el derecho es una dato objetivo previo.

2. Demos un salto en el tiempo y veamos cómo se plantean las cosas en la Modernidad.

Para Kant *«das Recht»* es la clave de bóveda que ensambla las condiciones bajo las cuales la libertad de uno se puede cohonestar con la del otro, siempre al amparo de la ley universal de la libertad[4].

Kant recoge ahí una tradición que viene de Hobbes. Como se recordará, para Hobbes la sociedad se halla fundada en un «contrato social», en un acuerdo mutuo de no devorarse unos a otros. Esa «ficción» contractual, sin embargo, no puede persistir si no es asegurado y garantizado por un soberano que concentre el poder en sus manos. La sociedad contractual queda unida en la persona a la cual se han transferido los derechos. Esta persona es el soberano. El Estado es la instancia que administra y garantiza el intercambio pacífico de los individuos y el derecho es la concreción de esa función.

Ahí se ve cómo la creación de derecho es creación de poder y, por consiguiente, un acto de inmediata manifestación de violencia. Este es un asunto al que Walter Benjamin ha dedicado algunas sugetivas páginas en, por ejemplo, *Zur Kritik der Gewalt*. Ya en el origen, afirma Benjamin, todo derecho es un privilegio de los poderosos[5]. Y si del origen remontamos hacia el presente, es decir, si nos atenemos a la historia del derecho descubriremos que esa violencia legal tiene una doble manifestación: por un lado es violencia fundacional *(«rechtsetzende Gewalt»)* y, por otro, es violencia conservadora *(«die rechtserhaltende Gewalt»)*. La violencia fundadora o revolucionaria interrumpe al derecho vigente para fundar otro; y una vez fundado recurre a la violencia conservadora para mantenerlo. Así hasta que otro sujeto osa cuestionar el derecho vigente para fundar revolucionariamente otro. Ambas violencias se complementan y se destruyen. De ahí se desprende, comenta Derrida, que «le droit exclut la violence non pas pour elle-même mas pour la monopoliser. Toute la violence est du côté du droit. Le monopole de la violence ne tend pas à protéger telles ou telles fins justes et legales mais le droit lui-même. Le droit se protége lui-même et c'est là sa violence»[6].

Se comprende entonces que con el derecho en la mano, es decir, si nos atenemos al papel que juega el derecho en el Estado, estamos lejos de poder afirmar la legitimidad del Estado. Para ello sería necesario algo más, según Habermas: el Estado tiene que garantizar además la posibilidad de ser reconocido por *razones morales («aus moralischen Gründen»)*. Es decir, el Estado no sólo tiene que garantizar protección respecto a los enemigos exteriores sino que, para que sea legítimo, tiene que responder a la decisión autónoma de cada cual. En eso radica su moralidad: en el encuentro feliz de la universalidad y de la autodeterminación, en el hecho de que los súbditos que obedecen la ley sean al mismo tiempos los legisladores que deciden la norma. Era el sueño de Rousseau: «j'aurais voulu naître dans un pays où le souverain et le peuple ne pussent avoir qu'un seul intérêt...; ce qui, ne pouvant se faire à moins que

le peuple et le souverain ne soient une même personne, il s'ensuit que j'aurais voulu naître sous un gouvernement démocratique, sagement tempéré» *(Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes.* Dédicace).

3. Ahí ya tenemos anunciado algo nuevo, desconocido hasta la Modernidad: el conflicto entre *Droit/Moral*, entre *Legalität/ Legitimität*, entre Poder/Justicia, entre *Faktizität/Geltung*. Por supuesto que todos los términos no son intercambiables, sin más. Lo que sí se da en cada binomio es una inversión respecto a lo que hemos visto en la Edad Media. Ahora sí que el derecho está bajo la ley y el *«jus»* no se refiere *«ad rem justam»* sino a los títulos o propiedades que el Estado reconoce a cada cual. Es decir, se han perdido las dos notas más relevantes del concepto antiguo del *«jus»* o *«justum»*: la alteridad y la objetividad.

Este desplazamiento del concepto moderno de derecho afecta fundamentalmente a su relación con la justicia. Si antes el derecho era la substancia de la justicia -recuérdese que el objeto de la justicia era el *«jus»* o *«justum»* y que se definía así: *«id quod stricte debetur alteri ad aequalitatem»*-, ahora el derecho convertido en mero instrumento de la legalidad se ve obligado a preocuparse no de su relación con la justicia sino con la legitimidad[7]. Estamos asistiendo a un proceso de formalización de la moral.

No se trata en absoluto de abogar por el «realismo filosófico» de la escolástica sino simplemente llamar la atención sobre las consecuencias de la subjetivación del problema de la justicia. El problema que tiene ahora el derecho es el de la legalidad, es decir, para que el derecho deje de ser un acto de poder y pase a ser una regulación moral tiene que explicar su legitimidad: *«wie ist die Legitimität durch Legalität möglich?»*. Es la pregunta que se hace Kant y que Habermas asume. Ahí se consolida la escisión entre derecho y moral. Al filósofo le urge restañar la relación: la legitimación moral exige del Estado que someta su derecho, su legalidad al tribunal de la razón práctica. La conciencia moral no puede aceptar el vicio de origen del derecho: ser un privilegio de los poderosos. De ahí la urgencia de la legitimación de la legalidad.

Estamos ante un gran reto teórico, lleno de peligros. La biografía intelectual de Jürgen Habermas arroja mucha luz sobre la respuesta teórica a ese desafío. Y, si nos atenemos a su reciente publicación *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1992), tambien veremos las dificultades que acechan y cómo él las afronta.

Como es público y notorio Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* forja los instrumentos conceptuales de una *respuesta discursiva* al problema de la legitimidad de lo meramente legal. Se deja bien sentado, en primer lugar, que un sujeto aislado no puede ser el punto de partida de una moderna teoría social ya que ese sujeto es producto de un proceso constitutivo, es decir, es el nudo de múltiples procesos sociales que modelan su conciencia e identidad. Eso significa, en segundo lugar, que conceptos como racionalidad o moralidad del individuo son no sólo premisas sino también resultados de procesos sociales, de tal suerte que el raciocinio se resuelve en las condiciones formales de esos diversos procesos comunicativos. Estamos, pues, lejos de toda filosofía del sujeto, es decir, en plena teoría del discurso.

Con estos instrumentos aborda Habermas la pregunta kantiana *«wie ist Legitimität durch Legalität möglich?»*. Pero no le sigue en su estrategia teórica. Y no le sigue porque ya sabemos que en los tiempos postmetafísicos que corren el sujeto no es «transcendental» sino el resultado de complejos procesos y fenómenos sociales. Por eso Habermas resuelve o disuelve el concepto kantiano de derecho racional *(«Vernunftrechtsbegriff»)* en un concepto *discursivo* *(«diskurstheoretisch»)*. Esto quiere decir que las estrategias teóricas ocupadas en la fundamentación del derecho no pueden ya extraer los criterios de «justeza normativa» *(«normative Richtigkeit»)* recurriendo a la soledad majestuosa de la pura razón práctica del sujeto. En estos tiempos la pregunta por la legitimación del derecho se transforma en una pregunta sobre las condiciones procesales que generan al susodicho derecho.

El modelo discursivo se aleja de la estrategia kantiana pero no en el sentido de que se desentienda de ella sino que la reinterpreta. Como bien reconoce Thomas McCarthy « el modelo discursivo de Habermas representa una reinterpretación procedimental del imperativo categórico de Kant: más que atribuir como válida cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en una ley universal, tengo que someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad. El énfasis se desplaza de lo que cada cual puede querer sin contradicción que se convierta en una ley universal, a lo que todos pueden acordar que se convierta en una norma universal»[8].

Ahora bien, ¿basta esta crítica a la filosofía del sujeto, basta remitirse a la dinámica interna de los sujetos hablantes para explicar convincentemente las estructuras normativas de la sociedad, del derecho y del estado?. No parece que ahora Habermas responda tan afirmativamente como antes. Entretanto ha analizado y discutido con N. Luhmann, ha tomado buena nota de las críticas que le provienen de la «teoría de sistemas» que habla de cómo los subsistemas «dinero» y «poder administrativo» funcionan por su cuenta y sin consideración alguna a la comunicación de los hablantes.

Ese es el reto al que ahora responde Habermas afirmando que la integración y control social se asienta sobre dos instancias: la comunicación entre los individuos y las abstractas mediaciones del poder, del dinero y del mercado.

Ya tenemos los tres instrumentos teóricos que le van a permitir ahora abordar una nueva filosofía del derecho, a saber: a) haber liberado a los conceptos de racionalidad, acción y moralidad de la 'cárcel' que suponía la filosofía del sujeto, b) una apropiación crítica y suficiente de la «teoría de sistemas» y c) la reconstrucción discursiva del origen de las normas morales.

Desde esos supuestos tiene que aplicarse a resolver un problema que él mismo había contribuído a agrandar: el del hiatus entre moral y derecho. Hemos visto que es un problema que viene de atrás, del propio Hobbes y que obligaba a Kant a plantearse la pregunta de cómo arribar a la legitimidad partiendo de la legalidad. Habermas había contribuído a agravarlo porque al colocar la legitimidad del lado del procedimiento *discursivo*, moralizaba en exceso la salida, pues no parecía reconocer ninguna lógica propia a los subsistemas, lo cual afectaba también a su valoración del derecho: mero ejercicio de poder. Ahora tiene claro que las normas legales son algo más que mandamientos morales, de tal suerte que la legitimidad no se agota en moralidad. Un orden legal, en efecto, no sólo tiene que convenir con la moral sino

que, además, tiene que expresar su estima por los valores de la sociedad de derecho en cuestión así como una elección razonable de estrategias y medios.

El derecho se convierte para Habermas en la cifra que expresa la voluntad mundana de la teoría de la acción comunicativa, por eso se convierte en la piedra angular de su teoría social. El derecho comunica, en efecto, con las tres vetas de la integración social: con los sistemas de «dinero», de «poder administrativo» y de la «solidaridad comunicativa». De la mano de Luhmann pone en medio de la escena a los sistemas de la economía y de la política. Pero, contra él, afirma que no hay integración social sin la acción de los individuos. Todos los elementos están sometidos a la estrategia discursiva.

4. La estrategia discursiva tiene consecuencias sobre la moral y el derecho pues ambos tienen que someterse a las mismas condiciones procesales cooperativas. Si ahora nos preguntamos por la legitimación del derecho habrá que dirigir la pregunta al nuevo lugar en el que el derecho se legitima: a las condiciones sociales que le producen, condiciones que son de orden moral, social y político. Consecuentemente, ningún sujeto aislado podrá salir garante de la moralidad de la norma moral pues su universalidad es particular; tampoco el despotismo ilustrado ni el soberano que lo encarne podrá ser fiador de la dimensión socioética de la ley, ni hay imperativo sistémico alguno que, en nombre de la objetividad del proceso, pueda dar crédito del talante pragmático de la susodicha norma. El principio discursivo exige la puesta a punto de una opinión pública razonadora también, así como garantías legales que amparen el proceso discursivo en todos los ámbitos de la vida. Tiene que haber interacción entre los distintos mundos de tal suerte que se pueda impedir que el poder administrativo se reproduzca desde y por sí mismo sin atender, por ejemplo, a la fuerza regenadora que le pueda venir de la opinión pública que sigue ese proceso. El mensaje que le dirige Habermas a Luhmann es que si no tenemos en cuenta las condiciones específicas que garantizan la integración social de los individuos no hay manera de que el derecho funcione mínimamente en sociedades tan complejas como las nuestras.

Se constata pues que, gracias al modelo discursivo, la oposición entre ámbitos regulados moralmente *(Moral)* y ámbitos regulados jurídicamente *(Recht)* quedan relativizados ya que uno y otro están sometidos a la función discursiva de la voluntad cooperativa de todos los potenciales afectados. Ahora bien, el que el hiatus disminuya no significa que desaparezca pues no todo puede decidirse, en las circunstancias actuales, aplicando universalmente el principio de justificación discursiva. Están, por ejemplo, los «liberticidas» y a ellos habrá que aplicarles normas coactivas con las que ellos evidentemente no pueden estar de acuerdo. ,

Precisamente este último caso nos recuerda que el problema de la legitimación del derecho parece ser el de la superación de la violencia o coacción. Ahora bien, ¿es ese un problema que pueda resolver la sola filosofía moral como quería antes Habermas?, ¿es un problema que se pueda resolver desde la mera filosofía política, como quiere ahora?. La dimensión que toma ahora la opinión pública razonante en los ámbitos de la economía, de la política y del derecho hace de la *democracia* la versión moderna de la vieja razón filosófica. *Philosophiae ancilla democratiae*[9] podríamos decir, teniendo presente entonces el vuelco que esto supone respecto al Kant que

subordinaba sin contemplaciones la democracia a la moral. ¿Es la democracia, entendida como actualización del principio discursivo, la solución al problema de la legitimación de la legalidad?.

No parece, diría Benjamin. En todo el discurso anterior late el convencimiento de que el problema de la legalidad, es decir, el problema que tiene que resolver la legitimidad es el de la superación de toda violencia. Pero el problema de la legitimidad no es el del fin de la violencia. La historia muestra, en efecto, cómo se han superado momentos de máxima ilegitimidad: la injusticia se ha vencido desde una oposición contra la injusticia. Y eso remite a la violencia. Escribe Benjamin: «puesto que toda forma de concebir una solución de las tareas humanas -por no hablar de la liberación de todas las formas de esclavitud que ha conocido la historia-resulta irrealizable si se excluye absolutamente y por principio toda violencia, se plantea el problema de la existencia de otras formas de violencia que no sean las que toma en consideración toda teoría jurídica»[10].

5. Una reflexión crítica.

Las salidas que se ofrecen para resolver el problema de la violencia del derecho son dos: una desde el *discurso* y otra, desde la *justicia*.

5.1. Desde el *discurso*.

La superación de la violencia que pretende el *discurso* consiste en explotar la universalización del derecho, es decir, plantearse el derecho no como «un privilegio del soberano» sino como una decisión discursiva.

La solución discursiva concibe el proceso de decisión sobre lo que legitima a la norma no como una decisión autónoma del sujeto, en nombre de su razón práctica, sino como un «coro», que diría Rosenzweig, como la voz harmoniosa de la comunidad de hablantes. Analicemos cómo es esa universalidad de la comunidad de diálogo.

El «coro» está constituído por un «nosotros» al que se puede sumar cualquier «tu» aún-no-integrado.

Estamos imaginando una comunidad ideal de diálogo compuesta por partes simétricas, potencialmente simétricas, aunque alguna de ellas, accidental y provisionalmente, pueda estar en disentonía o enfrentada.

Dicho de otra manera, el principio de legitimación discursiva pretende llegar a dictar una norma que refleje el consenso universal. Ese ideal obliga a buscar el máximo de consenso racional repecto al propio derecho en cada momento histórico; es como el horizonte ideal del derecho. Lo cual quiere decir que de momento puede haber normas que obliguen a alguien, contra su voluntad; por ejemplo, a los que hemos llamado «liberticidas» se les puede y se les debe obligar a que respeten el juego democrático. Pero, a pesar de esa coacción, esperamos que un buen día esos «liberticidas» se sumen al juego discursivo de los que ya están en él.

De lo dicho se desprende que estamos ante un procedimiento de universalización por cooptación: hay un núcleo sólido que conoce y practica el juego y otros que se van incorporando. No hay por qué imaginar al núcleo originario como un contubernio conspirativo; bastaría recordar que son los herederos de dos tradiciones particulares tan identificables como las representadas por los términos *«Sittlichkeit»* y *«Moralität»*.

Pues bien, pese al peso específico que tiene el planteamiento habermasiano debido

a su propia entidad y también a la aceptación de la que goza me permito señalar que estamos, de nuevo, ante una universalización que es necesariamente particular. Veamos.

a) Las partes que deben componer el «coro» se encuentran en situación asimétrica. ¿Qué queremos decir?. Pues que los hombres y los pueblos de la tierra tienen a estas alturas de los tiempos una larga historia de relaciones mutuas hasta el punto de que lo que hoy somos unos respecto a los otros es fruto de esa historia relacional. Y unos respecto a otros somos no sólo diferentes sino desiguales.

b) La «desigualdad» entre los hombres y pueblos lleva el sello de su común historia. Lo que quiero decir es que a menos que remitamos el origen de la desigualdad a la naturaleza o a los dioses o al destino, hay que reconocer que la desigualdad es un producto histórico: que se produce en el tiempo y que es obra del hombre. Bastaría recordar, sin pretender profundizar ahora, que los pueblos más ricos de la tierra tienen tras de sí -y algunos todavía *in actu*- un pasado colonialista, mientras que los pueblos pobres tienen un pasado colonial.

c) ¿Qué universalidad es posible o imaginable entre seres o pueblos desiguales cuando la desigualdad es fruto de su relación?, ¿cuál es la universalidad entre ricos y pobres o entre -para decirlo más dramáticamente- entre víctimas y verdugos?. Admito que el planteamiento simplifica mucho pues la realidad es más compleja: la pobreza tiene muchas causas y tambien se dice de muchas maneras de tal suerte que uno puede frente a otros ser pobre y frente a los de más allá, rico. Pero en nada cambiaría el asunto si en vez de personificar el problema, hablando de hombres ricos o pobres etc., habláramos sencillamente de la relación entre pobreza y riqueza, entre dominio y sometimiento, entre poder y obediencia etc. siempre y cuando recordemos que la desigualdad es un hecho histórico.

Pues bien , la única universalización imaginable entre esos dos polos es la de la mutua de-construcción. El modelo no puede ser el de la *universalización por cooptación* pues eso sería tanto como integrar a las víctimas en el club de los verdugos, sino el del desmantelamiento y abandono de la posición de víctimas y de verdugos. Por eso habría que hablar no de consenso sino de *alter*acción. En efecto, sólo si el verdugo (según este lenguaje exagerado de la dramatización) hace suya la causa de la víctima, sólo si quien causa la injusticia llega a verse a sí mismo con los ojos de quien la sufre, sólo entonces cabe romper la lógica que resuelve la relación entre los pueblos y los hombres en conceptos de superioridad/inferioridad, poder/sometimiento, víctimas/verdugos etc. Más que de consenso hay que hablar de *alter*acción o *dis*locación[11].

La *crux* del concepto europeo de universalidad es su particularidad. De ahí al imperialismo de los respectivos nacionalismos no hay más que un paso, que no hemos cesado de dar.

Una de las páginas más sobrecogedoras y contradictorias de la *«Aufklärung»* y de la *«Dialektik der Aufklärung»* es la visión colonialista de la razón ilustrada...en nombre de su universalidad. Citaré tres ejemplos, tomados al azar:

a) Condorcet, en su «Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain», explica a los pueblos de Africa que el camino del progreso de la humanidad es el que marca Europa y que ellos tienen que seguir. Por la historia sabemos lo

que se quería decir; lo tenían que seguir por las buenas o por las malas.

b) Las ideas de Hegel sobre América: ante el *«Weltgeist»*, que es europeo y germánico, las sedicentes culturas de México o Perú tienen que disolverse y desaparecer, para dejar paso al triunfal *«Weltgeist»*.

c) Hasta el propio Marx no fue capaz de escapar al embrujo del eurocentrismo. Marx, en efecto, legitima la conquista del norte de México por los estadounidenses en nombre del progreso y de la Ilustración, títulos de los que, por supuesto, carecían las culturas precolombinas.

No estamos en presencia de un mero problema político sino que es también filosófico: ¿sabe y puede Europa pensar la universalidad universalmente?, ¿sabe y puede Europa pensar la diferencia y la desigualdad?, ¿sabe pensarse desde el desigual?, ¿sabe verse desde el otro?[12]. Europa quizá sólo ha sabido pensar universalmente la ontología, aunque su traducción ética ha sido particular. Por eso Levinas habla de una «ontología de la guerra».

Cerremos provisionalmente este apartado recordando su punto de partida: se trataba de analizar la salida al problema de la legalidad, es decir, de la violencia del derecho por el camino de la universalización que ofrece la justificación discursiva. Pero vemos que es una universalidad muy particular que no acaba con la violencia.

5.2. Desde la *justicia*.

Para superar el problema de la violencia del derecho se podría intentar otro camino, a saber, religar el *«jus»* o derecho con la *justicia*. De nuevo el recurso al citado escrito de Walter Benjamin puede aportar alguna luz.

Benjamin, en efecto, distingue entre violencia *mítica* que funda y conserva el derecho y violencia *divina* que lo destruye. Son dos formas de violencia pero que mutuamente se repelen. Esa oposición la expresa Benjamin diciendo que la estrategia de la violencia mítica -que trata de superar la violencia del derecho entendido como «privilegio de los poderosos» mediante la universalización del agente decisor- , más exactamente, que la universalidad resultante «está en contradicción con el mismo Dios».

Esta súbita referencia a Dios, más allá de toda razón y más allá de cualquier tratamiento ilustrado del derecho, no es sino -*sic* Derrida- una referencia «a la singularidad irreductible de cada situación». Benjamin estaría abogando *«pour une justice sans droit»*, por un derecho sometido constantemente al tribunal de la justicia. Hoy late la sospecha de que no hay ley que haga justicia a cada situación concreta.

Lo que da a entender Benjamin es que la justicia estaría ligada a la violencia divina y aquélla sería como la aplicación de la de ésta. Ahora bien, ¿en qué consiste la violencia divina?. Lo sabremos si nos atenemos a aquello que la diferencia específicamente de la violencia mítica: *la sangre*.

La violencia *mítica* exige el sacrificio, necesita de la ofrenda del viviente ya que sus ideales de progreso o felicidad exigen un precio en sangre, dolor y lágrimas de unos por otros, de unas generaciones por otras.

La violencia *divina* se hace cargo de las víctimas, de los sacrificios y sacrificados en y por la historia pero no los toma como el precio de la universalidad particular que pretende el derecho. Al contrario, su existencia cuestiona esa universalidad y lo que hace la violencia *divina* es plantear una nueva universalidad que parta precisamente del derecho de las víctimas.

La violencia divina manda, en efecto, *no matar*, no convertir al otro en objeto de mis deseos, de mi concepto, de mi estretegia. No conviene, sin embargo, traducir ese mandamiento en negación de toda violencia. La vida que hay que respetar no es sólo la vida natural: nada más lejos de Benjamin que la sacralización de la vida biológica. La vida que hay que respetar, la vida que honra al hombre es la *existencia justa («das gerechte Dasein»)*. «Falsa y miserable es la tesis de que la existencia sería superior a la existencia justa»[13]. La «existencia justa» es una existencia que tiene una justicia pendiente y plantea que se le haga justicia. Como comenta Derrida: «ce qui fait le prix de l'homme, de son *Dasein* et de sa vie, c'est de contenir la potentialité, la possibilité de la justice, l'avenir de la justice, l'avenir de son-être-juste, de son avoir à être juste». El «no matarás» es la exigencia de que se le haga justicia.

Pero, ¿cómo saber lo justo, el *«jus»* de la existencia?. Benjamin lo da a entender en unas crípticas reflexiones al final de su escrito. Ahí dice: «sólo la violenia mítica y no la divina se deja reconocer con certeza como tal, salvo quizás en efectos incomparables, porque la fuerza purificadora de la violencia no es evidente a los hombres»[14].

No sabemos pues en qué consiste la justicia; la violencia divina no es por tanto una receta o norma que esté en nuestras manos. Eso no significa que seamos ciegos al color de la justicia. El que nosotros no sepamos en qué consiste la justicia, es decir, el derecho que tiene el otro pendiente, no significa que nadie lo sepa: *lo sabe el otro*. El sujeto de la justicia es quien padece injusticia. El lo sabe, lo experimenta y su «existencia injusta» se nos manifiesta como pregunta, como interpelación. A nosotros la justicia sólo nos es accesible como pregunta sobre la injusticia que nos dirige quien la sufre. La justicia nos es desconocida; sólo podemos reconocer en la injusticia nuestra responsabilidad hacia ella.

Si nos preguntamos por qué el hombre tiene que hacer justicia, por qué tiene que responder a lo que el otro sabe por experiencia que es la justicia/injusticia, por qué el hombre está obligado a esa respuesta o responsabilidad...diríamos que ahí late una tradición razonada para la que la responsabilidad es anterior a la libertad. Su desarrollo desborda estas líneas. Es la filosofía judía a la que se remite Benjamin.

Esa res-puesta o res-ponsabilidad es *violenta* pues obliga, como ya hemos visto, a) a *de-construir nuestra posición de presuntos sujetos* de la legalidad y de la legitimidad. Nos obliga a cambiar de lugar, a des-colocarnos; b) y obliga a cuestionar la justificación del discurso que colocaba al otro como objeto del derecho, es decir, obliga a *cuestionar la violencia del derecho*.

6. Conclusión

El otro nos descentra. Pero este *otro* al que hemos llegado no es exactamente el *alter* del pensamiento medieval ni el *absolutamento otro* de Levinas, aunque les herede: es más bien el hombre histórico cargado con una historia que tiene que ver conmmigo. Esa historia de relación explica la desigualdad actual. La justicia es un asunto entre desiguales; la moral, también. No podemos plantearnos el problema de la universalidad, de la legitimación o de la moral del derecho sin tener en cuenta la historicidad de la asimetría entre los hombres. De ahí deriva no una universalidad del consenso sino de la responsabilidad que bastante tiene, como diría El Quijote, «con desfacer los entuertos».

NOTAS

(1) St. Tomás, *Summa Theologica* II-II, 57,1.

(2) «Sic igitur justum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem justitiae, ad quod terminatur actio justitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat» , ib. II-II 57, 1 corpus.

(3) «hoc nomen *jus* primo impositum est ad significandum ipsam rem justam». Ib. ad 1um.

(4) Kant concibe al *Recht* como «die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist» en I. Kant *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.* Para todo este asunto ver la edición de Kant - Gent - Rehberg *Über Theorie und Praxis.* (Suhrkamp, Frankfurt 1967, 59).

(5) «alles Recht 'Vor'recht der Könige oder der Grossen, kurz der Mächtigten gewesen sei», W. Benjamin *Gesammelte Schriften* II,1 198

(6) Conferencia pronunciada en la UNED, Madrid 1 de diciembre de 1989.

(7) En el pensamiento tomista el «id quod debitur alteri» tiene por referente fundamental el «bonum commune». Este «bien común» no es la «volonté générale» de Rousseau ni se deja representar en institución alguna: es la dimensión comunitaria de cada hombre. Hay por supuesto varias justicias particulares (conmutativa, distributiva etc), pero hay sobre todo una «justitia generalis sive legalis» en virtud de la cual «aliquis bene se habet in opere quod est ad alterum in ordine al bonum commune» (St. Thomas, In 3 Pol.1.11). Esta relación del hombre al bien común no es exactamente la de la parte al todo; es, más bien, una relación de proporcionalidad en virtud de la cual se le reconoce al individuo un lugar específico -con sus derechos y deberes- respecto a los demás. Cf. P.D. Dognin «La notion thomiste de justice face aux exigences modernes», en: R.S.P.T., oct. 1961, 601-641. Sobre el concepto de proporcionalidad, referido a la teoría de la justicia en Aristóteles, ver O. Guariglia *Etica y Política según Aristóteles* II (Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1992, 185 y ss).

(8) Th. McCarthy. *La teoría crítica de Jürgen Habermas,* Madrid 1978, 377. En contraste con el intento habermasiano cabe señalar la inteligente estrategia de Javier Muguerza quien, partiendo igualmente del imperativo categórico kantiano, arriba no a una teoría del consenso sino del disenso. El *imperativo de la disidencia* arranca de la afirmación kantiana, a propósito del hombre como fin, según la cual «el fin no habría de concebirse aquí como un fin a realizar sino como un fin independiente y por tanto de modo puramente negativo, a saber, como algo contra lo que no debe obrarse en ningún caso». El imperativo de la disidencia se coloca del lado del individualismo ético y por tanto a distancia del principio de universalización que ha perseguido la estrategia habermasiana. El imperativo de la disidencia es anterior al de universalización y al de reciprocidad. Un planteamiento semejante, al que asiste la lógica histórica, es sospechoso de solipsismo ético y, para ser ético, tendrá que responder, como reconoce Muguerza, a la pregunta de qué pasa con los demás. Puesto que el disidente es siempre un sujeto individual, la universalidad corre el peligro de ser sólo una metáfora, cf. J. Muguerza y otros autores *El fundamento de los derechos humanos* (Ed. Debate, Madrid 1989), 43-52.

(9) Es la expresión que emplea G. Nenning en un irónico comentario al último libro de Habermas. Cf. *Die Zeit,* 12 de febrero de 1993, pag. 57

(10) «Da dennoch jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren Lösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseislagen, unter völliger und prinzipieller Ausschaltung jedweder Gewalt unvollziehbar bleibt, no nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge fasst», WB *GS* I 1 195-6.

(11) Aquí opongo «universalización por cooptación» a «universalidad negativa». La primera responde al espíritu de la «dialéctica de la ilustración» y pretende, tal y como intenta Habermas, superar la particularidad ilustrada partiendo de la reserva crítica que tiene la razón moderna. La segunda trata de recuperar la tradición judía, ejemplificada en el *topos* de la «razón anamnética», y de esta suerte dar un contenido universal al descubrimiento griego de la universalidad de la razón.

Las cosas, sin embargo, no son tan simples ya que un «dialéctico de la ilustración» como Habermas manifiesta expresamente que su *razón comunicativa* hereda la tradición de la *razón anamnética,*

naturalmente que bajo las condiciones que imponen unos tiempos postmetafísicos. Es ésta una novedad que bien merece un mínimo desarrollo.

En junio de 1993 J. Habermas dictaba una conferencia en Münster, con motivo de la jubilación de J.B. Metz, bajo el significativo título «Israel versus Athen: wem gehört die anamnetische Vernunft?. Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt» («Israel versus Atenas: a quien pertenece la razón anmnética?. Hacia la unidad en el seno de una pluralidad multicultural»). En polémica con Metz, Habermas reconocía que los conceptos claves de la razón comunicativa no proceden del idealismo metafísico (griego) sino del «pensamiento de la alianza» (judía). Y enumera algunos: el concepto de *verdad subjetiva* entendida no como ensimismamiento sino como interés por el extraño; el de *autonomía* , afectado por una carga moral que no le permite instalarse en la autoreferencia sino que remite hacia el reconocimiento recíproco; el de *sujeto socializado* , es decir, el de un sujeto que se individualiza en y por la historia y por eso se reconoce momento de la sociedad; el de *liberación,* visto no sólo como emancipación de relaciones indignas sino tambien como proyecto utópico de una vida realizada; el de *historia:* la estructura narrativa bíblica nos ha permitido captar los hechos como acontecimientos que nos ad-vienen, visión que permite hablar de novedad histórica...Todo eso está dispuesto a concedérselo a Metz. Lo que le niega es que esos conceptos no estén ya siendo operativos en algunos discursos filosóficos. Lo están, aunque no pueden estar en el estado puro de la tradición anamnética. Dice Habermas, en efecto, que en tiempos postmetafísicos aquella tradición judía que remitía la experiencia de libertad y de solidaridad a la *alianza,* esto es, a una relación intersubjetiva, se encarna hoy en la razón comunicativa. Sólo esa razón puede hoy hacer frente a las amenazas que se ciernen sobre la existencia humana y sólo ella puede rescatar y hacer valer aquella tradición de libertad y solidaridad.

Habermas llega a defender su tesis en el terreno más difícil para él, en el del llamado «problema de la teodicea» y que no es otro que el problema que plantea a Dios, sujeto de la justicia absoluta, la injusticia del inocente. Los límites de una nota al pie de página no permiten alargarnos más. Séame permitido señalar, por su insólita novedad, la doble afirmación de Habermas según la cual a) no hay universalidad material sin apropiación de la «razón anamnética» y b) pero esa apropiación ya está operada en su teoría de la razón comunicativa. Walter Benjamin se sorprendería por la osadía habermasiana pero compartiría su primera afirmación.

(12) Hay sin duda una relación entre el particularismo de la universalidad occidental y la centralidad del agente en, por ejemplo, la filosofía moral griega, así como otra entre la universalidad «negativa» o «deconstructiva» y la alteridad. Ilustrativo es, en este sentido, la pregunta de Sócrates en el Gorgias: ¿qué es más grave cometer una injusticia o padecerla?. Después de una discusión harto farragosa con Polos se llega a la conclusión de que es más grave cometerla que padecerla porque al cometer la injusticia atentamos contra el alma y eso es peor que sufrir las consecuencias de la injusticia en el propio cuerpo.

Esta es una reacción característica de la mentalidad griega en asuntos de moralidad: el centro de la preocupación moral es el agente y la perfección de su alma. Naturalmente que tratándose de justicias e injusticias la acción del agente afectará al otro, pero ese otro no es el centro de gravedad de la reflexión moral, que sigue siendo el agente. Haciendo el mal al otro el agente se frustra, renuncia a conseguir el *telos* o la perfección de su acción. El *telos* es como la fuerza de atracción o sentido de un acto que hace que lo «queramos por sí mismo y lo demás por él» hasta el punto de que ese telos será «lo bueno y lo más excelente» (*EN* I 2 1094a 18-24). Cometiendo la injusticia impedimos el despliegue de esa virtualidad que está en la naturaleza de ahí que, como dice Aristóteles, «lo que es bueno por naturaleza es de por sí bueno y agradable al hombre de bien» (*EN* IX 9 1170a). Estamos hablando de la naturaleza del agente por eso comenta E. Lledó que en los griegos «la lejana frontera de la bondad ha quedado señalada así en los confines mismos de la intimidad. Es la *psyche,* el alma, la mente, la «subjetividad» quien levanta, con la *aretê,* el fundamento sobre el que se edifica el bien» (E. LLedó «Aristótles y la ética de la polis» en *Historia de la Etica* I Victoria Camps ,ed., Editorial Crítica, Barcelona 1998, 152). Esa centralidad del agente no se pierde de vista ni siquiera cuando, a propósito de la justicia, Aristóteles afirma que «la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros» (*EN* 1130a). Ahí, como comenta W.F.R. Hardie *Artstotle's Ethical Theory* (Oxford, Clarendon Press 1980, p. 182 y ss), lo que está en juego

es una concepción de la justicia como «carácter del agente» aunque en el caso de la acción justa haya que considerar el efecto de su acción en el otro. En la cultura (judía) de la alteridad se respondería a la pregunta de Sócrates de la misma manera pero dando una razón diferente: «porque haciendo daño a otro, hacemos daño al otro».

No sería correcto traducir el interés griego por el agente en términos de egoísmo. Cuando Sócrates, en su *Apología*, se preocupa más de la «mejora del alma» que de atenciones a los demás no pierde de vista a sus conciudadanos ya que les invita a la misma virtud. El problema no es pues el egoísmo sino la alteridad: el otro sólo es visto desde uno mismo.

Me permito remitir a mi artículo «Razón y memoria: la difícil herencia europea», en *Claves de la razón práctica*, nr. 17 nov. 1991; también «El 'Hegel y América' de Ortega», de próxima aparición en *Revista de Occidente*.

(13) «Falsch und niedrieg ist der Satz, dass Dasein höher als gerechtes Dasein stehe», WB *GS* II 1, 201.

(14) «Denn nur die myhthische, nicht die göttliche, wird sich als solche mit Gewissheit erkennen lassen, es sei denn in unvergleichlichen Wirkungen, weil die entsühnende Kraft der Gewalt für Menschen nicht zutage liegt», WB *GS* II 1, 203.

LA HISTORIA DE LAS IDEAS Y LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Arturo Andrés Roig (Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza, CONICET)

«Sepamos, en nombre de Dios os conjuro, hermanos míos, escucharnos a nosotros mismos. Tengamos la audacia de conocernos...».
Francisco Bilbao. *El evangelio americano*, 1862.

«Sejamos nós mesmos, sejamos o que somos, e só assim seremos alguma cosa»
Eduardo Paulo de Silva Prado *A ilusão americana*, 1895.

«Lo que debemos cultivar es el amor a nosotros mismos, la inquietud de nuestra propia existencia».
Manuel Ugarte. *El destino de un continente*, 1923.

Es nuestra intención ocuparnos de aquellos aspectos de la Historia de las Ideas latinoamericanas que se presentan como cuestiones no resueltas en relación con la naturaleza de aquel tipo de historiografía, así como también plantearnos algunos interrogantes acerca de esa misma naturaleza[1].

Resulta oportuno señalar que la Historia de las ideas no es una tarea exclusiva de América Latina, sino que la misma ha sido desarrollada de modo ciertamente importante en otras regiones si bien dentro de situaciones histórico-sociales distintas. Por otra parte la regionalización del estudio de las ideas no es cuestión que dependa de hechos meramente eventuales. Los problemas que presenta en sus diversas formas de desarrollo -por ejemplo en Francia o en los Estados Unidos- tienen su razón histórica de ser en situaciones culturales profundas. Roger Chartier ha subrayado, precisamente, en un panorama de la Historia de las ideas tal como se ha desarrollado dentro de la vida intelectual francesa, el acentuado carácter nacional de estos estudios. «En ninguna otra rama de la historia existe -nos dice- tal especificidad nacional en los términos utilizados y tal dificultad en introducirlos, incluso en simplemente traducirlos a otro idioma o a otro contexto intelectual» [2]. Nosotros pensamos que lo dicho por Chartier se da también en nuestra Historia de las ideas en cuanto se trata de una historiografía marcada muy fuertemente por situaciones históricas y sociales que no puedan ignorarse. Tal vez se deba a ese hecho, otro que ha sido señalado entre nosotros, como también en autores europeos, a saber, el de la indeterminación que muestra este tipo de conocimiento, que afectaría a su constitución y, por tanto, a la de su objeto y métodos. En 1955 Francisco Romero declaraba precisamente que la Historia de las ideas era un tipo de saber no constituido y su hermano José Luis, autor de uno de los libros clásicos de esta historiografía entre

nosotros, *Latinoamérica, las ciudades y las ideas* (1976), declaraba en 1965 que era una «disciplina de escasa tradición y muy imprecisos contornos». En 1983 nosotros habíamos señalado que aun se discutían «sus alcances y su sentido dentro del cuadro de las ciencias humanas». En nuestros días, Horacio Cerutti Guldberg, en la misma línea problemática, nos ha hablado de «vaguedad y variabilidad» del objeto de estudio de este discutido y sin embargo altamente productivo campo de trabajo[3]. Sabemos que en Europa, Michel Foucault se había apoyado, para fundamentar sus tesis «arqueológicas» precisamente en esa particular debilidad de este saber historiográfico, que gracias a su grado de «incertidumbre e imprecisión» favorecía la quiebra de totalizaciones[4].

Cabría que nos preguntáramos en este momento cuáles son los aspectos que determinan en nuestro caso esa especificidad. Podríamos responder, tal como se lo ha señalado con tanta insistencia, que ella deriva de una fuerte atención prestada al pensamiento filosófico y de modo muy particular, al de una «Filosofía americana» (entendiendo «americana» en el sentido de «Nuestra América»[5]) o al de una «Filosofía Latinoamericana»; en segundo lugar, un preferente y permanente interés por problemas de identidad cultural y nacional y, por último y sin que con eso cerremos la enumeración, una tendencia hacia una lectura explicativa y, en muchos casos, crítica del desarrollo de las ideas, sobre todo en relación con un tema que acompaña nuestra identidad, a saber, la dependencia. No escapará que aquella lectura explicativa y crítica que hemos mencionado surge de algo que se encuentra en la base de todos los aspectos señalados y que, en líneas generales y con variantes, podemos denominar sin error, una consideración social de las ideas. Interesante resulta notar aquí el hecho de que en la primera etapa del historicismo latinoamericano, en 1840, Juan Bautista Alberdi propuso la constitución de una «Filosofía americana» -así la denominó con todo derecho- que incluía ya desarrollos de una inicial historiografía de nuestras ideas. Tal se desprende de los escritos polémicos que acompañaron a aquel programa, todo ello dentro de los lineamientos que acabamos de señalar como característicos de la significativa y cuantiosa labor llevada a cabo entre nosotros a lo largo ya de un siglo y medio[6]. Digamos de paso que esto posiblemente explique los sucesivos renacimientos de Alberdi dentro de nuestra tradición cultural y en relación con el tema que nos ocupa.

El hecho de que se haya prestado particular atención al desarrollo del pensamiento filosófico entre nosotros, como asimismo que la Historia de las ideas haya sido cultivada preferentemente por intelectuales surgidos de los estudios filosóficos, se debe no sólo a la particular manera como ha sido concebida aquella historiografía, sino también al modo como se ha entendido, en general, la filosofía. Es interesante notar que hasta nuestros maestros más acérrimamente academicistas y más fuertes defensores de posiciones idealistas, dieron entrada en sus escritos a respuestas sobre la función social de las ideas. Recordemos el caso de Francisco Romero, uno de los entusiastas difusores, precisamente, de la Historia de las ideas a nivel continental. De todos modos, la línea más fructífera, a nuestro juicio, dentro de este amplio movimiento, ha sido la que a partir de 1940 y como una de las consecuencias del nacionalismo generado por la Revolución Mexicana de 1910-1917, dio nacimiento y forma a un amplio movimiento filosófico historicista bajo la ocasional influencia de

Ortega y Gasset y el vivo magisterio de José Gaos, tendencia esta en la que sin apartarse de un idealismo, se avanzó críticamente respecto del problema de la naturaleza social de las ideas y generó una bibliografía historiográfica que nos ha permitido contar ya con nuestros clásicos. Recordemos al respecto el libro fundacional de Leopoldo Zea *El positivismo en México* (1943). Más tarde, en la década de los '60 y en buena medida como consecuencia del impacto causado por la Revolución cubana (1958) y los posteriores movimientos sociales y políticos que levantaron con fuerza los viejos ideales de nuestra independencia en diversos sectores del Continente en aquélla década, se produjo una apertura hacia tesis fundamentales del marxismo, como del mismo modo el surgimiento de una historiografía materialista de las ideas, continuación, dentro de nuestras tradiciones intelectuales de la obra que había dejado iniciada José Carlos Mariátegui en cuyos escritos se encuentra explícita una historia de la cultura y una posición acera de la identidad nacional, no ajenos de ninguna manera a aquellos rasgos específicos que habíamos mencionado antes.

Decíamos que se trata de un modo particular de entender la filosofía que ha hecho que su historia fuera comprendida justamente como Historia de las ideas y no como la tradicional y académica «Historia de la filosofía». La razón es simple, se quería hacer filosofía e historia de nuestras cosas y, por supuesto, del discurso sobre nuestras cosas. Esa conexión ya la había visto con toda claridad Leopoldo Zea en 1955 cuando nos decía que hacer «Filosofía americana es ya preocuparse por la obra de nuestros pensadores. Una de las primeras tareas de esta filosofía es -terminaba diciendo- la de la historia de las ideas»[7]. Y esos «pensadores» a los que se refiere son aquellos que intentaron captar nuestra realidad, cualesquiera hayan sido las herramientas intelectuales de que dispusieron, realidad aprehendida básicamente como social e histórica. Baste con recordar a nuestros fundadores de los siglos XVIII y XIX para confirmar de modo muy claro lo que queremos decir. Esa filosofía, pues, que exige el desarrollo de su propia historia como Historia de las ideas, puede ser denominada, sin error, como «filosofía latinoamericana» o como «Filosofía americana». Bien es cierto que es necesario aclarar que no se trata de una filosofía, en el sentido de una determinada escuela, sino que es más bien una tarea filosófica que se ha ido enriqueciendo en función de las diversas formulaciones teóricas con las que se ha trabajado en ella. «El historiador -nos dice a propósito de esto Ubieta Gómez- no debe por tanto delimitar escuelas, sino *actitudes*. La indiferencia hacia las particularidades conformadoras de las distintas escuelas y su aceptación y asimilación sucesiva en nuevos cuerpos teóricos, evidencia sin duda una línea matriz que no sigue de manera estricta requerimientos internos de algunas doctrinas, sino similares preocupaciones...[8]». Es misión de la Historia de las ideas, precisamente, la de reconstruir ese ya largo y a veces difuso proceso, en el que con suerte diversa se fue dando respuestas a la cuestión de filosofía y vida, entendida ésta, por supuesto principalmente como la vida de nuestros pueblos. Lo dicho hace que se sientan incorporados dentro de lo que nuestros filósofos denominan expresamente como «Filosofía americana» o «Filosofía latinoamericana», intelectuales provenientes de diversas líneas de pensamiento entre las que cabe mencionar el historicismo, con sus diversos matices desde su primitiva formulación romántica de 1840, hasta el circunstancialismo de nuestros días que, a su modo vino José Gaos a renovarlo a partir de 1940; el

neokantismo, las diversas formas de la filosofía de la praxis, entre ellas el marxismo y la teoría crítica, la fenomenología, la hermeneútica y, en fin, la filosofía analítica.

Por cierto que no todos los escritores latinoamericanos que se han preocupado por nuestra filosofía, han encarado la ineludible tarea de asumir nuestro pasado ideológico con un mismo sentido y hasta hay quien ha participado de la afirmación de la alienación de todo nuestro pasado intelectual. Conocida es al respecto la tesis de Augusto Salazar Bondy quien hizo Historia de las ideas, más no les reconoció autenticidad ni originalidad[9].

Si más allá de las circunstancias nos preguntáramos acerca de un posible común denominador entre todas las posiciones teóricas señaladas, tal vez podríamos decir que el mismo se encuentra en un pensar que no es ejercido como ajeno a la praxis, en diversos grados y medidas. En unos casos, la relación teoría-praxis deriva de postulados incorporados en la misma doctrina, como sucede en la filosofía de la praxis; en otros esa inclinación se presenta modificando la inicial posición teorética desde la que se pretende trabajar, como sería el caso -siguiendo en esto una interesante observación de Ofelia Schutte- de la «politización» a la que ha sido sometida la fenomenología[10], hecho visible en otros campos tales como la hermeneútica y la analítica. En líneas generales podría afirmarse que tanto algunas de las variantes últimas del historicismo, como esa «politización» que ha venido a connotar otras líneas, se encuentran influidos por el marxismo, ya sea por haber asimilado posiciones teóricas o metodológicas, sin intención de proponer soluciones alternativas, ya sea con la intención -oculta o manifiesta- de ofrecer posiciones «superadoras». De este modo, la Filosofía latinoamericana se presenta como una herramienta de lucha en la que lo teorético no se queda en el mero plano de un «juego de lenguaje», sino que es organizado en función de un programa de afirmación de determinados grupos humanos. Y cuando esa Filosofía se aboca a su propia historiografía, mediante la Historia de las ideas, ésta se plantea de modo expreso la necesidad de reconstruir en el nivel discursivo las expresiones de un pasado agónico con sus afirmaciones y fracasos. Nada más alejado, pues, de nuestro modo de entender el saber historiográfico que la tesis «migratoria» de las ideas tal como la plantea Lovejoy y que, al parecer, entusiasmó en su momento a Antonio Caso[11]. Hay en el fundador de la historia de las ideas en los Estados Unidos, dentro de un cierto eclecticismo, una tendencia intelectualista, un atomismo y un decidido rechazo de lo que considera como un peligroso relativismo. Por el contrario, dentro de nuestra tradición, no son las ideas en sí mismas las que interesan sino su naturaleza y función social, hecho únicamente captable de modo adecuado si se tiene bien presente que si las circunstancias nos hacen, también nosotros hacemos a las circunstancias[12].

Indudablemente que esta Filosofía latinoamericana que exige su propia historiografía, supone un determinado modelo. Es en tal sentido un tipo de filosofar que no teme ser cualificado precisamente -aún a riesgo de la diversidad de valores semánticos del término- como «nacional». Así lo han visto nuestros grandes maestros, tal el caso de Alejandro Korn quien en 1927 pensaba que si «la filosofía es la expresión acabada del pensamiento humano» y si la verdad filosófica no existe como «verdad absoluta», no hay por qué no aceptar que la filosofía sea «distinta de un pueblo a otro»; y en el mismo sentido habló años más tarde, en 1954, José Gaos, para

quien «quizá la única manera de que una filosofía sea universal, estribe en que sea lo más nacional posible».Para quienes tengan una idea estrecha de lo «nacional», que puede ser definido como un modo de ser cultural, tal vez les resulte incongruente que una Filosofía latinoamericana tenga tal espíritu. A ellos será oportuno recordarles la fuerza que en nuestra tradición tienen las nociones de «patria chica» y de «patria grande», como asimismo la importante distinción establecida por José Vasconcelos entre «filosofía nacionalista» y «filosofía nacional»[13]. Ciertamente que cabe tener en cuenta las condiciones históricas dentro de las cuales hablaban Korn y Gaos, las que han cambiado como consecuencia de la crisis del concepto de lo nacional que hizo de respaldo de posiciones tales como las que ellos expresaron en el terreno teórico. La constitución de grandes bloques mundiales y el crecimiento del capitalismo trasnacional, han venido a cambiar el concepto de nación tal como nos venía del siglo XIX, como asimismo a profundizar nuestra dependencia. La Historia de las ideas, que nació entre nosotros con ese primitivo concepto, habrá de ser herramienta indispensable para desarrollar nuevos puntos de vista y, con las experiencias del pasado, posibilitar desde su campo y en apoyo del resto de las ciencias sociales, propuestas revitalizadoras.

Regresando a aquella idea de que estamos ante un modelo, bien vale la pena señalar aquí que la Filosofía latinoamericana funciona sobre la base de una inversión de la célebre fórmula hegeliana según la cual «La Filosofía necesita de un pueblo»; aquí es el pueblo o nuestros pueblos los que reclaman para sí una filosofía. No escapará que este saber de nosotros mismos pretende ser universal, más dejando atrás los universalismos que pueden ser denunciados como ideológicos, ya sea porque desconocen lo particular, ya porque la particularidad desde la cual se construyen no es determinadamente concreta o es señalada con ambigüedad. Recordemos esas referencias al «pueblo» o a los «oprimidos» u otras equivalentes, mediante las cuales se elude el problema de las clases sociales, el de las etnias, el de la mujer y el de las generaciones jóvenes. Se trata de un filosofar y de su historia en los que se ha de estar en una constante actitud de revisión de las categorías con las que pretende organizarse, situación mucho más difícil, a nuestro juicio, que la que se da en la que podríamos considerar como el «modelo académico» en el que la pretensión de universalidad se afirma en el desconocimiento del contexto histórico-social desde el que se ha originado[14].

De la misma manera rechazamos otra nota que ha sido considerada como propia de ese modelo antes señalado y que es de importancia para nuestra Historia de las ideas, a saber, su pretensión de «sistema», en cuanto que esa noción, lo mismo que la de «universalidad», requiere un tratamiento desde el punto de vista de su papel ideológico. Por lo demás, la tan denunciada «a-sistematicidad» de nuestros pensadores, en particular los del siglo XIX, los que por ese motivo difícilmente podrían salirse de una historia del «pensamiento» -con la carga negativa que se le ha dado al término- es un tipo de respuesta que no es en sí misma un disvalor, ni una forma teorética débil. Es necesario indudablemente restablecer la distinción que hiciera el olvidado Condillac entre *«esprit systématique»* y *«esprit de système»*, entendiendo por el primero, por contraposición con el segundo, aquel que produce un saber que si se nos presenta como fragmentario es porque está regido por el principio de que es

más importante sacrificar la coherencia que la verdad. Se trata de poner en ejercicio una dinamicidad discursiva tan intensa como lo es la propia experiencia desde la cual nuestros pensadores enunciaron su palabra. Es decir, que siempre hay una coherencia, más es la que surge, como lo ha observado Ubieta Gómez, del hecho de que «el pensar latinoamericano...sobrepone en sus textos el sentido al significado»[15]. Estamos indudablemente ante un estilo que ha de ser justipreciado en relación con aquella experiencia, en la que prima -pensemos en Rodríguez, en Martí, en Bilbao, en Mariátegui- más la actitud de denuncia que la de la justificación. La Historia de las ideas correspondiente a nuestra Filosofía latinoamericana se ha enfrentado con modalidades expresivas que, con mayor o menor suerte, ha tratado de captarlas. Lo dicho pone en evidencia la importancia que tiene entre nosotros el estudio de las formas discursivas.

De todas maneras, tampoco nuestra Historia de las ideas se desinteresa de los sistemas. Parte, eso sí, del presupuesto de que como todo filosofar, ellos son respuestas en las que trata de asumirse la conflictividad de lo real y si bien se justifica el rechazo de los ilustrados del *«esprit de système»*, por lo mismo que en él se da un peso riesgoso a la coherencia lógica, no puede ignorarse su enorme riqueza, en particular si miramos a ciertos sistemas como grandes metáforas, no ajenas en más de un caso, a lo utópico. De este modo, el «mundo sin fisuras» que muestra por lo general todo sistema adquiere sentido a pesar del encubrimiento que implica.

Frente a ese peligro, nuestra Filosofía en sus expresiones más fecundas se ha presentado como un filosofar acerca de las grietas que realmente tiene aquel «mundo sin fisuras» y una línea de su historiografía se orienta hacia la búsqueda afanosa de sus propias «huellas», en ese pasado ya frondoso que vivimos en nuestras tierras, se trata, como lo hemos dicho en otras partes,de una filosofía de «comienzos» y «recomienzos»[16].

En relación muy estrecha con la cuestión de si se ha de valorar o no desde una Historia de las ideas las formas diversas del pensar «a-sistemático» que se han dado y se dan entre nosotros, cabe traer a colación la crisis del concepto -sobre el cual se apoya con tanta solidez la dialéctica del sistema en un Hegel- y el valor de la representación. Los importantes problemas generalizados a partir del impacto de la semiótica nos han llevado a señalar como un hecho primario en la consideración de todos los fenómenos sociales e ideológicos, el de la mediación, con lo que aquel concepto de la Filosofía clásica alemana ha entrado en una crisis definitiva. Ha sido posible de este modo rescatar el mundo de los símbolos con lo que se ha abierto un campo de lecturas casi infinito que no podía sino venir a enriquecer la comprensión de nuestra cultura. Dentro de las manifestaciones que ahora han adquirido una nueva solidez teórica, debemos señalar las llamadas «concepciones del mundo», tema de larga tradición en nuestros estudios. En las décadas de los '30 y '40 del presente siglo se recibió la fuerte influencia de Dilthey, cuyas obras fundamentales se publicaron en lengua castellana, en México, entre los años 1944 y 1948. La vigencia del diltheyanismo, como única versión de la doctrina de las «concepciones del mundo» se prolongó, consolidada por otras influencias, entre ellas la del orteguismo, hasta la década de los '60 en la que se habló de la necesidad de abandonar «las filosofías de la *Weltanschauung*», propuesta que venía avalada por el nuevo movimiento de la

filosofía analítica. A pesar de esto nuestra Historia de las ideas contaba ya con la importante labor de rescate del pensamiento pre-hispánico que había alcanzado un destacado nivel. *La filosofía náhuatl* (1956) de Miguel León Portilla constituye sin dudas ya otro de nuestros clásicos. A partir de él no se puede negar la importancia que tiene el estudio de las cosmogonías y cosmologías de las altas culturas, negadas como filosofía y relegadas al interés de los antropólogos. Una de las virtudes que tuvo el impacto de las obras de Dilthey, a pesar de las vaguedades a que dio lugar, fue el de haber impulsado hacia una ampliación del universo textual, limitado entonces a aquellos escritos que encajaban con el «modelo clásico». Es indiscutible que todo esto ha sido terreno ganado y que aquella invitación a abandonar una herramienta tan importante como es la de las «concepciones del mundo», ha de ser tenida en cuenta más atendiendo a lo que sí ha entrado en quiebra que es el concepto de «Ciencias del espíritu» y la hermeneútica que le acompañaba. Por último, es importante tener presente que con la difusión del gramscismo en toda América Latina a partir de la década de los '60, ha surgido un replanteo de la problemática de las *«Weltanschauungen»* dentro del marco teórico de la «Filosofía de la praxis», la que no tiene por cierto su origen en Dilthey[17].

Horacio Cerutti Guldberg nos ha propuesto una periodización de la Historia de las ideas en América Latina en la que nos habla de una etapa de «fundación» (1940-1960); otra de consolidación (1960-1970) y otra de «renovación metodológica» (1970-1980), a partir de la cual se abre la que estamos viviendo que sería de «normalización». Nos interesa sobre todo ocuparnos de la década de los '70 en cuanto sería en esos años en los que se produjo un cambio ciertamente importante impulsado por lo que nosotros hemos denominado de «ampliación metodológica»[18]. En 1973 se publicó en Santa Fe (Argentina) un trabajo nuestro en el que afirmábamos que la filosofía implicaba tanto «formas de saber crítico», como «formas de saber ideológico» y proponíamos un tipo de lectura que no intentaba apoyarse ni en Scheler ni en Mannheim, sino en una relectura de Hegel desde presupuestos originados en el «saber de la sospecha»[19]. Al año siguiente, en 1974, propusimos en la Reunión de Expertos de Historia de las Ideas, convocada por UNESCO, en México, unas «Recomendaciones» que se movían en términos equivalentes[20]. Más tarde Ricaurte Soler leyó en Morelia una ponencia en la que advertía acerca de los límites que había tenido hasta ese momento la crítica, como asimismo de los peligros de la ultracrítica expresada por algunos de los integrantes de la «Teoría de la dependencia» que concluyeron en una negación de la ya por entonces importante tradición de Historia de las ideas[21]. Asimismo fue en esa década cuando tomó cuerpo dentro de la historiografía que nos ocupa, la compleja problemática del lenguaje, en relación muy estrecha con la «Teoría del texto», dentro a su vez de la cuestión del discurso[22]. No cabe la menor duda que entre lo que Francisco Romero entendía por «normalización» y lo que entiende Cerutti por «normalización de la Historia de las ideas» hay diferencias considerables. En favor de Romero se encuentra el hecho de que había advertido las dificultades del «modelo clásico» y aún cuando persistiera en proponerlo como el único legítimo buscó el modo, un tanto ecléctico, de dar cabida a una Historia de las ideas, saber que no podía organizarse, según lo entendía, sin ineludibles referencias a las «circunstancias externas». De este modo. respecto del estudio de la filosofía

como «pura marcha de las ideas» regía para Romero la noción académica de la «crítica de la razón», mientras que en la Historia de las ideas que proponía despuntaba otro concepto[23].

Ese otro concepto es, justamente, el que ha tomado cuerpo en las décadas de los '60 y '70, que constituyen la etapa de la «normalización» de la Historia de las ideas para Horacio Cerutti. Superada la respuesta ecléctica de Romero, ya no se habla de «ideas puras» y si bien se tiene conciencia de los riesgos del sociologismo, no menos cierto es que se tiene bien en claro los peligros de la hipostasiación que suelen acompañar a la «crítica especulativa». La crítica juega, en esta «normalización» más que nada como quiebra de universales, cuya resquebrajadura no es fruto exclusivo de la cavilación filosófica.

Partimos además, de la tesis de que las más elevadas formas de criticidad tienen su raíz en formas espontáneas de decodificación, las que se generan en la actividad humana real de los individuos, miembros de una sociedad. La cuestión de la crítica nos permite, por otro lado, caracterizar, de un modo a nuestro juicio más preciso, la naturaleza de la Filosofía latinoamericana y de su particular historiografía. En efecto, esa crítica, tal como se pretende ejercerla, nos muestra que aquella Filosofía no se resuelve en una «Filosofía de la cultura», sino que es, dicho de modo más apropiado, una «Filosofía de las formas de objetivación» relativas a sociedades concretas, en particular, lógicamente, las que integran nuestro mundo latinoamericano. No se reduce a un filosofar sobre culturas, línea que ha llevado a caracterizaciones externas. Apunta, entre otros aspectos, a las normas de objetivación sobre cuya base se ha constituido el mundo cultural y, por cierto, que la inquisición acerca de ese régimen normativo deberá apoyarse en la pregunta más de fondo, la del modo de ser -histórico, por cierto- del hombre que juega tras esa normatividad. Ya anticipó esta problemática Leopoldo Zea con sus tesis acerca de la conciencia americana y su «dialéctica defectiva», que le habría llevado a partir permanentemente de cero, tesis discutible, pero que supone claramente lo que aquí denominamos «Filosofía de las formas de objetivación». Y por cierto, la «problemática de la objetivación» resultaría totalmente inabordable si aceptáramos el *slogan* de algunos post-modernos que están hablando de la muerte de las ideologías y, con ellas, de lo ideológico. Ese «grito de guerra» supone -como lo observa Ubieta Gómez- «la desacreditación de los valores de progreso, superación, verdad y fundamento en el análisis de los procesos sociales». Dicho de otro modo, la «muerte de las ideologías» al ignorar la dialéctica que se da entre una «cierta lógica interna» y la «categoría de posibilidad de la realidad», invalida el saber histórico y de modo particular un saber histórico-crítico[24]. Conforme con lo que venimos diciendo no nos cabe duda de que la Historia de las ideas es la herramienta imprescindible que acompaña a la Filosofía latinoamericana, la que alcanza plenamente su criticidad precisamente desde su particular historiografía la que le es consustancial.

Hemos hablado de la Filosofía latinoamericana como una forma de saber crítico respecto de lo que hemos denominado «formas de objetivación». Ahora bien ¿no será esa Filosofía también una inquisición igualmente crítica y, por eso mismo, proyectiva de nuestra eticidad? La pregunta adquiere todo su sentido si pensamos en la profunda devaluación que ofrecen conceptos y valoraciones sobre cuya base se

había organizado tradicionalmente nuestro filosofar acerca de nosotros mismos, entre ellos el de lo «nacional». La crisis de la categoría de «nacionalidad» y con ella la del «estado», fenómeno que podríamos considerarlo como positivo y aun inevitable frente á la humanidad de tipo planetario que caracterizará al siglo XXI, no se ha dado dentro de los cauces deseables en cuanto que se han ignorado tradiciones que nos son entrañables. En efecto, se ha intentado borrar de nuestra memoria histórica la vocación anti-imperialista de todos nuestros fundadores, Martí, Bilbao, Rodó, Vasconcelos, Ugarte, Ingenieros y tantos otros, así como nuestra real situación de dependencia económica, política y cultural; y, a su vez, se le ha negado al estado el papel que debería jugar respecto de los sectores estratégicos de la economía. Si a esto sumamos la campaña de desarme de las conciencias que acompaña al neo-liberalismo y al post-modernismo en general, fácil será señalar el alto grado de heteronomía con el que estamos llevando adelante la construcción de mercados comunes, dentro del ansiado y viejo proyecto de integración latinoamericana.

En la segunda post-guerra (1945), ante la constitución de formas del saber en las que se postulaba una necesaria interrelación entre lo teorético y lo práctico, Francisco Romero entendió que se estaba ante una decadencia de lo teórico. Ahora, como una consecuencia de esta especie de tercer post-guerra iniciada con la caída del Muro de Berlín (1989), se ha entendido que estamos ante una decadencia de la filosofía de la praxis, esta vez definitiva según los portavoces más agresivos del neoliberalismo. A esto se refería precisamente Mauro Marini cuando denunciaba que no habíamos sido capaces de reformular la «doctrina de la dependencia» adecuándola a nuestros tiempos[25]. Esa debilidad de la praxis teórica es la que ha favorecido, entre otros factores, que tecnólogos y tecnócratas nacionales y trasnacionales instalados en un crudo pragmatismo, se hayan hecho cargo de nuestra situación de dependencia, ahondándola y redefiniéndola en sus nuevos marcos. Recuperar, en relación con las actuales circunstancias, nuestro discurso liberador, es tarea de la Filosofía latinoamericana y de su historia. Peraltar lo que en alguna ocasión hemos denominado «nuestras ideologías nacionales» y, como le llamaba Manuel Ugarte, «nuestra ideología política continental», abiertos a la planetarización en lo que tiene de inevitable y positivo[26], es un imperativo de la hora.

En la reconstrucción de aquellas ideologías el problema de una eticidad latinoamericana se impone como prioritario[27]. La misma tiene sus antecedentes en lo que bien podríamos denominar como «crítica de la razón latinoamericana», tarea que se viene haciendo de modo constante entre nosotros desde el siglo XIX y aún antes. Hemos afirmado que no hay una «razón» sino «formas de racionalidad» y que ellas se encarnan en el mundo contradictorio social, al que manifiestan y a la vez ocultan. Universalidad y alienación, son posiblemente los puntos claves de esa eticidad a la que quisiéramos reforzar y revitalizar, en la medida que si bien las circunstancias son nuevas, las respuestas se encuentran todas ellas implícitas en nuestra propia historia de luchas y humillaciones. Los grandes maestros, los que han sabido captar la experiencia de nuestros pueblos, no nos han faltado nunca, pero sí carecemos de la doctrina que los asuma desde nuestro tiempo. No olvidemos que una de las exigencias de Simón Rodríguez era la de que nuestros gobiernos fueran «etológicos»[28].

Uno de los temas de esa eticidad lo constituye, decíamos, el de los universales.

¿Cómo hemos de construir nuestro discurso de modo tal que nos exprese en lo que somos y que no implique la negación de otros? ¿Cómo lograr que nuestros universales sean ciertamente concretos y por tanto no meramente ideológicos? ¿Tenemos en nuestra situación cultural algo que nos favorezca en el sentido indicado, a más de nuestra voluntad y de nuestra conciencia? De nuestra Historia de las ideas surgen numerosas respuestas. El tema, con sus diversos matices se encuentra, decíamos, ya en Simón Rodríguez quien rechazaba la ciencia europea, universal, pero al servicio de la colonización; José Martí, por su parte, había afirmado que como intelectuales debíamos hacer causa común con los débiles, en cuanto que ellos, entre otras cosas, no están enfermos del saber de los sabios; más tarde, Francisco Bilbao retomó el tema con la denuncia del discurso opresor construido para justificar el dominio de las oligarquías sobre las masas populares; a comienzos de este siglo, José Vasconcelos nos hablará, dentro de su análisis de las relaciones en América Latina con los EE.UU., de la diferencia que hay entre una «ética del vencedor» y una «ética del vencido». La primera es, decía, siempre «limitada», «inferior», aún cuando pretenda universalidad; por el contrario, la del vencido, afirmado en ser concreto, si a pesar de su adversidad «merece la calidad del pueblo», será universal; en la misma línea y años más tarde, Emilio Uranga nos hablará de una «lógica de los fuertes» que se caracteriza por su tendencia a «absolutizar sus perspectivas», ignorando la propia contingencia y accidentalidad. De allí su falso lenguaje universal con el que encubren su real parcialidad; frente a ellos, los «débiles» se nos presentan pensando «en el lenguaje de lo particular», pero y ello no es absurdo, desde una auténtica universalidad[29].

Ahora bien, este *universalismo* del que nos hemos ocupado antes al tratar la problemática de una Filosofía Latinoamericana considerada como «filosofía nacional» y que ahora retomamos en relación con la construcción de la eticidad, no ha de ser confundido con el que implica un cierto cosmopolitismo. Este se ha generalizado en nuestros días como una de las tantas ideologías de nuestro tiempo, formulada hace unos años por Marshall Mc Luhan y sostenida en nuestros días por Richard Rorty. Este último entiende que para filosofar es necesario desprenderse de «perspectivas parroquiales» que nos llevan a «perder el sentido de la pertinencia», lo cual es posible debido a que se han dado y se dan «enclaves de libertad», tanto en Europa como en Estados Unidos, desde los cuales ha sido y es posible la construcción de una «saber puro», ajeno a la política. El filósofo puede prescindir del entorno y, más aún, debe hacerlo si realmente quiere ser tal, aun cuando ese entorno sea el de las masacres de Hiroshima o de Vietnam. Para eso está dada esa ficción de los «enclaves» en donde este tipo de filósofo, cuya figura expresa Rorty, se nos presenta tal como ingenuamente lo veía Risieri Frondizi: «El filósofo norteamericano mantiene su serenidad, porque estudia problemas técnicos, metodológicos, semánticos, donde no hay lugar para las emociones». No podemos dejar de señalar que son muchos los filósofos, no sólo entre nosotros, que nos entregamos a problemas metodológicos y semánticos y, sin embargo, no somos ajenos a un cierto «emocionalismo» al que no consideramos como un impedimento para la construcción de la objetividad. En el fondo, más allá de la contraposición entre un escapismo simulado revestido de asepsia científica un compromiso que acepta asumir los riesgos de la relación teoría/praxis,

se trata de una diversa comprensión de lo universal. En función de ellas no somos «cosmopolitas» en el sentido señalado -y no olvidamos que en nuestra tradición tenemos más de un cosmopolitismo rescatable- sino internacionalistas, precisamente porque no queremos que nuestros enunciados universales sean abstractos. No hace falta aclarar, aunque sí lo haremos, que el internacionalismo supone siempre a la nación y que la nación es sinónimo, antes que nada de la sociedad civil y, en tal sentido, es pueblo, clases sociales, etnias, sexos, juventud, es decir, que se trata de una estructura compleja, una y diversa. Vienen al caso las palabras del filósofo canadiense ya fallecido, George Grant, según el testimonio del historiador norteamericano Michael Weinstein: «Grant se manifiesta -nos dice- en contra de la alternativa cosmopolita, a la que entiende como servidumbre al imperio norteamericano», como es también servidumbre, agregamos, la doctrina insostenible de los «enclaves de libertad».

No ignoramos que nuestra posición puede ser acusada de relativismo. Recordemos que el fundador de la Historia de las ideas en los Estados Unidos, Arthur Lovejoy, había hecho la misma denuncia en contra de los intentos que provenían de la Sociología del saber de Mannheim, acusada de ocuparse de la naturaleza social de las ideas. Enfrentamos sin duda un modelo del filosofar que se nos presenta con una fuerte persistencia dentro de ámbitos académicos y en ciertos ilusorios «enclaves». Nosotros los latinoamericanos, hemos abandonado ya hace mucho las respuestas que se apoyan en ese modelo e inclusive las eclécticas que intentaron, en su momento, sin renunciar al modelo señalado, encontrar una salida al problema de la función social de las ideas. Resulta importante señalar que la acusación de relativismo que sostienen los doctrinarios de un saber «puro» en el sentido de no-contaminado, no posee fuerza crítica en cuanto desconocen expresamente la metodología que hace falta para ejercerla, con lo que vienen a quedarse en el plano de las imputaciones ideológicas.

Frente a esta situación, la palabra de Leopoldo Zea es oportuna. Nuestro discurso no es «relativista», sino «pluralista». Lo regional no nos limita a nuestra aldea o a nuestra parroquia, sino que, asumido correctamente, es la base indispensable para lo universal. Y, paradojalmente, las formas de pensar que pretenden estar colocadas por encima de toda atadura que las «relativice», son justamente «aldeanas» por eso mismo y caen en la trampa ideológica. Su universalismo es un modo de disimular una parcialidad. De ahí la importancia modélica que tiene nuestra Filosofía latinoamericana, cuyos planteos, antiguos ya entre nosotros, los encontremos en nuestros días en pensadores canadienses, es decir, en sectores teóricos que han venido a sentirse como nosotros en una «periferia» cultural y aún en algunos europeos. La cuestión de la Historia de la filosofía como «denuncia», tal como lo propone François Châtelet en Francia, es posición nuestra desde las primeras etapas de construcción de nuestra Historia de las Ideas y la «Filosofía real» que nos propone el filósofo canadiense Venant Cauchy coincide con los lineamientos del modelo de nuestra Filosofía latinoamericana y su particular historiografía. Se trata de un filosofar que se opone al *logos* totalitario, expresado acabadamente en los escritos hegelianos sobre América, disfrazado como el universal por excelencia[30].

Por último digamos que nuestro internacionalismo no tendría sentido sin la inte-

gración. En un mundo en acelerado cambio y de reformulación de grandes estructuras a nivel mundial, en el que pareciera que estamos viviendo el fin de una época, América Latina debería avanzar hacia la unidad. La Filosofía americana de nuestra América tiene como misión, sin dudas, formular de una vez por todas, la Doctrina del bloque necesario, del bloque que debemos constituir y dentro del cual deberíamos reformular nuestros planes acerca de la nación y del Estado. Nuestra Historia de las ideas, la historiografía desarrollada en el seno de aquella Filosofía, nos ofrece el testimonio ininterrumpido de lucha por la integración de mucho más de un siglo. Por cierto que todos estos objetivos no son tarea filosófica, pero aquella Filosofía y su historia tienen su palabra. La «crítica de la razón latinoamericana» que mencionamos páginas atrás, debería ser la base teorética y, por qué no, práctica, para la proyección de una eticidad, también largamente madurada entre nosotros. Una moralidad objetiva que busque de modo constante su razón de ser en el fin que ha de perseguirse, el de lo humano, como la única riqueza válida, más allá de todos los fetichismos; que tendrá entre sus temas fundamentales el de la alienación, partiendo de la base de que aun no se ha dicho todo sobre la misma y que mucho es, a su vez, lo que de un modo u otro se ha acumulado sobre el asunto a lo largo de nuestra experiencia histórica, la de nuestros pueblos. Se habrá de tener presente que lo ético, realizado como valor universal y atendiendo a lo humano, es también riqueza; por último, si la eticidad constituye también el mundo de nuestras objetivaciones, no cabe duda que más allá de toda respuesta pragmatista que la considere como «lo dado», deberemos estar en condiciones de luchar por la modificación necesaria de las bases sociales indispensables para su desplegamiento. Para todo esto no podemos prescindir de nuestra historia, como no podremos olvidar los lineamientos fundamentales de la Filosofía de nuestra América, que nos permite descubrir la racionalidad de esa historia y rechazar los irracionalismos con los que se nos quiere desarmar. Filosofía latinoamericana e Historia de las ideas son dos caras de una misma tarea[31].

NOTAS

(1) Sobre algunas de las tesis nuestras relativas a la Historia de las ideas latinoamericanas y su filosofía, se ha ocupado Enrique Ubieta Gómez en su estudio: "Ser o no ser, apuntes para la historia de las ideas", en un trabajo suyo expuesto en Ciudad Juárez, México. Cfr. *América Latina: identidad y diferencia.* Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1990, pp. 246-253.

(2) Roger Chartier, "Intellectual History or sociocultural history? The French trajectory", en Dominick Lacapra, *Rethinking Intellectual History,* Ithaca and London, Cornell University, 1983, p. 13.

(3) Francisco Romero, "Sobre la historia de las ideas" (1955), en *La estructura de la Historia de la filosofía y otros ensayos.* Edición y estudio preliminar de Juan Carlos Torchia Estrada. Buenos Aires, Losada, 1967, pp.193-200; José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* (1965). Buenos Aires, Ediciones Solar, 1983, "Advertencia"; Arturo Andrés Roig, "La historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales", en *Revista de historia de las ideas.* Segunda Epoca, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, nº 4, 1983, p. 160; Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la Historia de las ideas (filosóficas) en América Latina.* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986, pp. 134-135.

(4) Michael Foucault, *L'archéologie du savoir.* París, Gallimard, 1969, "Introducción", p. 16.

Cfr. cap. "Archéologie et Historie des idées", p. 177 y sgs.

(5) A propósito de la expresión "Nuestra América" y "América Latina", nos remitimos a los eruditos y orientadores estudios de Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina,* Bogotá, Instituto "Rómulo Gallegos", 1960; *Nuestra América,* Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1986; *Romanía y América Latina,* Montevideo, Biblioteca de Marcha y Universidad de la República, 1991 y *España en el origen del nombre de América Latina,* Montevideo, Biblioteca de Marcha y Universidad de la República, 1992.

(6) En particular nos referimos a la célebre "Polémica con el profesor Ruano" (1840), que fue publicada íntegramente por primera vez por Arturo Ardao, con un estudio preliminar de Manuel Arturo Claps, en los *Cuadernos Uruguayos de Filosofía.* Montevideo, Universidad de la República, tomo II, pp. 163-168. En cuanto al "Programa de Filosofía Americana" ha sido impreso con el texto depurado, por el mismo Ardao, en su libro *Filosofía universitaria en el Uruguay.* México, Fondo Económico de Cultura, 1956, "Apéndice".

(7) Leopoldo Zea, *La filosofía en México.* México, Libro-Mex, 1955, tomo II, p. 190.

(8) Cfr. Enrique Ubieta Gómez, art. citado, pp. 247-248.

(9) Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?.* México, Siglo XXI, 1968; Leopoldo Zea ha rebatido la posición de Salazar Bondy, sin desconocerle sus méritos en *La filosofía latinoamericana como filosofar sin más.* México, Siglo XXI, 1968; en *Filosofía de la historia americana.* México, Fondo de Cultura Económica, 1978 y en los artículos "De la historia de las ideas a la filosofía de la historia", en el libro *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana,* México, Joaquín Mortiz, 1974 y en "Historia de las ideas e identidad latinoamericana", en el libro *Latinoamérica en la encrucijada de la historia,* en la serie titulada *Nuestra América,* nº 1, México, UNAM, 1981. Enrique Dussel quien había hecho suya la tesis de Salazar Bondy ha concluído por hacer historiografía y hasta ha acabado reconociendo ciertos momentos de autenticidad en nuestro pasado ideológico. Cfr. "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)", en *Actas del II Congreso Internacional de filosofía latinoamericana,* Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1992.

(10) Ofelia Schutte, "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano", en *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía,* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Nº 8, 1987, p. 29 y sgs.

(11) Arthur Lovejoy, "Reflections on the History of ideas", en *Journal of the History of ideas,* vol. I, number 1, January 1940, pp. 3-23; Antonio Caso, *Obras Completas,* México, Universidad Autónoma de México, tomo VI, p. 12. Cfr. Joseph Antony Mazzeo, "Some interpretations of ideas", in *Journal of the History of ideas,* vol. 33, number 3, p. 379 y sgs.

(12) Otros enfoques del tema de la "migración de ideas", desde una perspectiva latinoamericana, pueden verse en el nº 12 de la serie *Nuestra América,* México, UNAM, 1984, titulado "La migración de las ideas", en particular los artículos de "Itinerarios de la utopía en nuestra América" de Horacio Cerutti Guldberg y "Las ideas migrantes de América Latina. Bertolt Brecht y el teatro latinoamericano" de Norma López Suárez. Respecto de nuestra relación con las circunstancias, la idea es de Carlos Marx y se encuentra como se sabe en la tercera de las *Once tesis sobre Feuerbach.*

(13) Alejandro Korn, "Filosofía argentina" (1927), en *Obras Completas,* Buenos Aires, Ed. Claridad, 1949, p. 29; José Gaos, *Filosofía mexicana de nuestros días,* México, UNAM, 1954, p. 329; Abelardo Villegas, *Filosofía de lo mexicano,* segunda edición, UNAM, 1959, cap. "José Vasconcelos", pp. 68-69. Una tesis equivalente a la de Korn ha sido sostenida por el filósofo canadiense Venant Cauchy. Cfr. "Consideraciones sobre la ubicación de y viabilidad de una filosofía real", en *Cuadernos Americanos,* Nueva Epoca, año I, vol. III, 1987, pp. 117-128; Enrique Ubieta Gómez, por su parte, subraya el aspecto de agónico que lo cultural tiene para nuestras nacionalidades, en cuanto que lo cultural se da propiamente como "lucha", y a la vez inseparablemente de una "lucha política por la liberación", que es nacional, pero también social. "Los nacionalismos -dice- en sociedades coloniales y neocoloniales son, sin dudas, expresión de inconformidad política". Art. cit., p. 249.

(14) Cfr. Ricaurte Soler, "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y la sociedad latinoamericana", en *La filosofía actual en América Latina,* México, Grijalbo, 1976, p. 153 y sgs. y del

mismo autor, *Estudios sobre la historia de las ideas en América Latina*, Panamá, Librería Cultural Panameña, S.A., 1979, p. 87 y sgs.; Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, edición citada, p. 15 y sgs.; Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, cap. titulado "La cuestión del filosofar en la llamada filosofía latinoamericana", p. 130-163; y Ofelia Schutte, "Toward an understanding of Latin American Philosophy", in *Philosophy today*, Gainesville, Florida, 1987, pp. 21-34.

(15) Enrique Ubieta Gómez, art. cit., p. 248-249.

(16) Sobre las formas discursivas del siglo XXI latinoamericano, Cfr. nuestro trabajo, "El siglo XIX latinoamericano y sus nuevas formas discursivas" en *El pensamiento latinoamericano del siglo XX*, México, Instituto Panamericano de Historia y Geografía, 1986, pp. 127-140. Respecto al tema de los "comienzos" y "recomienzos" del filosofar nuestro y el tema de las "huellas", cfr. nuestro trabajo "Eugenio Espejo y los comienzos y recomienzos de un filosofar latinoamericano", en *Eugenio Espejo y el pensamiento precursor de la independencia*, Quito, ADHILAC, 1992, pp. 197-218 y *Rostro y filosofía de América Latina*, obra citada, pp. 164-181.

(17) Cfr. "Las filosofías de denuncia y la crisis del concepto" en nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 100-114; cfr. asimismo nuestro ensayo "La Historia de las ideas y la historia de nuestra cultura", en *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, nº 17, vol. 5, en particular p. 13; Cfr. el cap. "Búsqueda de una nueva universalidad" en el libro de Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano del siglo XIX, México*, IPGH, 1985, p. 139 y 155; acerca del rescate del pensamiento precolombino, cfr. Pablo Guadarrama González, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, La Habana, Editora Política, 1985, p. 118 y sgs.; Antonio Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, ediciones Península, 1970, cap. titulado "Algunos problemas para el estudio de la filosofía de la praxis".

(18) Horacio Cerutti Guldberg, "Influencia del Krausismo en México", en el libro conjunto de *El Krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fundación Ebert, 1989, pp. 221-222.

(19) Arturo Andrés Roig, *Sobre el tratamiento de filosofía e ideologías dentro de una historia del pensamiento latinoamericano*. Santa Fe (Argentina), Centro de divulgación del Colegio Mayor de Santa Fe, Serie 5, nº 3, 1973, p. 22; el mismo trabajo se publicó luego en el *Anuario Latinoamérica*, México, UNAM, 1974, con el título "El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico", pp. 39-75; Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la Historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, ed. citada, p. 23-24 y 59-60.

20) La "Reunión de Expertos sobre la Historia de las ideas latinoamericanas", convocada por la UNESCO y que sesionó en El Colegio de México a partir del 6 de setiembre de 1974, estuvo integrada por: Leopoldo Zea (México); Francisco Miró Quesada (Perú); Arturo Andrés Roig (Argentina); Arturo Ardao (Uruguay); Guillermo Francovich (Bolivia); Abelardo Villegas (México); Ramón Xirau (México); Roberto Fernández Retamar (Cuba); José Antonio Portuondo (Cuba); Elías Pino Iturrieta (Venezuela); Luis Navarro de Brito (Brasil); Javier Ocampo López (Colombia) y María Helena Rodríguez Ozán (Argentina). En esta reunión los expertos mencionados aprobaron las recomendaciones metodológicas para el tratamiento de las ideas que presentamos, las que han tenido amplia difusión. Sobre las "Recomendaciones" de 1974, cfr. nuestro ensayo "La Historia de las ideas cinco lustros después", en *Revista de Historia de las ideas*, nº 1-2, reedición facsimilar, Quito, Banco Central del Ecuador, 1981, p. XIV.

(21) Ricaurte Soler, "Consideraciones sobre la Historia de la filosofía y la sociedad latinoamericana", en *La filosofía actual en América Latina*, Grijalvo, 1976, p. 153 y sgs.

(22) Sobre "Teoría del discurso" y "Teoría del texto", véanse nuestros trabajos: "Propuestas metodológicas para la lectura de un texto", en Revista *Idis*, Cuenca (Ecuador), nº 11, 1982; en *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, en Cuadernos de *Chasqui*, Revista Latinoamericana de Comunicación, nº 4, 1984; "La radical historicidad de todo discurso", en *Chasqui*, Quito, CIESPAL, nº 15, 1985.

(23) Francisco Romero, *Sobre la filosofía*. Buenos Aires, Ed. Raigal, 1952, pp. 56-58; críticas a la posición de Romero, cfr. nuestro trabajo ya citado "La historia de las ideas cinco lustros después",

pp. XIV-XV y Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una historia de las ideas...* ya citado, pp. 86-98; una crítica al sociologismo, cfr. Abelardo Villegas, "Naturaleza de la idea y su historia", en *Anuario Latinoamérica*. México, UNAM, nº 3, 1970, pp. 189-198.

(24) Enrique Ubieta Gómez, art. cit., p. 250..

(25) Ruy Mauro Marini, "La izquierda y las nuevas dependencias", en el Suplemento del diario *Sur*, Buenos Aires, 11 de febrero dre 1990.

(26) Cfr. nuestras declaraciones ante la encuesta titulada "Proyectos nacional-populares y neoliberalismos en América Latina", en *Sumar América* Revista de la cultura, política y economía, Mendoza, año 1, nº 1, 1990 (Dossier). Manuel Ugarte. *El destino de un continente*. Buenos Aires, Ediciones Patria Grande, 1962, p. 132.

(27) Carlos Real de Azúa, "Ante el imperialismo, colonialismo y neocolonialismo", en la obra conjunta *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI y UNESCO, editores, 1986, pp. 270-299; respecto de la noción de "eticidad" que utilizamos aquí, cfr. nuestro trabajo "La cuestión de la 'eticidad naciona'l y la ideología Krausista", en *Orígenes de la democracia argentina*, Buenos Aires, Fundación Ebert, ed. Legasa, 1989, pp. 43-73.

(28) Simón Rodríguez, *Sociedades americanas de 1828. Cómo serían y cómo podrían ser en siglos venideros. Primera Parte. Luces y virtudes sociales*. Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1840, p. 76. Reedición facsimilar, Caracas, Ediciones Centauro, 1975. Sobre el concepto de "racionalidad" cfr. nuestro libro: *El pensamiento social de Juan Montalvo*, Quito, Editorial Tercer Mundo, 1984, p. 178; el tema de la alienación y su revalorización, cfr. nuestra ponencia: "Lineamientos para una orientación del pensamiento filosófico-político latinoamericano", publicada en *Prometeo*, Guadalajara, Nº 10, 1987, pp. 19-31.

(29) Simón Rodríguez, *Sociedades americanas*. Imprenta del Comercio, Lima, 1842, p. 52-53 Reedición facsimilar citada; José Martí, *"Nuestra América"* (1891), en Nuestra América, Barcelona, Ariel, 1973; Francisco Bilbao, *La América en peligro* (1862), Puebla, Ed. Cajica, 1972, p. 277; José Vasconcelos, *Etica*. Madrid, Ed. Aguilar, 1932, p. 69; Emilio Uranga, *Análisis del ser mexicano*. México, Porrúa, 1970.

(30) Nöel Salomón, "Cosmopolitismo e internacionalismo", en *América Latina en sus ideas*, ed. citada, p. 198-200; sobre la posición de Richard Rorty, véase su ponencia leída en el Congreso de Guadalajara "De la lógica, al lenguaje y al juego" y las críticas a la misma comentadas por los filósofos norteamericanos Thomas Auxter y Ofelia Schutte, publicados con el título "Debate sobre el imperialismo cultural", en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, año I, vol. 3. 1987, pp. 107-116 y 140-149; Michael Weinstein, "George Grant: conciencia y marginalidad", en la misma revista, número citado, pp. 70-85; la cita de Frondizi corresponde al libro *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, ya citado, p. 19-20.

(31) Leopoldo Zea, "La filosofía como instrumento de comprensión interamericana", en *Cuadernos americanos*, México, Nueva Epoca, Año 1, nº 3, 1987, pp. 129-139; François Chatelet, "El problema de la historia de la filosofía hoy día", publicado en la obra compilada por Dominique Grisoni, *Políticas de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. Sobre el rechazo de América Latina considerada como "mosaico irracional", cfr. Pablo Guadarrama González, obra citada, p. 132-133.

COMUNICACIONES

A- Metafísica, Gnoseología, Filosofía de la Religión, Antropología Filosófica, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Acción.

FREUD, LO PSIQUICO Y EL MATERIALISMO CUASI HOBBESIANO

Eleonora Baringoltz (UBA-UBACyt)

Uno de los desafíos más apasionantes y tal vez más desafortunados que la obra de Freud ofrece a la Filosofía de la Mente es el de identificar el mode-lo teórico sobre lo mental que subyace a su concepción de *lo psíquico*. Lo desafortunado del caso consiste en que esta concepción parece ajustarse a más de un modelo posible, según qué aspectos de su obra se recojan y cómo se los interprete.

Una vez que se aceptan estas limitaciones y que el camino interpretativo queda bien acotado, la tarea de proporcionar uno de dichos modelos sigue siendo un aporte valioso que la Filosofía de la Mente puede ofrecer a la Psicología.

En el presente trabajo me limitaré a trazar un camino que acerque la concepción freudiana sobre lo psíquico a un modelo filosófico sobre lo mental de corte monista, la Tesis de la Identidad (TI) del 50. El puente está dado por la adhesión a una corriente de pensamiento común, el materialismo *«mecanicista cuasi-hobbesiano»*, con la cual ambos, concepción y modelo están estrechamente ligados.

Dado que en comunicaciones anteriores[1] me he ocupado de fundamentar la adhesión de TI al materialismo mecanicista cuasi-hobbesiano, en consonancia con su hipótesis del único elemento (la identidad entre estados mentales y procesos cerebrales), en lo que sigue, me ocuparé de evaluar si la concepción freudiana sobre lo psíquico que reconstruiré a continuación merece ser inscripta dentro de la misma corriente de pensamiento.

II. Del psicoanálisis como parte de una ciencia natural o del carácter provisorio de lo psíquico

Si alcanzar una concepción freudiana de lo psíquico pasara por identificar algo así como la esencia de lo psíquico, se trataría de una empresa que vería abortada sus pretensiones *ab initio*. Tal empresa resultaría igualmente infructuosa para el Psicoanálisis como -analogía de por medio- resulta para la Física (una ciencia natural) identificar la esencia de la electricidad. Estas breves líneas recogen dos aspectos sobre los cuales resulta útil prestar atención a fin de poder ubicar la concepción freudiana de lo psíquico que defenderé y que para Freud no puede sino surgir como una consecuencia colateral de la investigación científica en el campo pertinente. El primer aspecto tiene que ver con la asimilación del Psicoanálisis a las ciencias naturales; el segundo con la dificultad que estas ciencias encuentran puestas a identificar la esencia de ciertas nociones básicas. Para dar cuenta de estos aspectos me valdré de la analogía a la que hice referencia unas líneas más arriba y que es la misma de la que se vale Freud en *Algunas Lecciones Elementales sobre Psicoanálisis* (1938), en adelante *Lecciones*.

Para Freud, el problema que enfrenta el psicoanálisis al intentar identificar la naturaleza o la esencia de lo psíquico es idéntico al que enfrenta la Física puesta a identificar la naturaleza o la esencia de la electricidad. Ninguno de ambos accede a

estas esencias de las que, sin embargo, conjeturan su existencia a partir de determinados fenómenos o procesos y para dar cuenta de ellos. A la física le corresponde lidiar con ciertos fenómenos físicos, para explicar los cuales, ha de suponer «la existencia de fuerzas eléctricas que se hallan presentes en las cosas y emanan de ellas». Por otra parte el estudio de tales fenómenos le permitirá «descubrir las leyes que los gobiernan y disponer de ellos para usarlos». El psicoanalista ha de lidiar con otro tipo de fenómenos, los que cuenten como constituyentes de lo psíquico: «percepciones, ideas, recuerdos, sentimientos y actos volitivos».[2]

Psicoanalistas y físicos, reitero, comparten este problema común y, en este terreno llegan a lo sumo a explicar los fenómenos de manera provisoria. La información disponible acerca de lo psíquico adquiere, pues, el sesgo de lo provisional. Hasta aquí el segundo de los aspectos mencionados. Para dar cuenta del primero quisiera volver sobre la analogía que Freud trazara en *Lecciones*.

Para que la analogía cobre el sentido que Freud quiere imprimirle es necesario ver a la Psicología y *a fortiori* al Psicoanálisis como él los ve. A la psicología como una ciencia natural, una «joven ciencia», como la denomina Freud en el "Prólogo" de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1932) (en adelante *Conferencias*); y al psicoanálisis como una parte, «...Una ciencia especial, una rama de la psicología -psicología de lo profundo o psicología de lo inconciente...», como la denomina Freud en la *35 conferencia*. Y, «¿Qué otra cosa podría ser?», dirá Freud en *Lecciones*, valiéndose de este recurso retórico para ofrecer una inmediata y enfática respuesta: "El psicoanálisis [o «psicología de lo profundo»] es una parte de la psicología" y "La psicología es una ciencia natural". Es por esta razón que el psicoanálisis sólo da cuenta de lo psíquico de manera provisoria como lo muestra el carácter progresivo de las ciencias naturales como la física o la biología. Mucho más si se trata de una «ciencia joven» como Freud gusta calificar al Psicoanálisis.

Por último y para mostrar la continuidad de esta idea rectora de estructurar la psicología como una ciencia natural cabe mencionar los párrafos iniciales del *Proyecto* (1895).

Ahora bien, ¿qué más es legítimo inferir de esta suerte de asimilación del psicoanálisis y de una de sus nociones medulares, lo psíquico, a las ciencias naturales?. ¿Qué otra cosa aparte de su carácter provisorio? En abierto acuerdo con E. Rabossi y, parafraseando en parte lo expuesto por él en «La mente, el cuerpo y la concepción freudiana de lo psíquico», sostendré, sin tapujos, que puede concederse que la posición teórica que Freud asume en los textos que acabo de citar se asocian con naturalidad con una concepción monista como la que se adscribe a las ciencias naturales.[3] Sostendré, además, que la caracterización freudiana de los procesos psíquicos en el *Proyecto* y en *Introducción al Narcicismo I*, permiten considerarla como una teoría de lo mental que se inscribe dentro de una corriente de pensamiento materialista mecanicista que prefiero calificar de cuasi-hobbesiana más que de hobbesiana en virtud de la prudencia que manifiesta Freud respecto de la especificidad de las partículas materiales una vez que el biólogo reemplaza al neurólogo.

III. Hacia una concepción materialista de lo psíquico: Freud y el materialismo mecanicista cuasi-hobbesiano

«Materialismo» como «ente» en Aristóteles, se dice de muchas maneras, maneras que dan cuenta de la evolución (progreso) característico del término. Una forma de esbozar esta evolución de «materialismo» desde su bautismo inicial hacia su nuevo apelativo de «científico» sería ofrecer una distinción entre materialismo clásico o hobbesiano (propiamente dicho) y materialismo cuasi-hobbesiano, «nuevo» o «científico».

Para la concepción hobbesiana la totalidad de los objetos (incluyendo sensaciones de cosas vivientes y otro tipo de eventos mentales: pensamiento y memoria) son colecciones complejas de partículas en movimiento: entidades últimas que dan especificidad a «materia». Existe, además, una relación causa/efecto entre los acontecimientos mentales que se explica por principios mecánicos que gobiernan los movimientos de los cuerpos adyacentes. Se rechaza la existencia de interacción causal entre el cuerpo de una persona y alguna sustancia psicológica distinta (No al dualismo). Visto así, el materialismo hobbesiano de los eventos mentales no pasa de ser una reconstrucción limitada y esquemática de los acontecimientos mentales en términos uniformemente mecánicos.

Respecto del materialismo «nuevo» o «científico» diré que se caracteriza por identificar lo material con lo físico. A su vez, la ciencia, es vista como un proceso en contínuo desarrollo lo que habla de la provisionalidad de sus nociones básicas. En consecuencia se advierte el peligro de consignar ahora lo que han de ser ni las entidades últimas ni las leyes que establezcan sus regularidades. De modo que no hay que definir explícitamente lo que son dichas entidades quedando al nivel de conjeturas explicativas de fenómenos. De aquí que para R. J. Berstein (1968) el concepto de materia quede en esta etapa de los 50's cargado de ambigüedades. Puesto que es imposible dar con una caracterización general de «físico» y, dado que lo material se asociaba a lo físico, no podemos dar especificidad a la noción de materia. Pero el hecho de que esta versión no cuestione la asociación «material»<->»físico», ¿permite inferir que se trata de una asociación obvia o natural? ¿Existe algún lugar para que la distinción fisicalismo/ materialismo tenga sentido?. Si tomáramos «físico» en un sentido indeterminado tal como «la clase de objetos o procesos que pueden describirse en los conceptos de un lenguaje apoyado en una base observacional intersubjetiva»[4] habremos dado con una definición de físico que se ajusta al deseo de todo materialista científico. Habremos dado con una caracterización de lo físico que tolera toda clase de entidad o proceso que una ciencia requiere ya sea para describir o para dar una explicación. Me pregunto, entonces, si un científico que adhiriese a esta línea debería ser necesariamente calificado de «materialista» o si podría caberle sólo el mote de «fisicalista». Me pregunto si el reconocimiento como entidades últimas de aquellas que la física tolera como tales las inviste de características observacionales adscribibles a lo material, si las hace materiales. Sólo si concedemos la asociación «material»<->»físico» como presupuesto. De lo contrario, la admisión como entidades últimas de aquellas que la física de la época tolera no es indicio de que las mismas sean materiales. Por esta razón, filosóficamente, no es redundante afirmar que existe un tipo de materialismo fisicalista. De aquí que la

distinción dependerá del alcance del compromiso asumido por el científico respecto de lo que reconozca como tales entidades. Lo mismo ocurriría si la ciencia última en cuestión fuese la biología. En tal sentido este «materialismo» se asemejaría al sostenido por Freud una vez que se aparta de su fascinación por lo neurológico.

Para dar cuenta del materialismo en Freud procederé esquemáticamente basándome en el *Proyecto* y en *Introducción al Narcicismo I*. En el primero, Freud, luego de presentar la idea de estructurar una psicología que sea una ciencia natural como finalidad del *Proyecto*, entiende que los procesos psíquicos deberían estar representados como «estados cuantitativamente determinados de partículas materiales especificables, dando así a esos procesos un carácter concreto e inequívoco». Por otro lado, el *Proyecto* entraña para Freud dos ideas cardinales: la primera, con las leyes que rigen el movimiento y el reposo, mienta concepciones mecanicistas; la segunda, con su concepción de partículas materiales de corte neurológico (regidas por dichas leyes), mienta un materialismo que recuerda al hobbesiano[5]. El texto es lo suficientemente elocuente como para inferir de él una inclinación al materialismo además de sugerir lo apegado que Freud estaba en esta época a lo neurológico.[6]

La fascinación que los elementos puramente neurológicos ejerció en Freud durante el período de Breuer se fue apagando cuando el psicólogo fue sustituyendo al neurólogo, es decir, a medida que Freud advertía que «aun la elaborada maquinaria de los sistemas neuronales resultaba demasiado incómoda y burda para lidiar con las sutilezas que el `análisis psicológico' estaba trayendo a la luz»[7]. En la misma línea se inscribe *Introducción al Narcicismo I*, donde nos encontramos con un Freud mucho más abierto respecto a la especificidad que daba a las partículas materiales su localización neurológica. Sin embargo, este alejamiento de lo neurológico no implica en Freud un cambio en lo que identificamos en el comienzo como su idea rectora, aquella de estructurar la psicología como ciencia natural, ni tampoco lo hace menos materialista sino que ajusta su materialismo a uno asimilable al que describimos como «nuevo» o «científico». Es sabido que Freud se resistió a abandonar todo apoyo biológico y atento siempre al carácter provisional de las ideas psicológicas supuso a las partículas como asentables alguna vez «...en el terreno de los sustratos orgánicos. Es probable, pues, que sean materias y procesos químicos particulares los que ejerzan los efectos de la sexualidad y hagan de intermediarios en la prosecución de la vida individual en la vida de la especie». Esta etapa del pensamiento de Freud es la que considero como asimilable a la visión del materialismo nuevo o científico, materialismo en el que se inscribe, tal como anticipé al comienzo del trabajo, el modelo mental monista que defienden los Teóricos de la Identidad.

NOTAS

1 «Materialismo, Reduccionismo y Teoría de la Identidad (TI)», III Jornadas de Introduc. al Pens. Científ., CBC, 20/21 de Nov. de 1992 y en las Jornadas Interdisciplinarias de Becarios de Investigación de la UBA, 26/27 y 28 de octubre de 1992

2 Ya se trate de procesos concientes o de procesos inconcientes traducidos a concientes.

3 Rabossi, E.; «La mente, el cuerpo y la concepción freudiana de lo psíquico en *Actas psiquiát. psicol. Amer. Lat.* 1982, 28, 143.

4 Feigl, H. (1958) «The 'Mental' and the 'Physical'», orig. publicado en *Minnesota Studies in*

the Philosophy of Science, II, ed. por H. Feigl y otros. Minneapolis.

5 Cito: «a) lo que distingue la actividad del reposo debe concebirse como cantidad (Q) sometida a leyes generales del movimiento; b) como partículas materiales en cuestión debe admitirse las neuronas».

6 De lo que también da cuenta la carta a Fliess en abril de 1896. Dice Strachey en la nota introductoria a *Lo inconciente* (1915) con referencia a la carta a Fliess: «...Esta sorprendente producción se propone describir y explicar todo el ámbito de la conducta humana, normal y patológica por medio de un complicado manejo de dos entidades materiales: la neurona y la 'cantidad fluyente', una energía física o química».

7 Véase Strachey, *Ibid.*

SOBRE LA IDEA DE CUERPO EN NIETZSCHE Y SU RELACION CON EL PENSAMIENTO DE HERACLITO

Carlos Alberto Bustos (Universidad Nacional de Lomas de Zamora)

1. Heráclito no habla del cuerpo. Nietzsche sí, y mucho. Su aprecio por el cuerpo y los sentidos constituye la expresión de una experiencia íntima y singular, pero es parte, además, de su actitud polémica frente a toda la historia de la metafísica, tal como Nietzsche la entiende. En este segundo sentido, ese aprecio es un aspecto de su "inversión" general del platonismo, aunque remite, en su origen, a la lucha entre Parménides y Heráclito.

Parodiados por Nietzsche, los filósofos dicen: "Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*" y creen "incluso con desesperación, en lo que es". Los sentidos nos engañan pues no nos muestran el ser tan buscado. Y, sobre todo, nos engaña "el cuerpo, esa lamentable *idée fixe* de los sentidos, sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!".

Para Nietzsche, en cambio, los sentidos "no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros *hacemos* de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo, la mentira de la unidad... La "razón" es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten... Heráclito -concluye Nietzsche- tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía".[1]

La oposición parece clara: el ser contra el devenir, la razón contra el cuerpo y los sentidos, Parménides contra Heráclito. Sin embargo, podemos preguntar, si es legítimo poner a Heráclito del lado del cuerpo y los sentidos, y, sobre todo, oponerlo a la razón. Sabemos que Nietzsche se encuentra de buen humor en la compañía de Heráclito: "la afirmación del fluir *y del aniquilar*, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir..."[2]; pero, ¿ por qué Heráclito y el cuerpo? Por otro lado, cuando Nietzsche habla del cuerpo, dice que es una "gran razón". Esta última, que aparenta ser una afirmación meramente retórica, destinada a señalar la relación del cuerpo con nuestra "pequeña" y orgullosa razón, encierra -quizás- un sentido más profundo.

2. Heráclito habla del *logos*, la razón. Esta razón habla a los hombres, pero entre los hombres hay despiertos y dormidos, es decir, aquellos que oyen y aquellos que no oyen (frs. 1, 2). Para los despiertos, los que escuchan al *logos*, "es sabio convenir en que todas las cosas son una" (fr. 50). Utilizando la misma metáfora, en sus mejores palabras acerca del cuerpo [3], Nietzsche afirma: "El despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa". Este paralelismo de imágenes no es casual: es el preludio para la presentación de una idea que Nietzsche considera, de algún modo, hermanada con el pensamiento de Heráclito. Inmediatamente, la idea irrumpe en forma de sentencia (una sentencia casi heraclítea, por cierto): "El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor". En seguida, se agrega: "...tu pequeña razón, a la que llamas

espíritu', es un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón". Si, más allá de la extrema importancia de esta segunda afirmación, nos concentramos en la sentencia, veremos que esta señala directamente al logos heraclíteo. Es más, de un modo general, también para Heráclito hay *dos* razones, pues, "aunque la razón es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular" (fr. 2). Despiertos-dormidos, *logos*-inteligencia particular, gran razón-pequeña razón, quizás, cuerpo-conciencia. Lo que nos importa aquí es si la relación con Heráclito se sostiene y resulta significativa para la interpretación de lo que Nietzsche piensa acerca del cuerpo. Avancemos un poco más.

El cuerpo es "una pluralidad dotada de *un único* sentido", es también "una guerra y una paz" y es, por último, "un rebaño y un pastor". Cuál es, en principio, ese "*único* sentido"? Qué es, en el cuerpo, lo que unifica? No puede tratarse, sin duda, de una unidad abstracta: la idea de unidad, como vimos al pasar, es una de las imposturas de la razón. Tampoco para Heráclito la afirmación "todas las cosas son una" indica su simple comunión en el concepto de "ser". Si, para Heráclito, "todas las cosas las gobierna el rayo" (fr. 64), es porque lo "Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus" (fr. 32). La unidad, el *logos* que reune lo múltiple, es gobierno, dominio, ley. Lo Uno es una voluntad que se obedece (fr. 33). También para Nietzsche la unidad del cuerpo es una unidad de dominio, su "*único* sentido" es el de la dominación. El cuerpo, como el dios de Heráclito (fr.67), es guerra y paz, pues no es más que fuerzas que se encuentran y luchan entre sí, fuerzas desiguales que dominan o son dominadas. La paz es también la paz de la dominación: como la guerra de Heráclito que hace a los hombres libres o esclavos (fr. 53), el cuerpo es un rebaño y un pastor, obediencia y mando.

3. En un apunte de 1885, que Nietzsche tituló "La evidencia del cuerpo", leemos que "el cuerpo es una idea más *sorprendente* que la vieja "alma" [4]. Lo que sorprende es lo que no se espera, lo que no puede ser anticipado. El alma, en cambio, y, sobre todo, la conciencia, atienden exclusivamente a lo previsible; más aun, para Nietzsche, la conciencia impone la mentira de la unidad para volver homogéneo y previsible al mundo. "La conciencia está presente sólo en la medida en que la conciencia es útil" [5], pero no es un fin en sí misma: el cuerpo "domina y es también el dominador del yo" [6]. Toda la actividad consciente es sólo la emergencia, el testimonio, de una relación entre fuerzas dominadas y dominantes, y remite, en definitiva, a una instancia que es, en sí misma, no consciente: "Un soberano poderoso, un sabio desconocido - llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo" [7]. La conciencia, sometida a servidumbre, ya no puede ser evidente por sí misma, ya no puede señalarnos el rumbo. Por eso, Nietzsche dice: "Esencial: partir del cuerpo y utilizarlo como guía. El es el fenómeno más rico, que permite observaciones más claras" [8]. El fenómeno más rico es el más pleno, poderoso, inesperado. También Heráclito dice: "Si no se espera lo inesperado, no se lo hallará" (fr. 18). Pero, ¿cómo "esperar lo inesperado"?, ¿cómo dejarse guiar por el cuerpo hacia las "observaciones más claras"?

4. Hablemos brevemente de los sentidos. Al comenzar este trabajo nos resultó cómodo identificarlos de modo general con la idea de cuerpo, pero la cuestión no es tan sencilla. Para Nietzsche, los sentidos no mienten, pero están muy lejos de "reflejar" la realidad "tal cual es". "No puede dudarse -dice Nietzsche- que todas las per-

cepciones sensibles están impregnadas con juicios de valor" [9]. Para él, los sentidos también son "instrumentos" del cuerpo [10]. Sin embargo nos invita a mantenernos fieles a ellos y a "pensar sus consecuencias hasta el final" [11]. Por su lado, si bien Heráclito dice: "De cuantas cosas hay vista, audición, aprendizaje, a ellas prefiero" (fr. 55), también señala que "malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras" (fr. 107). "Bárbaros" son los que no hablan griego, los que no entienden el lenguaje, es decir, los que no escuchan al *logos*. A estos hombres, de nada sirven los sentidos.

Para ambos filósofos, pues, pensar no es contemplar ni reproducir, de algún modo, el mundo. Se trata de una experiencia singular, un suceso más bien íntimo. El *logos* de Heráclito, lo inesperado, se oye, *se experimenta* como palabra. En Nietzsche, "servirse del cuerpo como guía" es *experimentar* el cuerpo. Por suerte, tenemos de boca del mismo Nietzsche el relato de *su* "experiencia de la inspiración": "Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma -yo no he tenido jamás que elegir"[12]. Como Heráclito, Nietzsche también oye. Esa palabra sorprendente irrumpe en un estado corporal: la embriaguez. Y surge como sensación de plenitud y poder [13]. "El *cuerpo* está entusiasmado: dejemos fuera el 'alma'" [14]. Esta experiencia, determinante del aprecio de Nietzsche por el cuerpo más allá de toda polémica, es la de la composición del *Zaratustra*, de donde tomamos la sentencia comentada más arriba. En ella, el cuerpo creador habla de sí mismo y elige para hablar el lenguaje de Heráclito.

NOTAS:

1- *CI*, p. 45s.
2- *EH*, p. 70.
3- Z, "De los despreciadores del cuerpo", p. 60.
4- *VP*, 659.
5- *VP*, 505.
6- Z, p. 61.
7- *id.*
8- *VP*, 532.
9- *VP*, 505.
10- Z, p. 60s.
11- *VP*, 1046.
12- *EH*, p. 97.
13- *CI*, p. 90s.
14- *EH*, p.99.

OBRAS DE NIETZSCHE CITADAS EN EL TEXTO

CI=Crepúsculo de los ídolos, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
Z=Así habló Zaratustra, id., 1972.
EH=Ecce Homo, id., 1971.
VP=The will to power, trans. by W. Kaufmann and R.J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968 (versión castellana para el presente trabajo).

Los fragmentos de Heráclito se citan en la versión de Conrado Eggers-Lan, *Los filósofos presocráticos*, tomo I, Gredos, Madrid.

EL CONCEPTO DE PUNTO DE VISTA Y LA POLARIDAD OBJETIVO SUBJETIVO

Samuel Manuel Cabanchik (UBA-CONICET)

Uno de los problemas más antiguos y clásicos de la filosofía, surge con el reconocimiento de la existencia de dos modos de considerar las cosas, uno subjetivo y otro objetivo. Dado este reconocimiento, se sigue la cuestión de cómo se combinan o relacionan estos modos entre sí. En estos términos pueden formularse muchas de las discusiones que Platón mantuvo con los sofistas en sus diálogos, y toda la filosofía posterior a Platón está parcial o totalmente comprometida con esta problemática.

En nuestros días, Thomas Nagel ha dado una formulación muy general de la cuestión, mostrando al mismo tiempo cómo se articula en diversos campos problemáticos, como la ética, la metafísica y la teoría del conocimiento[1]. Básicamente, plantea la polaridad subjetivo-objetivo en relación a las creencias y a las actitudes y, en forma derivada, a las verdades alcanzadas a través de dichas creencias y actitudes[2]. Estos dos polos son llamados por Nagel puntos de vista, sin ofrecer ninguna caracterización independiente de lo que sea un punto de vista en si mismo. Lo que Nagel sí precisa es que se trata de una polaridad gradual en la que solo por abstracción se pueden suponer en su pureza los extremos de la escala. La aspiración de Nagel es construir un punto de vista que, sin dejar de ser objetivo, incluya lo irreductible que pueda haber en el sujeto que mantiene el punto de vista o, en otros términos, una objetividad que contenga como parte de su propia consistencia ciertos aspectos irremediablemente subjetivos del punto de vista. Si tuviéramos que describir los extremos, habría que decir que en la concepción de Nagel el punto de vista subjetivo es el plenamente autocentrado, mientras que la objetividad pura se plantea como una visión "desde ningún lugar", esto es, completamente descentrada. Ahora bien, para comprender cabalmente el problema y la aspiración de Nagel, hay que desarrollar el concepto de punto de vista a partir del análisis de la polaridad subjetivo-objetivo.

El propio Nagel reconoce que todo el problema depende de que ambos puntos de vista se dan en el mismo sujeto, al menos como una posibilidad[3]. Luego, lo que permite polarizar el punto de vista, es la referencia explícita o implícita a un sujeto que lo "habita". Para que pueda establecerse un conflicto entre los polos subjetivo y objetivo, parece necesario un tercer punto de vista que oficie de testigo. Pero entonces, la peripecia entera debe ocurrirle a *alguien*. Ha de pensarse *un* "ser" al cual poder referir los puntos de vista, pues de lo contrario no se plantearía la relación que pueda dar lugar al conflicto. Lo que hay que desplegar en toda su amplitud es la relación entre el sujeto y el punto de vista, *pues lo que se califica como subjetivo u objetivo es la posición de un sujeto en relación a tal o cual punto de vista.* Este solo hereda la propiedad a partir de dicha posición. La mayor o menor objetividad (subjetividad) se dice del modo en que alguien desempeña un papel determinable en términos conceptuales. En este sentido, diremos que los puntos de vista son, respecto del sujeto, verdaderos *personajes conceptuales.* Hay dos cuestiones que de inmediato nos salen al paso: ¿cómo distinguir al sujeto de sus personajes conceptuales? ¿no

ocurre acaso que la totalidad de los puntos de vista que alguien sostiene en una vida se *identifica* con ese sujeto y esa vida? Por otra parte, si los puntos de vista son conceptos, ¿que clase de vínculo se establece entre lo que aquí se llama "sujeto" y esas entidades abstractas que son los conceptos? ¿ acaso se trata de la clásica instanciación de universales?

Estamos ante preguntas de raíz netamente leibniciana, pues en otros términos estos problemas son los que se planteó Leibniz en relación a sus mónadas. Como se recordará, Leibniz distinguió tres clases de puntos: los metafísicos, los matemáticos y los físicos. Los metafísicos son las mónadas, sustancias simples de las que se compone todo el universo; los matemáticos son, en cambio, los puntos de vista a través de los cuales las mónadas expresan el universo. En términos lógicos, las mónadas son sujetos o argumentos y los puntos de vista son sus funciones o predicados (conceptos). Ahora bien, Leibniz niega que haya indiscernibilidad sin identidad, pues si algo no es discernible de alguna otra cosa, entonces es idéntico a esa cosa. Esto hace que cada vez que identifico a una mónada y la diferencio de cualquier otra, lo que en verdad hago es especificar una serie o conjunto de predicados que acotan sus puntos de vista, es decir, su modo único de expresar el universo común a todas las mónadas. Luego, el sujeto o sustancia más allá de la totalidad de sus predicados o cualidades es por definición *irrepresentable*, e incluso todo ser y toda consistencia se pierde sin esas cualidades. No obstante ello, la afirmación de un sujeto que no se reduce a sus predicados es una necesidad lógica del sistema. Así lo explica Russell:

"El fundamento de la suposición de las sustancias (y esto es algo muy importante) es pura y únicamente lógico. De lo que se ocupa la ciencia es de los *estados* de las sustancias, y sólo éstos pueden ser dados en la experiencia. Se supone que son estados de *sustancias* porque se sostiene que participan de la naturaleza lógica de los predicados, y por ello exigen sujetos de los cuales puedan predicarse. Toda la doctrina depende, sin excepción, de esta presunción puramente lógica"[4]

Pero entonces, si solo nos son dados los estados y una mónada nunca deja de estar en algún estado especificable a partir de algún punto de vista, ¿en qué estado se encuentra cuando se la considera como algo distinto de esos estados? Leibniz no responde que ninguno: prefiere recurrir a una metáfora: "si nosotros no tuviéramos nada de distinto...estaríamos siempre en *desvanecimiento*. Y este es el estado de las mónadas completamente desnudas"[5], sin predicados.

Esto por lo que respecta a la primera de las preguntas formuladas.

En cuanto a la segunda, podemos servirnos de ciertas indicaciones de Strawson sobre la monadología. De acuerdo a su interpretación, las mónadas son conceptos, de modo tal que la forma general de la designación de una mónada es "el concepto de un *x* que..." , donde lo que sigue a la cláusula de relativo del comienzo introduce una descripción exhaustiva de, por así decirlo, la historia y la geografía de un mundo posible. El concepto así caracterizado es completo y da cuenta de la unidad de una mónada. Por su parte, "punto de vista" correspondería a "pronombre relativo inicial". Las mónadas serían entonces conceptos completos ordenables según su riqueza expresiva dada por sus puntos de vista. Pero ¿cómo se pasa de esta diversidad de mundos posibles puramente conceptuales al mundo actual? La indicación de Strawson es la siguiente:

la instanciación de un concepto completo es al menos algo parecido a la creación de una serie unitaria de estados de conciencia perceptivos y de otro tipo - una visión privada de un mundo posible.[6]

En otras palabras, la instanciación equivaldría a la suposición de *la unidad de un sujeto real, existente*, que recorrería en una serie la totalidad de los puntos de vista que contiene su concepto completo -en el caso de Leibniz, el universo entero. Volvemos así a nuestros planteos del comienzo. Veamos cómo podemos reformularlos a partir del modelo leibniziano.

Thomas Nagel describe dinámicamente el proceso por el cual un sujeto va del extremo subjetivo al objetivo como una operación de abstracción progresiva de los aspectos específicos que sitúan a un sujeto particular. Tomando en cuenta ahora el modelo leibniziano, el proceso puede ser descripto como el despojamiento por parte del sujeto, de sus identificaciones con los diferentes "personajes conceptuales" o puntos de vista definidos en términos de conceptos que él instancia poniéndolos en serie a través de la unidad de su existencia. El extremo subjetivo está dado por la instancia o identificación más primitiva, aquella en la que el sujeto ejemplifica un concepto sin otra determinación que la de ser él mismo. Dicho en forma más clara, el punto de vista más subjetivo es el del sujeto que solo dice "yo soy yo" dentro de una burbuja narcisista en la que no hay despliegue de contenido alguno. En este punto de partida no hay distancia alguna entre sujeto y punto de vista, digamos que es la imposibilidad de pensar allí alguien que *tenga* puntos de vista. Es como si se tuviera un "sujeto" sin punto de vista.

En el otro extremo de la escala encontramos lo que Nagel llama "punto de vista de ningún lugar" y que erróneamente explica en términos de un "yo objetivo"[7]. En efecto, puesto que su rasgo característico es el de ser el resto que queda luego de la *epojé* que el sujeto ha realizado con todos los puntos de vista que lo sitúan conceptualmente, no cabe hablar ni de un yo ni de objetividad. Por el contrario, por paradójico que resulte, el extremo objetivo es el *sujeto en su pureza*, cuya subjetividad consiste, por así decir, en ser un punto de vista sin "sujeto", sin centralidad.

Propongo referirme a él como *el punto de vista del sobrevuelo*, una forma de recubrir imaginariamente la desnudez desvanecida de la que habla Leibniz.

Como se habrá notado, hemos entrecomillado la palabra sujeto al tener que referirnos a ambos extremos. La razón es que los conceptos de sujeto y de punto de vista se implican mutuamente, por lo que en los polos sufren una desnaturalización, pues lo subjetivo suprime el punto de vista al borrar toda distancia y lo objetivo elide al sujeto al extender dicha distancia infinitivamente. Extraigamos las consecuencias algo paradójicas de estas reflexiones.

Vimos que un punto de vista gana objetividad o subjetividad en función de la posición que respecto de él asuma el sujeto. Posición aquí quiere decir el modo en que quien tiene tal o cual punto de vista es *afectado* por ello. Este efecto se determina a partir de la distancia que el sujeto guarda con sus puntos de vista. Cuanto mayor sea la distancia mayor será el grado de objetividad. La distancia se mide en términos de un proceso de abstracción progresiva. El grado máximo de objetividad es el más abstracto, aquél en el que el sujeto pierde toda especificidad. El atalaya al que arriba este sujeto es el punto de vista del sobresuelo en el que se identifica con *el concepto*

vacío del ser alguien, absolutamente equidistante de todos los puntos de vista protagonizados por él o por cualquier otro. Si tuviéramos que identificar un personaje para este punto de vista, elegiríamos probablemente al filósofo, pero en verdad, como dice Nagel, es un punto de vista disponible para cualquiera. Sin embargo, este sujeto sigue siendo un centro de experiencia, pero se experimenta a sí mismo como sin centro. Antes intentamos expresar la misma idea diciendo que en este extremo objetivo hallamos un punto de vista sin sujeto, un campo de experiencia absolutamente impersonal. No se trata, como pretende Nagel, de un yo objetivo, sino del sujeto aislado de todos sus atributos. En esa desnudez puede contemplarse la verdadera cara de la subjetividad: el punto de desvanecimiento que desaparece detrás de todos los puntos de vista, siempre más acá o más allá de su representación.

El sobrevuelo viene a ser un revestimiento imaginario para ese vacío en permanente fuga. Permite de esta forma representar lo irrepresentable: no lo desvanecido sino la escisión misma entre eso y el punto de vista que supone ya un sujeto que se representa estados de cosas. Así, "el punto de vista de ningún lugar" no es la objetividad con mayúscula, sino por el contrario, el sujeto desprendido de todos sus puntos de vista.

La consecuencia curiosa que ahora se sigue, es que la *objetividad siempre supone relatividad*, pues para que un punto de vista sea objetivo debe expresar un contenido determinado, alguna descripción de algún estado de cosas, por así decir. Pluralidad parcialidad y relatividad son características del reino de lo objetivo, desde la percepción más común hasta la experimentación con micropartículas en un laboratorio. En el punto de vista objetivo, el sujeto se adecúa al contenido conceptual dado por ese punto de vista haciendo *epojé* de todo otro punto de vista ajeno a dicho concepto. Esto implica que *la objetividad exige la no identidad entre el sujeto y el punto de vista.* Una multitud de aspectos que constituye la identidad personal son dejados de lado en esa instancia.

Por otra parte, en el otro extremo de la escala, la subjetividad primitiva suprime toda distancia entre el sujeto y el punto de vista; aquel está como empastado en algún punto de vista del que no se discierne. Los arrebatos de un niño o los estados más pasionales ilustran esta situación. En el límite, el ejemplo por excelencia es el del fanático, o mejor aún, el del narcisismo patológico. Lo único que allí un sujeto puede ver es su propia imagen, ¿cómo le sería dado entonces tener puntos de vista? *El polo subjetivo envuelve la anulación de la diferencia entre el sujeto y al punto de vista.* Luego, es impropio hablar aquí de sujeto, pues como antes se indicó, el concepto de sujeto y el concepto de punto de vista se implican mutuamente. *Para que haya subjetividad propiamente dicha es necesario que el sujeto sostenga un punto de vista sin neutralizar todos los rasgos que dan consistencia a su identidad personal, pero también sin identificarse plenamente con él.* Es sin duda la situación más común de nuestra vida.

NOTAS

1 En los límites estrechos de la presente ponencia no podrán ser desarrollados estos diferentes aspectos. Ver T.Nagel *"La muerte en cuestión"* Capítulo XIV

2 T. Nagel *The view from nowhere* Página 4
3 T. Nagel *La muerte en cuestión* Página 317
4 B.Russell *La filosofía de Leibniz*
5 Leibniz *Monodología* Párrafo 24
6 P. Strawson *Individuos* Página 132. Ver todo el capítulo IV de la primera parte.
7 Ver T. Nagel *The view from nowhere* Páginas de 60 a 65

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:

G.W. Leibniz, *Monadología*

Thomas Nagel, *La muerte en cuestión*, Ensayos sobre la vida humana, México, F.C.E (título original: *Mortal Questions*), *The view from nowhere*, Nueva York, Oxford, University Press, 1986.

B.Russell, *La filosofía de Leibniz*, Buenos Aires, Siglo XX

P. Strawson, *Individuos*, Madrid, Taurus.

AVATARES DEL PREGUNTAR Y LO HERMENEUTICO EN MARTIN HEIDEGGER

Raúl Omar Cadús (Univ. Nac. del Comahue)

La cuña que abre el espacio de estos avatares es la diferencia entre la actitud de ir tras la pregunta (que interroga por el sentido del ser, *SyT*), y la de ir por detrás del preguntar (acerca de la esencia del habla, *DCH*); tratándose, en ambos casos, no de un preguntar cualquiera sino de la pregunta eminente y decisiva; en qué sentido, es decir, para quién es decisivo y eminente tal preguntar, es, en los textos de Heidegger, a la vez claro y oscilante. Esta oscilación del sentido del preguntar se da entre el plano de la *polis* y el de lo *a-polis*; entre ir tras la pregunta e ir por detrás del preguntar circulamos por las relaciones habidas entre las relaciones: filosofía-disciplinas, filosofía-naciones (pueblos, "destinos colectivos"), y filosofía-misticismo.

Para mitigar el carácter estático e inevitablemente reductivo de esta topografía, quisiera recordar que los rumbos, que son múltiples, son aquí pensados desde los entrecruzamientos entre lo disciplinario, lo para-disciplinario y lo pre-disciplinario.

En *Un diálogo acerca del habla*; y ante la insistencia del Japonés en despejar el sentido que para el Inquiridor tiene lo hermenéutico ya desde *SyT*, Heidegger dice que "el necesario reconocimiento del círculo hermenéutico todavía no significa, representándose como conocida esta circulación, que se haya hecho la experiencia originaria de la relación hermenéutica"[1]. ¿Cuál es la distancia entre el reconocimiento y la experiencia de la relación hermenéutica?, ¿cuánto y qué supone Heidegger con esta soberbia, supuesto el caso que él esté en dicha relación originaria?, ¿hay soberbia en estas palabras o no es más que la sincera convicción de una diferencia, diría, existencial?, ¿cómo, es decir, desde quién y con respecto a qué cosa es concebido lo hermenéutico?.

La cita es de *De camino al habla*, texto regido por la voluntad de "hacer experiencia", en el sentido de ponerse en marcha en la lectura-escritura como un producir que a su vez es un percibir meditativamente, siendo en ésto esencial el carácter transformador del pensar (pues lo propio de la experiencia es la transformación) desde el punto de vista del *pathos*, de la escucha que precede al preguntar. El pensar es puesto en juego en una experiencia del habla como habla en el sentido de transformarnos hacia el lugar esencial en el que somos.

En este giro que hay en ir por detrás del preguntar en vez de ir tras la pregunta, Heidegger se abre totalmente del planteo gnoseológico-fundamentador de *SyT*, pues, hacer una experiencia del habla ha de ser algo radicalmente distinto de adquirir conocimientos sobre ella. El desprecio de cualquier metodología para acceder a la esencia del habla (el habla de la esencia) corre parejo con el apartamiento de las disciplinas como camino. No obstante, dicha experiencia es postulada desde el horizonte de lo Otro eminente de que fuera objeto la preparación del preguntar fundamental, aquel ir tras la pregunta caída en el olvido. Si el misterio que cubre la relación hermenéutica en *DCH* contrasta con la claridad y operatividad del círculo hermenéutico en *SyT*, dicho contraste es paralelo al de los puntos de vista del Retraí-

do *(El habla en el poema)* y el de la cotidianidad de la analítica existenciaria, respectivamente.

En *SyT* el negocio del filósofo queda adscripto a una responsabilidad capital con respecto al curso de las disciplinas científicas, en el sentido de reencauzarlo en su fundamento debido a la (de)cadente historia de la metafísica que da lugar al encubrimiento de lo transmitido. Pero si la actitud con respecto a *la* pregunta y la dirección del preguntar difieren entre *SyT* y *DCH*, en ambos se mantiene la referencia a una presunta humanidad (de allí la eminencia y dignidad del asunto) y, en ambos, el suelo es del orden de lo pre-disciplinario. En efecto, en *SyT*, la condición de posibilidad de algo eminentemente político como lo es el saber sistematizado, reside, paradójicamente, en el ánimo sustraído hacia la inhospitalidad del alma, es decir, en la autenticidad cuyo fondo es el silencio, la angustia y el ser para la muerte. De allí que, arrancar el ser original del serahí, entrar adecuadamente en el círculo hermenéutico, y hacer *la* pregunta, se corresponden necesariamente. En *DCH*, la autenticidad está presupuesta en el recogimiento, pues el habla adviene en tanto que decir confiador que confía la palabra a la actitud pensante de la escucha, de la serena disposición. Sólo allí empieza el preguntar que, como "devoción del pensar", es obediencia. Y, sólo desde el Decir (*die Sage*) que desde el Claro en-camina el co-responder humano, puede pensarse la palabra humana como mensaje destinado. Ahora bien, una *aporía* -y no pequeña- surge ante la pregunta por el "quien" de la recepción del don. Si éste es el Uno (*das man*), entonces la relación (*Bezug*) hermenéutica es esencialmente distorsionada; si, en cambio, la verdad del re-decir depende de la disposición a la gracia por el ánimo, encallamos en el lugar (paradójico) del filósofo que se ve obligado a postular pensadores esenciales y voceros del pueblo. Por lo mismo el círculo hermenéutico en *DCH* es ajeno a toda disciplina y metodología, se da como experiencia en el poeta-pensador que posee -y es poseído por- la voz mensajera y vigilante de un presunto precioso destino de una presunta naturaleza humana reservada.

Con respecto a la pregunta fundamental desde lo para-disciplinario, es precisamente la idea de destino en relación con la de naturaleza humana lo que se pone en juego, así como el énfasis en el Hermes terrestre. El lugar de lo para-disciplinario se abre con la idea de "destino colectivo", ya delineada en *SyT* como "el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo";[2] lo para-disciplinario que en este caso engarza con el gestarse de un pueblo, se entrecruza con lo pe-disciplinario (pues su condición de posibilidad es el "destino individual", y la de éste la autenticidad), y con lo disciplinario, pues las disciplinas sólo tienen lugar en las redes institucionales, es decir, políticas. Cita Heidegger en su *Introducción a la Metafísica,* de su discurso rectoral: "...el preguntar de la pregunta ontológica, constituye una de las condiciones esenciales y fundamentales para el despertar del espíritu y con ello del mundo originario de la existencia histórica, así como para refrenar el riesgo del oscurecimiento del cosmos y tomar posesión de la misión histórica de nuestro pueblo, que se halla en el centro de Occidente"[3]. La filosofía -el filósofo- ya no anida entre las ciencias -la Universidad- sino en lo que tiene de gubernamental lo disciplinario, pues le compete abrir perspectivas, fundar criterios y jerarquías, para el destino de grandeza del pueblo...alemán.

¿Pero cómo se vinculan aquello por lo que se pregunta en *la* pregunta y el pueblo?, ¿quién es portador del mensaje y guardián?: el poeta; no el obrero de la poesía como subespecie de la literatura y ésta, del arte, sino quien se sitúa entre "la ley de los signos de los dioses y la voz del pueblo"[4]; así, el poeta-filósofo se define por la tarea fundadora (ya no fundamentadora) según la esencia históricamente determinada de la Poesía. En *Hölderlin y la esencia de la poesía* la experiencia hermenéutico-mediúmnica es doble; si por una parte el poeta transmite los signos de lo Otro a su pueblo, por otra es intérprete de la "voz del pueblo" que, en acasiones, "No es capaz de decir por sí mismo lo que es propio, sino que necesita de los que la interpretan")[5]. Muy cerca de la relación hermenéutica como experiencia mística aparece la relación hermenéutica como decisión por la posibilidad de reiterar la tradición de un pueblo. Así viene a ser la estética, una estética, por su parte, bastante indisciplinada, el sostén de la dignidad y eminencia de *la* pregunta, sin perder relación con lo místico, las instituciones y el gobierno.

Por último, quisiera describir -o postular- cuatro dislocaciones:

1°: ¿Constituye la obra de arte la relación de un pueblo con la verdad de su propia historia?. Como la respuesta depende de lo que se entienda por "pueblo" y de la univocidad presupuesta en "propia historia", pasamos a la segunda dislocación.

2°: Pensar la obra de arte desde la estética es, para Heidegger, pensar desde Occidente, es decir, desde la historia acontecida de la metafísica; ésa es la advertencia para con el Japonés empeñado en descubrir la esencia del arte japonés con ayuda de la estética. A propósito, Heidegger dice: "Si el hombre vive por su habla, en el requerimiento del ser, entonces los europeos vivimos, presumiblemente en una casa muy distinta a la del hombre de extremo-oriente"[6]. ¿Qué significa "el habla es la casa del ser"?: que "el ser de cualquier cosa que es reside en la palabra"[7]. La *aporía* es la siguiente: el ser y su epocalidad, su destinarse y esenciarse como habla, se cobija en el habla, pero en el habla como lengua de una comunidad histórica dada; así, "destino" viene a significar el darse del ser epocalmente, coincidente con el desarrollo de la filosofía desde Grecia antigua hasta Europa S.XX, "destino" significa el desarrollo de la historia del ser = historia de la metafísica = historia de Occidente.

Si, en cambio, "destino" fuera una seña que señara hacia un acontecer universal formal (y por lo tanto las casas serían formalmente las mismas), entonces "destino" no sería de Occidente; entonces metafísica (en cuanto disciplina) no sería igual a destino del ser sino a discurso normalizado, disciplinario, político-institucional de y en una comunidad dada.

Si las casas fuesen inconmensurables es obvio que la invocación de la "estirpe humana", "nosotros los hombres", etc., en nombre *del* "destino del ser", es una broma, un error o un engaño...a menos que supongamos una *oikos-nomía* (administración y legislación de la casa) internacional y verticalmente jerarquizada, centralizada, claro que sin más fundamento que la prepotencia de uno sobre otros.

3°: ¿Es que un pueblo, cuando el pueblo habla, no su intérprete o ecónomo, habla la misma lengua?. Todo pueblo es contingente, si los hay enhorabuena -pero siempre su lengua es múltiple- mientras no pretendan encabezar la marcha del mundo. Además, las perspectivas de dominio hoy no exigen en el nombre del pueblo; pero si queda poco de pueblo, hay mucho de gobierno centralizado, *oikos* de inter-multi-

nacionales de donde filósofos y disciplinas van siendo dasalojados.

4°: Si la inquietud del Japonés era descubrir la esencia del arte extremo-oriental, para lo cual requería la ayuda de conceptos occidentales, el peligro para el Inquiridor era la imposibilidad de la traducción entre lenguas inconmensurables en cuanto a lo esencial. Para mí el peligro está en pretender aclarar desde una lengua cualquiera *la* esencia del arte, *v. gr.*, del arte japonés. ¿Quién cree que puede decir lo esencial del arte de su presunto pueblo?, ¿no es ya un equívoco querer que lo esencial sea dicho de una sóla manera?. Hay tanta simplicidad como verdad en las primeras palabras de la (paradójicamente) Historia del Arte, de Gombrich: "No existe, realmente, el Arte. Tan sólo hay artistas"[8].

NOTAS:

1 Heidegger, M., *De camino al habla.* (Barcelona, 1990), Pág. 136
2 Heidegger, M., *Ser y Tiempo.* (Bs. As., 1980), Pág. 415
3 Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica* (Bs. As., 1980) Pág. 87
4 Heidegger, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía* (México, 1988) Pág. 146
5 Ibid., Pág. 145
6 Heidegger, M., *De camino al habla,* (Barcelona, 1990) Pág. 83
7 Ibid., Pág. 149
8 Gombrich, E, *Historia del Arte* (Barcelona, 1992) Pág. 136

PARA UNA CRITICA A LA CONCEPCION DEL CONOCIMIENTO COMO REPRESENTACION

Ada Cámarasa (Facultad de Humanidades y Artes - Universidad Nacional de Rosario)

1) Representación, contemplación y concepto fuerte de Teoría

Una cita de Gianfranco Bettetini puede servirnos de punto de partida para plantear el problema del conocimiento en sus líneas generales constituyentes: "La historia de la expresión humana se ha dividido siempre entre dos proyectos fundamentales: el de reproducir por medio de signos materialmente diversos del objeto el mismo objeto destinado a la representación y el de experimentar, en cambio, las posibilidades de autonomía de los signos de los lenguajes que los estructuran, para producir significados de algún modo motivados por los objetos o incluso, independientes de ellos".[1]

Esta dicotomía, planteada en el campo de la expresión, podría extenderse analógicamente al campo del conocimiento humano, ya que está en la base de las elecciones básicas, en torno a sus distintas concepciones. Se acaba siempre por atribuir instancias de privilegio a la función referencial de los lenguajes, y por lo tanto a su delegación representativa respecto al objeto, o la función poética referible a las formas planteadas por el mismo lenguaje.

La concepción del conocimiento como representación se constituye en el orden de la reproducción de los objetos, en entender, en su grado extremo, al conocimiento como resultado de la contemplación y ligado a un concepto fuerte de teoría. La otra línea de pensamiento va a generar las formulaciones críticas.

Ya Platón planteaba que todo conocimiento es re-conocimiento, recuerdo o remembranza de la esencia o verdadera naturaleza que una vez conocimos; a partir de una teoría de la anamnesis, formula su concepción del conocimiento como contemplación, recuerdo de lo que el alma aprehendiera antes de su caída, antes de encarnarse en el cuerpo, causa de su ignorancia.[2]

Barry Barnes considera la concepción común del conocimiento como "producto de la contemplación" como una de las que detentan alguna significación epistemológica y la hace susceptible de algún interés para la crítica. "Según esta explicación, los individuos desinteresados alcanzan mejor el conocimiento al percibir pasivamente algún aspecto de la realidad y generan descripciones verbales que le corresponden".[3]

Es esta explicación contemplativa la que describe al conocimiento no sólo como producto de individuos desinteresados sino también aislados, que aprehenden pasivamente la realidad a través de su representación, siendo la percepción de la realidad independiente de sus intereses, sus expectativas y su experiencia previa.

Según Habermas la palabra "Teoría" se remonta a orígenes religiosos: Theoros se llamaba el representante que las ciudades griegas enviaban a los festivales públicos. En la Teoría, vale decir, contemplando, se enajena el mensajero ante el sacro acontecer. El el uso filosófico del lenguaje, la Teoría se transforma en perspectiva del cosmos,

en su contemplación [4]. Este concepto de Teoría tiene un largo itinerario recorrido en la tradición occidental.

2) Metafísica del sujeto y filosofía de la conciencia

El concepto fuerte de Teoría que conlleva la concepción del conocimiento contemplativo conserva algo de los orígenes sacros de la Teoría. "Esta vinculación a un acontecer sacro la pierde el concepto de Teoría en la edad moderna" [5] y lo que se mantiene es el distanciamiento respecto al plexo de experiencias e intereses cotidianos. "La autarquía del modo de vida teórico se sublima en la filosofía moderna de la conciencia convirtiéndose en teoría que se fundamenta a sí misma" [6].

La relación del sujeto cognoscente consigo mismo ofrece desde Descartes, la llave para acceder a la esfera interior y absolutamente segura de las representaciones que nos hacemos de los objetos. El sujeto cartesiano es dueño de un dominio autorreferencial y de una conciencia que le permite relacionarse con el mundo. Separa en el proceso de conocimiento sujeto y objeto. Conocer va a ser, en la modernidad, re-presentarse el mundo. Lo que las cosas son lo son en relación a un sujeto, son el otro del sujeto, lo que el sujeto pone ante sí, lo que representa, son objeto. A partir de Descartes el hombre se convierte en sujeto. El mundo se convierte en imagen o representación de la conciencia. Este sujeto no se constituye, el hombre posee la razón, que como ideas innatas es anterior al conocimiento, es a priori. Conocer es poner las cosas ante la conciencia y el saber es del orden de las representaciones.

De este modo la categoría de representación se convierte en eje estructurante de la imagen del mundo, y la metafísica del sujeto se constituye en filosofía de la conciencia [7]. Así el conocimiento que los hombres producen es entendido en última instancia como reflejo o cuadro de un aspecto de la realidad, y estas representaciones se evalúan con particular énfasis en su presentación de apariencia.

3) La analogía con la imagen

En el Renacimiento, para tomar un ejemplo significativo, la pintura imitaba el espacio. "Y la representación -ya fuera fiesta o saber- se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo" [8].

El problema del conocimiento puede ser analizado por analogía con el cuadro ya que su función esencial sería, desde la concepción tradicional, eminentemente representativa. Así, es posible establecer una relación entre la experiencia estética y el conocimiento científico a partir de una epistemología como modelo de representación[9]. El problema sería simular la naturaleza, la imagen debería dar, no la impresión de significar, sino de ser.

La percepción se transforma en una cuestión de estrategias y comprender la imagen "hoy" es asumir epistemológicamente la redistribución fundamental de las posiciones y funciones del concepto, la imagen y lo real, volver a pensar su enunciación en la producción de los saberes. El signo icónico construye un modelo de relaciones (entre fenómenos gráficos) homólogo al modelo de relaciones perceptivas que construimos al conocer y al recordar el objeto. Según Umberto Eco, si el signo tiene propiedades comunes con algo, las tiene, no con el objeto, sino con el modelo perceptivo del objeto[10]. En consecuencia las representaciones son producidas por convenciones y no por la presentación de apariencias. El conocimiento y el objeto están conectados a través de la representación, nuestra percepción organiza y

preclasifica lo que percibimos; leemos el mundo, más que como leemos una escritura, como un conjunto de símbolos [11]. Las representaciones no se evalúan, en consecuencia, con énfasis particular en su presentación de apariencias, sino de manera instrumental, como correlación del desarrollo histórico de las culturas.

Estos planteos demuestran que todas las representaciones, pictóricas o verbales, realistas o abstractas, son conjuntos construidos activamente a partir de convenciones o recursos culturales significativos. Las representaciones se ven como análogas a las técnicas, convenciones artísticas u otras formas típicas de la cultura, más que considerarlas en términos de la concepción contemplativa. La motivación es también el resultado de una convención, ya que los trayectos de esquematización son innumerables; de modo que no es pertinente hablar de signos convencionales, puesto que todos lo son, de forma diferente.

La imagen, generalmente el rodeo de las representaciones diversificadas de lo real concreto, produce sentido, sentido que la perfección no puede cerrar; "la imagen, aunque sea representación o acto sémico (y es, la mayoría de las veces, una y otra cosa, la una por la otra), sólo puede funcionar mediante un código establecido gracias a relaciones sociales" [12].

A partir de los planteos que la analogía con la imagen provee pudimos explicitar cómo ha sido problematizado el concepto de representación y cómo deviene en crisis.

4) La crisis de la representación

El pensamiento metafísico, que rigió la tradición predominante hasta el siglo XIX, fue puesto en crisis y problematizado por cambios históricos que advinieron a la metafísica desde afuera y que estuvieron socialmente determinados.Habermas señala como uno de los motivos de la crisis de la metafísica el surgimiento de las ciencias histórico hemenéuticas, que con la irrupción de la conciencia histórica resquebraja la razón endiosada, descentralizando los conceptos básicos recibidos. Durante el siglo XIX se difunde de la autocomprensión objetivista de la ciencia y de la técnica; en este contexto hay que situar el cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, lo que conlleva una crisis del sujeto de la metafísica y también de su función representativa. Finalmente, el primado clásico de la Teoría sobre la Práctica no logra resistir la evidencia de su interdependencia [13].

Toda empresa cognitiva es originada por un proyecto práctico. Todos sabemos hoy que los hechos están embebidos de teoría, y que lo que se logra como conocimiento depende también de lo que se busca y de cómo. Desde Marx, la teoría es entendida como una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y desemboca en un producto propio: el conocimiento. Se trata de acordar distancias entre teoría y praxis.

Según Foucault "los códigos fundamentales de una cultura...' fijan de antemano para cada hombre, los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá" [14]. A partir del siglo XIX desaparece la teoría de la representación como fundamento general de todos los órdenes posibles. El aspecto imaginario de la representación es puesto en evidencia, la metafísica entera se desmorona; no más espejo del ser y de las apariencias, de lo real y de su concepto. La coersión del lenguaje sobre el sujeto es del orden del destino: ya la tragedia griega expresaba la anterioridad del orden simbólico sobre el sujeto. Se desvanece el lenguaje como

relación entre la representación y los seres.

NOTAS:

(1) Bettetini, Gianfranco. "Por un establecimiento semiótico-pragmático del concepto de simulación" en Autores Varios: *Video culturas de fin de siglo*. Madrid, Ed. Cátedra, 1990, p. 67.

(2) Para la concepción platónica del conocimiento como contemplación ver principalmente el diálogo *El Fedón*.

(3) Barnes, Barry. "El problema del conocimiento" en Autores Varios: *La explicación social del conocimiento*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 54.

(4) Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Ed. Tecnos, 1986, p. 159-168.

(5) y (6) Habermas, Jürgen. *Pensamiento post-metafísico*. Madrid, Ed. Taurus, 1990, p. 43.

(7) Heidegger, en *Sendas perdidas* desarrolla en profundidad el tema de la época de la imagen del mundo, caracterizando de este modo a la modernidad.

(8) Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, México, Ed. S XXI, 1984, p. 26.

(9) Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* declara la muerte de la epistemología como modelo de la representación, como imagen espectacular de la naturaleza.

(10) Para un análisis pormenorizado de estas cuestiones ver *La estructura ausente* de Umberto Eco.

(11) Barnes, Barry. "El problema del conocimiento" en Autores varios: *La explicación social del conocimiento*, México, Universidad Autónoma de México, 1985, p. 60.

(12) Gauthier, Guy. *Veinte lecciones sobre la imagen y el sentido*. Madrid, Ed. Cátedra, p. 95.

(13) Habermas, Jürgen. *Pensamiento post-metafísico*. Madrid, Ed. Taurus, 1990, p. 44.

(14) Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México, Ed. S XXI, 1984.

FILOSOFIA Y GENERO: LA MUJER SE PIENSA*

Violeta Carrique (Universidad Nacional de Salta)

"La realidad existe como un pensamiento que no se piensa, pero por fatalidad yo me vi, y estoy obligada a saber lo que el pensamiento piensa."
(Clarice Lispector)

El propósito de este trabajo es presentar algunos temas que forman parte de la reflexión teórica sobre el género, en especial los referidos a la importancia de las diferencias sexuales en la consideración de la identidad genérica.

La realidad actual parece mostrarnos, por un lado, que ya no hay espacios vedados a las mujeres: ha participado y ha sido reconocida en casi todos los ámbitos de la vida social. Pero, por otro lado, nos dice también que la sociedad le teme a esta irrupción femenina en el mundo público, en la historia, fuera de los tranquilizadores muros del hogar, porque tal presencia trae aparejada una modificación profunda en las relaciones humanas.

La radicalidad de este des-orden que han venido a producir las mujeres, desde hace mucho y en forma continuada, conmueve los cimientos de los valores más fuertes sobre los que se asentó la estructura social, y exige por lo tanto, un nuevo modo de interpretación.

Es mucha la complejidad de este tema, y hace que no podamos quedarnos tan sólo en el hecho palmario de la incorporación de la mujer al espacio público, porque, asociada a esta revolución en las esferas social, económica y política, ¿ha habido un cambio sustancial en los significados asociados a la categoría mujer?. Creemos que, a partir de este interrogante, pueden señalarse algunos aspectos interesantes para el análisis.

Los seres humanos han organizado y significado su mundo a partir de categorías dicotómicas conceptual y socialmente, que se sancionan mutuamente, se apoyan mutuamente, y se definen mutuamente: público o privado, masculino o femenino, objetivo o subjetivo. [1]

Dentro de estas categorías, la mitología popular ha colocado a la mujer del lado de la subjetividad, sentimiento y naturaleza, mientras que la experiencia masculina se forma a través de la razón, la objetividad y la mente.

Tales categorías aparecen como decisivas en la configuración de uno u otro sexo, a tal punto que son consideradas "naturales", aunque esta "naturaleza" sea tan histórica como todas las creaciones del hombre [2].

El tratamiento de la relevancia de las diferencias biológicas es importante en la medida en que configura dos modos de acercamiento a la explicación del fenómeno: O tales diferencias son determinantes en la conformación del ser humano masculino y femenino ("anatomía es destino"); o forman parte, como un dato más, de lo que debe ser analizado.

Evidentemente, estas diferencias no pueden ser negadas, pero a lo largo del tiem-

po han constituido el zócalo desde donde se han levantado innumerables falacias, en función de mitos y tabúes enlazados con la condición de ser mujer. Por eso creemos que las nociones de sexo biológico, naturaleza femenina, género, merecen ser examinadas.

Desde el nacimiento, se adjudica uno de los dos sexos en función de los genitales externos, se es hombre o mujer. Con el conocimiento de la genética, la ciencia aportó argumentos de tipo biológico para la comprensión de las diferencias sexuales. Los cromosomas x e y determinaban la masculinidad, al tiempo que la doble presencia de x x llevaba a la femineidad. Si nos atenemos a esta rigurosa distribución y explicamos por ella los comportamientos humanos, podemos asumir la sentencia "anatomía es destino", a partir de la cual se define a los sexos por una complementariedad biológica: la reproductiva.

El antropólogo físico mexicano Javier Lizárraga analiza el camino que lleva desde la concepción al nacimiento, en función de las transformaciones operadas en el organismo y el juego de las hormonas en estas transformaciones. Afirma que "el papel diferencial que juegan las hormonas en el desarrollo prenatal del sexo de un individuo, establece una potencialidad de más rápida o más lenta respuesta a un estímulo, sin implicar ventajas decisivas de un sexo sobre otro, ni mucho menos determinar incapacidades prefijadas de comportamiento para uno de los sexos. La sexualidad, en sus manifestaciones concretas, más allá de la genitalidad, sólo se torna rígida en función de códigos normativos de una sociedad, en virtud de características culturales: el mundo de las expectativas que se expresan en función del sexo asignado por la morfología externa. Es decir, el mundo de las actitudes y los papeles sexuales, que son otra perspectiva del hecho de ser mujer y de ser hombre" [3].

Comienza a aparecer aquí un nivel que excede la bioquímica y los procesos fisiológicos, pues incorpora tradiciones culturales, ideología, historia, prejuicios. O sea, por un lado el sexo biológico, y por otro, el socialmente construido, lo que llamamos género, en virtud del cual se identificará a un individuo como femenino o masculino.

Es importante distinguir el sexo biológico del género social, los atributos que la sociedad adjudica a cada sexo. La pregunta, a partir de aquí, es, ¿las diferencias sexuales determinan diferencias sociales?

Para poder explicar la disparidad de roles sociales que se asocian a las diferencias sexuales, es importante contar con el concepto de género, como una categoría diferente al sexo, ya que muchas interpretaciones respecto de la condición femenina confunden al género social con el sexo biológico... "el sexo es una categoría biológica en la que nacemos como infantes masculinos o femeninos, mientras que género es una *categoría cultural* que especifica las características de masculinidad o femineidad que conforman nuestra maduración en hombres y mujeres adultos. El mismo concepto de "naturaleza de la mujer" se ha construido socialmente y pertenece más a la cultura que a la naturaleza" (citamos a Evelyn Fox Keller) [4].

Para que el sexo biológico se convierta en género social, las sociedades humanas han desarrollado instituciones y mecanismos que garantizan que las personas se ajusten a los estereotipos vigentes. Así, por ejemplo, las funciones naturales de gestación, parto y lactancia, se extienden a la crianza, la alimentación de los miembros del hogar, y para ello se crean modelos de femineidad centrados en la maternidad.

La maternidad biológica se convierte así en maternidad social.

Evelyn Sullerot señala que, frecuentemente, es más fácil modificar la naturaleza mediante la cultura, que modificar actitudes culturales. A través de la actividad cultural se puede modificar lo biológico; mientras que las concepciones culturales se fosilizan de acuerdo a un complejo aparato de instituciones sociales: podemos sustituir la lactancia por la mamadera, pero en el seno de una sociedad patriarcal, machista, es más difícil conseguir que el padre le de el biberón al hijo [5].

El niño y la niña ignoran al nacer las diferencias biológicas, y aún más las sociales. Son los adultos, en su papel de modeladores de su ser hombre o mujer quienes con sus actitudes les harán identificar zonas y valores. De acuerdo al sexo, los padres concebirán una determinada imagen del hijo/a, con ciertos rasgos que invariablemente se asocian a uno u otro sexo.

El problema se manifiesta cuando ciertas características consideradas masculinas significan un consumo de poder diferenciado y escalas valorativas de superioridad. La familia reproduce, en el ámbito privado, la ideología patriarcal. El deseo del hijo varón, la educación desigual para una y otro, la asignación de los roles, van generando el convencimiento de que ser varones es más valioso. Como dice Joseph Vincent Marqués, en un interesante artículo ("Sobre la alienación del varón"): "ser varón no es importante. Ser varón en una sociedad que define como importante ser varón sí lo es". En la distribución del poder, las mujeres son las menos favorecidas. [6]

La infancia de los niños y las niñas está poblada de mitos sobre la supremacía masculina. La figura femenina, dicotomizada en hada/bruja, en obediente/desobediente, parece enseñarnos que es mejor ser bella durmiente, en estado vegetativo, hasta que un príncipe nos despierte con un beso, que madrastra/bruja, recibiendo un castigo infernal.

Hasta en los relatos mitológicos más antiguos, con Hesíodo, por ej., se produce una denigración sistemática de la naturaleza de las mujeres. En la Teogonía, Hesíodo nos dice que cuando Zeus descubrió que ya no podía atormentar a los hombres poniendo el fuego fuera de su alcance (como resultado de la intervención de Prometeo), decidió crear a las mujeres para hacer que la vida de los hombres fuera miserable:

"De ella (Pandora, la primera mujer) proviene toda la raza de las mujeres
El funesto sexo femenino y las esposas
Que viven con los hombres mortales y daños les provocan,
Que no los ayudan en la pesada pobreza
Pero están siempre listas para compartir con ellos la riqueza" [7]

Numerosos planteos han abonado la tesis del determinismo biológico, aún desde la perspectiva feminista; algunas para negar incluso su propia estructura anatómica; otros, como Samuel Goldberg, para reforzar la idea de la universalidad del poder masculino, basándose en la evidencia de un factor hormonal que determinaría su predominio: el impulso a la agresión.

El origen del patriarcado se transforma así en algo necesario. Dice Goldberg: "Las mujeres que niegan su propia naturaleza están condenadas para siempre a oponerse a su propia sustancia [8]. La conclusión (de Goldberg) es que todo intento por cambiar las "reglas de juego" que no dependen sino de una estructura genética, están condenadas al fracaso. En una palabra, si la historia se ha desarrollado en este sentido (los

numerosos ejemplos así lo demuestran), es porque hay una ineluctable lógica biológica que así lo ha dispuesto.

A pesar de Goldberg, sabemos ya que no podemos remitirnos a la biología para explicar las diferentes actualizaciones de los papeles sexuales. La justificación de un fenómeno cultural no puede ser un hecho biológico. Como afirma Celia Amorós: "la biología está aquí desde siempre redefinida por la cultura: para volver a encontrarla en estado puro tendríamos que dirigirnos a las sociedades animales. Pero justamente, lo que ocurre en estas sociedades poco nos explica acerca de las sociedades humanas. Ya que lo que debe ser explicado es justamente *la redefinición cultural del fenómeno* [9], y Simone de Beauvoir en *El segundo Sexo*: "no basta con la biología para responder a la cuestión: ¿por qué la mujer es el otro? Se trata de conocer el desarrollo por medio del cual la naturaleza se convirtió en ley; se trata de saber qué ha hecho la humanidad con la hembra humana".

La redefinición que la cultura introduce en el género humano no significa hacer abstracción de las determinaciones biológicas; significa que el sistema humano, desde su constitución como tal no puede ser reducido a una "lógica biológica", sino que, como bien señala José Lorite Mena, "se prolonga en un espacio vital (instrumentos, lenguaje, sexualización), que no es heredado genéticamente y que, en una dinámica específica, va a *incluir significativamente* a interpretar -a veces de manera aberrante- la lógica biológica que lo hizo posible. Los hechos no son simplemente hechos, la realidad humana siempre está construida por una imbricación indestructible de hechos y significados" [10].

A causa de la densidad del tema planteado, algunas teóricas feministas contemporáneas han analizado el problema de la diferencia sexual, tratando de acercar algún conocimiento que esclarezca la confusión que sienten muchas mujeres respecto de su "condición femenina", y la duda sobre si su "lugar histórico" en la sociedad no estará ligado a su constitución biológica.

¿Cuál sería el grado de condicionamiento, si como hemos visto, el entrecruzamiento entre lo biológico y lo cultural es de tal complejidad que no pueden marcarse los límites de uno y otro?

Hay que tener en cuenta que el tratamiento de la diferencia como concepto explicativo puede hacerse no sólo en términos de diferencia sexual, sino psíquica, social y cultural, entre varones y mujeres, y también el relacionado con la diferencia de las mujeres entre sí (con base en la experiencia del racismo, la orientación sexual, la etnicidad).

Por otro lado, diferencia es un término que no refleja sólo diversidad, sino que se ha cargado, la mayoría de las veces, de rasgos jerarquizantes y esencialistas, convirtiéndose en un dilema controvertido en el debate feminista.

Aceptar la diferencia sexual como el rasgo más relevante de la condición femenina supone (respecto del varón) modos distintos de experimentar el mundo, de conocerlo, de construir relaciones y significados. Esto entraña, por cierto, una serie de peligros.

El reconocimiento de una especificidad femenina puede poner en funcionamiento, una vez más, el imaginario del "eterno femenino". Se justifican así, los poderes establecidos, ya que la tensión se daría entre culturas diferentes, las de hombres y

mujeres, y no en la división del trabajo y la distribución del reconocimiento y el poder. Es sugestivo observar que este punto de vista sea el más aceptado por los hombres, pues con toda agudeza perciben que no se cuestionan sus espacios [11].

Hemos querido señalar aquí algunas ideas acerca de la pertinencia, dentro del debate sobre la identidad genérica, de utilizar el concepto de diferencia. Este puede aportarnos elementos para replantear nuestro interrogante inicial: si es posible que la modificación de estructuras tradicionales traiga aparejada un cambio en la distribución básica de las relaciones hombre-mujer.

Quizá lo único que esté claro, por ahora, y tomando en cuenta los estudios realizados desde la antropología, la lingüística, la filosofía, etc., es que "se hace evidente la insuficiencia de un paradigma -pero todavía no se ha encontrado un candidato alternativo que ocupe su lugar". [12]

NOTAS

(*) Este trabajo forma parte de la investigación N° 197 del Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta.

1. Victoria Viau señala, como característica de este fenómeno, "que los dos polos de una misma dimensión no valen lo mismo -aunque ambos se consideran necesarios- sino que uno aparece como positivo y otro como negativo". En *Ser Mujer: el fin de una imagen tradicional*, Barcelona: Icaria, 1986.
2. "Siempre que se ha pretendido erigir a la naturaleza en norma lo que se ha hecho en realidad ha sido calificar de "natural" aquello que "a priori" se pretendía calificar, justificar y legitimar". Amoros, Celia; *Crítica de la razón patriarcal*. Barcelona; Anthropos, 1985, p.146.
3. Lizarraga, Javier; *"Las vicisitudes de ser hombre"*, en *Rev. FEM*, vol.V, N18, 1981; p.40.
4. Fox Keller, Evelyn; *Reflexiones sobre género y ciencia*.
5. Sullerot, Evelyn; *El hecho femenino*. Barcelona: Argos, 1979.
6. Tal como se han conformado las relaciones de poder, especialmente en el ámbito político, reflejan los modelos de actuación del mundo masculino. Las mujeres aún permanecen excluidas de las posiciones de poder público. Se han contentado con influir en el ámbito familiar, privado. Para un mayor desarrollo de este tema, ver: Chejter, Silvia (comp); *El sexo natural de Estado*, Bs. As.: Altamira, 1992 y Amoros, Celia; *Mujer, participación, cultura política y Estado*. Bs. As.: Ed. De la Flor, 1990.
7. Extraído de Wartengerg Thomas; Teaching Women Philosophy (trad. de Liliana Fortuny).
8. Goldberg, Samuel; *La inevitabilidad del patriarcado*. Madrid: Alianza, 1976.
9. Amoros, Celia; Op.Cit., p.121. El subrayado es mío.
10. Lorite Mena, José: *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural*. Barcelona: Anthropos, 1987. p.17.
11. "En última instancia, restituírselas (a sus razones) como masculinas y, por consiguiente, naturales, les provee de una legitimación para que no las cambien... Cuando mucho podrán abrirse a una negociación para reducir un poco el predominio, para dejar un poco de espacio a otras razones", Saraceno, Chiara; "Diferencia sexual ¿una jaula demasiado estrecha o un atajo demasiado fácil? p.239, en Debate Feminista, Set. 1990, México. Ver también Faludi, Susan; *Reacción. La guerra no declarada contra la mujer moderna*, Planeta, 1992, quien afirma al respecto: "Examinar las diferencias de género puede ser una oportunidad para explorar toda una red de relaciones de poder, pero muy a menudo se convierte en otra invitación a justificarlas". p.323. Y Barret, Michéle; "El concepto de diferencia", en Debate Feminista: "Hablar del género, la clase y la raza como "terrenos de la diferencia" es al mismo tiempo ocultar el hecho de que estos territorios de diferencia son también territorios de poder" p.318.
12. Lorite Mena, José; Op.Cit., P.23.

LOS ESPACIOS FILOSOFICOS[1]

Julio Cesar Colacilli de Muro (Fundadic)

01.- El universo es el conjunto de todo lo que hay y todo lo que sucede, sin exclusiones. Así considerado, el universo es la máxima onticidad: *el ens realissimun*. No hay modo de excluir de esa realidad entidad alguna, a riesgo de asumir una onticidad defectuosa.

02.- El ser desprovisto de una cualquiera de sus partes no es la totalidad del ser y, a mayor abstracción, corresponde, siempre, menor entidad. Así es como la máxima abstracción queda fatalmente asociada a la mínima realidad o a ninguna. Para el máximo nivel de abstracción vale la afirmación del Hegel: "el ser es idéntico a la nada".

03.- Decir que algo existe y que no está en ningún lugar, es una *contradictio in se*. Lo que hay es condición necesaria y suficiente de la espacialidad. 'Existir' es estar presente en un determinado espacio. De estas consideraciones surge la noción de 'espacios filosóficos'.

04.- Un espacio es un conjunto de cosas (objetos, entidades) vinculadas entre si por una o más relaciones que lo estructuran. En esa estructura, cada cosa determina un lugar.

05.- No hay espacios sin cosas, ni hay cosas independientes del espacio que necesariamente integran. Por lo tanto, puede haber vacío de algo en un determinado espacio, pero no puede haber espacios vacíos. La noción de 'espacio vació' es contradictoria.

06.- El espacio no es un recipiente que contiene o constriñe a las cosas; son las cosas las que lo conforman o lo subtienen; ellas determinan la densidad de un espacio. El número y variedad de espacios depende del modo como se agrupen o consideren las cosas: espacios físicos, estelares, lingüísticos, lógicos, etcétera.

07.- Llamo 'espacios filosóficos' a lo que en otro trabajo del año 1965[2] llamé 'niveles de objeto'. Ellos son: el óntico, el gnoseológico, el ontológico y el expresional. Su carácter filosófico procede de su grado de exahustividad y generalidad. Cualquier cosa del universo tiene su *locus apparitionis* en uno de estos espacios.

08.- El espacio óntico está constituido por todo lo que hay y todo lo que sucede independientemente de sujeto alguno de conocimiento. Una entidad de este espacio es-como-es aun cuando nunca sepamos cómo efectivamente es. Ella precede a todo conocimiento posible y sucede a todo conocimiento alguno para su surgimiento, permanencia y culminación, es la característica esencial de la entidad.

09.- El espacio gnoseológico está constituido por los procesos de conocimiento y sus resultados. Hay tantos espacios gnoseológicos cuantos sujetos de conocimiento haya, sin contar las variaciones que dependen de cada uno de ellos. Una entidad del espacio gnoseológico se origina, permanece y culmina por virtud del sujeto que la produce. La imposibilidad de existir independientemente del conocimiento de alguien es la característica fundamental de toda entidad gnoseológica.

10.- El espacio ontológico está integrado por aquellos objetos del espacio que

han sido afectados por procesos gnoseológicos, o modificados deliberadamente por la acción de al menos un sujeto de conocimiento. Las entidades de este espacio dependen -como las gnoseológicas- de los procesos de conocimiento que les dan origen, pero son -como las ónticas- independizables de esos procesos. Pertenecen a este espacio todos los objetos de la cultura humana, tanto los culturales como los culturalizados.

11.- El espacio expresional está integrado por las expresiones lingüísticas que el sujeto emplea para expresar sus resultados gnoseológicos. Es un caso especial -un subespacio- del espacio ontológico del sujeto que se expresa. Sus objetos comparten con los ontológicos la subjetividad de su origen y la objetividad de su resultado.

12.- Afirmar o negar la existencia de algo cobra, así, un nuevo significado. La expresión '*A* existe' es sincategoremática, es preciso señalar en qué espacio está presente *A*. Lo mismo debe decirme de su negación, con el agregado de que, la ausencia de *A* en un determinado espacio no implica su inexistencia total; lo que no existe no está presente en ningún espacio filosófico.

13.- Un árbol, la imagen mental de un árbol, el dibujo de un árbol, la palabra 'árbol', son todas entidades de legítima existencia pero no todas ocurren en el mismo espacio filosófico.

14.- Llamo 'elemento de un espacio' a cada una de las cosas (objetos, entidades) que lo integran. Un elemento es una unidad de análisis y, por ello, es indivisible e inanalizable en su propio espacio. No obstante, lo que es un elemento de un espacio dado puede no serlo en otro e, igualmente, lo que es un espacio (analizable) puede llegar a ser un elemento (inanalizable) de otro.

15.- Discernir las partes de una cosa es convertirla en un espacio donde cada parte discernida es un elemento de ese espacio.

16.- El universo es la máxima onticidad y, por definición, es individualmente único y espacialmente múltiple. Por analogía con el universo, también cada cosa puede verse como individualmente única y espacialmente múltiple. Pero la unicidad de cada cosa no es comparable con la unicidad del universo, porque para cada cosa hay al menos otra con la cual ella se relaciona, en tanto que nada hay más allá del universo con lo cual éste pueda relacionarse.

17.- Todo espacio es ónticamente pleno. En un espacio hay cosas y nexos entre las cosas; ambos constituyentes son ónticamente necesarios en ese espacio. No hay resquicios. En virtud de su plenitud óntica, todo espacio es limitado. La totalidad de las cosas que lo integran y sus nexos determinan sus límites.

18.- Todo lo que tiene comienzo es el resultado de las condiciones necesarias y suficientes que lo hicieron posible. Llamo a este principio 'principio general de determinación'. Según este principio todo lo que tiene un origen está determinado, aunque sea de suyo indeterminable.

19.- Cualquiera otra forma específica de determinación está implicada en el principio general, puesto que en todas ellas se trata de explicitar las condiciones necesarias y suficientes para la producción o explicación del fenómeno.

20.- No todas las condiciones de determinación proceden del mismo espacio filosófico ni son de la misma naturaleza. Unas son ónticas, otras gnoseológicas,

otras ontológicas.

21.- Llamo 'causa' a un determinante óntico; *i.e.*, aquel que es independiente del sujeto de conocimiento. Las causas son, pues, condiciones objetivas de la determinación.

22.- Llamo 'motivo' a un determinante gnoseológico; *i.e.*, aquel que depende exclusivamente del sujeto de conocimiento que lo padece. Los motivos son, pues, condiciones subjetivas de la determinación.

23.- Llamó 'razón' a un determinante ontológico que oficia de fundamento teórico o razón lógica para desencadenar el proceso. Las razones no son arbitrarias como los motivos, pero comparten con ellos su origen gnoseológico. No son objetivas como las causas, pero pueden ser compartidas por varios sujetos de conocimiento. Las razones son, pues, condiciones intersubjetivas de la determinación.

24.- Para cada cosa hay más de un determinante y ella es, por su parte, determinante de más de una cosa.

25.- El hecho de que cada cosa sea el resultado de las condiciones necesarias y suficientes que le dan origen, no implica que esas condiciones sean cognoscibles. Algunas de ellas podrán establecerse; otras, no. Así, pues, la indeterminabilidad no implica la indeterminación.

26.- Todo está determinado aunque no todo sea determinable. Si todo está determinado, también lo estarán los actos humanos, incluidos los actos libres.

27.- Llamo 'compelido' a todo lo que un sujeto de conocimiento está obligado a realizar y que, además, no puede deliberadamente alterar, ni evitar, aun en el caso de que le sea dable conocer. Para un sujeto de conocimiento, la compulsión es el grado máximo de determinación.

28.- Llamo 'no-compelido' a todo determinante que puede ser aceptado o rechazado (elegido) por un sujeto de conocimiento. Un acto no compelido es, por otro nombre, un acto libre.

29.- No todos los actos son libres. Sin discernimiento no hay elección. Sin elección no hay libertad. Sin libertad no hay autodeterminación. Mediante la autodeterminación un ser humano puede llegar a ser el amo de sí mismo.

30.- Cada cosa es el resultado de las condiciones necesarias y suficiente que le dieron origen. Cada cosa depende de alguna otra. La determinación impera en el universo; pero un sujeto de conocimiento puede cambiar de dependencia recurriendo para ello a la determinación por libertad.

31.- Para cualquier hombre, vivir es vivir encadenado, y la libertad es el modo que el hombre tiene de elegir sus cadenas. [3]

NOTAS

1 Colacilli de Muro, J.C.: *Los espactos filosóficos* (Bs.As., Eudeba, 1990).

2 Colacilli de Muro, J. C. y Ma.: *Elementos de lógica moderna y filosofía* (Bs. As.,Estrada, 1965).

3 Colacilli de Muro, J.C.: *El hombre y sus amos o la educación para la libertad.* (Bs. As., Eudeba, 1981).

PUTNAM: LOS CEREBROS EN LA CUBETA Y LA TEORIA DE LA VERDAD*

Manuel Comesaña (Universidad Nacional de Mar del Plata)

I

En su libro *Razón, verdad e historia,* [1] Hilary Putnam examina una versión moderna del escepticismo con respecto al mundo externo: la posibilidad de que seamos cerebros en una cubeta conectados a una supercomputadora que nos produce la ilusión de que todo es perfectamente normal. Putnam desecha tal posibilidad mediante un argumento que enseguida expondré (en el parágrafo II). Bajo los supuestos de Putnam, ese argumento prueba que la oración 'Somos cerebros en una cubeta' es necesariamente falsa; y, por lo tanto, también prueba -según él- que no podemos ser cerebros en una cubeta. Trataré de mostrar (en el parágrafo III) que uno de esos supuestos es la idea de que la verdad no es correspondencia con los hechos sino aceptabilidad racional (idealizada), y (en IV) que, siendo así, que la oración no pueda ser verdadera no implica que no pueda darse el estado de cosas que ella describe, es decir, no implica que no podamos ser cerebros en una cubeta.

II

El argumento de Putnam dice (p. 15):

1. Si somos cerebros en una cubeta, entonces lo que entendemos por 'Somos cerebros en una cubeta' es que *somos cerebros en una cubeta en imagen.*
2. Si somos cerebros en una cubeta, entonces no somos cerebros en una cubeta en imagen.
3. Si somos cerebros en una cubeta, entonces la oración 'Somos cerebros en una cubeta' es falsa.
4. La oración 'Somos cerebros en una cubeta' es (necesariamente) falsa.

El paso 1 se sigue de la teoría de la referencia propuesta por Putnam, según la cual, para poder referirse a algo, hay que haber estado en interacción causal con ese algo. Los cerebros en la cubeta no pueden interactuar entre sí ni con la cubeta del modo adecuado porque carecen del aparato sensorial que se necesita para poder hacerlo. En consecuencia, no pueden referirse a cerebros reales ni a la cubeta real sino sólo a cerebros y cubeta "en imagen". Por lo tanto, lo que entienden (o, mejor dicho, ya que todos los seres sentientes estamos en la cubeta, lo que entendemos) por 'Somos cerebros en una cubeta' es que somos cerebros en una cubeta en imagen. Pero, si somos cerebros en una cubeta, lo somos en serio y no en imagen, como lo señala el paso 2. Por otra parte, como las oraciones no tienen ningún significado en sí mismas sino que sólo significan lo que significan para alguien, la oración 'Somos

(todos los seres sentientes) cerebros en una cubeta', si es verdadera, significa que somos cerebros en una cubeta en imagen, y, por lo tanto, es falsa, como lo dice el paso 3. El argumento se puede construir de modo que esto último -que la oración es falsa- se deduzca de la suposición de que es verdadera, con lo cual la falsedad resulta necesaria, como lo indica el paso 4, ya que, según un conocido teorema de la lógica modal, si una oración implica lógicamente su negación, ésta es necesaria.

III

Según Putnam, la oración 'Somos cerebros en una cubeta' se caracteriza por cierto tipo de autorrefutación (pp. 7-8), y es esto lo que permite formular su argumento. No es una oración autorrefutadora del tipo de 'Todas las oraciones son falsas' sino una del tipo de 'Yo no existo'. 'Todas las oraciones son falsas' es una oración, de modo que si es verdadera, tiene que ser falsa, y, por lo tanto, es falsa. 'Yo no existo' es una oración que no puede ser verdadera cuando alguien la dice o la piensa, y lo mismo ocurre con la suposición de que somos cerebros en una cubeta. "Así -dice Putnam-, si *somos* Cerebros en una Cubeta, no podemos *pensar* que lo somos" (p.50; el subrayado es de Putnam). Y no podemos, en consecuencia, *probar* que lo somos. Pero tampoco podemos probar lo que Putnam pretende haber probado con su argumento, esto es, que *no* lo somos, ya que también esto requiere que podamos pensar y decir que lo somos. El argumento supone, en efecto, que la oración 'Somos cerebros en una cubeta' tiene su significado "normal" en varias de sus apariciones. Si no fuera así, es decir, si dicha oración significara en todas sus apariciones que somos cerebros en una cubeta en imagen, entonces los pasos 1, 3 y 4 serían falsos o carentes de sentido. Lo que el argumento prueba es que si podemos pensar o decir "normalmente" que somos cerebros en una cubeta, entonces no somos cerebros en una cubeta ni podemos serlo. Pero, bajo el supuesto de la teoría causal de la referencia, esta conclusión es trivial: si los cerebros en la cubeta no pueden referirse a la cubeta, el que sí puede hacerlo no es un cerebro en la cubeta.

Y, en efecto, Putnam cree que el argumento prueba mas que eso, a saber, que no somos cerebros en una cubeta ni podemos serlo. La pregunta es, entonces, ésta: ¿cómo pasa de una imposibilidad hipotética a una categórica? Dicho de otro modo, ¿cómo pasa de un condicional a su consecuente sin tener el antecedente? Mi impresión es que lo hace gracias a su especial concepción de la verdad. Dice en la p. 8, refiriéndose a la suposición de que somos cerebros en una cubeta: "Si podemos considerar si es verdadera o falsa, entonces no es verdadera (lo mostraré). Por lo tanto, no es verdadera". Y, en consonancia con esto, reconoce a continuación que su argumento (el argumento principal, no el razonamiento que acabo de citar) puede parecer muy extraño a aquellos filósofos que suscriben una concepción de la verdad como 'copia'.

En efecto, de acuerdo con la idea correspondentista de la verdad, el razonamiento recién citado es inválido, esto es, puede tener premisa verdadera y conclusión falsa. Hay oraciones que sólo pueden ser evaluadas si son falsas, como 'No hay seres capaces de evaluar oraciones' o 'No existe nada', pero esto no implica que no puedan ser verdaderas, es decir, que no pueda darse el estado de cosas que describen, aun cuando ellas mismas no existan en tal situación. Son verdaderas de situaciones posibles

en las cuales no existen.[2] Para Putnam, en cambio, la verdad no es correspondencia con los hechos sino aceptabilidad racional idealizada: el valor de verdad de una oración es el que nosotros le asignaríamos en condiciones epistémicas ideales. Según esto, aquellas oraciones cuya verdad requiere la inexistencia de seres capaces de evaluar oraciones -uno de cuyos casos particulares son las oraciones como 'Somos cerebros en una cubeta', cuya verdad requiere la inexistencia de seres capaces de darles su significado normal-, resultan necesariamente falsas. Si podemos evaluarlas, son falsas. Por lo tanto, son falsas. Esto es exactamente lo que Putnam dice en el razonamiento de la p. 8 sobre la oración 'Somos cerebros en una cubeta'. En el mismo sentido parece apuntar el hecho de que el anuncio expresado con las palabras "lo mostrará" se refiera sólo a la premisa de dicho razonamiento, y no al razonamiento entero, como si Putnam fuera consciente de que su argumento prueba sólo la premisa, siguiéndose la conclusión de dicha premisa mas la teoría de la verdad como aceptabilidad racional.

IV

Se necesita, entonces, la teoría de la verdad como aceptabilidad racional para probar que la oración 'Somos cerebros en una cubeta' es necesariamente falsa. Pero, en el marco de esa teoría, que una oración sea necesariamente falsa no implica que no pueda darse el estado de cosas que ella describe. Cuando alguien pretende que sí lo implica, como lo hace Putnam (el mundo del cerebro en la cubeta -dice en la p. 50- no es de ninguna manera un mundo posible), se está deslizando subrepticiamente a la idea correspondentista de la verdad. Nos enfrentamos, entonces, con el siguiente dilema: o bien la verdad es correspondencia con los hechos, en cuyo caso la oración 'Somos cerebros en una cubeta' puede ser verdadera, y, por lo tanto, podemos ser cerebros en una cubeta; o bien es aceptabilidad racional, y entonces dicha oración es necesariamente falsa, pero eso no implica que no pueda darse la situación que describe cuando se le da su significado "normal", y, por lo tanto, también en este caso es posible que seamos cerebros en una cubeta. De modo que cualquiera de esas dos teorías nos permite conservar la esperanza de no ser mas que cerebros en una cubeta, y sólo una inadmisible conjunción de ambas produce la ilusión de que no podemos serlo.

NOTAS

* Me complace agradecer la atenta lectura y las valiosas sugerencias de Thomas M. Simpson.

1 *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. Las páginas que en adelante se mencionan en el texto son las de este libro.

2 Fue Simpson quien me llamó la atención sobre la diferencia entre verdadero-de y verdadero-en, que puede encontrarse en el libro de Bertrand Russell sobre Leibniz.

LOS «OLVIDOS» HEIDEGGERIANOS EN LA INTERPRETACION DE LA FILOSOFIA DE NIETZSCHE: LOS EXTREMOS QUE SE TOCAN.

Mónica B. Cragnolini (UBA -CONICET)

La interpretación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche es una de las interpretaciones más completas y sistematizadoras de la obra del pensador del eterno retorno. De allí que toda crítica que se realizara a la misma exigiría una referencia a la totalidad del pensamiento heideggeriano y un cuestionamiento de los aspectos nodales del mismo, dada la necesaria imbricación de Nietzsche en ese pensamiento como punto extremo de una determinada metafísica. El objetivo de este trabajo no será, pues, una crítica de la interpretación de Heidegger como un todo, sino la indicación de algunos aspectos de la misma que resultan cuestionables en el contexto total, y la presentación de otra posibilidad interpretativa que permitiría eludir algunos de los extremos en que Heidegger se detiene al realizar su interpretación. Lo que deseo mostrar, simplemente, es que en su interpretación de la voluntad de poder como voluntad calculadora y fijadora de lo que es, Heidegger ha descuidado otros aspectos de la misma que debería haber tenido en cuenta, sobre todo aquellos relacionados con el tema del arte y el aspecto multiplicador de sentidos. A partir de dichas consideraciones es posible pensar otra suerte de razón distinta de esa mera voluntad calculadora, razón que, paradójicamente, tiene más de un punto de contacto con aquel pensar reflexivo que Heidegger ha opuesto al pensar calculador de la tecnociencia.

Nietzsche como consumador de la metafísica: del hombre metafísico al superhombre como "animalitas".

Generalmente se considera como "la" interpretación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche aquella que se corresponde con la inclusión del pensador del eterno retorno en la historia de la metafísica, como su cumplimiento y acabamiento. Esta es, sin duda, "la" interpretación por excelencia, ya que es la que ha sido más desarrollada por Heidegger y aquella en la que encuentra ubicación más adecuada su propio pensamiento como intento de "superación" de la metafísica. Sin embargo, es necesario aclarar que, si bien es ésta la interpretación a la que me voy a referir en las líneas siguientes, la misma no constituye el "todo" del reflexionar heideggeriano sobre Nietzsche[1]. En lo que sigue, me remitiré fundamentalmente a la interpretación que ha tenido más peso y fuerza en el pensamiento de Heidegger, la de la segunda etapa -*Nietzsche II* y *Holzwege*.

Esta interpretación intenta hacer del pensador alemán el último paso de la historia de la metafísica y la consumación de la misma, en tanto preparación a la tecnociencia y sus características expresables en una voluntad de dominio y de imposición, viables desde una concepción calculadora. De los diversos aspectos que incluye esta interpretación, deseo destacar dos: la progresiva identificación de la noción de voluntad de poder con la razón calculante que luego se transformará en razón tecnocientífica, y la inversión del humanismo como promoción del *animal rationale* en la concepción del superhombre como *animalitas* exacerbada.

En la época moderna, el ser es en cierto modo el "rehén" del hombre, transformado en sujeto de representaciones. La conversión del ente en objeto inicia el camino que va a llevar a la conversión del objeto en valor, a la máxima desentificación y al "humo de una realidad evaporada". El hombre transformado en *subjectum* representacionista convierte el mundo en imagen: el ente es sólo en la medida en que es establecido por el hombre que se lo re-presenta (*Vor-stellen)*. Lo decisivo se halla en esta representación que, en la época de Descartes, pondrá el acento en el prefijo (*Vor-stellen)* y en la época nietzscheana en el verbo (*Vor-stellen*), iniciando así el camino de la tecnociencia y el *Gestell*. Porque el representar implica el "traer -como opuesto- *ante* sí lo presente, referirlo a sí, en cuanto uno es el representante (el que realiza la representación) y *retro*traerlo en esta referencia a sí".[2]

De "los cinco términos fundamentales de la metafísica de Nietzsche"[3], es la voluntad de poder el que permite a Heidegger una mejor sistematización de dicha filosofía. La voluntad de poder, nombre para la esencia de todo lo que es, se manifiesta como voluntad de voluntad porque lo propio del poder es la continua superación, la búsqueda de un *plus* de ese poder que sólo se encuentra en el ámbito de la *Wille zur Macht* que, así, se quiere a sí misma. Esta voluntad establece condiciones para alcanzar siempre un grado más de poder: dichas condiciones son "puntos de vista" o valores que actúan en el seno del devenir, que es caracterizado por Heidegger como "el estado de movimiento reinante a partir de la voluntad de poder"[4]. Los "puntos de vista" tienen la forma de números y medidas, por lo tanto, la voluntad de poder "calcula" la forma de alcanzar más poder mediante los valores. El cálculo es el establecimiento de condiciones en tanto forma de aseguramiento en medio del ente en su totalidad, y de este modo es aseguramiento de las relaciones con ese ente y del yo-representante a partir del ente. Este accionar se convierte en el cálculo planificador de la tecnociencia en la medida en que se absolutiza y se transforma en el representar establecido incondicionalmente desde sí, y que puede decidir las condiciones todas del ser (la mayor disponibilidad del ente en la estructura del *Gestell*). En concordancia con esta supervoluntad calculadora existirá un "tipo" de hombre, el superhombre, capaz de asumir el pensamiento del eterno retorno (necesaria forma de organización del tiempo ya que la voluntad sólo puede quererse a sí misma, y así regresa siempre a sí, imprimiendo al devenir un movimiento retornante).

Hacia la idea de la *Wille zur Macht* como razón imaginativa.

En esta interpretación heideggeriana de la *Wille zur Macht* como voluntad calculante de valores, dos problemas pueden ser indicados. Uno de ellos, tiene que ver con la equiparación heideggeriana entre valor y "nada del ser", por lo cual la historia de la metafísica como institución de valores se transforma en la historia misma del nihilismo. En la filosofía de Nietzsche, esta equiparación es viable sólo en las conside-

raciones críticas acerca de la filosofía del nihilismo decadente, mientras que en el nihilismo futuro, en la creación de valores o sentidos por parte del filósofo artista, los "sentidos" apuntan a una "riqueza" de ser (siempre entendiendo "ser" como interpretación). Los "valores" nietzscheanos muestran la posibilidad creadora del filósofo artista, su capacidad de crear "sobre la nada" del sin-sentido, y si se quiere hablar de "nada del ser" sólo puede hacérselo en el sentido de nada del Ser-*Arkhé*-Fundamento último.

En relación estrecha con la idea de valor, se pueden indicar los problemas que genera la idea de cálculo. Es cierto que Nietzsche utiliza el término "cálculo" para referirse al operar de la voluntad de poder, pero no reduce todo su operar a ese aspecto. Evidentemente, Heidegger necesita esa reducción para lograr una identificación inmediata entre voluntad de poder y voluntad de dominio, pero esa identificación se basa en un tomar la parte por el todo.

Desde mi interpretación, el aspecto "calculante" de la voluntad de poder es el que se relaciona con el carácter "racionalizante" o "logicizante" de la misma. En este sentido, la voluntad que expresa su poder en la disgregación necesita, a la vez, de la aglutinación provisoria de las fuerzas. En la comprensión de la *Wille zur Macht* como fuerza interpretativa, esta aglutinación se relaciona con la necesidad de forjar unidades para moverse en lo deviniente, sin embargo, esta fuerza logicizante de la voluntad de poder está unida a la "disgregante", que rompe continuamente con las unidades para que ninguna se transforme en última. Esto significa que junto a la posibilidad estructurante, ordenadora, lógica, de la voluntad de poder, existe otro aspecto, multiplicador de sentidos, que podría ser considerado la fuerza imaginativa, desestructurante de toda figura fijada en forma definitiva, y generadora de una multiplicidad de sentidos a partir del descubrimiento de que no existe un sentido último. En la interpretación heideggeriana, el único aspecto que es tenido en cuenta es el logicizador, aspecto que, exacerbado, conduce a la razón calculadora.

Otro punto a considerar es la caracterización que hace Heidegger de la inversión de la concepción del hombre como *animal rationale* en la *animalitas* exacerbada por Nietzsche. En este sentido, Nietzsche habría invertido los términos de la definición clásica, colocando en el lugar preponderante de la razón lo corporal y ubicando a la razón en un lugar subordinado. Ahora bien, ¿qué es lo que define y caracteriza a esa "animalitas"? La misma *Wille zur Macht* que Heidegger ha calificado como calculante y racionalizante. De esta manera, en la interpretación heideggeriana existen dos extremos que acaban por tocarse: cuando Heidegger interpreta la voluntad de poder en su operar, se queda, desde mi punto de vista, en un aspecto de la misma, que es el de la racionalización y del dominio, de modo tal que la *Wille zur Macht* se transforma en el antecedente de la razón calculadora tecno-científica; pero, por otro lado, cuando califica al "nuevo hombre" nietzscheano, se va al otro extremo, a la "animalitas", que opone a la razón, sin tener en cuenta que toda su caracterización anterior de la voluntad de poder ha transformado a dicha voluntad en un elemento racional-calculante. Siendo consecuente con esa caracterización, Heidegger tendría que haber caído en la cuenta de que definir al hombre desde la "animalitas" no significaba una oposición a lo racional.[5]

Este "olvido" interpretativo muestra, según mi parecer, que Heidegger ha

absolutizado algunos aspectos de las concepciones nietzscheanas que se presentan en la típica estructura de conflicto (por ejemplo, elemento calculante-elemento productor de sentidos en la *Wille zur Macht*, corporalidad-racionalidad en el hombre), considerando que la elección nietzscheana se detenía en alguno de los polos. Heidegger interpreta a Nietzsche en forma "extrema": cuando caracteriza la voluntad de poder como cálculo, Nietzsche pasa a ser un hiper-racionalista precedente directo de la razón calculadora de la tecnociencia, mientras que cuando caracteriza al superhombre, Nietzsche se transforma en un inversor de la noción de animal racional en una exacerbación de la *animalitas*. Pero en ambos casos se está hablando de la voluntad de poder en sus diversos aspectos, con lo cual pareciera que en cada interpretación, Heidegger hubiera "extremizado" alguno de esos aspectos y olvidado el otro.

Interpretando la voluntad de poder como razón imaginativa, sería posible eludir ambos extremos, teniendo en cuenta que Nietzsche mismo identifica las posiciones extremas con aquellas de la filosofía decadente de la que intenta escapar. Pensar la *Wille zur Macht* como razón imaginativa permitiría tener en cuenta tanto el aspecto de la estructuración y universalización necesarios para la configuración de los sentidos (lo que Heidegger ha identificado con el "cálculo") como el aspecto generador-multiplicador de sentidos en la pluralidad de perspectivas. El perspectivismo, en su multiplicación de los "puntos de vista" permitiría un no quedarse ni en el extremo de la supervoluntad calculadora, ni en el de la pura *animalitas* -entendida a la manera heideggeriana. Salir de los extremos es, para Nietzsche, salir de la decadencia.

En este sentido, el Nietzsche de la *Wille zur Macht* entendida como razón imaginativa frente al Nietzsche heideggeriano de la *Wille zur Macht* como cálculo, permitirá ofrecer una posibilidad reflexiva acerca de un tipo de racionalidad que, en lugar de anteceder y preparar el camino de la razón instrumental, podría dar las bases de un nuevo pensar que intenta eludir los peligros que la misma genera en el mundo del nihilismo tecno-científico. Porque si lo propio del pensar calculador es la unilateralidad, la *Wille zur Macht* entendida como razón imaginativa permitiría, por el contrario, eludir los caminos unilaterales: tanto aquellos de la razón totalizante de la metafísica decadente, razón que apunta a las *arkhai* últimas, como los de la razón calculadora. En este sentido, posibilitaría apreciar la multiplicidad y la riqueza de aspectos que constituye el motivo del pensar generando sentidos diversos, perspectivas provisorias que permiten eludir la trampa de los extremos decadentes.

De este modo, la *Wille zur Macht* pensada desde la perspectiva del arte, ofrece más de un punto de contacto con aquel pensar reflexivo que Heidegger opone a la razón calculadora, en tanto permite la "demora" -por su aspecto multiplicador - en aquello que debe ser pensado, y la posibilidad del tránsito interpretativo por aquellos caminos no marcados oficialmente, caminos que no conducen a parte alguna *(Holzwege)*, como "resultado" del pensar.

NOTAS:

1. Sin lugar a dudas, Nietzsche es el pensador al que Heidegger ha dedicado más atención (véase Vattimo, G., en *Introducción a Heidegger*, trad. A. Báez, Barcelona, Gedisa, 1987, p..80). Se pueden indicar tres períodos en la interpretación heideggeriana de Nietzsche. En una primera etapa

(*Nietzsche* I, años 1936-1937) Nietzsche es visto como el "inversor" del platonismo quien, sin embargo, no repite sin más el esquema platónico sino que presenta "otro" pensamiento. En una segunda etapa (*Nietzsche II* y los escritos de *Holzwege* que se refieren a Nietzsche: "Gott ist tot" y "Die Zeit des Weltbildes", este último especialmente en sus notas) Nietzsche no sólo es el inversor sino el consumador de la historia de la metafísica (escritos de los años 1940-1946, ya que "Gott is tot" fue escrito en 1943). Pero a partir de 1950 se abre una tercera etapa de la interpretación, testimoniada en *Was heisst denken*, en la que en cierto modo se repiten algunos aspectos de la primera etapa de reflexión: Nietzsche ya no sería el pensador del superhombre como "supersujeto" representativo calculador, sino que la figura del superhombre toma otros caracteres, asociables con el arte y la poesía. Véase Haar, Michel, en "Heidegger: une lecture ambivalente", en *Magazine littéraire*, Paris, N° 298, avril 1992, pp. 94-96.

2. "Die Zeit des Welbildes" (en adelante, *ZW*), en Heidegger, M., *Holzwege* , Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1950, p. 84, y *Einführung in die metaphysik* (en adelante, *EM*) p. 42.

3. En el desarrollo que realizo de estas nociones, sigo la exposición de Heidegger en *Nietzsche*, en la versión francesa de P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1985, por la cual cito (en adelante, *N*). En *N* II, pp.31 ss. existe una diferencia en cuanto a que en lugar de justicia se señala como término fundamental la noción de "transvaluación de todos los valores".

3. Heidegger, *N* II, p.216. En este sentido, Heidegger destaca que estos puntos de vista abren perspectivas "sobre" el devenir, el cual ya no es concebido como un constante fluir de cambios de estados, sino como la "superación del grado de poder alcanzado cada vez por el poder".

4. Por otro lado, otro elemento a tener en cuenta es el hecho de que Heidegger considera que para Nietzsche el cuerpo es el *factum* último, lo cual, desde la interpretación de la *Wille zur Macht* como ficción, carece de sentido (en mi interpretación).

PARTICULARISMO Y REALISMO INTERNO

Eleonora Cresto (Universidad de Buenos Aires)

Quisiera proponer la tesis de que es posible defender una teoría "particularista" sobre el tema de los universales, en tanto profesemos, correlativamente, algún tipo de constructivismo (por ejemplo al modo del «realismo interno» de Putnam) como supuesto metafísico más amplio.

Me basaré en consideraciones de D.M.Armstrong, para abordar desde ellas tanto la propia doctrina de Armstrong como la del particularismo. [1] Intentaré señalar: I) Que la posición propia de Armstrong se sustenta en un cierto tipo de metafísica realista, y que va de la mano del empirismo epistemológico. 2) Que puede hacerse una defensa del particularismo acudiendo a otro tipo de sustento. De algún modo Armstrong explicita el correlato de su teoría. La idea de este trabajo será la de proporcionar el correlato respectivo del particularismo.

I) Armstrong, como es sabido, defiende un «realismo inmanente no relacional». Dicha posición consiste en que el particular se distingue «formalmente» (sigue la terminología de Duns Escoto) de sus propiedades; las propiedades están *en* el particular, sin necesidad de ser conectadas por una relación. Esto se debe a que los elementos últimos que encontramos en el mundo son particulares - que - tienen - ciertas - propiedades. Es un mundo de particulares «en sentido grueso», o «estados de cosas»; particulares que tienen en sí ya a universales. La particularidad estaría dada por la posición espacio-temporal o «posición total», aunque esta última no alcanza a determinar a un particular. Para ello debemos considerar también su naturaleza, o suma de propiedades. Así, se podrá asegurar que dos particulares son el mismo si tienen las mismas propiedades + la misma posición total. El realismo que sustenta es científico, o *a posteriori*, en el sentido de que los universales o propiedades que estamos autorizados a decir que existen son aquellos que, experiencia mediante, hemos visto instanciados en el mundo (cf. el *Principio de Instanciación*: para cada universal N-ádico, hay al menos N particulares tales que ellos U.).

El particularismo, por otro lado, especialmente de acuerdo con los trabajos de Stout y Williams, entiende que hay propiedades y relaciones objetivas, pero que no son universales sino particulares, con el mismo grado de particularidad que los objetos que las poseen (esto no es equivalente a lo que, en la doctrina de Armstrong, son los «particulares de grado superior», o universales que caen a su vez bajo otros universales).

Ahora bien, un «estado de cosas» (*state of affairs*) para Armstrong hemos visto que se identifica con un particular en sentido grueso. Hay algo que Armstrong llama «la victoria de la particularidad», que se corresponde con una suerte de ecuación, de su invención, por la cual particularidad más universalidad produce particularidad. Pero si el mundo está compuesto excusivamente de particulares (particulares con propiedades, particulares relacionados entre sí todo lo que se quiera, pero particulares al fin), ¿tiene algún sentido seguir llamándose realista respecto del problema de

los universales? ¿Qué es lo que hace que la noción de estados de cosas pueda pensarse como una alternativa no particularista? Pareciera que ambas teorías -el particularismo y el realismo de Armstrong- concordarían en que deben describir aproximadamente el mismo hecho, o estado, compatible con una suerte de concepción materialista del mundo. Es posible formalmente distinguir propiedades...que ambas dirían que pertenecen al particular, último constituyente del mundo. A partir de aquí, una posición entiende que dicha distinción nos brinda propiedades universales; la otra, entiende que nos da propiedades particulares.

A) En una primera respuesta hemos de considerar que para Armstrong, asumir una posición realista equivale a sostener que «el universo está unificado», de un modo que supuestamente el nominalista (y la idea es que lo mismo se podría decir del particularista) encontraría poco intuitivo. Armstrong desea encontrar universales en sus estados de cosas, justamente, por la creencia en un *universo unificado* que lo lleva a admitir la identidad de naturaleza entre diferentes particulares-por más que tal identidad sea literalmente «inexplicable» (1978, Vol I, p.109).

B) En una segunda respuesta, deberíamos considerar el porqué -en Armstrong-, de una opción realista, a la luz de evaluar la posibilidad de objetividad o subjetividad respecto de las propiedades. Será sobre todo esta respuesta la que nos interesará en estas páginas.

No es difícil sospechar una vinculación entre realismo en el tema de los universales (R1) -realismo como opuesto a nominalismo-, y realismo como opuesto a idealismo, a subjetivismo, a no realismo (R2; realismo que considere la existencia del mundo externo, etc.). Evidentemente, no todo realista (R2) suscribiría esta vinculación, pero en mi opinión ésta no deja de ser una actitud coherente que un realista (R2) consecuente puede sin problemas admitir. a) Si tiene sentido decir que existen propiedades, o relaciones, en sí mismas, independientes del sujeto que las conoce, es harto fácil pensar dichas propiedades y relaciones en términos de entidades, de univerales. b) Y a la inversa, se podría temer que postular la sola existencia de individuos entrañe la relatividad de las propiedades, su dependencia, en algún sentido, respecto del sujeto.

En fin, existe una vinculación posible entre R1 y R2, y Armstrong la usa, diríamos que conscientemente. Constantemente insiste Armstrong en que averiguar qué universales hay en el mundo no es tarea de la filosofía, sino de la ciencia. En Armstrong 1978 (VOL.II, p.12-13) por ejemplo, él pone en paralelo a su teoría realista de los universales con una teoría realista de la percepción. Un poco antes (VOL II, p.7) ha dicho que el empirismo, si reivindica al nominalismo, es en tanto confía en que el nominalismo, al negar toda existencia de propiedades y relaciones, evitará postularlas *cada vez* que usamos un predicado, y evitará así que el lenguaje le diga lo que hay en la realidad. Pero -diría Armstrong- el empirista confiado aquí cae en una trampa, pues ha aceptado un formidable presupuesto nominalista consistente en lo que él llama «el argumento del significado»: se está suponiendo que, en caso de existir propiedades, cada predicado del lenguaje responderá a una propiedad. Y esto lleva a plantear que los límites del mundo son los límites del lenguaje (algo que

presumiblemente un empirista no querría hacer). La conclusión pareciera ser que si se desea que los límites del mundo no se identifiquen con los límites del lenguaje, hemos de optar por un realismo *a posteriori*. Un nominalista consecuente (y Armstrong creo que aceptaría esto) está en peligro de subjetivizar las propiedades, de hacerlas dependientes de nuestro lenguaje.

Por qué entonces hablar de propiedades universales si sólo nos encontramos con particulares: porque una propiedad universal me garantiza no sólo que haya recurrencia en el mundo (que el mundo esté unificado), sino que dicha recurrencia me sea dictada por el mundo mismo, que se me imponga (predico «rojo» de un tomate porque ES rojo, y no es rojo porque así lo predico), y a partir de ello es que busco modos de expresar la recurrencia (del mundo) en el lenguaje, mediante términos que denoten universales.

II) El próximo paso será examinar el correlato del particularismo a propósito de la consideración de las propiedades como subjetivas u objetivas- como propiedades que encontramos en el mundo independientemente, o no, del lenguaje. Creo que lo interesante del particularismo reside en que parece poder resguardar cierto subjetivismo, a la vez que asegura un realismo (R2) de mínima.

La crítica más importante que se le puede hacer al particularismo es que no soluciona el problema de los universales. Al ser las propiedades meros particulares, resta sin explicar por ejemplo por qué llamamos «rojo» tanto al rojo del tomate como al del buzón o al del atardecer, siendo los tres rojos, tres individuos diferentes. Si se han postulado «universales» en la historia de la filosofía, es entre otras cosas para explicar cómo algo que siendo uno puede predicarse de muchas entidades distintas. Es rigurosamente cierto que, como dice Armstrong, si las propiedades son particulares el problema se reproduce, y para solucionarlo, notamos que deberíamos optar por alguna de las posibilidades de que ya disponíamos antes de elegir el particularismo (nominalismo de predicados, de conceptos, de clases, de semejanzas, realismo (R1) trascendente o inmanente, etc.). Pero yo no creo que esta situación haga al particularismo inútil. Por el contrario, tiendo a pensar que la función teórica que cumple una propiedad particular es fundamental. Con las propiedades particulares como intermediarias, pierden fuerza algunas críticas clásicas a los diferentes nominalismos. Consideremos, por ejemplo, el caso del particularismo combinado con un nominalismo de clases. [2] Para Armstrong es claro que es la naturaleza de los miembros de la clase la que determina a qué clase pertenecen, y no a la inversa (1978, Vol I,p.83), y es claro también que establecer que algo es rojo porque lo llamamos así, sería antiintuitivo. Pero establecer que algo es «rojo» porque lo llamamos así, más que antiintuitivo, pareciera que es antirrealista, en el sentido de R2. Lo que simplemente se hace en una opción como esta es negar la independencia de la realidad, del mundo, respecto del lenguaje.

Ahora bien, es posible que nadie seriamente piense que la existencia (literal) de dinosaurios en el pasado depende de nuestros actuales esquemas conceptuales [3], y en este sentido es válida la crítica de que el nominalismo es «antiintuitivo». Pero si se ha planteado seriamente una posición como la del realismo interno de Putnam (que

rescate, según él mismo lo expresa, aspectos de Kant) en la cual los Objetos son «tanto descubiertos como construidos» [4]. Es desde esta última perspectiva que puede contestarse a Armstrong, o a toda posición que diga que es «la naturaleza de los miembros de la clase la que determina a qué clase pertenecen, y no a la inversa». El nominalismo de clases no resulta absurdo para el que sostiene que toda semejanza y toda pertenencia a una clase sólo tienen sentido en tanto remiten al Sujeto que conoce y organiza sus conocimientos (por ejemplo, construyendo clases). Y desde el punto de vista del realismo interno, entonces, no es tan extraño decir que «son» (para nosotros) rojas las cosas que llamamos así, *porque* las llamamos así. Posiblemente ningún tono de rojo sea nunca exactamente igual a otro, sin embargo sabemos armar nuestras clases. Personalmente encuentro poco inteligible la frase de Armstrong «universo unificado», a no ser como eufemismo para significar que no podemos pensar la realidad sino como un todo de situaciones que se reiteran de algún modo, y que sólo por ello podemos nombrarlas (en definitiva, nosotros somos quienes «unificamos» el universo). Lo anterior no implica, desde luego, que atribuyamos total arbitrariedad al sujeto cognoscente, o que estipulemos que lo que observamos acerca del mundo no es sino nuestra creación. Para ello viene en nuestro auxilio el particularismo: cada propiedad, además de particular es *objetiva*, y es la que es, con prescindencia de que se la conozca o no. Pero cómo formemos luego las clases, podemos conjeturar que depende en parte de la naturaleza de estas propiedades, y en parte de las estructuras conceptuales con que se maneje nuestro lenguaje.

Como conclusión, podríamos decir que una teoría como la del realismo interno de Putnam brinda un buen sustento para aceptar al particularismo, en combinación con alguna variante nominalista. Por supuesto, nada hemos hecho para defender a dicho peculiar «realismo interno» -o a posiciones similares-y somos concientes de la impresionante cantidad de críticas a que se haya sujeto (entre las cuales se cuenta inclusive la acusación de ser incoherente). En este sentido la «defensa» del particularismo no es tal, o no está completa; este trabajo se remite a establecer una correlación. Pero señalar tal correlación supone al menos un cierto modo de abordar críticas usuales al particularismo y al nominalismo. Dichas críticas serían válidas en tanto sostengamos un realismo (R2) fuerte, como el que evidentemente Armstrong 1978 prefiere. Pero en cuanto cambiamos nuestra tesis de (R2), algunas tomas de posición sobre el problema de los universales comienzan a parecer más plausibles.

NOTAS

[1] En Armstrong 1978 (*Universals and Scientific Realism*, Vol.I y II, Cambridge, Cambridge University Press) se da el nombre genérico de «particularismo» a las posiciones de C.F.Stout, D.C. Williams y otros filósofos (Bergmann, Küng, Wolterstorff, Campbell). En Armstrong 1989 (*Universals - An Opinionated Introduction*, Boulder, Colorado, Westview Press) prefiere, para lo mismo, hablar de «tropos» en vez de particulares. Entre una obra y otra no hay diferencias sustanciales en la propuesta personal de Armstrong, aunque sí varía el modo de considerar al particularismo. En 1989 concluye que el particularismo, en combinación con un nominalismo de semejanzas, tiene prácticamente tanta plausibilidad como su propia teoría. Armstrong arriba a esta conclusión por ciertas razones técnicas sobre el problema de los universales (en las que aquí no entraremos por falta de espacio), razones del todo diferentes de las que se expondrán en este trabajo.

[2] Aquí no podemos examinar el grado de viabilidad del nominalismo de clases. Creo que la crítica más fuerte de Armstrong 1978 queda desactivada al tomar al particularismo como intermediario. Armstrong 1989 reitera la crítica que aquí se menciona (cf. 1989, p.27) pero reconoce que la aceptación de «tropos» hace variar radicalmente la situación. Para otras consideraciones, que discuten asimismo a Stout y Williams, cf por ejemplo M.J. Loux, *Substance and Attribute*, Dordrecht, Holland, Reidel Publishing Company,1978, p.73 y ss. Para una discusión sobre la semejanza -la opción preferida por Armstrong 1989- cf el artículo célebre de H.Price, «Universales y Semejanzas»- trad. en J.A. Robles, *El Problema de los Universales- El Realismo y sus críticos*, México, UNAM, 1980.

[3] El ejemplo es de Hartry Field, «Realism and Relativism», *The Journal of Philosophy*, LXXIX, 1982, p.555, en el marco de una crítica al «realismo» de Putnam.

[4] H.Putnam, *Razón, Verdad e Historia*, Madrid, Tecnos, 1988, trad. JME Cloquell.

EL CONCEPTO DE TRADICION EN H. G. GADAMER

Rafael Cúnsulo (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino)

Introducción

Si prestamos atención a las palabras que frecuentemente usamos nos damos cuenta inmediatamente que el término tradición es usado corrientemente en diversos sentidos; este es, para mí, el caso típico de una palabra polivalente que, incluso, puede convertirse en equívoca ya que con ella se quiere significar realidades totalmente diversas entre sí. La tradición se puede pensar como un pasado, como un punto estático de la historia, que es necesario reproducir en un contexto diverso; entre este presente «reproductor» y el pasado estático no hay un nexo o, para decirlo con otras palabras, está el vacío. El pasado es entendido como una realidad distante del presente circundante; de hecho en esta teoría el punto central de la reflexión es el pasado, del cual este presente está lejano como está lejano la copia del original. Por ende, el pasado se convierte en el único criterio hermenéutico para comprender la realidad (presente o pasado) y la categoría «clásico» es la norma de todas las interpretaciones. Me parece que este es el sueño romántico.

Otro modo de entender la tradición ha surgido en oposición a esta concepción estática de la historia e, incluso, de la tradición. Esta nueva concepción de la historia conjugando evolución y superación pone en ellas su acento reflexivo. La tradición es, en esta teoría, el vestigio de un pasado no superado totalmente; las tradiciones son los vestigios que nos permiten reconstruir la historia, entendida como ciencia del pasado.

Un tercer modo de comprender la tradición es de corte racionalista; similar a las dos precedentes, en cuanto reconoce un pasado que reverbera en el presente, aunque su actitud es bien diversa: el pasado es un prejuicio fundado sobre la autoridad y no sobre la razón. De hecho, hay una exigencia de hacer una ciencia sin prejuicios y una historia sin pasado. La tradición es, pues, como un elemento negativo, una carga pesada de la cual nos debemos liberar si queremos que la historia se desarrolle positivamente.

Estos tres modos de concebir la tradición son el contexto histórico (presupuestos) en los cuales se mueve y desarrolla el pensamiento de Gadamer; así encuadrado, se hará más inteligible su concepto de tradición, porque los presupuestos, según el mismo autor, son los prejuicios que constituyen la realidad histórica del interprete[1] y también, agrego yo, del interpretado. Así resulta justificado que no se puede hacer una justa interpretación sin conocer y asumir los presupuestos.

La tradición en Gadamer

Un concepto fundamental para comprender la relación entre la hermenéutica y la tradición es aquel de la historicidad del hombre, es decir, su límite temporal. Esta toma de conciencia de la realidad del hombre, heredada de la hermenéutica heideggeriana[2], le permite hacer un análisis profundo sobre la comprensión humana.

La primera mirada de su reflexión está dirigida a la relación que hay entre la

historicidad del hombre y la historicidad de la com-prensión: «nos preguntamos, dice Gadamer, cómo la hermenéutica ..., ha sido capaz de reconocer en su justa medida la historicidad del comprender[3].» La relación entre la historicidad del hombre y la historicidad de la comprensión está representada como una estructura circular y esta relación es denominada el «círculo hermenéutico».

El movimiento circular de la interpretación es entendido como un movimiento de las pre-suposiciones al objeto y de éste a nuestra estructura de precomprensión[4]. Este movimiento no es una regla práctica para comprender, «sino que describe el modo de actuarse del mismo comprender interpretativo como tal...»[5]; por eso tiene un significado ontológico positivo[6]. La pretensión de un conocimiento «absoluto» y de una interpretación «definitiva» de un texto (que anularía el círculo hermenéutico) es una pretensión de ir más allá de la historia (como realidad pasada o presente) y de los límites temporales del hombre, constituyendo un saber meta-histórico y absoluto que hace estéril toda posibilidad de profundizar el conocimiento de una obra.

Según Gadamer, no lo han comprendido así ni el iluminismo ni el romanticismo. El, entre líneas, critica el prejuicio de una filosofía sin prejuicios[7] y, por tanto, toda pretensión de una filosofía nueva o de una filosofía absolutamente cerrada (como si fuera un «en sí»). Pero «quien quiere comprender un texto debe estar dispuesto a dejarse decir algo de éste».[8] El pre-conocimiento, los pre-supuestos, los pre-juicios no niegan de ningún modo la escucha atenta del texto y tampoco son una protección de quien nos habla; solamente la negación de los propios prejuicios nos hacen sordos a la voz del texto[9]. De hecho, tanto el racionalismo como el iluminismo, retoman la duda cartesiana y han dado un sentido negativo al concepto de prejuicio: para ellos el prejuicio es algo sin fundamento o algo del cual debemos librarnos porque ha sido heredado sin estar sometido al juicio de la razón. Por lo tanto, el círculo hermenéutico, realidad de significado ontológico positivo, es destruido por un «precepto» metodológico que desprecia la tradiión[10], esto es, el canal linfático de la interpretación.

Sin embargo, el esquema de comprensión del iluminismo es una estructura de superación, en la cual el «mito» es superado por la razón. El presupuesto que da validez a este esquema «es aquel del progresivo «distanciamiento» del mundo[11]; de modo que, entre «mythos» (tradición) y «logos» hay una oposición abstracta inconciliable.

El romanticismo asume este presupuesto cambiando su valoración «en el reconocimiento de la sabiduría superior de una mítica época originaria.» [12]Con este «giro copernicano» el romanticismo fija de modo definitivo el prejuicio del iluminismo[13].

Según Gadamer, la pregunta fundamental que se debe formular es la siguiente: «¿qué es lo que fundamenta la eventual legitimidad de los prejuicios?»[14]

Dejamos de lado el problema de los prejuicios sobre la autoridad para desarrollar en manera más amplia los prejuicios sobre la tradición. El concepto romántico de tradición está ligado y, al mismo tiempo, se opone al verdadero significado del término «autoridad», ya deformado por el iluminismo. La tradición pasa a ser una forma de autoridad ciega[15], porque, aceptando el principio iluminista, solamente cambia la valoración. Una cosa es válida porque es tradicional (en el iluminismo una cosa es válida porque está fundada sobre la propia razón); así lo demuestran, por ejemplo, la realidad de las costumbres[16]. Para los románticos la tradición está en

oposición a la libertad de la razón[17]. La tradición es, en definitiva, una cosa dada, objetiva, como lo es la naturaleza, y por eso se impone de manera indiscutible[18].

Para Gadamer, en cambio, no existe esta oposición romántica entre razón y tradición. La tradición es, para él, un momento de la libertad y de la historia, que no se desarrolla naturalmente pero que es necesario aceptarla, adoptarla, cultivarla. Y, «de todas maneras, la conservación es un acto de la libertad tanto como lo son la subversión o la renovación.»[19]

La tradición es indispensable para la comprensión en las ciencias del espíritu. esta afirmación toma claridad si hacemos una comparación con las ciencias de la naturaleza. El romanticismo había adoptado el mismo método para las ciencias del espíritu y para las ciencias de la naturaleza porque las dos tienen un objeto «en sí» para estudiar, esto es: el pasado es un objeto que debe ser conocido en profundidad; pero esto es verdadero solamente en las ciencias de la naturaleza donde se verifica una rotura y un distanciamiento con el pasado.

El saber histórico, según Gadamer, es una manifestación de las mismas verdades, retomadas indefinidamente y, por eso, no es la conquista de un pasado «en sí». Entre el pasado y el presente hay un puente: la tradición. Como no es posible una interpretación sin presupuestos, así también, no es posible la comprensión sin una relación con el presente del interprete: estos presupuestos del presente están dados por las tradiciones del pasado[20].

La distancia entre la obra y su interpretación no es un abismo «que debe ser saltado»[21], hay, en cambio, un continuo pleno dado por la tradición, y «bajo su luz se nos muestra todo lo que es objeto de comunicación histórica».[22] Esta distancia temporal nos favorece en dos modos: por una parte, el tiempo elimina los prejuicios negativos que proceden del contexto originario y que esconden el sentido que se nos aparece a nosotros; por otra parte, la obra se desarrolla en las interpretaciones sucesivas, situada en nuevos contextos, hasta llegar hasta nosotros[23]. Así, la tradición es un prejuicio que enriquece la comprensión y que es válida para fundamentar una reflexión filosófica[24], porque se inserta en la historicidad esencial del comprender[25].

La distancia temporal, que une el pasado y el presente, constituye el objeto de la comprensión histórica; no como un objeto «en sí», sino como la relación dialogal entre los términos de la comprensión histórica. Este objeto, llamado por el autor «historia de los efectos o de las determinaciones» (*wirkungsgeschichte*)[26], determina anticipadamente aquello que a nosotros se nos presenta como problemático, aquello que nos viene dado no sólo por las mismas obras sino también por el desarrollo que ellas han tenido en el curso de la historia; una «tal historia de los efectos es siempre indispensable cuando se quiere manifestar el auténtico sentido de una obra.»[27]

La historia de los efectos nos permite construir la situación hermenéutica y esto «significa adquirir el justo horizonte problemático en los problemas que hay en nuestra relación con los datos históricos trasmitidos.»[28]

El horizonte histórico es el lugar propio donde la comprensión puede alcanzarse en sus dimensiones verdaderas; pór eso quien desee comprender se debe poner en el horizonte histórico adecuado al dato que se quiere conocer. Haciendo así, el interprete no está obligado a dejar su propio horizonte, es más, para hacer una justa comprensión, el interprete se relaciona con el dato desde el propio horizonte; porque

el dato no es un objeto mudo, el dato es «otro» que quiere dialogar, que quiere comunicarse con nosotros y nosotros con el «otro»: en este diálogo hermenéutico se llega a la fusión de horizontes de aquellos que participan en el diálogo[29]. Esto es posible porque el horizonte es «algo dentro del cual nos movemos y que se mueve con nosotros. Para quien se mueve, los horizontes se desplazan.»[30] Por tanto, la compresión exige, sin duda, un horizonte histórico que nos permita ver «más allá de los que está cerca.»[31] El horizonte expresa el sentimiento de mayor amplitud de perspectiva que el interprete debe poseer. La comprensión sin horizonte histórico corre el riesgo de caer en arbitrariedades y absolutismos.

La función casi vital de los horizontes que se funden entre ellos en un continuo movimiento se hace evidente por el hecho que las tradiciones se mantienen, donde lo viejo y lo nuevo crecen juntos en armonía[32].

Desde la tradición viviente emerge la alteridad del dato y en la alteridad descubrimos la distinción y, al mismo tiempo, la unificación de los dos polos de la distinción[33].

En la relación viviente se estable una relación dialéctica entre los horizontes; esta relación tiene su origen en el reconocimiento de la alteridad del dato, por la cual podemos interpelar no a un objeto sino más bien a un sujeto capaz de confrontarse en el diálogo.

Los elementos fundamentales de todo diálogo son la pregunta y la respuesta y en ellas se hacen presentes las otras categorías hermenéuticas.

Toda experiencia presupone una pregunta, un por qué las cosas están de un determinado modo y no de otro. La pregunta da la dirección, es decir, da sentido a nuestra búsqueda y a la misma respuesta; desde ella nos viene una determinada perspectiva sobre el objeto, forzando su ser. Gadamer considera genial la presentación platónica de Sócrates, porque en ella se demuestra con claridad que la mayor dificultad se encuentra en el preguntar: «quien cree saber más no es capaz de preguntar. Para ser capaz de preguntar es necesario querer saber, lo cual significa, sin embargo, que es necesario saber que no se.»[34]

La dialéctica hermenéutica actúa como un pasaje de todo saber a través del preguntar. En la pregunta se suspende el juicio de modo que el objeto tenga la apertura máxima de su problemática[35].

La respuesta que está frente a nosotros nos envía nuevamente a la pregunta originaria y a su contexto; la reconstrucción hermenéutica se hace por medio de nuevas preguntas hasta remontarnos más allá de lo que ha sido dicho[36].

La comprensión se alcanza al conocer la respuesta en relación a una pregunta, hasta llegar al horizonte de la pregunta, es decir, hasta su inmediato contexto cultural que nos permite descubrir otras posibles respuestas.

La búsqueda de una pregunta originaria nace también de una pregunta presente a la cual debemos dar una respuesta, de modo tal que la respuesta es una respuesta aplicable a nuestro presente histórico[37].

Así la dialéctica gadameriana es un diálogo viviente porque la lectura del texto depende en todos los casos de las diversas reconstrucciones históricas y de las diversas aplicaciones a las problemáticas de los diversos presentes. La tradición es la mediación necesaria entre la reconstrucción y la aplicación.

NOTAS:[1] Cfr. Gadamer, H.G.: *Verità e Metodo*, Studi Bompiani, Milano, 1986, p. 250. En adelante siempre citaremos esta edición, con traducción propia.

[2] Cfr. Ib.: p. 312. Cfr. Trebolle, J.: *El problema hermenéutico de la distancia temporal. Dilthey, Heidegger, Gadamer*, en «Agustinianum», XIII (1973), p. 119.

[3] Gadamer H. G.: op. cit., p. 312.

[4] Cfr. Ib., p. 340-343.

[5] Ib., p. 313.

[6] Cfr. Ib., p. 313.

[7] Cfr. Trebolle, J.: op. cit. p. 120. La pretensión de una comprensión sin presupuestos es la confirmación más evidente que los presupuestos pertenecen a la comprensión.

[8] Gadamer, H. G.: op. cit., p. 316.

[9] Cfr., Ib., p. 317. «También el iluminismo, de hecho, tiene un prejuicio fundamental y constitutivo: este prejuicio que está en la base del iluminismo es el prejuicio contra los prejuicios en general y, por ende, la desautorización de la tradición.»

[10] «La tendencia general del iluminismo es justamente aquella de no admitir ninguna autoridad y de decidir todo delante del tribunal de la razón ... la posible autenticidad de la tradición depende de la credibilidad que le reconoce la razón.» Ib., p. 320.

[11] Ib., p. 321.

[12] Ib., p. 321.

[13] Las conclusiones de este «giro» son expuestas largamente por el autor. Cfr. Ib., ps. 322-325. Las omitimos porque nos desviarían del tema central de nuestra investigación.

[14] Ib., p. 325.

[15] "la fe romántica en las 'tradiciones radicales', delante a las cuales la razón debería sólo callar, es, en sustancia, profundamente iluminista,". Ib., p. 330

[16] «La crítica romántica contra el iluminismo ciertamente no puede valer como un ejemplo por el hecho que la tradición se impone de manera obvia e indiscutidamente.» Ib., p. 330.

[17] «El romanticismo concibe la tradición en oposición a la razón y ve en ella una facticidad análoga a la facticidad de la naturaleza.» Ib., p. 329.

[18] Cfr. Ib., ps. 329-330.

[19] Ib., p. 330.

[20] Cfr. Trebolle, J.: op. cit., p. 119. La fusión del presente y del pasado en los prejuicios nos conduce a otra categoría hermenéutica: esta es la *fusión de horizontes*, donde se realiza la compenetración entre el texto y el autor.

[21] Gadamer, H. G.: op. cit., p. 347.

[22] Ib., p. 347.

[23] Cfr. Ib., p. 348-349.

[24] «Sólo esta distancia temporal hace posible la solución del peculiar problema crítico de la hermenéutica, este es: aquel de la distinción entre prejuicio verdaderos, a la luz de los cuales comprendemos, de aquellos falsos,que conducen a las malas interpretaciones». Ib., p. 349.

[25] «Una hermenéutica adecuada tendría que mostrar en el mismo comprender la realidad histórica ... El comprender es, en su esencia, un proceso que se inserta en esta historia y, por lo tanto, debe tenerla en cuenta.» Ib., p. 350.

[26] Ib., p. 350.

[27] Ib., p. 350.

[28] Ib., p. 353.

[29] Cfr. Ib., p. 351-354.

[30] Ib., p. 355.

[31] Ib., p. 355.

[32] Cfr. Ib., p. 357.

[33] Ib., p. 357.

[34] Ib., p. 419.

[35] Cfr. Ib., p. 420.

[36] Cfr. Ib., p. 427.

[37] Cfr. Ib., 357-363.

REFLEXION FILOSOFICA SOBRE EL JUEGO

Nicolás Di Biase (Fac. de Filosofía. Univ. del Norte Santo Tomás de Aquino.)

Introducción

La presente reflexión gira en torno a tres momentos temáticos. El primero se refiere a los aportes del psicoanálisis de Freud a la filosofía. El segundo, en continuidad con el primero, se plantea el significado del juego dentro de una antropología filosófica. Pero el sentido antropológico del juego no se agota en sí, sino que puja más allá de sí, hacia una ontología del juego. Por ésto, el tercer momento se inicia con una reflexión en torno al « Ser del juego » para culminar en una reflexión donde se pensará el « Ser como juego ».

I. Aportes desde la hermenéutica psicoanalítica de Freud

El modelo o paradigma hermenéutico de Freud es el sueño y a partir de él interpreta el resto de los fenómenos culturales. El pórtico de entrada del psicoanálisis lo constituye el sueño. Pero se da no sólo el sueño del dormir, sino también el sueño de la vigilia. El sueño de la vigilia es el mito, la literatura, el arte, la religión y el juego. Ricoeur, refiriéndose al mito en Freud, dice: " el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito el sueño despierto de los pueblos" [1]. Edipo es el hermeneuta del sueño del durmiente como el de la vigilia. El valor del sueño como modelo está " en que se revela en él todo lo nocturno del hombre, lo nocturno del día...tanto como lo nocturno del dormir"[2].

Este modelo posee, entre otras, las siguientes características:

-El sueño es la realización disfrazada de un deseo reprimido.

-El sueño elabora el lenguaje del deseo, el lenguaje simbólico, la aptitud para la figuración.

En síntesis,tenemos un deseo no satisfecho a través del proceso secundario que se rige por el principio de realidad y que se realiza en el sueño del dormir en forma encubierta. Por esto, el lenguaje de ese deseo tiene un doble sentido, que reclama una hermenéutica que va del sentido manifiesto al latente.

Ahora bien, consideraremos el modelo del sueño y su aplicación analógica a la obra de arte y nos encontraremos con el juego.

Para ello recurriremos fundamentalmente al texto *El poeta y la fantasía* [3]. Allí, Freud trata del poeta y por lo tanto estamos en el ámbito de lo bello, de lo estético. Pero lo poético no es algo accidental al hombre, sino que está en la esencia misma de él. En cada hombre hay un poeta y con el último hombre morirá el último poeta. Lo poético es constitutivo del ser del hombre.

Eso poético que todo ser humano lleva en sí,se manifiesta por primera vez en el *niño que juega*. Todo niño que juega se conduce como el poeta. Por eso el juego, al igual que la poesía, consiste en:

-una actividad creadora, de la cual resulta un mundo de fantasía, un mundo irreal.

-Este mundo de fantasía no lo toma a la ligera como si no tuviera nada que ver con su ser, sino que lo toma muy en serio porque lo siente íntimamente ligado a su ser.

-El juego como mundo de fantasía, se diferencia de la realidad. No se confunde la realidad con la fantasía, como en el sueño del dormir.

-Ese mundo de fantasía procura placer que lo real niega. Las emociones penosas pueden convertirse en fuente de alegría. Tan es así que el adulto, a pesar de dejar de jugar, no renuncia al placer del juego. En lugar de jugar, fantasea. Crea ensueños o sueños diurnos. De niño a adulto, de jugador a poeta.

Hasta aquí diremos que Freud nos ubica al juego en lo nocturno del hombre, en lo nocturno del día. El juego es sueño diurno que satisface deseos que lo real no lo satisface.

Un hermoso texto de Freud, refiriéndose a la fantasía, dice: «El hombre feliz jamás fantasea y sí el insatisfecho. Los deseos insatisfechos son las fuerzas impulsoras de la fantasía y cada fantasía es la realización de un deseo, la rectificación de una realidad que no satisface» [4]. Obsérvese como Freud vincula la fantasía con la felicidad, el que fantasea no es feliz sino que la busca a través de ella. El origen de la fantasía está en el deseo que la realidad no puede satisfacer. Pero el deseo de todo deseo es el deseo de ser feliz. La fantasía del niño que juega como la del adulto-poeta es la búsqueda de satisfacer el deseo de ser feliz. Aquí Freud nos propone que imaginemos a un adulto pobre y huérfano, quien recibe señas de un patrón en cuanto a la posibilidad de darle un empleo. De camino a su casa, quizás fantasee que logra su empleo, complace al amo y se vuelve insustituible. Luego la familia del amo lo recibe en su casa, se casa con la hija y pasa a ser co-socio del suegro y finalmente heredero de la empresa. Freud dice que este adulto-huérfano, a través de la fantasía, recupera lo que en su « Infancia Feliz » poseyera. Recupera lo que en la orfandad de la adultez no lo hace feliz. Recupera el amparo del hogar, el amor de los padres. El Paraíso perdido de la infancia, que la realidad nunca devolvió, lo devuelve la fantasía. Nosotros proponemos imaginar al niño que juega al carretel, como la niñez de este adulto-huérfano[5]. El niño jugaba a hacer desaparecer y reaparecer un carretel que representaba la ausencia y presencia de la madre. El niño jugaba a vivir y morir, a los cinco años y nueve meses quedó huérfano.

El adulto huérfano en su infancia jugaba a ser huérfano y en su adultez imagina recuperar lo que perdió en la infancia. Por esto finalizaremos esta incursión en el psicoanálisis refiriéndonos al sentimiento oceánico que es un estado en la que se actualiza una situación primitiva, de los primeros momentos de la vida, en la que el sujeto se experimenta a sí mismo en una fusión simbiótica con todo lo que lo rodea. Pero una fusión que se opera,sobre todo, con la figura de la madre de la que el niño depende fundamentalmente.Lou Andreas-Salome afirmaba: " En el sentimiento oceánico, el hombre se sigue sintiendo en alguna forma maternalmente mecido"[6].

II. El juego en una antropología filosófica.

Comenzaremos por aclarar algunas ideas fundamentales de una antropología para luego insertar el juego en ella.

Aristóteles decía que todo ser tiende por naturaleza a su propio bien. Ahora bien,

el hombre trae inscripta en su naturaleza la racionalidad y por eso su bien es la verdad. El hombre por naturaleza desea saber, tiende a la sabiduría, al saber de los fines. El hombre tiende al fin último que es su bien, la verdad y ésto es lo que realiza a esta naturaleza. Por eso también constituye su felicidad aquéllo que lo realiza, su bien, la verdad, su fin último. El hombre por naturaleza desea ser feliz.

Podemos decir que todo lo que el hombre hace, lo hace para saciar éso que por naturaleza lo plenifica.

Pero en este ir haciendo y buscando en lo real, vamos experimentando que en nuestras vidas sólo logramos lo más o menos bueno, justo, bello. Fácticamente verificamos lo imperfecto de lo real.

Todo esto lo distinguimos claramente de aquéllo que buscamos para realizarnos. Buscamos lo absolutamente bueno, justo, bello.

Buscamos lo ideal, perfecto, acabado. Desde el fondo de nuestro ser brota la «Pasión por lo Perfecto » que nos impele a trascender lo imperfecto.

Entre lo « Ideal » y lo « Real » hay una distancia inconmensurable. Sintiéndonos hechos « Para lo Infinito » tropezamos con la «Finitud » que nos decepciona y rebela. Somos « Fácticamente Finitos e Idealmente Infinitos » [7].

A pesar de la finitud, todo lo que hacemos lo hacemos por mor de este fin último, la infinitud intensiva. Todo lo que hacemos,lo hacemos por mor de lo infinito que anida en el interior del hombre. San Agustín llamaba al alma humana "interno eterno".

Quizás la existencia humana sea una lucha entre la finitud del morir y la infinitud de la vida sin fin. Por eso estamos constantemente arrancados del presente y lanzados al futuro, a la búsqueda de plenitud.

Justamente en este estar pre-ocupado por la existencia,vamos a ubicar la experiencia del juego y para ello recurrimos al poeta:

> ¡Oh,las horas inmensas de la infancia, cuando tras las figuras se escondía
> algo más que pasado y no estaba el futuro ante nosotros!
> En verdad, nosotros creciamos y a veces nos urgía la prisa de ser grandes,
> en parte por amor a los que lo eran y aquéllos nada tenían, salvo el ser
> grandes.
> Sin embargo, en nuestro caminar a solas, nos henchía el placer de lo que
> dura y estábamos ahí en el intervalo entre mundo y juguete, en un lugar
> que fue desde el comienzo para un puro suceso establecido [8].

Podemos diferenciar tres estrofas, la primera y la tercera se refieren al niño y el juego, mientras que la segunda se refiere al niño y su relación con la mayoría de edad. La segunda estrofa se refiere a la situación cotidiana de estar en tensión al futuro, el querer ser grande. Aquí el tiempo es pasar, es un reloj que consume su arena. En las otras dos estrofas se habla también del tiempo. El tiempo en el juego se experimenta pleno, son las horas inmensas del presente, un presente pleno en sí, sin referencia al pasado ni al futuro. "El placer de lo que dura" es un presente-eterno y eso "nos henchía", es decir, nos plenificaba, nos hacía felices. Refiriéndose a esto, Eugen Fink dice: « El juego tiene... el carácter de un presente...es semejante a un

oasis de felicidad que nos sale al encuentro en el desierto de nuestra brega por la felicidad y nuestra búsqueda tantálica "[9]. Volviendo a la tercera estrofa, subrayaremos ese « caminar a solas ». Este caminar no es un caminar de la prisa y la urgencia por llegar a tiempo a destino. Este caminar es como el juego. Es un caminar sin meta trascendente al caminar, se camina por caminar, se juega por jugar, como la rosa de Silesius que florece sin por qué, florece porque florece. Es inútil porque no es un medio, sino que posee la dignidad del fin, el fin le es inmanente. No está en función del fin último, sino más bien es símbolo y promesa de ese fin, la infinitud intensiva. Todo esto lo expresa mejor el poeta cuando dice:

> Camino que da vuelta y juega a lo largo de la viña en pendiente.
> Tal como una cinta que uno ata alrededor de un sombrero de verano.
>
> Caminos que no llevan a ninguna parte entre dos prados, que se dirían
> desviados con arte de su destino;
>
> Caminos que a menudo no tienen ante sí nada solo el puro espacio y el
> tiempo[10].

El camino juega en el dar vuelta y ese dar vuelta es como la cinta en torno al sombrero, es la imagen del círculo. El círculo no tiene ni principio ni fin, es lo perfecto. El camino que juega no lleva a ninguna parte, no tiene meta. Nada hay delante del camino, solo el espacio sin contornos ni límites. Es el espacio infinito, lo abierto, lo libre, lo indeterminado.

El hombre es el ser llamado por el camino que juega.

3.- Hacia una ontología del juego

Luego de una consideración antropológica, pasaremos a una consideración ontológica del juego. Por ello atenderemos a un doble aspecto: a) El ser del juego; b) El ser como juego. a) Venimos expresando el juego como fantasía, sueño diurno, imaginación. Resumamos todas ellas en la palabra « APARIENCIA » . Jugar es " la extraña alegría por la apariencia...una creación infinita en la dimensión mágica de la apariencia " [11]. Surge aquí el problema filosófico que occidente debatió bajo la problemática aparecer-ser.

El aparecer del juego no lo podemos pensar como la dicotomía kantiana entre fenómeno y noúmeno, tampoco es aparecer que parece pero no es, es decir aparecer como apariencia, error, ilusión.

El aparecer del juego hay que pensarlo como el griego phainómenon, aparecer del ser. El ser aparece, se manifiesta, se des-oculta [12]. El juego es símbolo, porque une el aparecer y el ser, remite del aparecer al ser, trasciende el aparecer hacia el ser, mediado por el aparecer. El símbolo es eikón (imagen) y no *eídolon* (ídolo).

Podemos preguntar: el juego, ¿ es símbolo de qué ?; el aparecer del juego, ¿ es aparecer de qué ? ; el juego como ícono, ¿ es imagen de qué ? . Para responder a estas preguntas recurramos a Hans-Georg Gadamer y tomemos su definición de juego:

"El juego aparece entonces como el automovimiento que no tiende a un final o una meta, sino al movimiento en cuanto movimiento, que indica, por así decirlo, un fenómeno de exceso, de la autorrepresentación del ser viviente " [13]. En esta definición resaltaremos lo siguiente: en primer lugar, el juego es comprendido desde el movimiento tal como lo entendió Aristóteles. En segundo lugar, el juego es como el movimiento de los seres vivos, es decir auto-movimiento. Y en tercer lugar, el juego es automovimiento que no se mueve hacia un fin en el cual lograr algo que no poseía, sino un automovimiento que todo lo tiene en sí y que se mueve por exceso y no por carencia.

En el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino encontramos dos tipos de movimiento. Por un lado la « *kínesis* », que va desde una privación (*stéresis*) hasta la adquisición de una nueva forma (morphé). Este movimiento lo podemos definir como « el paso de la potencia al acto ». He aquí el llamado movimiento imperfecto que es carencia y posee el fin fuera del movimiento. La *kinesis* de los griegos es el *motus* de los latinos.

Por otro lado la « *enérgeia* » que no es el paso de la potencia al acto, ni el acto que procede de la potencia;sino « acto de acto » que precede a toda potencia, es perfecto en sí, nada carece.Es un movimiento que no cesa al llegar al fin como es el caso de la *kínesis*, sino un movimiento que se mueve por sobreabundancia. La *enérgeia* de los griegos es el *actu perfecti* de los latinos.

El ser del juego es el movimiento de la *enérgeia* y no de la *kinesis*, es el movimiento del *actu perfecti* y no del *motus*.

Ahora bien, siguiendo en la línea de la energeia o del *actu perfecti* nos encontramos con la metafísica Tomasiana que piensa el « Ser como acto ». Sto. Tomás distingue en todo ente (finito) la esencia, el ser y la existencia. Pero el centro de esta metafísica pasa por el ser y éste, pensado como acto de ser *(actu essendi)* de todo ente. El ser como acto es « acto de acto », *enérgeia*. El acto del « acto de ser » es el acto del movimiento perfecto. Acto y perfección se co-implican. Tan es así que Sto. Tomás pudo afirmar que el ser es « acto de todo acto y perfección de toda perfección». Refiriéndose a esta temática, Heinrich Beck expresa: " La actualidad del ser significa más bien un « movimiento estable », un mecerse circularmente en sí mismo " [14]. Partimos del juego como movimiento y llegamos al ser como acto. Pero el acto de ser se nos mostró como movimiento en cuanto movimiento. Es el movimiento que se mueve en sí. Nos encontramos en el ser con el mismo movimiento que en el juego. Pero el movimiento del juego es el espejo oscuro a través del cual vemos reflejado el movimiento pleno del ser.

Llegamos al punto donde podemos responder las preguntas anteriores: El ser del juego consiste en ser símbolo del ser. El aparecer del juego es el aparecer del ser.El ser del juego es ícono del ser.

b) En el punto anterior pensamos el ser del juego desde el ser. Ahora intentamos pensar el ser como juego. Es decir, pensar el ser desde el juego.

Para ello recurramos otra vez al poeta:

Cuando apresas aquello que tú mismo lanzas
todo es habilidad y triunfo perdonable.
mas si de pronto coges la pelota

que a ti una compañera eterna de juego te lanzó
y tu centro, con precisión suma se transforma,
en uno de esos arcos del gran puente de Dios
Solo entonces será virtud el apresar
- no tu virtud, la del mundo. Y aún
si tuviera fuerza y valor para devolverla.
No, más asombroso aún, si olvidaras valor y fuerza
y ya hubieras lanzado de nuevo...
Como el año lanza los pájaros,
la bandada de pájaros viajeros que un calor extinto
arroja hacia un calor más joven
sobre los mares
Solo en esta aventura jugarás con agrado
No te facilita el lanzamiento ya
No te lo dificulta ya
Sale de tus manos el meteoro y vuela por los espacios [15].

Esta poesía expresa la actual situación histórica. Esta situación tiene su origen en la modernidad y su proyecto de la «voluntad de poder », cuyo resultado es la presente era de la técnica.Es el hombre del « querer », todo ente tiene su fundamento en el querer del hombre. Todo se amolda al molde del hombre. Por eso el poeta, en los dos primeros versos, avisa sobre la pobreza del significado del juego si se lo reduce a recoger lo que él mismo lanzó. Pero la situación actual tiene como reverso el resquebrajamiento de este proyecto y el vislumbrar otro modo de experimentar el ser y el hombre en relación con el ser.

El juego es la experiencia privilegiada para aclarar ese otro modo de experimentar el ser y el hombre. Así a partir del tercer verso se nos dice que el hombre no es el centro, sino el receptor que una compañera eterna le arroja. Para coger lo arrojado el hombre debe transformarse en un arco, es decir conformarse a lo lanzado. Lo lanzado prescribe el coger,éste posibilita a aquél.El coger no es virtud del hombre.

Tampoco lo es el devolver, pues sólo si el hombre se olvida de su fuerza y de su valor, entonces ya lanzó de nuevo y juega verdaderamente. En el juego nos desacostumbramos de la voluntad. Y en la medida -dice Heidegger- en que logremos desacostumbrarnos del querer, ayudaremos a que se despierte la *Gelassenheit* [16]. En el juego se despierta la *Gelassenheit*. La *Gelassenheit* es la serenidad ante las cosas, un liberarse, abandonarse, entregarse.Es desasimiento de sí y apertura al ser. El hombre se experimenta en su ser como ex-tasis.Jugar es un ser jugado." " El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación " [17]. No se domina el juego, se es llevado por él. A esta experiencia del hombre le corresponde una determinada experiencia del ser. El juego es la experiencia del acontecer de lo imprevisible, de lo incalculable, acontece " de pronto" . Es la sorpresa por lo nuevo, como el ladrón que irrumpe de noche.También es lo inmerecido porque es la experiencia de la gratuidad. Es como un regalo que no esperamos ni merecemos. En el juego experimentamos el ser tal como Heidegger lo expresa en " Tiempo y ser ". Allí se dice: « *Es gibt Sein* » que traducido significa « Se da Ser ».Ser no es, sólo el ente es. Ser se da, en el " da " habla don, el ser como

don.El ser es ofrenda, que se sustrae a toda obligación y surge del abismo de la libertad [18]. En el juego experimentamos la maravilla que todo ente es lo que es por el ser como gratuidad que habita en ellos.Por eso Heidegger, dentro de la experiencia de la *Gelassenheit*, puede afirmar que la esencia del hombre es el pensar como agradecer. No agradecer algo (ente), sino aquello que permite todo agradecer [19]. Pero lo que permite agradecer es el ser que se da. Estamos agradecidos por el ser como gratuidad.

Concluimos diciendo: el juego nos abre a la actitud de dar gracias por el don que recibimos.Esto se halla sintetizado en la siguiente frase: " La muerte es el don aún impensado de la medida de lo inmenso, es decir del juego supremo en el cual el hombre es conducido sobre su camino terrestre y donde él mismo es puesto en juego"[20]. La muerte como *Gelassenheit* de la *Gelassenheit* abre al don de lo inmenso (ser). El juego es *Gelassenheit* y don. Si la situación del hombre contemporáneo se haya reflejada en el caballero Antonius Block que juega con la muerte, entonces es posible, desde aquí, vislumbrar un nuevo sentido [21].

NOTAS

1.- Ricoeur, *Freud; una interpretación de la cultura*, siglo XXI, pag. 9.

2.- Ricoeur, obra citada, pag. 140.

3.- Freud, *Obras completas*, tomo II. Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid.

4.- Freud, *El poeta y la fantasía*, obra citada, tomo II, pág. 1344-45.

5.- Freud, *Más allá del principio del placer*, obra citada, tomo XIII, pág. 2511-12.

6.- Citado en Carlos Domínguez Morano, *El psicoanálisis Freudiano de la religión* Edic. Paulinas, pág. 266.

7.- Para toda esta temática remitimos a Bernhart Welte, *El hombre entre lo finito y lo infinito*, Edit. Guadalupe.

8.- Rilke, *Cuarta elegía de Duino*, Editores de América Latina, traducción de José V. Alvarez, pág. 23-24.

9.- Eugen Fink, *Oasis de la felicidad*, Univ. Autónoma de México, pág. 14. Quizás mejor traducción sería: Oasis de la dicha, ya que en castellano dicha significa « suerte feliz » que se adapta más a la experiencia del juego.

10.- Rilke, " Poemes Francais: Les Quatrains Valaisans " *Sämtliche Werke* IV, pág. 504 y 509, traducción propia.

11.- Eugen Fink, obra citada, pág. 28.

12.- Fainómenon en sentido griego significa primariamente aparecer, manifestar, mostrar. Apariencia es un sentido derivado.

13.- Hans G. Gadamer, *Actualidad de lo bello* , Paidós, pág.67.

14.- Heinrich Beck, *El ser como acto* , Univ. de Navarra, pág.83.

15.- Rilke, *Antología Poética* , Espasa-Calpe, traducción Ferreiro Alemparte, pág. 197.

16.- Heidegger, "Sérénité" en *Questions*, Vol III, Gallimard, pág. 186.Véase también Nietzsche F. "De las tres transformaciones" en *Así hablaba Zaratustra*, Edic.Baltasar.Allí el niño que juega es el "sí" más allá de la voluntad de poder,expresada en una dialéctica amo- esclavo, tanto del "sí" sometido al deber del camello como del "no" rebelde del león.

17.- Hans G. Gadamer, *Verdad y Método* , Salamanca, pág. 219.

18.- Heidegger, Qu' est ce que la métaphysique en *Questions* I, pág. 81.

19.- Heidegger, "Sérénité" , pág. 219.

20.- Heidegger, *Le Principe de Raison*, Gallimard, pág. 241.

21.- Ingmar Bergman, Film *Séptimo Sello*.

LA FUNCION DEL ARGUMENTO ANTIESCEPTICO EN *RAZON VERDAD E HISTORIA* DE HILARY PUTNAM

María Fernanda di Fiore (UBA)

Hilary Putnam en el primer capítulo de su libro *Razón, Verdad e Historia* (Putnam, 1981) presenta un argumento cuya función dentro de la obra permanece oscura, quizás sea esta la razón por la cual dicho argumento resulta tan provocativo como difícil de analizar.

Puesto que Putnam en ningún momento explicita cuál es el papel que el mismo desempeña, intentaremos esclarecerlo a partir de ciertos comentarios, estos sí explícitos, acerca de aquella posibilidad de ciencia ficción que su argumento, (de ser correcto), refutaría obligándonos a considerarla solo "un relato, una mera construcción lingüística: de ningún modo un mundo posible". (Putnam, 1981).

La posibilidad de ciencia ficción consiste en la existencia de un mundo en el que todos nosotros somos cerebros en una cubeta, cuidados y estimulados por una maquinaria automática programada desde siempre, por una suerte de coincidencia cósmica, para ofrecernos la alucinación colectiva de un mundo exterior distinto de los cerebros y las cubetas reales de los que no tenemos impresión sensible alguna.

Respecto de esta posibilidad Putnam nos dice que cuando se menciona " en una clase de teoría del conocimiento, el propósito no es otro que suscitar de un modo moderno el clásico problema del escepticismo con respecto al mundo externo (...') Pero esta situación es también útil recurso para suscitar cuestiones en torno a la relación mente-mundo". (Putnam, 1981).

De estos comentarios parece legítimo inferir al menos dos funciones para el argumento putnamiano, según el cual a partir de ciertas presuposiciones plausibles acerca de la naturaleza de la referencia, (a saber, que no hay una conexión intrínseca entre las representaciones y aquello que representan, y la necesidad de que exista una interacción causal con aquellas cosas a las que nuestras representaciones se refieren), llegamos a la conclusión de que si fuésemos cerebros en una cubeta no podríamos decir ni pensar que lo somos. Conclusión que para Putnam significa que no es posible que seamos cerebros en cubeta, o que el mundo del relato no es un mundo posible. Las funciones parecen ser las siguientes: si el argumento es correcto, 1) Podemos legítimamente refutar el escepticismo y, 2) Suscitar ciertas cuestiones interesantes acerca de la relación mente -mundo.

Propongo en lo que sigue examinar si el argumento, (de ser correcto), logra su primer cometido, -esto es, refutar el escepticismo-, atendiendo a la fuerza que el mismo posee como argumento antiescéptico. Advirtamos que dicha fuerza se encuentra notoriamente limitada por la noción de referencia con la que Putnam trabaja en este primer capítulo y que se desempeña como premisa del argumento, (noción de referencia que rechazará enérgicamente en los capítulos siguientes al que estamos considerando). Es precisamente esta noción de referencia la que restringe la fuerza antiescéptica del argumento a un determinado tipo de escepticismo que no es precisamente el escepticismo cartesiano.

Es posible sostener lo anterior debido a que Putnam parece querer neutralizar una posición escéptica mostrando que no es lógicamente posible aquella ficción según la cual somos cerebros en una cubeta. Para mostrar tal imposibilidad conceptual acerca de dicha situación, analiza las condiciones de verdad de la oración "Soy un cerebro en una cubeta" en tanto afirmada o pensada por un cerebro en una cubeta, que por hipótesis no tiene ningún tipo de interacción causal con cerebros y cubetas reales. Según la concepción presupuesta de la referencia, las palabras del cerebro en una cubeta no se refieren a cerebros en cubetas, motivo por el cual su afirmación o pensamiento de "Soy un cerebro en una cubeta" es verdadera si él es un cerebro en una cubeta en la imagen. Pero él no es un cerebro en una cubeta en la imagen sino un cerebro real en una cubeta real, por lo tanto, "Soy un cerebro en una cubeta" es falsa. "En resumidas cuentas, si somos cerebros en una cubeta, entonces 'Somos cerebros en una cubeta' es falso. Por lo tanto es (necesariamente) falso". (Putnam, 1981).

Es fácil ver que este argumento no se sostiene para una situación en la cual yo soy un cerebro en una cubeta estimulado por un genio maligno neurocientífico que estimula mi cerebro de la misma manera que su cerebro es estimulado cuando ve objetos exteriores fuera del laboratorio, que le causan determinadas impresiones sensibles. Frente a este caso, (que se asemeja más a un escepticismo del tipo cartesiano), el teórico causal de la referencia sostendrá que las imágenes que los cerebros en cubeta tienen de objetos exteriores se refieren a ellos por estar causalmente conectados con los mismos a través de una cadena que pasa por el genio maligno neurocientífico. No se ve por qué en este caso, la afirmación de "Soy un cerebro en una cubeta" no se referirá a cerebros y cubetas reales. El argumento, pues, no funciona para este tipo de escepticismo.

De esto se sigue que la fuerza antiescéptica del argumento, (de ser correcto), está acotada a un tipo particular de escepticismo, luego, nos bastarían, algunas triviales modificaciones en el relato para poder continuar siendo razonables escépticos.

¿ Puede ser, a la luz de lo dicho, la función principal del argumento putnamiano refutar al escepticismo, cuando sólo refuta, (en caso de ser correcto), un tipo especial de escepticismo ?. Presumiblemente Putnam sólo secundariamente pretende refutar al escepticismo, ya que es de suponer que no ignora los límites de la fuerza antiescéptica del argumento que ofrece.

Intentemos descubrir cuál es la función principal del argumento, -aún tenemos una alternativa-, examinando cuales son aquellas cuestiones acerca de la relación mente-mundo que el argumento antiescéptico suscita.

Propongo investigar si acaso el argumento cumple la función de problematizar el realismo metafísico, al menos en virtud de los presupuestos realistas que el argumento escéptico (de tipo putnamiano, no cartesiano) presupone, en cuyo caso el argumento produciría sus efectos sobre ambas posiciones filosóficas. ¿Puede ser ésta la función principal que permite seguir considerando la importancia del argumento antiescéptico a pesar de su muy restringido alcance?. En este sentido parecería que Putnam considera que el realista metafísico o externalista y el escéptico, comparten ambos la creencia de que hay un tipo de relación de correspondencia de la que dependen la verdad y la referencia. Relación que el escéptico admite en tanto puede pensar en la posibilidad de un mundo en el que todos somos cerebros en cubeta

estimulados por una supercomputadora automática.

Seguramente es este el motivo por el cual Putnam señala que "el filósofo externalista no puede rechazar tan fácilmente la hipótesis de que todos somos cerebros en cubetas. Pues la verdad de una teoría no consiste en su ajuste con el mundo conforme este se presenta al observador u observadores (la verdad no es relacional en este sentido), sino en su correspondencia con el mundo tal como es en sí mismo"(Putnam, 1981). En otras palabras, el escepticismo acecha al realismo en tanto ambos presuponen una idea correspondentista de la verdad.

Ahora bien, ¿ Logra el argumento putnamiano, además de señalar esta similitud respecto del tratamiento de la relación mente-mundo que externalistas y escépticos comparten, problematizarla?. En mi opinión no lo logra y la razón por la cual no lo logra es porque cae en una suerte de petición de principio.

Examinemos como funciona el argumento antiescéptico dentro de la estrategia putnamiana para poner en entredicho el realismo metafísico. Parecería que lo que Putnam propone es considerar que si adherimos al realismo metafísico, esto es, a una concepción de la verdad como radicalmente no epistémica, entonces es inteligible el relato de los cerebros en cubeta, y es inteligible el escepticismo. Pero como su argumento antiescéptico muestra que no es inteligible suponer que podemos ser cerebros en cubeta, luego la verdad no parece ser radicalmente no epistémica, y las razones para continuar siendo un realista metafísico se debilitan. Ahora sí estaríamos mejor dispuestos a aceptar que la verdad es una suerte de aceptabilidad racional idealizada.

Sin embargo, como he anticipado veo en esta estrategia antirrealista una petición de principio, ya que si el peso argumental está puesto en la refutación del escepticismo, (dejando de lado el corto alcance del argumento antiescéptico), no puede refutar el mismo utilizando como premisa esencial el realismo interno. Y advirtamos que sólo presuponiendo el realismo interno podemos aceptar que no somos cerebros en cubeta, y que el mundo del relato no es en manera alguna un mundo posible. De lo contrario, todo lo que sería legítimo aceptar es que no podemos decir ni pensar que lo somos. Porque Putnam presupone su especial concepción de la verdad, puede pasar de la conclusión "no podemos decir ni pensar que somos cerebros en una cubeta", a la afirmación "no lo somos". En otras palabras, sólo presuponiendo el realismo interno puede arribar a la consecuencia de que el escepticismo queda refutado porque no podemos decir ni pensar que somos cerebros en una cubeta. Así como no podemos afirmar coherentemente "yo no existo", tampoco podemos decir coherentemente "somos cerebros en una cubeta", y de ahí que no lo seamos.

Pero entonces, si el argumento antiescéptico, (esencial en la estrategia antirrealista), presupone el realismo interno, no veo entonces por qué este argumento ha de causarle algún problema al realista metafísico que no acepta el realismo interno. Y, por supuesto, menos problemas aún le causa al escéptico.

Según lo expuesto, considero que las promesas de Putnam consignadas en el capítulo 1 del libro acerca de lo que del argumento se seguiría, finalmente resultan ser promesas no cumplidas. Por otra parte es de suponer que a Putnam no le pasó inadvertida esta situación puesto que en el capítulo 3 afirma que toda aquella cuestión de los cerebros en cubeta no sería de interés alguno, salvo porque permite visualizar

inmediatamente las diferencias entre lo que llama dos temperamentos filosóficos distintos, a saber, el realismo metafísico y el internalismo: " Los problemas que hemos estado discutiendo dan origen de por sí a dos puntos de vista filosóficos (o a dos temperamentos filosóficos, tal como los llamé en la introducción).

Lo que me interesa son estos puntos de vista y sus consecuencias respecto a cada problema filosófico: la cuestión de los cerebros en una cubeta carecería de interés, salvo como una especie de paradoja lógica, si no fuera por la nitidez con que subraya las diferencias entre estas perspectivas filosóficas." (Putnam,1981)

Podemos, luego de este análisis evaluar con mayor exactitud el rol del argumento, tal como el mismo Putnam lo hizo en el capítulo 3: el mismo no parece tener más que una función retórico-expositiva.

RECONSTRUCCION DE LA POLEMICA HABERMAS-GADAMER EN RELACION CON EL CONCEPTO DE 'ACUERDO PREVIO'.

Fabiana Erazun (Univ. Nac. del Comahue)

La polémica entablada entre Gadamer y Habermas en relación con los alcances atribuídos a la hermenéutica, puede ya ser considerada un 'clásico' en la filosofía contemporánea. En este trabajo elijo un aspecto que considero un nexo entre ambas teorías y que a la vez permite marcar algunas diferencias lo suficientemente ricas como para, a partir de ellas, caracterizar algunos de los núcleos que entran en conflicto. En ambas teorías se otorga al *lenguaje* un papel preponderante. Gadamer dice: 'El ser que puede ser comprendido es lenguaje'.[1] Esto significa que la relación humana con el mundo sólo es posible a través del lenguaje, los objetos no existen en su *determinación* como tales para el hombre, sino al ser nombrados, y a su vez para el hombre hablar un lenguaje significa existir como tal. El lenguaje es mediación, pero además, configura todo mundo cognoscible y por ello es universal.[2]

Habermas considera que los sujetos están desde el inicio unidos entre sí por medio del entendimiento lingüístico. Ambos autores sostienen que el lenguaje es mediatizador de nuestra relación con el mundo, si esto es así debe suponerse, en principio, la capacidad humana de comprender como ilimitada. Pero, ambos admiten que existen dificultades en la comprensión, y coinciden también en que estas dificultades se sustentan sobre una base de *acuerdo previo*, discrepan en lo que ha de entenderse por tal.[3]

Este es el núcleo que, según creo, hará posible unir y confrontar a Gadamer y Habermas.

Mientras Gadamer considera que las dificultades de la comprensión pueden clarificarse hermenéuticamente, Habermas sostiene que la hermenéutica es insuficiente, haciendo falta una reflexión teórica sobre la hermenéutica y sus alcances.

Según Gadamer las dificultades se esclarecen sobre la base de un consenso preestablecido en la *tradición* lingüística a la que se pertenece. Esta tradición está constituída por una estructura de *prejuicios* sobre los que se funda nuestra comprensión. 'Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos'.[4]

Habermas hablando de la hermenéutica de Gadamer dice: 'Existe un primado ontológico de la tradición lingüística sobre toda crítica: sólo podemos criticar esta o aquella tradición, perteneciendo nosotros mismos al plexo global de tradición de un lenguaje'.[5] Habermas advierte que: Si la tradición está constituída por prejuicios, ellos impiden cuestionar la tradición. La tentativa de sospechar (crítica ideológica) de ese acuerdo previo carecería de sentido porque no podemos trascender el diálogo que somos. Pero ese consenso puede estar instaurado sobre una aparente racionalidad distorcionada por el poder, y por ello en la tradición convergen la verdad posible, el

acuerdo, la no-verdad y la perpetuación del poder.

Habermas admite que el hombre pertenece a una tradición y que en principio comparte con ella los prejuicios que la conforman, pero considera que 'la estructura de prejuicios una vez que se torna transparente, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio'.[6]Mas adelante agrega: 'No porque nos percatemos de la estructura de prejuicios que caracteriza a la comprensión queda ya respaldada la identificación del acuerdo conseguido de hecho, con el verdadero'.[7] Aquí Habermas guía el discurso hacia la afirmación de que, el tener en cuenta los prejuicios no alcanza para evitar llegar a acuerdos falsos, por eso se hace necesario otro nivel de análisis (ya fuera de la hermenéutica) que permita cuestionar la estructura de prejuicios en una forma objetiva, es decir: *la situación ideal de habla.*

Para esto Habermas propone un camino que no sea limitado por la barrera que forman la tradición, la autoridad y los prejuicios, en el enfoque de Gadamer, cuyas consecuencias son en opinión de Habermas la restauración del autoritarismo, del conservadurismo e incluso del dogmatismo.

Presentaré en primer lugar las caracterizaciones que hace Gadamer de estos conceptos para ver si realmente tienen las terribles consecuencias que Habermas sugiere. Luego intentaré un esbozo de lo que Habermas entiende por 'acuerdo previo' que es además el instrumento gracias al cual sería posible la crítica emancipadora.

Para Gadamer 'autoridad' puede ser un atributo de personas, pero no tiene su fundamento ni en la sumisión ni en la abdicación de la razón, 'sino en un acto de reconocimiento y conocimiento' (...) 'La autoridad no se otorga sino que se adquiere'.[8] El reconocimiento es una acción racional que no significa 'obediencia ciega'. La tradición es una forma de autoridad que supone conservación, y como tal no deja de estar presente en los cambios históricos (ni en los revolucionarios). Pero la conservación es también un acto de razón que implica una conducta tan libre como la transformación. En los cambios históricos siempre se conserva mucho más de lo que se modifica. Lo que se construye es una nueva forma de validez en que se une lo nuevo y lo viejo.

El *prejuicio* es entendido por Gadamer, como condición de posibilidad de la comprensión. Es un juicio que se forma antes de la convalidación *definitiva*, no es un juicio falso. Considerar falso a todo lo que no esté probado en forma definitiva, sólo podría justificarse como un prejuicio históricamente condicionado por la tradición Ilustrada.

Para Gadamer la razón sólo existe como real e histórica; la idea de razón absoluta no es una posibilidad humana, por eso es importante tener conciencia de los propios límites, lo que no significa imposibilidad de criticar prejuicios y aspectos de la tradición.

La relación entre estos tres conceptos creo que se deriva de la aceptación rigurosa de la historicidad del hombre que lo coloca en una posición quizás incómoda, ya que admitir un límite impuesto por la tradición implica al mismo tiempo tener conciencia de los límites del conocimiento y de la falibilidad de los mismos. La perfectibilidad del conocimiento se realiza en el diálogo permanente con el texto, en la vuelta al objeto, obteniéndose de este modo, posibles acercamientos sucesivos a la verdad.

Habermas acepta la pertenencia del hombre a un momento histórico, también la

falibilidad del conocimiento y la perfectibilidad del mismo; en lo que discrepa es en que sea la tradición el acuerdo previo y los prejuicios condiciones para la comprensión.

En relación con la noción de '*acuerdo previo*', Habermas propone identificar y reconstruir las condiciones en que se da la comunicación con vistas a un entendimiento. Dice: 'Un juego de lenguaje que funciona, en el que se coordinan e intercambian actos de habla, viene acompañado por un consenso de fondo. Este descansa en el reconocimiento recíproco de por lo menos cuatro pretensiones de validez que los hablantes competentes entablan unos frente a otros con cada uno de sus actos de habla.'[9]Estas pretensiones de validez son: inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud normativa. 'La distinción entre consenso verdadero y falso ha de decidirse en los casos de duda mediante discursos. Pero el resultado del discurso depende a su vez de la obtención de un consenso que pueda considerarse suficientemente sólido'.[10]No existiendo criterios para saber si el consenso es verdadero, sólo puede decidirse mediante el análisis de *críticos*, sobre los que a su vez habrá que consensuar en relación con su competencia de juicio. Y para esto habrá que tener criterios, que era justamente lo que se buscaba. Si esto es así, no puede explicarse por qué fácticamente nos atribuímos, en todo momento, la capacidad de distinguir entre un consenso racional y un consenso engañoso. De lo contrario no podríamos suponer el carácter racional del habla, sin el cual queda sin sentido el habla cotidiana.

Para explicar esto Habermas recurre a la *situación ideal de habla*. Los participantes en la argumentación *suponen* en común algo que garantiza que el consenso que pueda alcanzarse bajo esas condiciones pueda considerarse racional, esto es, la situación ideal de habla. La anticipación de una situación ideal de habla es lo que garantiza que podamos asociar a un consenso fáctico la pretensión de ser además racional. Es un acuerdo contrafáctico, no es un fenómeno empírico, ni una simple construcción, es una *suposición inevitable* que nos hacemos recíprocamente en los discursos.

Una situación de habla es ideal cuando la comunicación no viene impedida por influjos externos contingentes, ni coacciones de la comunicación, cuando puede darse una distribución simétrica de elegir y efectuar actos de habla, cuando los hablantes tienen igual capital simbólico, igualdad de derechos e iguadad de oportunidades en el contexto de la acción.

La situación ideal de habla es una ficción operante en el proceso de comunicación mediante la cual puede asociarse a ésta la pretensión de un consenso racional. La situación ideal de habla a la vez se convierte en *canon crítico* con el que se puede poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y examinar si puede considerarse indicador suficiente de un consenso fundado.[11]

Ahora bien, cabe preguntarse desde qué perspectiva se ubica Habermas para realizar cualquier crítica posible si no es desde una tradición y conforme a sus posibilidades de comprender, en las que se incluyen prejuicios; o ¿supone un crítico que pueda saltar más allá de su momento histórico digamos a un plano supratemporal? En tal caso hace falta justificar dicha posición de privilegio.

Por otra parte Habermas caracteriza a la situación ideal de habla como una suposición, a la que luego transforma en canon crítico, pero sin especificar criterios me-

diante los cuales pueda distinguirse fácticamente entre un discurso racional fundado y un discurso sistemáticamente distorcionado.

Si esto es así ¿Qué hemos ganado suponiendo un canon? Pero si ese canon supone sus criterios de aplicabilidad y, analizando discursos, por ejemplo en la historia, permite establecer qué condiciones no se cumplen y tildar en ese caso al discurso de deformación ideológica, la pregunta es ¿No se está violando el *canon*, al menos en cuanto a la condición de simetría, poniéndose en un lugar de superioridad histórica? ¿Este nuevo discurso no es también distorcionado?

Son muchas y variadas las críticas que se hacen a Habermas en relación con este tema. La respuesta de Gadamer puede no ser tampoco del todo feliz, pero quizá resulta, en principio, más consecuente con la posición falibilista que ambos comparten. Por esta misma razón lo único que queda, es el diálogo permanente y la confrontación con la realidad en lo que, ambos autores coinciden.

NOTAS

1 Gadamer, H. G. *Verdad y Método*, Salamanca, Edic. Sigueme, 1977, (en adel. VyM) p. 567
2 Cfr. VyM, p. 568
3 Cfr. Habermas, J. *La Lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid, Tecnos, 1988, (en adel. LCS), p. 300
4 V. y M. p. 344
5 L.C.S. p. 301
6 L.C.S. p. 255
7 L.C.S. p. 302
8 V. y M. p. 347
9 Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1989, (en adel. CYEP), p. 98
10 CYEP, p. 105
11 Cfr. CYEP, p. 155

EL "HOMBRE" EN LAS FRONTERAS DE LA "IDENTIDAD"

Liliana Giorgis (CRICYT-CONICET)

"La mayor parte de los hombres ha pasado dormida sobre la tierra. Comieron y bebieron; pero no supieron de sí. La cruzada se ha de emprender ahora para revelar a los hombres su propia naturaleza ... ".
José Martí.

Definir lo que "es" el hombre, representa una tarea que no está exenta de compromisos. Determinar cuáles son sus características fundamentales, y plasmarlas luego en la construcción de algún concepto que se pretenda absoluto, puede derivar en prácticas discriminatorias y excluyentes. De hecho, la historia de la humanidad nos muestra un mapa en el que es factible visualizar las repercusiones que sobre la vida práctica de los hombres han tenido, y aún tienen, los fundamentos esencialistas que pretenden dar cuenta del hombre y de su mundo desde posiciones absolutas. Así ha sucedido que en nombre de una "razón de ser", única y autocrática, se han legitimado valores esenciales del hombre y de la humanidad. En las fronteras de la "identidad" que estos valores y esta "razón de ser" fijan, quedan las marcas de prácticas negativas diversas. Prácticas de exclusión, privación o explotación, sufridas por muchos seres humanos que no han sido reconocidos como tales. En este sentido podemos hablar del racismo o, también, de los fundamentalismos nacionalistas, de Auschwitz, por poner un ejemplo entre tantos otros.

Sin embargo, no queremos con esto descartar la posibilidad de pensar algún modo de aproximarnos al ser humano. Tampoco negar la pretensión de validez universal que todo conocimiento persigue. De lo que se trata es de plantearnos una aproximación que contribuya efectivamente con la afirmación positiva de los hombres en toda la gama de su pluralidad, y con la realización de los mismos en el quehacer práctico y cotidiano de sus vidas. Quizás, para alcanzar un objetivo tal, deberíamos abandonar la pretensión de sustentar la definición de una identidad construida a partir de un sentido unívoco y estático. Considerar en su lugar a todos aquellos procesos de identificación, pero también de diferenciación, a través de los cuales los seres humanos se crean y recrean constantemente como sujetos sociales y de la cultura. Desde esta perspectiva, los sentidos atribuidos al hombre y a la humanidad dependen de una interpretación, enraizada en el reconocimiento de los elementos heterogéneos que definen las diversas culturas. Ello teniendo en cuenta los propios procesos de objetivación de la vida y de las necesidades. Procesos a los que sólo podemos acercarnos a través de un trabajo de decodificación tanto de las mediaciones, como de las estructuras simbólicas representativas de la relación dialéctica que el hombre entabla con la naturaleza, con su contexto histórico y, en general, con los mundos materiales y simbólicos con los cuales interactúa.

En este sentido, pierde interés la búsqueda de una esencia ontológica, biologista o trascendental que, con argumentos extrahistóricos, sólo sustente una identidad conceptual del hombre. Frente a lo cual, la problemática misma del ser humano, histó-

rica y socio-culturalmente determinada, se renueva y enriquece siempre y cuando podamos hablar de sujetos sociales, y abrir otros canales de comprensión, que permitan dar cuenta de las tensiones que entrecruzan los procesos de identificación. En los cuales juegan un papel muy importante la categoría de alteridad y, también, los conflictos y antagonismos que tienen lugar en el entramado de la vida cotidiana. La identidad representa desde este punto de vista un objetivo a alcanzar, pero que a su vez se va realizando efectivamente a través de las diversas modalidades de ser que los hombres logran desde sus prácticas, teóricas o cotidianas.

Digamos que esto representa un movimiento dialéctico en el cual las fronteras que separan al hombre de su identidad se flexibilizan en el proceso de afirmación del ser humano como sujeto social y de la cultura. Podemos hablar de un desplazamiento que deja de lado la ilusión de rigidez que apunta a legitimar la determinación de una esencia. En su lugar, bien podemos poner el acento en la dimensión histórica desde la cual la conceptualización del hombre, y de la humanidad que lo contiene, depende de una lógica concreta y dialéctica. Una lógica que construye y se construye con la presencia de los sujetos sociales y con la de sus prácticas cotidianas y culturales.

Podríamos sintetizar esta problemática a la luz de por lo menos dos perspectivas. Una, asumida, en su generalidad, por todas aquellas formas de pensar apoyadas en los principios de una lógica de la mismidad. Según los cuales el hombre sólo puede reafirmarse como tal en relación con los axiomas de esa lógica y, también, en relación con el paradigma de una razón que se caracteriza por ser autorreferencial. En cuyo horizonte el concepto de ser humano quedaría liberado de las contradicciones y de las diferencias. Los hombres concretos, junto con sus tensiones y antagonismos, podrían entonces ser incorporados a un esquema de unificación. Digamos que lo que de esta perspectiva se desprende es una pretensión de diseñar un esquema básicamente fundado a partir de un conjunto de principios establecidos a priori. Principios pertenecientes a una lógica formal y abstracta. Una lógica en la que la construcción de cualquier identidad sólo puede tener un origen reflejado en su propia imagen.

Otra perspectiva, deja de lado al ser humano como sujeto del concepto, para considerarlo como sujeto histórico[1]. Aquí la problemática se desplaza y antes que saber qué es el hombre, prevalece saber cómo es. Lo que importa es poder reconocer en el ser humano las diferentes modalidades a través de las cuales van dibujando los perfiles de su ser y los de la humanidad. En este horizonte la identidad ya no se afirma sobre un criterio absoluto, sostenido por el peso de un sentido unívoco que tiende a diluir las contradicciones, sino que se reconoce en un proceso de construcción determinado histórica y socio-culturalmente.

La relación entre el hombre y su identidad depende, así, de un proceso dialéctico de construcción. En la dinámica de dichos procesos se van definiendo o bien las posibilidades de afirmación positiva de los sujetos culturales, o bien la negación de los mismos cuando se establecen con el mundo relaciones alienadas. Afirmación o negación en la que se juegan también los espacios de reconocimiento de lo propio y lo ajeno. Entre el hombre y la construcción de su identidad se entrecruzan una red de tensiones y conflictos en los que se debaten, además, los alcances de la relación "ser-deber ser". Es decir, que el intento por definir lo que es el ser humano, o bien la preocupación por reconocer las diversas modalidades en que éste se afirma como

sujeto social, histórico y de la cultura, son cuestiones que, como decíamos en un principio, no están exentas de compromiso. Sobre todo en cuanto ello articula las aproximaciones teórico-prácticas alcanzadas en la justificación de un sistema normativo. Este sistema, pensado en función de la necesidad de regular la red de identificaciones heterogéneas que interactúan en espacios comunes, subsume ciertas representaciones de las necesidades vigentes, para establecer luego pautas en el ordenamiento de las relaciones intersubjetivas. Se trata, también, de un sistema que gravita sobre la producción, distribución y apropiación de los bienes naturales y socio-culturales.

Preguntar quién es el hombre y cuál es la identidad que lo representa, significa, ante todo, preguntar por los modos específicos como el hombre se origina desde sus propios procesos de objetivación. Ello implica una dinámica a la que sólo podemos dar respuestas si partimos de un reconocimiento de la humanidad como producto histórico. Su definición enraíza en el entramado de los conflictos de la vida cotidiana. En este sentido más que hablar de "identidad", se trata de reconocer complejos procesos de identificación-diferenciación que van definiendo y redefiniendo los mismos sujetos históricos desde sus prácticas vinculadas, también, con los elementos heterogéneos de la cultura a la que pertenecen. Sujetos y prácticas que dejan sus huellas tras las estructuras significantes que ellos mismos producen. La cristalización de los contenidos de una identidad absoluta, no puede dar cuenta de la dinámica de estos procesos. Tal identidad sólo puede proponer una ilusión rígida de estabilidad. Puede, asimismo, eludir dentro de los universos conceptuales que produce, las tensiones y contradicciones que atraviesan históricamente la cotidianidad de los sujetos concretos. Pero no puede contener la inevitable dinámica desde la cual surgen múltiples razones de ser del hombre. Una identidad autorreferencial y construida sobre los principios de una lógica abstracta, no puede dar cuenta de los cambios y de las diferencias socio-culturales. Una lógica que al construir un ideal tan desintoxicado de la realidad histórica de los hombres, levanta una frontera que separa al hombre concreto de los postulados de un concepto que remite a una esencia absoluta del ser humano. La ilusión de identidad, en este sentido, deja sin representación a la diversidad de sujetos sociales diferenciados históricamente por el mundo de las producciones culturales.

La pretensión de superar las fronteras rígidas que separan la identidad de los sujetos sociales, supone una definición de los supuestos epistemológicos que orientan el ordenamiento de los saberes sobre el hombre y su mundo. Tales supuestos bien pueden sustentarse o en los principios de una lógica formal y abstracta o, por el contrario, en los aportes de una lógica social e histórica. Esta última proporciona mecanismos de análisis y reflexión a través de los cuales la problemática de la identidad es siempre susceptible de ser remitida a los sujetos sociales concretos y a sus prácticas cotidianas de identificación. Desde esta perspectiva se puede afirmar que las respuestas han de tener una significación histórica y socialmente determinada.

Sin embargo, dar paso al reconocimiento de un proceso dinámico de permanente construcción de la identidad, no implica caer en la negación de toda pretensión de universalidad. Por el contrario, creemos que al poder determinar la función de una lógica flexible ante la dinámica de los procesos de objetivación de la vida y de las

necesidades, se abre un horizonte en el que también se pueden conjugar universalidad y alteridad.

El compromiso al que hacíamos alusión en un principio tiene que ver, en líneas generales, con las repercusiones que una definición del ser humano tiene en el momento de decidir cuáles son para el hombre sus derechos fundamentales e inalienables. No pretendemos una enumeración de los mismos, pues ellos siempre dependen de necesidades históricas y socio-culturalmente determinadas. Sin embargo, podemos sostener la posibilidad de acceder a la consideración de ciertos derechos humanos susceptibles de ser universalizados y, también, socialmente legitimados. Siempre y cuando los contenidos atribuidos a esos mismos universales tengan como referencia una identidad del ser humano como proceso constante de cambio. Así, los contenidos que dan sentido pleno a la vida, la dignidad, la libertad, la igualdad, han de ser fundados y semantizados siempre sobre la base de la afirmación de identidades con fronteras flexibles de reconocimiento. Una identidad que no impide una propuesta universalista. Como tal apunta al rescate de valores universales que regulen las relaciones intersubjetivas en beneficio de todos. Esta sería, entonces, una universalidad que puede ser pensada desde la particularidad.

NOTAS

1. cfr. ROIG, Arturo Andrés. *Teoría Crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Tierra Firme, 1981.

LA PSICOLOGIA DE SENTIDO COMUN EN LA SESION PSICOANALITICA

María Cristina González (Universidad de Buenos Aires), Nora Stigol (Universidad de Buenos Aires. Univ. Nac. de La Plata).

En la mayor parte de los textos que recogen las discusiones actuales sobre temas de Filosofía de la Mente y Filosofía de la Psicología aparece de manera recurrente como tema de discusión la noción de *Folk Psychology* o Psicología de sentido común (PSC). Como ha sido reconocido por algunos, esto puede ser considerado una moda filosófica, pues hasta hace muy poco tiempo nadie usaba esta expresión.

Sin embargo, la filosofía no ha permanecido ajena a la consideración de la relevancia del sentido común en general respecto de nuestras teorizaciones tanto filosóficas como científicas. Por este motivo creemos que la preocupación actual de los filósofos respecto del estatus de la PSC posiblemente sea una nueva vuelta de tuerca en relación con el tópico de la importancia del sentido común.

Las exigencias de la vida social y la necesidad de coexistir con sus semejantes ha obligado al hombre, para comprender a los demás y para comprenderse a sí mismo, a producir análisis penetrantes y sofisticados acerca de la conducta y motivaciones humanas. Tales análisis constituyen la PSC y exhiben no sólo exactitud sino también un extraordinario poder explicativo y productivo. Conforman un cuerpo creencial, no reflexivo y preteórico, acerca de nuestra vida mental con el cual estamos equipados los humanos y que utilizamos, espontáneamente, en nuestros intercambios cotidianos. Este conjunto de creencias no se explicita a menos que fracasen nuestras explicaciones y predicciones de las conductas esperadas en nuestros pares.

En dichos análisis empleamos un rico vocabulario que compartimos, no sólo con nuestros vecinos y amigos, sino también con los novelistas, los historiadores, los juristas, los detectives y que aparece espléndidamente ilustrado en las grandes obras literarias. El núcleo esencial de la PSC reside en los conceptos de deseo y creencia. La razón de la importancia de estos conceptos está dada por la circunstancia de que el uso estándar de ellos es el de dar razones de las acciones y conductas en términos de lo que el agente cree que lo conducirá al fin deseado. Y en definitiva, dar razones de las conductas es lo que nos proponemos cuando hacemos uso de la PSC. Dicho de otra manera el silogismo práctico es el corazón de nuestras explicaciones de sentido común. Esto significa que atribuímos a estados mentales talés son las creencias y los deseos poderes causales sobre nuestro comportamiento.

Ahora bien, ¿cuál es la relación, que a nuestro entender existe entre la PSC tal como la acabamos de presentar y el psicoanálisis freudiano?

La primera respuesta que esta pregunta sugiere es que la PSC ha incorporado ciertas expresiones del psicoanálisis tales como por ejemplo "tener un complejo de Edipo", "ser superyoico", "ser un reprimido" y otras. ¿Significa esto un enriquecimiento de la PSC? ¿Se trata de una incorporación genuina? O ¿es meramente la incorporación de una terminología vacua?

Es posible defender al menos tres respuestas. Una asociada a los argumentos de K.

Wilkes[1], según la cual, la PSC, si bien usa esas expresiones no lo hace con definiciones estrictas, por el contrario, se desentiende de ellas, precisamente para satisfacer lo que a juicio de la autora es una característica de la PSC: el ser flexible. En consecuencia, tales términos o frases, que responden más bien a modas, persistirán o no con independencia del psicoanálisis.

Una segunda respuesta es la ofrecida por Morton según la cual:

"Para bien o para mal una influencia diluída de Freud ha permeado ahora nuestra concepción actual de la mente, de los motivos, de la acción y de la moralidad como no lo había hecho hasta ahora ninguna otra teoría psicológica"[2].

Así, Morton sostiene que el psicoanálisis freudiano no sólo tiene una influencia efectiva sobre nuestros conceptos psicológicos de sentido común, sino que juega un papel realmente enriquecedor respecto de ellos.

Una tercera respuesta reconoce que la incorporación de terminología psicoanalítica en la PSC no es de ninguna manera vacua sino que arrastra consigo parte de la teoría.

Pero, sin embargo, éste no es el tema que ahora nos preocupa. Nuestro interés es examinar la o las funciones que juega la PSC en el contexto de la sesión psicoanalítica.

Hagamos aún una digresión más: ¿cuáles son, en la propia obra de Freud, las relaciones entre el psicoanálisis y la PSC? Freud hizo uso de un abundante y profuso vocabulario de la PSC en los historiales de casos, al punto de que nos parece que Freud logra presentar un despliegue de personalidades tan bien delineadas como las mejores de las descripciones de los grandes novelistas. Se podría suponer que Freud usó la terminología y los conceptos de la PSC como paso previo a la formulación de su teoría, en el sentido de que estos historiales sólo o fundamentalmente recogerían material clínico empírico a partir del cual Freud generó sus hipótesis teóricas, a la manera de la escalera que se desprecia una vez que ha sido utilizada, recordando la metáfora de Wittgenstein. Dicho de otro modo sólo habría elementos correspondientes a la PSC común en el contexto de descubrimiento.

Sin embargo, parecería que esto no es todo lo que hay. Si bien es cierto que hay pocos elementos en la obra de Freud que permitan afirmar que Freud estuvo preocupado por establecer vínculos entre la PSC y su teoría, sin embargo el tema está presente en algunos lugares. Así, cuando explica la noción de ego en "The Question of Lay Analysis" y la contrapone a la noción del ello utiliza las expresiones *das Ich* y *das Es*. Glover interpreta esto de la siguiente manera:

"... su intención aquí, fue desarrollar más bien que abandonar los conceptos de la psicología de sentido común. El defendió su uso de los pronombres del lenguaje cotidiano..." [3]

Glover a continuación cita un breve pasaje de Freud que justifica su interpretación y que consideramos relevante para lo que venimos diciendo. Ese pasaje es el siguiente:

"Se objetará, probablemente, que para designar estas dos instancias o provincias anímicas hayamos escogido simples pronombres en lugar de sonoros nombres griegos. Es que en psicoanálisis nos gusta permanecer en contacto con el modo popular de pensar, y preferimos volver utilizables para la ciencia sus conceptos en lugar de desestimarlos.

...El "ello" impersonal se anuda de manera directa a ciertos giros expresivos de. hombre normal. "Ello *(es)* me sacudió" se dice-; "había algo en mí (*es war etwas in mir*) que en ese instante era más fuerte que yo".[4]

Pero, creemos que esto no es todo lo que puede decirse acerca de la relación entre la PSC y el psicoanálisis freudiano.

Ni los autores a los que hemos hecho referencia y, por lo que sabemos ningún otro especialista, han prestado alguna atención a lo que consideramos el rasgo peculiar de la relación del psicoanálisis con la PSC.

Durante el transcurso de la sesión psicoanalítica el paciente y el terapeuta establecen una relación de diálogo haciendo uso del lenguaje ordinario. El paciente expresa sus conflictos, fundamentalmente, a través de ese lenguaje y el terapeuta a su vez devuelve su interpretación del material aportado apelando nuevamente al lenguaje ordinario. Se entiende por lenguaje ordinario, lenguaje corriente, natural, coloquial o de sentido común, al discurso del que hacemos uso en nuestras transacciones diarias con nuestros semejantes. Es el lenguaje que aprendimos de modo irreflexivo por el solo hecho de vivir en una comunidad humana. Con él incorporamos espontáneamente un esquema conceptual, un conjunto de categorías que condicionan nuestro modo de visualizar y conceptualizar el mundo natural, social y cultural. La PSC es, precisamente, una parte de este esquema conceptual con que nos enfrentamos con el mundo.

Es en términos de este esquema conceptual, utilizando los principios, y las categorías de la PSC que el paciente trasmite al psicoanalista sus conflictos y dificultades. El material manifiesto es en este sentido un fragmento de la PSC. Ella es por otra parte el único instrumento conceptual del que dispone el paciente para comunicarse con su terapeuta.

Pero ¿qué ocurre desde el punto de vista del terapeuta? Este recibe del paciente un fragmento de su vida psíquica expresado en los términos y categorías conceptuales de la PSC. Este fragmento es interpretado[5] por el terapeuta en términos de la teoría psicoanalítica pero trasmite la interpretación al paciente nuevamente en términos y con las categorías de la PSC. Precisamente, Freud consideró que mantener contacto con la PSC era una tarea obligada ya que:

"...nuestras teorías deben ser comprendidas por nuestros pacientes quienes, a menudo son muy inteligentes pero no siempre son ilustrados." [6]

¿Es solamente una cuestión de falta de ilustración o de limitación instrumental por parte del paciente para expresar sus estados mentales el que la PSC ocupe un lugar esencial en la sesión psicoanalítica ? Creemos que no, porque el psicoanálisis no abandona las categorías de la PSC, es decir, las categorías de creencias y deseos. Es más, sigue utilizándolas y además, les otorga una nueva dimensión, así por ejemplo se refiere a deseos inconcientes, a creencias latentes, etc. atribuyéndoles a ellas poderes causales. Nuevamente nos encontramos aquí con el silogismo práctico que, como dijimos antes, ya estaba en el núcleo de nuestras explicaciones de sentido común. Pero, ahora las premisas del silogismo han sido tamizadas por la teoría psicoanalítica.

¿Cómo debe entenderse esto?. Las generalizaciones de la PSC han sido o sustituidas o por lo menos refinadas por las leyes de la teoría psicoanalítica

Si esto es así, es decir, si como creemos la PSC es el único instrumento conceptual de que dispone el paciente para describir y explicar su vida psíquica, si el terapeuta debe hacer uso de ella al interpretar y si el psicoanálisis utiliza las categorías de la PSC para explicar y aun modificar la conducta del paciente, entonces, parece seguirse de todo esto que el psicoanálisis no puede prescindir de la PSC.

¿Qué importancia tiene esta conclusión? La literatura filosófica recoge una rica polémica acerca de la posible eliminación de la PSC a la hora de tornar compatibles las discusiones filosóficas acerca de lo mental con el programa de investigación de la psicología científica. En particular algunos filósofos han defendido la idea de que no sólo es posible eliminarla sino que es necesario hacerlo (Feyerabend y Churchland) y otros han defendido la idea de la necesidad de vindicarla (Fodor). Pero esta polémica ha tomado como punto de referencia de la psicología científica, fundamentalmente gran parte de los desarrollos de la psicología cognitiva. Nuestro punto es que si el psicoanálisis forma parte de la psicología científica, entonces, no es posible defender una postura eliminativista. Queda por ver aún cuales son exactamente las relaciones entre las categorías y las generalizaciones de la PSC y las categorías y leyes del psicoanálisis.

NOTAS:

[1] Kathleen V. Wilkes."The Relationship between Scientific Psychology and Common-Sense Psychology". *Synthese*, 89: 15-39, 1991.

[2] Adam Morton "Freudian Commonsense" en *Philosophical Essays on Freud.* Ed. R. Wollheim and J. Hopkins, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p.74 (la traducción es nuestra)

[3] Jonathan Glover. *The Philosophy and Psychology of Personal Identity.* Londres, Allen Lane, the Penguin Press, 1988.

4 Sigmund Freud "Pueden los legos ejercer el análisis?" En *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, tomo XX, pp. 182-183.

[5] Empleamos el término "interpretación" en el sentido técnico que corresponde a la teoría psicoanalítica.

[6] Sigmund Freud . ibid.

ESPIRITU Y TIEMPO: EL CONCEPTO DE TIEMPO ORIGINARIO Y LA CRITICA DE DERRIDA

Germán Jiménez (U.N.Salta.)

La pregunta por la relación ser-tiempo, a la que hace referencia el título de la obra *Sein und Zeit,* constituye el hilo conductor de la cuestión del sentido del ser y, por tanto, también de su doble tarea: la fundación de la ontología y la «destrucción» de la tradición filosófica.

El camino que conduce a la aclaración de la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal es la explicitación del tiempo como horizonte de toda comprensión del ser. A la temporariedad (Temporalität) del ser, por otra parte, sólo puede accederse desde la temporalidad (Zeitlichkeit) en cuanto *tiempo originario* (ursprüngliche Zeit). Las exégesis destructivas tendrán que arrancar entonces este concepto del tiempo de la comprensión *vulgar* del tiempo que domina no sólo la comprensión «natural», sino también toda la tradición filosófica de Occidente desde la *Física* delta de Aristóteles hasta *L'évolution créatrice* de Bergson.

Desde la temporalidad, que es la condición ontológica de posibilidad de toda ontología, debe mostrarse además el carácter *derivado* del concepto vulgar del tiempo. Por tanto, no puede haber otro hilo conductor para una destrucción que pretenda sacar a luz los presupuestos ocultos de la comprensión tradicional del ser, que no sea la investigación de su secreta complicidad con una determinada comprensión del tiempo, suelo no pensado (ungedachtes) sobre el que se asienta toda exégesis del ser.

Así, pues, la exégesis griega del ser «saca del tiempo» (aus der Zeit gewinnt) la comprensión del ser, pero lo hace ingenuamente y *cae* (verfällt) en la tradición. Siguiendo la tendencia «natural» de la comprensión impropia que caracteriza al Dasein en su estado de caída, se orienta por los entes que la existencia cotidiana encuentra inmediatamente *en* el mundo, y comprende tácitamente el ser del hombre y de todo ente en general como «Vorhandenheit». El ser se revela así a los griegos como *ousía, parousía* es decir, como presencia.

Al tomarse el tiempo como un ente, se interpreta ingenuamente el ser del tiempo mismo a partir de *lo que propiamente es* (das eigentlich seiend) y está constantemente presente (Anwesend) en el tiempo: el *ahora* (*nyn*, jetzt). La ausencia se piensa, por tanto, en términos de presencia: el pasado es comprendido como el «*ahora*-ya-no» (jetzt nicht mehr) y el futuro, como el «*ahora*-aún-no» (jetzt noch nicht).

Resulta, entonces, que lo que está a la base de la comprensión tradicional del ser es un prejuicio: el privilegio concedido al presente; privilegio que, sin embargo, habrá que explicar, «devolverle su derecho propio». El tiempo fue silenciosamente interpretado a partir de uno de sus éxtasis: el presente, que es el éxtasis predominante en la temporalidad de la caída y que, en su modalidad impropia, consiste en «presentar» (gegenwärtigen) los entes de la ocupación como presentes ante los ojos y representables.

La unidad de los tres éxtasis de la temporalidad se modaliza en el presente el tiempo de la besorgen- en el esquema horizontal del «para» (um-zu). Los entes

intramundanos los útiles (zuhanden) y las cosas (vorhanden)- que nos encontramos en el «ver en torno» (Umsicht) del cotidiano andar (Umgang) preocupado en el mundo circundante (Umwelt) *son*, es decir, *son comprendidos* como «Zuhandenheit» o «Vorhandenheit» en el horizonte que abre el presente y que Heidegger llama «*Praesenz*», presencia[1].

Dentro de este horizonte, que hace posible la compresión del útil como ser a la mano, es decir, ser-presente, la filosofía antigua sin plena conciencia de sus propios supuestos exegéticos- comprende el ser de los entes también el ser del hombre- como presencia. Y como a la base de la moderna filosofía del sujeto también se encuentra la concepción griega del ser como ουσια, puede decirse que en última instancia- esta común comprensión de la relación ser-tiempo, implícita en toda la tradición ontológica de Occidente, desde el *légein - noéin* de Parménides hasta la subjetividad trascendental de la fenomenología, constituye una «metafísica de la presencia».

La «superación» (Überwindung) del pensamiento representativo, propio de la metafísica, implica, pues, la destrucción del concepto vulgar del tiempo[2]. La temporalidad es el único hilo conductor para ver el origen de este concepto en la nivelación del carácter extático del tiempo originario y en el encubrimiento de las estructuras esenciales del tiempo del mundo (Weltzeit) derivadas de aquél. Es también lo que permite comprender de dónde procede este «encubrimiento nivelador» (nivellierende Verdeckung) y por qué responde a una «necesidad fáctica» (faktische Notwendigkeit).

Partiendo, pues, de la temporalidad puede darse cuenta de la concepción vulgar del tiempo. Esta se explica (y en este sentido tiene un «derecho natural») por el fenómeno ontológico-existenciario de la *caída* (Verfallen), que es la comprensión *impropia* de la existencia. perdido entre las cosas y olvidado de sí mismo, el Dasein se orienta por el tiempo del mundo y comprende impropiamente el tiempo desde el presente como una secuencia de ahoras *abstractos*, es decir, de ahoras arrancados del presente de la preocupación, que es un presentar (gegenwärtigen) reteniendo y estando a la expectativa.

En efecto, la caída no es un fenómeno aislado, sino que forma parte de la triple estructura de la cura, la cual por tener su sentido último en la temporalidad- sólo puede darse como un proceso temporal. Por eso en la cura propia la caída se funda en el presente (Gegenwart), así como la existenciariedad implica el ad-venir (Zu-kunft) y la facticidad, el sido (Gewesenheit). La temporalidad impropia se temporacia entonces desde el éxtasis del *presente*, pero en el modo inauténtico del «presentar» (gegenwärtigen), y abre así el horizonte de la «*presencia*», que es el horizonte en el que el sentido común comprende el tiempo y, por tanto, también el ser- como ser ante los ojos (Vorhandenheit).

Derrida está de acuerdo con Heidegger en que todo texto metafísico presupone una comprensión (metafísica, «vulgar») del tiempo y en que la reiteración crítica de estos textos debe mostrar su carácter no-originario o derivado, pero cuestiona la posibilidad de construir *otro* concepto de tiempo que no pertenezca ya a la ontoteología. Al oponerle al concepto vulgar del tiempo una temporalidad (presuntamente) originaria Heidegger reitera una vez más el gesto platónico de la metafísica que establece un sistema conceptual de oposiciones jerarquizadas, en las que el término que se privilegia (aquí, lo «auténtico» o «propio» "eigentlich"-, la temporalidad originaria) subordina al otro (lo «inauténtico» o «impropio», la temporalidad

derivada). La superioridad que se atribuye al primero sobre el segundo implica además una valoración ética, que constituye para Derrida el componente característico de todo pensamiento de la presencia. Por otra parte, ¿no había renunciado expresamente la fenomenología hermenéutica a todo presupuesto axiológico?

Derrida sugiere que la imposibilidad de elaborar un concepto de tiempo completamente al margen del lenguaje de la metafísica fue precisamente lo que experimentó Heidegger en 1927. Por otra parte el mismo Heidegger lo reconoció veinte años más tarde cuando declaró[3] que el obstáculo que le impidió llevar a término su proyecto de ontología fundamental fue la insuficiencia del lenguaje heredado de la tradición, en el que pese a los profundos análisis destructivos realizados- se mueve aún la analítica de la existencia.

Si en *Ousía et Grammè* Derrida eligió «interrogar la oposición que estructura el concepto de temporalidad, es porque toda la analítica existencial reconduce a él»[4]. El concepto del tiempo que se encuentra en la segunda parte de la *Enciclopedia* de Hegel es para Heidegger «la más radical traducción en conceptos de la comprensión vulgar del tiempo»[5] expresamente tematizada por primera vez en la *Física* de Aristóteles. La afirmación de Hegel de que «el desarrollo de la historia cae en el tiempo» («fällt die Entwicklung der Geschichte in die Zeit»)[6] muestra que el concepto hegeliano del tiempo sigue siendo el concepto tradicional de la ontología clásica, que comprende vulgarmente el tiempo como ese tiempo *en que* transcurre la historia y acaecen los procesos naturales, y que Heidegger denomina la «intratemporalidad» («Innerzeitigkeit») de los entes intramundanos. Si el espíritu que sólo existe en la historia- cae en el tiempo, es intratemporal. En efecto, el tiempo, que es el medio en que se automanifiesta el espíritu, la existencia empírica («Dasein») del concepto, en tanto «negación de la negación» es «el devenir intuído» («das angeschaute Werden»). El devenir es «el ser que en la medida en que *es, no* es, y en la medida en que *no* es, *es* («das Sein, das, indem es *ist, nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*),[7] es decir, el *ahora*, puesto que en cuanto el ahora *es* «ahora», ya *no* es o aún no es «ahora». El tiempo es el devenir «*intuído*», es decir, la representación no pensada sino dada inmediatamente en la secuencia de ahoras, pero de ahoras abstractos y vacíos, o sea, «ante-los-ojos», esto es, encubiertos y nivelados, porque se han perdido de vista sus caracteres existenciales, las estructuras esenciales del tiempo del mundo. Y, siendo la *negatividad* la esencia tanto del tiempo como del concepto, el espíritu cuya esencia es el concepto- *tiene* que *caer* «en el tiempo» («*muß*... in die Zeit *fallen*).[8]

«En el *resultado*» («Im *Resultat*»)[9] Heidegger manifiesta estar de acuerdo con Hegel, pero la manera en que la ontología especulativa concibe el tiempo en relación con el espíritu no sólo es diferente a la manera como piensa el tiempo y la existencia la ontología fundamental, sino que es «*opuesta*» («gegensätzlich»): la caída no va del «espíritu» al tiempo, sino de un tiempo originario a un tiempo nivelado. Moviéndose dentro de la comprensión vulgar, Hegel concibe el tiempo como una serie de ahoras dada intuitivamente «*ante-los-ojos*» y, por tanto, como *exterior* al espíritu. La Idea se *ex-pone* («auslegt») en el espacio como naturaleza y «*en el tiempo*» como espíritu. Se comprende entonces por qué Hegel desarrolla el concepto del tiempo en el marco de la filosofía de la naturaleza y en conexión con el espacio y el movimien-

to. La correspondencia con la *Física* de Aristóteles es tan notoria que Heidegger llega a calificar la sección sobre el tiempo de la *Enciclopedia* como una «*paráfrasis*» del tratado aristotélico del tiempo. «El concepto hegeliano del tiempo está sacado incluso directamente de la *Física* de Aristóteles»[10]. La caída del espíritu en el tiempo cae ella misma en la tradición. En definitiva, para Hegel, «el tiempo no tiene poder alguno sobre el concepto». ¿No *quería-decir* esto Aristótelés cuando enseñaba que el tiempo era un *symbebekós* de la *ousía*? Para Heidegger, en cambio, ««el espíritu» no cae *en* el tiempo, sino que la existencia fáctica «cae», en la «caída», *desde* la temporalidad original y propia».[11]

Esta lectura de los textos de Hegel es agudamente cuestionada por Derrida[12]: ¿acaso no coincide Heidegger con Hegel en que hay una *caída*? Tanto el «espíritu» como la temporalidad son afectados por ella. Toda la novedad que introduce Heidegger consiste en *desplazarla* mediante un artificio de escritura. La palabra «espíritu» («Geist») escrita con la vigilancia de las comillas- ocupa tácitamente el lugar del tiempo originario. Ambos permanecen en el interior de la metafísica. Ciertamente la temporalidad no es lo que Hegel llama el «espíritu», pero tampoco es lo contrario del espíritu. En definitiva, el espíritu es el tiempo.

NOTAS:

[1]. Cfr. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975; vol. 24 de la Gesamtausgabe, p. 433.

[2]. Este examen crítico se lleva a cabo en el capítulo VI (§§ 78-82) de *Sein und Zeit* (en adelante: SZ), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953, pp. 404-436; *El Ser y el Tiempo* (en adelante: ST), F.C.E., México, 1974, 5ª edic., pp. 435-469. Allí Heidegger muestra la no-originalidad, el carácter derivado del concepto vulgar del tiempo, esto es, su origen último en la temporalidad. Su formación se debe a una nivelación (Nievellierung) de la temporalidad horizontal-extática, a la que se conecta mediante dos tiempos derivados intermedios: el tiempo de la preocupación (die besorgte Zeit) y la intratemporalidad (Innerzeitigkeit). Partiendo de la intratemporalidad se trata de esclarecer la comprensión vulgar del tiempo reconociéndole su «derecho natural» (natürliches Recht), lo cual significa mostrar cómo surge (entspringt) de la temporalidad originaria, sentido último de la cura.

[3]. Cfr. *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1949, p. 17.

[4]. «Si nous avons choisi d'interroger l'opposition qui structure le concept de temporalité, c'est que toute l'analytique existentiale y reconduit» (Ousía et Grammè. Note sur une note de Sein und Zeit, en: *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, p. 74. Traducción castellana en Ediciones Cátedra, Madrid, 1989, p. 99).

[5]. «... die radikalste (...) begriffliche Ausformung des vulgären Zeit verständnisses» (SZ, p. 428; ST, p. 461).

[6]. Cfr. *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, editada por G. Lasson, 1917, p. 133 (citado por *Heidegger*, SZ, p. 428; ST, p. 461).

[7]. Cfr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1949, §.258, p. 209.

[8]. Cfr. SZ, p.435; ST, p. 468.

[9]. Cfr. SZ, p. 405; ST, p. 437.

[10]. Cfr. SZ, p. 432; ST, p. 465.

[11]. Der «Geist» fällt nicht in die Zeit, sondern: die faktische Existenz «fällt» als verfallende *aus* der ursprünglichen, eigentlichen Zeitlichkeit» (SZ, p. 436; ST, p. 469).

[12]. Cfr. *De l'esprit. Heidegger et la question*, editions Galilée, Paris, 1987; cap. IV, pp. 43-52. Traducción castellana de Manuel Arranz, Pre-textos, Valencia, 1989; pp. 45-54.

VERDAD Y EXPERIENCIA EN HABERMAS

Laura E. Martín (Universidad Nacional del Comahue)

La intención del presente trabajo es señalar algunos aspectos de la teoría discursiva de la verdad de Jürgen Habermas con referencia al problema de la relación entre enunciados y mundo.

I

Habermas plantea la cuestion de la verdad desde el punto de vista de la pragmática. Sostiene que los portadores de verdad son los enunciados, pero que un enunciado sólo es verdadero si alguien lo afirma, es decir, realiza un acto de habla constatativo. Así, para entender qué queremos decir cuando sostenemos que un enunciado es verdadero hay que analizar su correspondiente acto de habla constatativo[1]. Si bien es lo afirmado lo que es verdadero o falso, la verdad no es una propiedad de las afirmaciones. Las afirmaciones no son ni verdaderas ni falsas sino que están o no están justificadas[2].

Segun Habermas, la verdad no se prueba confrontando enunciados con la experiencia, sino por medio de argumentos. Este procedimiento se da en el ámbito del discurso y consiste en defender argumentativamente la pretensión de verdad del enunciado hasta lograr un acuerdo racional sobre lo dicho.

Así pues, un enunciado es verdadero si se cumplen sus condiciones de verdad, pero defender tal pretensión significa defender en un juego argumentativo las razones por las cuales se entabló la pretensión de verdad hasta lograr un acuerdo fundado sólo en virtud de la fuerza lógica de los argumentos.[3] Un enunciado es verdadero si su afirmación ha sido justificada. Es entonces que lo que afirmamos es un hecho.[4]

II

Habermas establece una doble distinción entre: objetos de experiencia y hechos, y entre acción y discurso. 'Mientras los objetos de experiencia son aquello sobre lo cual versan las afirmaciones, los hechos son lo que los enunciados describen, reflejan o expresan'[5]. Dado que los hechos no son objetos de experiencia y viceversa, no podemos experimentar hechos ni afirmar objetos o experiencias con objetos. Los objetos de experiencia son algo en el mundo, mientras que 'los hechos sólo advienen al lenguaje en el ámbito de la comunicación que es el discurso, y sólo cuando queda problematizada la pretensión de validez que los enunciados llevan aneja. Los hechos no son constituidos porque no son entidades en el mundo sino correlatos de enunciados a nivel de argumentación'[6].

En relación con la diferencia entre acción y discurso sostiene que, en el ámbito de la acción, o espacio de la práctica vital, intercambiamos informaciones, es decir, experiencias relativas a la acción. Aquí lo que hacemos es reconocer y presuponer la pretensión de validez implicada en una afirmación. En el ámbito del discurso, o espacio de la argumentación, no intercambiamos informaciones sino argumentos que sirven para defender o rechazar pretensiones de validez. En este espacio se deja en suspenso la cuestión acerca de la existencia de objetos de experiencia (cosas, sucesos, personas, manifestaciones).[7]

La verdad pertenece a este segundo ámbito y se plantea cuando la pretensión de validez de la afirmación es problematizada. Ahora bien problematizar una pretensión de verdad es cuestionar que se cumplen las condiciones de verdad del enunciado. Para probar que sus condiciones de verdad se cumplen lo que se requiere, según Habermas, es 'desempeñarlas', o sea, verificarlas con argumentos.[8] Desempeñar con argumentos que se cumplen las condiciones de verdad del enunciado significa cumplir con el procedimiento argumentativo para fundamentar la verdad, es decir, cumplir con las reglas del discurso que exigen por ej.,simetría de oportunidades , que se tomó en cuenta la fuerza no violenta de los argumentos esgrimidos atendiendo a la búsqueda cooperativa de la verdad. Si se cumplió con este procedimiento entonces el enunciado cumple con las condiciones de verdad.[9]

III

Una de las ventajas que Habermas atribuye a su teoría discursiva de la verdad es la de superar un supuesto básico de la teoría correspondentista: el de confrontar una entidad lingüística como son los enunciados con una entidad extralingüística tal como son los hechos dentro de esta versión[10]. Sin embargo, reconoce que esta teoría acierta en un aspecto muy importante. Si los enunciados reflejan hechos y no se limitan a fingirlos o inventarlos, entonces, los hechos tienen que estar dados de alguna manera. Habermas concuerda en que, ciertamente son los enunciados los que han de ajustarse a los hechos y no viceversa, y que en su concepción se ajustan precisamente porque los objetos reales, es decir los objetos de experiencia, son algo en el mundo. Afirma que de esto último podemos dar cuenta por el éxito de nuestras intervenciones con el mundo. En relación con esto sostiene que la objetividad de la experiencia, o sea, el hecho de que nuestra experiencia sea con algo en el mundo 'se muestra en el éxito controlable de la acción y se confirma en procesos que podemos interpretar como reacción de la realidad frente a acciones o alternativas producidas. En cambio,las condiciones de verdad de un enunciado se prueban mediante argumentos.[11]

No obstante, Habermas repara en que en el caso de los enunciados elementales de observación como «esta pelota es roja» existe una estrecha vinculación entre la objetividad de la experiencia y la verdad de la proposición expresada en la afirmación correspondiente. Admite que: 'quizá pueda decirse que el hecho (discursivamente verificable) de que la pelota es roja puede «fundarse» en experiencias que pretenden objetividad referente a la pelota roja; o viceversa, en la experiencia objetiva que hemos realizado con una pelota roja «se manifiesta»el hecho de que la pelota es roja.Pero advierte que este parentesco entre objetividad y verdad se distancia y complejiza en tanto nos referimos a enunciados negativos o generales, y que son estos enunciados los que le interesan pues en ellos se ve el progreso del conocimiento.[12]

IV

Habermas al despojar de pretensiones de validez a la certeza sensible, que es la que tiene una base directa con la percepción,y situar la verdad en el ámbito de los pensamientos,parece quebrar todo vínculo entre la verdad y la experiencia. Pero al reconocer que los hechos, los cuales hacen verdaderos a los enunciados, no son constituidos sino dados precisamente en virtud de su conexión con la experiencia, parece

otorgarle a ésta un papel central.

Consecuente con su teoría de la verdad afirma que los enunciados que considera interesantes para el progreso del conocimiento no son los singulares pues estos se mantienen ligados a la aproblematicidad con la que nos es presente el mundo de la vida, sino en los contrafácticos y negativos en los cuales se ve con claridad la distancia que existe entre la verdad y la objetividad de la experiencia. No obstante, reconoce que en el caso de los enunciados singulares el hecho puede «fundarse» en la pretensión de objetividad de la experiencia y que en la experiencia objetiva se «manifiesta» el hecho.

Habermas rescata los enunciados contrafácticos y negativos por su contribución al progreso del conocimiento. Pero si los enunciados son verdaderos en tanto que describen hechos , y los hechos son dados en virtud de su conexión con la experiencia,para mostrar que un enunciado contribuye al progreso del conocimiento es necesario establecer la conexión que mantiene con la experiencia. En este sentido,los enunciados singulares, parecen los mas apropiados para contribuir al progreso del conocimiento.Pero Habermas los aparta del plano de la verdad al despojarlos de pretensiones de validez.

Habermas, al desplazar los enunciados singulares al plano de la acción más que superar los escollos que atribuye a la teoría correspondentista dificulta la cuestión central del problema de la verdad: la relación entre enunciados y mundo.-

---

Me complace agradecer las valiosas sugerencias del prof. Manuel Comesaña y del prof. Mario Heler cuyas consideraciones sobre la teoría de la verdad en Habermas me posibilitaron algunas líneas de reflexión.

Así también a mis compañeras del dpto. de Filosofía de la U.N.C. con quienes debatimos estos temas.

NOTAS:

1 Cfr.J.Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y es tudios previos.* (Madrid, Cátedra, 1989), cap.2, pps. 113-114 En adelante CyEP. Acerca de Actos de Habla, además del texto citado, ver,-'Qué significa Pragmática universal',en CyEP pp. 299 y ss; *Teoría de la acción conmunicativa*, (Madrid, Taurus,1987) Tomo I cap.III pps.351/432; *Pensamiento Post metafísico*, (Madrid, Taurus, 1990) cap.II pp.67 y ss; "Christian Gauss Lectures", en CyEP, Lecciones 3ra,4ta y 5ta.pps.58 y ss.

2 CyEP pp. 114

3 Cfr. CyEP pps.139-140

4 Cfr. CyEP pp.117

5 CyEP pps.117-118

6 CyEP pps.117-118.

7 Cfr. CyEP pp.116

8 El término 'verificar' no se asocia en Habermas con un procedimiento empírico,sino con el procedimiento de fundamentar, y las fundamentaciones no tienen nada que ver con la relación entre una oración y la realidad sino,en primer término, con la coherencia dentro de un sistema de lenguaje. Cfr. CyEP pp.144

9 Cfr. CyEP pp.464

10 Cfr. CyEP pp.117

11 Cfr. C.I. pp.315 12 CyEP pps.134 y 467 donde cita como casos paradigmáticos a los enuncia-

dos contrafácticos y negativos. En, *Teoría y praxis* (Madrid, Tecnos, 1987) pp. 31, distingue entre pretensiones de validez fácticamente reconocidas,las cuales corresponderían a los enunciados elementales, y pretensiones de validez fundamentadas.

WALTER BENJAMIN:LA MODERNIDAD URBANA

Analía S. Melamed (Fac. de Humanidades y Cs. de la Ed. UNLP)

I. «¿Pero no es cada rincón de nuestras ciudades un lugar del crimen? ¿no es un criminal cada transeúnte?» [1].

Si admitimos que la naturaleza de la sociedad moderna es urbana, esto es, que todos los acontecimientos sociales se producen en el interior de las ciudades o están determinados por ellas, es en la estructura de la ciudad donde se manifiesta toda la complejidad del sistema social. Es así que una de las maneras posibles de abordar la problemática de la modernidad es la que hace referencia a las condiciones de existencia en las metrópolis: el tema del tiempo en las grandes ciudades, la organización del trabajo, la visión de la ciudad como una maquinaria, los límites y oportunidades que significa vivir en medio de las multitudes urbanas, etc.

Baudelaire se refiere a esta modernidad urbana y Benjamin -en su ensayo «Sobre algunos temas en Baudelaire», entre otros-retoma su visión ambivalente, a la que enriquece con aportes propios. En este sentido, Benjamin se constituye en una particular encrucijada de perspectivas: la filosófica, la mística, la política y una especial experiencia histórica. Es esa experiencia histórica de un mundo a punto de desmoronarse, la experiencia del filósofo en retirada, lo que hace singular y sugerente su concepción de la modernidad y lo coloca en una perspectiva privilegiada para desenmascarar sus contradicciones.

Benjamin apela entonces a la ciudad como una categoría cultural en el intento por desentrañar la propia realidad histórica. En otro sentido la ciudad, o cierta manera de transitarla, constituye una suerte de metáfora de su filosofía.

Moverse en las ciudades implica la modificación de la percepción de la temporalidad, la percepción del reinado de lo efímero. La aceleración urbana se corresponde con una nueva condición de la experiencia: la experiencia del shock. Esta nueva forma de experiencia marca el ritmo de todas las esferas de la vida, desde el trabajo al arte y al juego. La experiencia del shock supone la aceleración y el desenfreno, no obstante ofrece simultaneamente un reverso de uniformidad y disciplina.

La ciudad puede ser un monstruo que devora o seduce pero descubre sus tesoros solamente a aquel que sabe perderse en ella. La modernidad urbana es mostrada como una vorágine física y espiritual, que supone relaciones infinitamente complejas, ricas e irónicas, tales como son el enfrentarse a la vez a realidades sociales aterradoras y a la posibilidad de nuevas experiencias y actividades.

II. Los testimonios de Hegel, Engels, Poe -autores citados por Benjamin además de Baudelaire- narran en el encuentro, deslumbrante o desconcertado, con la masa humana. La ciudad es mostrada como un todo sincronizado, una inmensa maquinaria en la que sus piezas se conducen movidas por fuerzas a las que ignoran y que se mantienen más allá de sus intenciones o del sentido de sus actos.

El mecanismo -que permite que cada parte se mantenga aislada en el todo- condi-

ciona el sistema sensorial humano: el transeúnte debe mantenerse alerta, el movimiento de la ciudad obliga a la asimilación en el automatismo. La experiencia del shock consiste, justamente, en aquel alerta constante que constituye la defensa de la conciencia frente a los innumerables estímulos del exterior. Convivir con la multitud implica esta estigmatización de la experiencia; la masa en movimiento posibilita el shock de los encuentros fugaces, el cruce de lo humano y lo salvaje.

La experiencia del shock en el transeúnte es análoga a la del obrero no especializado en su trabajo. La producción en cadena, además de objetos, produce uniformidad, trabajadores amaestrados. El transeúnte y el trabajador deben adecuarse a sus respectivas maquinarias. De esta manera, en la sociedad que se rige por la estructura de la mercancía, la automatización y la sincronización producen el vaciamiento de contenidos: los individuos resultan impermeables a la experiencia.

La estructura del shock es trasladable a otras actividades aparentemente disímiles tal como el juego de azar, entre otras. Puesto que cada partida comienza de cero, el jugador se ve también despojado de la experiencia, es una especie de autómata sin memoria. En la actividad que parece una alternativa a la del trabajo, el jugador permanece de todas maneras en la maquinaria.

En todas estas circunstancias de la vida moderna -la del transeúnte, la del obrero, la del jugador- lo que aparece en principio es el movimiento, la aceleración, el desenfreno; no obstante, en el revés de la trama, lo que hay es la disciplina que todo sistema o mecanismo impone. Es así que el movimiento, en última instancia, nos remite a lo estático: la incapacidad de acumular experiencia, el vaciamiento de contenidos, hace que cada acto, cada movimiento sea el primero y el mismo. En este sentido se podría interpretar lo que Adorno señala: «Para entender correctamente a Benjamin se debe sentir detrás de cada una de sus oraciones la conversión de la extrema agitación en algo estático, de hecho, la noción estática del movimiento mismo.»[2] El movimiento, entonces, supone esquemas estáticos como trasfondo.

III. Las nuevas condiciones de producción y de vida, así como la consecuente reorganización moderna de la percepción, transforman profundamente también la recepción de las obras de arte así como su función.

En cuanto esencialmente lejana e inaccesible, la obra de arte pertenece tradicionalmente al ámbito de lo cultural. Dicha lejanía, su singularidad o unicidad dentro de un contexto determinado, su valor ritual, dotan a la obra de lo que Benjamin denomina aura: «La manifestación irrepetible de una lejanía»[3]

La mirada del hombre de las ciudades, sobrecargada por las actividades de seguridad, ya no se abandona a lejanías. El alerta constante impide el abandono de la contemplación. Al mismo tiempo, la posibilidad de la reproductibilidad técnica de las obras incrementada infinitamente en el siglo XX, destruye aquella singularidad o unicidad, a la vez que la acerca a las masas. Desaparecen de la reproducción las categorías de autenticidad y tradición -tan caras, por ejemplo, al pensamiento fascista- en consecuencia, el aura de la obra se desmorona, pierde su carácter mágico o ritual. «Quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, es la signatura de una percepción cuyo sentido para lo igual en el mundo ha crecido tanto que incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible.»[4]

El cine proporciona el más acabado ejemplo del arte técnico conectado a la repetición mecánica, esto es, un arte popular y democrático.

Al disolverse las fronteras entre autor y público y desmoronarse el aura, la obra se emancipa del ámbito de lo ritual, deja de ser un pasivo objeto de contemplación; al masificarse adquiere un carácter dinámico, una función política, un potencial revolucionario. El pasaje del arte áurico al arte «posáurico» tiene, entonces, consecuencias fundamentalmente positivas, redentoras.

IV. «Con espanto el melancólico ve a la tierra caída en el desnudo estado de naturaleza. Ningún aliento de prehistoria la circunda, ningún aura.»[5]

Benjamin detecta con singular agudeza las contradicciones del mundo en el que le toca vivir y, en relación con esto, se advierte implícita una valoración sumamente crítica del paradigma moderno, sin por ello abandonar la perspectiva de la modernidad.

La humanidad es presa de una nueva barbarie: el despliegue de la civilización científico-técnica. Responde al lenguaje de las maquinarias y paga su cuota de esclavitud para mantener aquella civilización. En este sentido el sistema urbano contiene en sí otros sistemas, la alienación urbana sintetiza todas las alienaciones.

El habitante de las ciudades, en tanto despojado de su experiencia, es un individuo sin arraigo en la historia. El mecanismo urbano, el del trabajo, dado que siempre recomienzan, producen una multitud amorfa, ahistórica.

La nueva barbarie, aquella que está determinada por la pobreza de la experiencia, no es, sin embargo, necesariamente negativa. El hombre moderno ha acabado con la experiencia tanto individual como colectiva, y este fenómeno lo lleva a empezar siempre, a hacer, a la manera de los grandes hombres, tábula rasa con la tradición. Lo positivo consiste justamente en las posibilidades revolucionarias de esta pérdida de la experiencia, por la multiplicidad de posibilidades que significa.

Sin embargo, aquel personaje que observa desde la ventana, o el que vagabundea sin rumbo fijo, es decir, los que permanecen marginales al sistema y conservan cierto distanciamiento respecto del desenfreno, son los que pueden devolver un alma a la multitud. Es posible construir un saber, una historia, desde los márgenes del sistema a partir de aquello que la racionalidad moderna ha deshechado: fragmentos, rastros, objetos pequeños, enigmáticos.

Frente a las visiones totalizadoras y puntos de vista dominantes, Benjamin propone la construcción de otra perspectiva. Es así que abandona la concepción marxista de la historia, es decir, pone en crisis aquel sistema conceptual que interpreta la realidad de manera global. La perspectiva de lo que permanece marginal, aquellos fragmentos de la realidad que quedan fuera de cualquier sistema, la voz de lo que permanece en silencio, pueden proporcionar elementos para elaborar otras historias: la historia de los derrotados, la historia que tal vez sólo la sensibilidad del que vagabundea por las calles o la del coleccionista pueda recoger.

El despliegue de la civilización técnica implica la degradación de lo humano -al punto de convertir todos los planos de la existencia en un símil de las maquinarias- y el advenimiento de una sociedad disciplinada, fascista, que parece absorver todas

las alternativas. En este sentido parece abandonar el concepto moderno de progreso entendido como liberación de la humanidad.

Como consecuencia de lo anterior, la valoración de la razón a la manera ilustrada es también puesta en cuestión al hacer un paradójico cruce con lo místico y, fundamentalmente, al atribuir aquella cosificación de la existencia humana a la racionalidad moderna. Tal vez su rechazo de toda racionalidad que se traduce en sistema hace que su filosofía se mueva más bien por los márgenes, proclive a la dispersión y al «vagabundeo filosófico».

No obstante, Benjamin continúa siendo un moderno. El agotamiento de la época -agotamiento que parece señalado por el máximo despliegue de las posibilidades de la civilización moderna- alimentan la esperanza de la redención; la pobreza y el vaciamiento del mundo de la técnica, engendran la utopía. La pérdida de la experiencia tiene un valor revolucionario: elimina la tradición, la posibilidad de apelar al pasado, sustento de cualquier pensamiento conservador y reaccionario; la nueva barbarie tiene un aspecto positivo en tanto abre una gama de posibilidades. Las modificaciones producidas en el arte por la técnica, la decadencia del aura de la obra, pone al arte en manos de las masas y, a partir de esto, la posibilidad de convertirlo en un instrumento revolucionario.

La ciudad, como síntesis de la modernidad, es el escenario de la tragedia implícita en la existencia del hombre moderno. Sin embargo, Benjamin, como moderno, no puede sustraerse a su encanto. A la vez que percibe y vive su drama, cree que tal vez en una manera distinta de transitarla ródique la forma de restaurar la trama devorada por el sistema, de devolverle el alma a la multitud.

NOTAS:

[1]Benjamin W. «Pequeña historia de la fotografía» en *Discursos Interrumpidos I*, Bs. As., Taurus,1989,pg. 82.

[2] Arendt, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990. "Walter Benjamin", pág. 151.

[3] Benjamin, W. «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica». En *Discursos interrumpidos I*.

[4] Benjamin, W. «Pequeña historia de la fotografía». *Loc cit.* pg. 75.

[5] Benjamin, W. «Sobre algunos temas en Baudelaire». En *Ensayos escogidos*,Bs As, Sur,1967,pg.34.

SOBRE EL CRUCE: MODERNIDAD/ POSMODERNIDAD

Daniel R. Monti.(Fac. de Humanidades de la Univ. Nac. de Ctca.)

El título de este ensayo resulta adecuado si entendemos, acordando con Heidegger, que esta época se encuentra signada por la llamada Metafísica de la Subjetividad. Aunque ésta es iniciada con Descartes, no pierde asimismo sus orígenes griegos, es decir, la metafísica de la subjetividad en tanto crítica de la cultura occidental, se inicia en el esplendor de la filosofía griega y se acentúa, fundamentándose, recién en Descartes; para obtener su fundamentación última, en el efectivo *saber* científico de la filosofía trascendental kantiana. Veamos cómo la subjetividad determina el tránsito de una época a otra, a fin de poder transitar al *post* de la modernidad.

El camino de la filosofía empieza con la pregunta postsocrática: ¿qué es el ente? siendo por consiguiente este es del ente la cuestión fundacional de la metafísica: la cuestión del ser del ente. Los griegos para hablar -cotidianamente- del ser, usaban el término *ousía*, lo cual quiere decir: 'lo que a uno le pertenece'. Pero, ¿qué es aquello que es nuestro, qué nos pertenece? sin duda aquello de lo cual disponemos, o sea, lo que está ante nuestra presencia. La *presencia*, asimismo, es el carácter temporal de lo presente; en consecuencia el ser de los griegos es *permanente presencia* o *presencia presente*. Este término *ousía*, el Ser, ingresa al lenguaje filosófico como ηψποκειμενον, que etimológicamente significa lo sub-yacente en tanto soporte de todo lo mutable, es decir, aquello que ante el cambio no cambia, lo que permanece presente en el cambio, consiguientemente el *hypokeimenon* es lo que filosóficamente se denomina el *ser en sí* en oposición al ser *en otro*, constituyendo la base de los demás atributos, los accidentes de la sustancia.

En la ontología medieval el término *hypokeimenon* se traduce por *subjectum*, palabra ésta que no pierde las propiedades ontológicas de aquélla, por lo cual el *subjectum* es el *esse in se* en cuyo soporte se fundan los demás atributos.

El nuevo punto de partida *es* la llamada *modernidad*, cuyo comienzo lo realiza Descartes. Hasta entonces el ser de las cosas venía siendo el *subjectum*, pero éste *no* en oposición al *objectum*; es decir, el ser del ente, *su realitas*, no consistía en la pregunta por la realidad del objeto, éste -*el objectum*- sólo tenía relación como lo "puesto delante" de la actividad representante de la mente, o sea como la proyección del "yo", pero este "yo" no era el *subjectum* en tanto ser del ente, sino que el *subjectum* eran las demás cosas: la permanente presencia. Es aquí cuando Descartes formula su famoso *ego cogito ergo sum*, identificando, contrariamente a la tradición filosófica, al ego, el "yo", con lo "real", ante lo cual origina un cambio semántico en el término *subjectum*, deviniendo éste en *pensamiento del yo*. Como es harto sabido, Descartes llega al *yo pienso* como *subjectum* privilegiado a través del método de la duda, inaugurando de esta manera una nueva forma de filosofía, de lo cual resulta que el *ser de las cosas* es la pregunta por la *certeza de sí*, y habida cuenta, que el *ego* es el fundamento infundado, en consecuencia *las demás cosas* se fundan en la indubitabilidad del *ego*. Por consiguiente, no sólo existe un cambio semántico en el término *subjectum*, sino también en la palabra *objectum*. Recordemos que éste, has-

la entonces, sólo tenía existencia en relación con la mente, pero no era real. Ahora bien, el *subjectum* al dejar de ser *las demás cosas* identificándose con el "yo", paralelamente, el *objectum* se identifica con *las demás cosas*, esto es, con lo *real*. Sin embargo la realidad del *objectum* queda condicionada al fundamento de la *certeza de sí*. No obstante, la culminación de esta evolución lingüística semántica la realiza Kant, cuando convierte a la cosa en objeto o fenómeno, y al ser de ella -a su realidad- en objetividad.

La búsqueda cartesiana, al cabo de la intuición intelectual del "yo", es un análisis esclarecedor y distintivo de las *representaciones* confusas; Kant, en cambio, refuta la intuición intelectual de Descartes; y, porque, el objeto es lo representado en la representación, la pregunta kantiana será acerca de las condiciones de posibilidad de la representación de los objetos. Esta posibilidad de la *representación* no es sino la búsqueda *fundacional* de la objetividad del objeto, cuyo *ser* equivale al ser de las cosas, éstas no en sí mismas, sino en su *aparente realidad*.

"Pensar y conocer un objeto no es lo mismo" dice Kant. Al pensamiento le corresponden las *categorías* o Conceptos Puros del Entendimiento, pero si su *uso* no es restringido, es decir, si las *categorías* son usadas más allá del campo de la experiencia de los objetos, esto es, en un uso cuyo concepto no reciba ninguna intuición, no intelectual sino empírica y a través de las formas puras de la sensibilidad, por entre el esquema trascendental Espacio-Tiempo, el pensamiento -entonces- podrá o no contradecirse consigo mismo, podrá o no pensar legítimamente en ideas como el alma, mundo o Dios, pero lo que sí no obtendrá es la legalidad del Entendimiento, es decir, la *realidad objetiva*.

Llámese mente o espíritu, en ella existen conceptos *a priori*, puros, y conceptos empíricos *a posteriori*, podemos por ejemplo, sostener en la mano un cuerpo pesado, entonces tendremos un concepto empírico de algo que nos pesa en la mano, pero sólo obtendremos un *saber* científico de lo pesado si hacemos uso legal de las *categorías*, si a través de éstas *llevamos la síntesis* proporcionada por el "yo pienso", por la *apercepción trascendental*, a los conceptos que se han relacionado con la sensibilidad, a fin de poder formular, por caso, el juicio 'los cuerpos son pesados', de esta manera las *representaciones* quedan ligadas con el objeto por la *unidad objetiva de la apercepción* y se distingue de lo meramente subjetivo.

Esto quiere decir que a Kant no le interesa la *realidad* como algo efectivamente existente fuera de nosotros, es decir, que la Naturaleza exista extra-mentalmente, sino que la Naturaleza como conjunto de todos los fenómenos, *en la forma* que se nos ofrece a la capacidad intuitiva de nuestros sentidos, *y* según las leyes de enlace que rigen en ella, sea pasible de ser comprendida competentemente conforme a las ciencias físicas y matemáticas. Dicho de otra manera, en la relación sujeto-objeto no considera a éste como existente fuera de aquél, sino como fenómeno cuyas impresiones que deja en los sentidos son reunidas y reguladas por la organización interna del sujeto, pero no caprichosa o contigentemente sino necesariamente, rechazando también la sugerencia de una armonía pre-establecida entre la Naturaleza como exterior y el sujeto como lo interior; por eso, de últimas, son las *categorías* del Entendimiento en tanto que formas puras *a priori*, no derivadas de la Naturaleza, es decir, independientemente del fenómeno que es su objeto, quienes *legislan* las consiguientes

leyes a la Naturaleza como conjunto de todos los fenómenos. En consecuencia *la realidad* -en Kant- es la *objetividad del objeto* la cual parte de la *subjetividad del sujeto*, y *no* el mundo considerado fuera de los límites de la experiencia del sujeto. De este modo la ciencia ya no es meramente empírica sino que es apriorística y constitutiva, vale decir, es el sujeto quien, por cuya puridad independiente de la experiencia, tiene el poder de constituir al objeto, a fin de realizarlo en la experiencia; y de este modo, el mundo ya no es *tal* como en sí mismo es, sino del modo en que lo *definimos* al cabo del conocimiento.

La metafísica conlleva intrínsecamente lo antropológico. La *modernidad* le asigna a esta *idea* un nuevo puesto en la historia del hombre, éste aparece como fundamento subjetivo de *las demás cosas*, al término de lo cual surge la preeminencia subjetiva determinada por la *razón*, por consiguiente *las demás cosas* se subordinan a la fundante racionalidad, la cual cobra una suprema relevancia cuya influencia persiste aún en nuestros días.

No es necesario demarcar historiográficamente cómo la categoría del *progreso* y la de *superación* constante en el afán de *novedades*, ha desarrollado la creciente tecnificación planetaria, esto es tarea del historiador; en cambio, la filosofía, una vez que ha señalado la infraestructura que produjo la tecnificación del mundo, se halla -por decirlo así- transitando respectivamente al encuentro entre lo moderno y el *post* de la modernidad.

Si la cuestión del ser del ente en la *modernidad* llegó a ser la pregunta por la *objetividad del objeto*, una vez que hubo acontecido la identificación de lo "real" con el "objeto"; contrariamente, en esta era *formada* (piénsese en las formas espacio-tiempo-categorías) por la "alta tecnología", en lugar de oponerse lo "real" con lo "virtual", se han identificado ambos *conceptos* y, cotidianamente, hoy en día se habla de una *realidad virtual*.

El desarrollo de las *comunicaciones* nos ha hecho *cruzar* de la era atómica a la era satelital y de la informática, por lo cual el *mundo* ha sido despojado de lo suyo por naturaleza, es decir, de ser-un-lugar-para- habitar, deviniendo mera pantalla de planetarización de sucesos; ha sido sustraído de sus coordenadas temporo-espaciales, deviniendo éstas sólo *formas* para la gran industrialización del *conocimiento* en relación a la información. La red satelital de múltiples canales televisivos se instala por vía cable en nuestros hogares y accedemos, así, a la noticia al *instante*, causando la *deshistorización* de nuestra experiencia ante la pérdida de la dimensionalidad espacial y de la sucesión temporal. Pero no sólo la velocidad acaece al *instante*, transformándose en in-movilidad, sino que también lo público invade lo privado cobrando lugar -según palabras de Baudrillard- *el ritual de la transparencia*, o sea, de lo *virtual* como *realidad*.

Nuestro siglo ha contemplado (luego de la caída del muro de Berlín, de la disgregación de los estados rusos, de la desfundamentación del Individual-Liberalismo convertido en búsqueda de nuevas pautas de legitimación de un posliberalismo o capitalismo tardío) el fin de la carrera armamentista entre los estados -que dicho sea de paso, para Hegel, el Estado es la *Idea*, la realización de la *Razón*- para asistir a una nueva noción de *diferencia* entre países adelantados y países atrasados, ésta "se establece hoy sobre la base de grado de penetración de la informática, no de la técni-

ca en sentido genérico. Precisamente aquí es probable que esté la diferencia entre lo *moderno* y *lo posmoderno*"[1] . De ahí la afirmación que sigue:" ¿Quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno"[2] . Por ello y, paralelamente, al fin de la carrera armamentista, surgen nuevas técnicas de "juegos de guerra", por ejemplo, los virus informáticos.

El *progreso* ha convertido a la *historia* y la *cultura* en mera rutina y simulación de novedades, pero lo más grave resulta que después de dos guerras mundiales, de campos de exterminio humano, de irreparables devastaciones ecológicas, *esa* categoría racional pueda conducir al hombre al utópico estado paradisíaco. Por eso "Ninguna persona inteligente pretenderá negar hoy en día que el nihilismo, en las formas más diversas y recónditas, se ha convertido en el 'estado normal' de la humanidad"[3].

Lejos de un intento *definitorio*, creemos -sin embargo- que lo posmoderno se caracteriza por una plurificación diseminativa de la *cultura*, cuyo acaecer surge ante la ruptura del concepto de *unidad* que, a fin de configurarlo, baste destacar *un* acontecer histórico no unívico sino de tal multiplicidad, que ya no es más, lo *mensajero*, de lo esencial humano; y, un *lenguaje* no lógico sino logístico, de tal modo que inserta al hombre en plurales centros lingüísticos de *información*, de tal suerte que se pierde conocimiento de *posición y velocidad* en el rigor del principio de incertidumbre de Heisenberg. entonces, si acordamos que el nihilismo es el estado normal de la humanidad, aparece ineludiblemente la pregunta: ¿cómo superar semejante estado cuasi apocalíptico? Heidegger nos da una respuesta: *superar el nihilismo es recuperar la metafísica*, es restaurar la esencia del hombre como *memoria del Ser.*

El Ser desde lo griegos ha sido pensado como *presencia*, pero el *nihilismo* quiebra a la *presencia* y la constituye en *ausencia*, de este modo la *nada* del *nihilismo* se constituye como una *presencia excepcional*, pues se oculta, encubriéndose, como *presencia misma*. De ahí que Heidegger exclame que pensar el Ser no resulta menos trabajoso que pensar la Nada, pues ambas, Ser y Nada, son reunidas en la línea cuyo lugar, cuyo *topos*, es una suerte de *franquía*. No obstante, nos alerta, que la *esencia del nihilismo no es nihilista*. En consecuencia pensar el nihilismo en su esencia, no es pensarlo en las conductas nihilistas del hombre, por ejemplo, el racionálismo científico cuya técnica ha conducido a la humanidad a una tecnología explotadora, cuyo culto a la aparente *objetividad* de la ciencia, se halla en nuestro siglo en el extremo máximo de *crisis moderna*; pensar -entonces- la esencia del *nihilismo*, es pensarlo en la esencia del Ser, lo cual se orienta, respectivamente, a la esencia del hombre.

Si el Ser es pensado como *presencia* -advierte Heidegger- no se debe omitir la *preesencia para la esencia humana*, la cual consiste en la co- integración del Ser, y en la medida, que *es* requerida por el hombre, la esencia humana se convierte en *oyente*, pues, *pertenece a la orden clamante de la pre-esencia*, porque el hombre-oyente es el que puede intentar llevar a lenguaje la voz del Ser, es el que puede sustraerse del pensar representativo y causal, del pensar lógico-científico, es el que puede -de últimas- acceder a la esencia del Ser.

Recuperar la metafísica es *recuperar* el 'olvido del Ser', de ahí que la *recuperación* sea una *superación:* ésta acontece cuando el hombre comprende que la preeminencia del ser del ente es el *lenguaje*, en consecuencia el *oír* la *palabra* es la posibilidad del ec-sistente de reconducir-se al *origen de lo originado* y sólo, y sólo si, *acontece* tal *acontecimiento*, el hombre puede superar el nihilismo desde un modo no conceptual representativo, sino desde la "Voz del Ser".

NOTAS:

1- Vattimo: *El Fin de la Modernidad.* Trad. L. Bixio- Ed. Gedisa 1986- Pág. 18.
2- Lyotard: *La Condición Posmoderna.* Edit. Cátedra 1987 Trad. A. Rato- Pág 24
3- Heidegger: *Sobre la Cuestión del Ser.* Rev. de Occidente 1958- Pág 22.

RACIONALISMO - ANTIRACIONALISMO: MODOS DE VIDA Y FUNDAMENTOS DEL ORDEN SOCIAL

Pastor E. Montoya (SeCyT- UNC)

Introducción

La Modernidad dió a luz a dos programas de desarrollo de éticas normativas de importancia capital en la discusión contemporánea. Por una parte, Hobbes y Hume sentaron las bases del programa empirista y, por otra, Kant formuló la versión clásica del programa crítico.

Estos autores, partiendo de concepciones epistemológicas diferentes, procuraron fundar éticas normativas de validez universal. El presente trabajo sugiere que este trasfondo epistemológico, que sigue vigente en las versiones actuales de los programas referidos, ha impedido la comprensión de las objeciones de Nietzsche y, en consecuencia, que éstas sean tomadas en serio.

Concepciones epistemológicas del programa empirista.

La motivación de los empiristas clásicos fue tanto teórica como normativa. Sus estudios sobre la «naturaleza humana» tuvieron como objetivo establecer hechos básicos acerca de los individuos que permitieran explicar y justificar las instituciones morales.

Hobbes sostuvo que toda descripción y/o explicación válida de los fenómenos tenía que proporcionarse en términos que refirieran a movimientos de la materia. La materia, componente último del universo.

Para estudiar los movimientos de la materia Hobbes defendió una peculiar utilización del método geométrico: todas las conclusiones deben resultar de definiciones constructivas, que informen de las causas que permitan la producción y conservación de los objetos definidos.

Para nuestros fines cabe observar que se presupone que el conocimiento se funda en una ontología materialista y presenta las características de ser homogéneo, pues consta de definiciones y conclusiones que, en el mejor de los casos, aportan una única respuesta a nuestros interrogantes, y gozan de validez objetiva, pues el discurso sobre la materia es independiente de las creencias, valores e intereses de quienes construyen y reciben dicho sistema.

Hume, por su parte, sostuvo un ideal Newtoniano procurando reconstruir las bases de la experiencia empírica que permite construir el conocimiento. Dicha reconstrucción debía elaborarse minimizando el número de principios supremos y tenía por objetivo la aclaración del papel básico de los sujetos humanos tanto en el conocimiento como en la acción. A raíz de la asignación de este papel la universalidad del conocimiento se ve restringida pues las ciencias son juzgadas desde las capacidades y facultades del hombre: «En la naturaleza humana están ínsitas las facultades de la fantasía y la imaginación, afectos o pasiones, pero también una facultad de reflexión racional que, en el manejo del mundo en torno, no juegan un papel meramente

pasivo.»[1]

Dado este enraizamiento del conocimiento en la experiencia, no pueden formularse principios últimos sino que se deben tomar decisiones básicas impuestas por la índole fáctica interna de la naturaleza humana. El conocimiento consistiría en una red de reflexiones normativas y fácticas corregidas recíprocamente y estructuradas según los principios de la coherencia y la economía de suposiciones.

La estrategia empirista de explicación-justificación de una ética normativa.

Tanto para Hobbes como para Hume la razón tiene una función puramente auxiliar: es un instrumento para la persecución de fines dados.

Partiendo de su ontología materialista, Hobbes considera al hombre como parte de la materia viviente que por naturaleza aspira a conservar su «movimiento interno», es decir, su propia vida individual. El poder esta constituído por todas las capacidades utiles para tal fin. El aumento de poder significa un aumento del potencial para la conservación de la vida y, en consecuencia, el hombre aspira a la obtención del poder en la mayor medida posible. En tanto motivación básica, el poder se constituye en un objetivo básico, exclusivo e ilimitadamente decisivo. Toda acción que sirva a la autoconservación no sólo es natural sino también se convierte en un «deber». Las leyes naturales se derivan de este primer deber y sólo dicen cómo se puede perseguir adecuadamente el objetivo de la autoconservación.

Las reglas que posibilitan y dominan la convivencia humana en sociedad y, específicamente, de la obediencia al soberano, sólo se justifican cuando sirven a la autoconservación del individuo y se explican por la introducción de un estímulo egoísta en las circunstancias de la acción para el cumplimiento de deberes secundarios específicos.

En efecto, Hobbes parte de una situación carente de reglas, «estado de naturaleza», en la que solo podemos querer «in foro interno» la vigencia de reglas, y podemos intentar crear sus condiciones. Pero, de hecho, nos vemos obligados, ante la ausencia de garantías institucionales, a guiarnos por el deber de autoconservación.

Esta situación solo puede ser superada por un «contrato social», como acto voluntario en el que se determina el interés común y establece instituciones caracterizadas por un ejercicio jerárquico de la coacción.

Hume parte de la consideración de que el orden social no sólo posee el status de un medio para la supervivencia sino que también tiene una base afectiva. El conocimiento de los hechos influye guiando la acción sólo en la medida en que informa acerca de la existencia o no de objetos o de relaciones medio-fin que puedèn ser aseguradas causalmente. La razón da lugar a una acción sólo cuando se presupone un fin que únicamente puede provenir de una base afectiva.

Hume creía que nuestra fantasía nos hace objetivizar los motivos para la acción en el actuar moral cotidiano y nos conduce al error de creer que son objetivamente cognoscibles. A los fines de su explicación, Hume vincula a la moral indirectamente con las pasiones humanas mediadas socialmente, como relaciones entre individuos.

Hume reconoce que los hombres tienen una tendencia general instintiva: la de compartir sentimientos con los demás. A partir de la simpatía, se establece que lo que les sucede a los demás nos afecta gradualmente en función de la fuerza de la

conexión de los otros con nosotros y su dependencia sectorial. En el ámbito temporal y espacialmente próximo a una persona surge la compasión de manera espontánea, lo que no ocurre en el ámbito lejano.

Los sentimientos, vía la fantasía y la simpatía, pueden ser transformados socialmente por medio de la recompensa y el castigo pero la extensión posible es limitada a la lejanía del objeto. Dentro de estos tres factores actúan los mecanismos de conducción social.

La fantasía y la simpatía permiten que los individuos experimenten sensaciones agradables o desagradables por la observación del comportamiento de otros independientemente del propio interés. Las correspondientes propiedades se convierten en virtudes o vicios naturales, debido a la naturalidad de las tendencias de evaluación que las hace objeto de alabanza y crítica. Este es el fundamento natural de la moral.

Este fundamento se limita al ámbito próximo y los juicio morales parecen independientes de la distancia, al menos para ciertas virtudes totalmente básicas. Esta apariencia se debe al hecho de que han sido objeto de una transformación social.

Las estructuras institucionales surgen históricamente porque son ventajosas para la salvaguardia de los intereses. La conjunción de fuerzas, y su consecuente aumento de nuestro poder, la división del trabajo y la posibilidad de especialización, la dispersión del riesgo actúan como fuerzas que tienden a formar la sociedad independientemente del hecho que los hombres sean conscientes de ello o no.

El surgimiento de las instituciones se ve obstaculizado por la disposición humana a preferir lo próximo a lo lejano y por la avidez perpetua y universal de adquirir bienes. Sin embargo, este impulso primero y natural se satisface mejor si es restringido: la autorregulación es beneficiosa si es recíproca. El sentimiento general de interés común conduce a la relación de intercambio en la que las acciones de cada uno son ejecutadas bajo la suposición de la contraprestación. De este modo se establecerían reglas para la cooperación que constituirían la moral. En sociedades pequeñas la falta de contraprestación para evitar sus costos conduciría a la ruina mutua pero en sociedades mayores se requiere de una organización estatal. El estado hace posible la convivencia de un gran número de personas al aumentar el riesgo del comportamiento antijurídico haciendo que la observancia del derecho responda al interés inmediato de algunas personas particulares.

En situaciones de escasez moderada, se genera un conflicto para la satisfacción de deseos y, para asegurar la relación social ordenada se hace necesario el establecimiento de medidas artificiales. Si bien siempre son concebibles arreglos institucionales alternativos, en los que se selecciona una distinción entre vicio y virtud particular, un arreglo particular no es un resultado arbitrario: tres leyes de protección de los intereses son necesarias: estabilidad de la posesión, transferencia por consentimiento y cumplimiento de promesas.

Las promesas, en particular, son necesarias para la coordinación mutua de prestaciones y contraprestaciones y para hacer posible el cálculo anticipado al reducir la inseguridad con respecto a una desición futura. Así, la promesa, como institución, genera motivos artificiales directos que luego son objeto de un sentimiento de moralidad que refuerza la obligación entre los hombres.

De esta manera, la moralidad encuentra su origen en el egoísmo y «como el egoísmo de una persona se opone naturalmente al de otra, las diversas pasiones que entran en juego están obligadas a ajustarse de forma tal que coincidan en algún sistema de conducta y comportamiento. Por consiguiente, este sistema es, desde luego, ventajoso para el conjunto en cuanto que incluye el interés de cada individuo, aunque quienes lo inventaron no tuvieran esa intención»[2]

Sólo la costumbre, la educación, la alabanza y la crítica unidas a los sentimientos generales de simpatía hacen que los juicios morales aparezcan como independientes de los motivos pues nos hacen olvidar su origen.

Puntos de partida epistemológicos del programa crítico: la idea de una filosofía moral pura.

Si bien Kant admite que «en las cosas morales, la razón humana, aún la más vulgar, puede llegar seguramente a un alto grado de exactitud y desarrollo»[3], había rechazado, al igual que el empirismo, una concepción intuicionista según la cual la moral sería producto de un conocimiento espontáneo.

Para asegurarse de la legitimidad del conocimiento adquirido, la razón debía retroceder hasta la consciencia de su necesidad y universalidad. El resultado final de esta operación sería, en el ámbito de la ética, una «filosofía moral pura» que, al contener los principios prácticos que residen a priori en nuestra razón, revestiría el carácter de fundamento con respecto a una parte empírica que se referiría a la naturaleza humana.[4]

Mediante esta distinción, y dado el origen puro de la parte racional de una disciplina, alcanzaríamos la consciencia de su universalidad y necesidad. En el caso particular de la ética, estas cualidades concuerdan con el modo de validez que le asignamos a nuestra idea del deber y de la ley moral. En efecto, Kant sostenía que «todos convendrán que para que una ley tenga valor moral, para fundar una obligación, debe llevar un sello de necesidad absoluta: que el mandamiento «No Mentiras» no sólo se dirige a los hombres, sino que los otros seres racionales deben respetarlo también»[5]. Sólo apoyándose *a priori* en los conceptos de la razón pura, y por tanto evitando toda referencia tanto «a la naturaleza del hombre como a las circunstancias en que se halla colocado»[6] se estaría en condiciones de alcanzar una verdadera ley moral. En tal sentido, la metafísica de las costumbres «debe examinar la idea y los principios de una voluntad pura posible, y no los actos y condiciones de la voluntad humana en general.»[7] El ideal de conocimiento de Kant supone que somos capaces de alcanzar la certeza, la consciencia de su universalidad y necesidad, mediante su fundamentación a priori, en principios contenidos en nuestra razón. Tal fundamentación se obtendría mediante una reflexión de la razón sobre las condiciones que hacen posible su propia actividad. Esta actividad no sólo produce conocimientos fácticos sino también leyes morales.

La estrategia kantiana de descubrimiento de una ética normativa.

Dadas las cualidades atribuidas al conocimiento práctico y siendo consciente de la variabilidad de las consecuencias de nuestras acciones Kant descubre que «lo único

que puede ser considerado como bueno sin restricción alguna es la *«buena voluntad»*, concepto ya contenido en «toda sana inteligencia», que consiste en actuar no sólo conforme al deber, sino exclusivamente por deber.»[8] Así, la obediencia consciente evitaría toda conformidad accidental y variable.

El valor moral se deduce de la *máxima*[9] que determina la acción, es decir, del *principio* en virtud del cual se actúa intencionalmente, y el «deber» se concibe como «la necesidad de verificar una acción por respeto a la ley»[10], donde el respeto se concibe como la determinación de la voluntad por la representación objetiva de la ley. Este respeto, indica Kant, significa que tenemos conciencia de estar sometidos a una ley independientemente de cualquier influencia.

La voluntad humana está sujeta además a otro tipo de impulsos derivados de la facultad de desear[11]. Esta determinación dual de la voluntad hace que las acciones racionales sean subjetivamente contingentes. Sin embargo, el deber se impone a un ser racional «aún en perjuicio de todas las inclinaciones»[12] y con eficacia máxima[13].

Partiendo de la consideración del conocimiento moral de la razón común se obtiene, por abstracción de toda inclinación, que sólo la legitimidad de las acciones en general puede servir de principio, así Kant sostiene que la máxima «debo siempre obrar de tal suerte que pueda querer que mi máxima se convierta en una ley universal» constituye un imperativo categórico[14]. De este modo, se exige una conformidad con las leyes que pudieran considerarse como constituyendo un orden natural. Así Kant establece el primer principio práctico de la voluntad.

Este imperativo de la moralidad refleja una necesidad objetiva que no se apoya en ninguna suposición[15]. En efecto, este imperativo «no deja a la voluntad la arbitraria elección de la determinación contraria y, por consiguiente, encierra por sí sólo esta necesidad que queremos hallar en la ley.»[16]

Esta universalidad presente en el imperativo categórico permite que a partir de él se deriven todos los deberes y, por consiguiente sirve de *«regla para la apreciación moral de las acciones»*: «Es preciso que se pueda querer que la máxima de nuestra acción sea una ley universal»[17]. Esta regla sugiere una operación intelectual que tiene como fin principal dejar de lado nuestras inclinaciones, ubicándonos en la posición de un actor imparcial que considera para actuar los deberes tanto estrictos como ámplios.[18]

La justificación de la ley según la cual debo juzgar las acciones conforme lo prescribe el imperativo categórico obliga a buscar alguna cosa cuya existencia tenga un valor absoluto en sí, un fin en sí. En tal sentido, afirma que «el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí, y no simplemente como medio para el uso arbitrario de tal o cual voluntad, y que en todas sus acciones, ora se refieran a sí mismas, ora se refieran a los demás seres racionales, debe ser considerado siempre como fin.»[19] Según este principio el ser racional tiene universalmente por sí mismo las ideas de fin.

Por esta razón propone traducir el imperativo categórico del modo siguiente: *«obra de tal modo que trates a la humanidad, ya en tu persona, ya en la de los demás, como un fin, y nunca te sirvas de ella como de un medio.»*[20]

Este principio no puede derivarse de la experiencia dado que se extiende a todos los seres racionales y no nos hace concebir a la humanidad como un fin humano

subjetivo, por consiguiente debe derivar de la razón pura.

De esta manera, al considerar que el sujeto de todos los fines es el ser racional se afirma un tercer principio práctico de la voluntad: «la idea de la voluntad en todo ser racional como legisladora universal»[21]. Según este principio la voluntad no está sometida a una ley exteriormente sino que se la da a sí misma. De esta manera se indica explícitamente en el imperativo lo que distingue específicamente el imperativo categórico del hipotético: la voluntad así determinada no depende de interés alguno y por tanto sería incondicional. Así enunciado, Kant denomina a este principio «de la autonomía de la voluntad» que concibe a la voluntad como constituyendo por sus máximas una legislación universal para juzgarse a sí misma y a sus acciones.

Para fundar la realidad de los imperativos y su obligatoriedad Kant recurre a la noción de libertad: como causalidad *sui generis* de los seres racionales que les permite «obrar independientemente de toda causa determinante extraña.»[22] La libertad no está exenta de toda ley. Sus leyes son inmutables pero de una especie particular, son leyes que la voluntad se impone a sí misma. De este modo, la idea de libertad conduce al principio de autonomía «De modo que son una misma y sola cosa la voluntad sometida a leyes morales y la voluntad libre»[23]. La libertad de la voluntad se da por supuesta y analizando su concepto podemos derivar la moralidad. A tal efecto, Kant sostiene: «todo ser que no puede obrar sino bajo la condición de la idea de la libertad es por ésto mismo, bajo el punto de vista práctico, realmente libre; es decir, que todas las leyes que están unidas inseparablemente con la libertad tienen para este ser el mismo valor que si su voluntad hubiera sido reconocida libre en sí y bajo el aspecto de la filosofía teórica»[24]. De este modo Kant evade el tener que probar la libertad sosteniendo que todo ser racional que tiene una voluntad tiene la idea de la libertad que implica la razón práctica, pues resulta contradictorio que una razón teniendo consciencia de ser ella misma causa de sus juicios, reciba una dirección heterónoma, pues tales juicios serían imputados a un móvil y no a la razón. Por consiguiente toda razón debe considerarse como libre. Esta libertad es supuesta en la idea de un ser racional y consciente en la causalidad de sus acciones.

La razón que revela en las ideas una espontaneidad pura, evidencia que el hombre se eleva por encima de la sensibilidad hacia un mundo intelectual en el que se ve sometida a leyes independientes de la naturaleza. Estas se fundan únicamente en la razón, bajo la condición de la idea de libertad. Es en el mundo intelectual, «en donde reconocemos la autoridad de la voluntad con la moralidad, su consecuencia»[25].

Objeciones Nietzscheanas a los Programas Racionalistas.

A un nivel epistemológico Nietzsche rechaza el objetivismo, la tesis según la cual el conocimeitno sería independiente de la voluntad, de las motivaciones de quienes lo producen. Tanto Kant mediante su concepción de la fundamentación trascendental como Hume y su enraizamiento del conocimiento en la «naturaleza humana» habían compartido esta atribución. Nietzsche sostiene la tesis contraria, el conocimiento no es independiente de la voluntad: su producción requiere un trasfondo de presuposiciones entre las que pueden señalarse presuposiciones valorativas, una «voluntad de conocimiento». Dado este trasfondo, podemos cuestionar el «valor de la verdad»[26], es decir, el propio resultado de la investigación es susceptible de evaluación.

Este rechazo del objetivismo abre la posibilidad de una concepción de las construcciones cognitivas que las considere como productos ineludiblemente sustentados sobre una base cultural e histórica. Mediante este recurso se bloquea *una* teoría de la justificación del conocimiento, aunque se reconozca que el dominio de la naturaleza preside nuestras investigaciones.

La renuncia a una teoría de la justificación no impide el planteamiento de objeciones de índole diversa contra los programas rivales. En un plano fáctico, las consideraciones precedentes conducirían a la objeción de que la «razón común» no refleja sino una configuración particular de la cultura occidental y, por tanto, no puede justificarse un ascenso hacia una «metafísica de las costumbres» sino que tan sólo se requiere una explicación de su surgimiento histórico. Más específicamente, el tratado segundo de la «Genealogía de la Moral» construye un relato en el que la memoria, la consciencia y la interioridad son concebidos como productos histórico-culturales. El mismo argumento permite rechazar el principio del programa empirista: la propia naturaleza humana es el resultado contingente de un proceso social de constitución del sujeto.

Así, mientras para Kant el cumplimiento de las promesas era considerado un deber necesario o estricto derivado de un imperativo categórico de la razón pura, y para Hume la promesa resultaba de una institucionalización explicada y justificada por la coordinación de los intereses involucrados, Nietzsche se pregunta por la procedencia de la propia capacidad del hombre para hacer promesas. Esta pregunta inaugura la posibilidad de explicitar todo el aprendizaje, que no puede ser concebido como dado naturalmente, implicado en esta capacidad de «hacerse responsable». De esta manera Nietzsche recicla los «presupuestos de la razón pura» y las alegadas facultades de la «naturaleza humana» como historia del individualismo, destacando que no se trata sólo de la génesis, forzada socialmente, de una facultad sino de una constitución particular del hombre y de una manera, también particular, de valorar.

Nietzsche, acepta la propuesta empirista de una historia «natural» de la moral, que explique el surgimiento de la moralidad a partir de hechos no morales, pero les reprocha su falta de sentido histórico, su carácter meramente especulativo. Desde la mera especulación sólo se pueden repetir los prejuicios contemporáneos.

La «reconstrucción» nietzscheana presenta un modelo de sociedad estamental en el que se supone a los sujetos separados política y socialmente según actividades y modos de vida diferenciados. Estos modos de vida repercuten favoreciendo hábitos, actitudes y sentimientos determinados, es decir, constituyendo modos de ser. Estos modos de ser proporcionan las motivaciones y no se presupone ninguna motivación humana básica tal como el egoísmo del interés.

La moralidad inicialmente resulta de una regla basada en evidencia filológica: «el concepto de preeminencia política se diluye siempre en un concepto de preeminencia anímica»[27]. La moral resultaría según esta regla de la autoafirmación de una clase superior que considera su modo de vida como «bueno» y el del pueblo bajo como «malo». Así, «bueno» y «malo» habrían tenido un sentido identificatorio-estamental que habría sufrido luego una metamorfosis conceptual.

De esta manera, Nietzsche no procura sólo explicar la moralidad como un conjunto de normas o de disposiciones regulares sino que asocia a la misma un conjunto

de ingredientes mucho más ámplio y complejo que el que señala como «moralidad» las intuiciones actuales. La moralidad no es un conjunto de deberes que el individuo puede hallar en su interioridad al modo kantiano ni una mera cristalización de una relación de intercambio, sino la autoafirmación de un modo de vida de quienes ocupan una posición en una relación social ya dada materialmente.

El contenido de la moralidad actual se explica por la composición dual del estamento superior: un estamento caballeresco-aristocrático ocupado de la función guerrera y caracterizado por la actividad física y un estamento sacerdotal que tiene hábitos apartados de la actividad y se dedica a la actividad intelectual. Este último estamento se distingue a la vez del plebeyo y del estamento guerrero afirmando su impotencia física a través de la creación de ideales y la modificación de valores. La tesis de Nietzsche es que el conflicto entre las dos morales aristocráticas se resuelve históricamente con la victoria de la casta sacerdotal y su recurso a una transvaloración de los valores, la inversión de valores según la cual el «bueno» del guerrero se habría reconceptualizado como «malvado» y el «malo», del pueblo bajo, se conceptualiza como «bueno». Como resultado de esta operación se afirma un modo de vida por el rechazo de otro y, consecuentemente, se genera una moral del resentimiento.

De esta manera, la moralidad contemporánea, lejos de constituirse a partir de una negociación al modo empirista, cristaliza un conflicto que continúa por otros medios.

Por otra parte, la concepción nietzscheana sugiere una reinterpretación de las «éticas» propuestas por los programas racionalistas como apologías de modos ideales de vida. En este sentido, se sugiere que los arquetipos que estarían en la base de las morales empirista y kantiana serían los del «burgués» y el "funcionario público" respectivamente. En el primer caso la motivación que prima es el interés material que introduce un desplazamiento compensatorio del resto de las pasiones, en el segundo, el cumplimiento del deber las inhibe. La propuesta de Nietzsche como ética, recurriría como arquetipo al guerrero o al artista fundándose en el hecho de que ambos operan una estilización de sus pasiones. En esta concepción la ética no resulta una cuestión de argumentación sino de actitudes ante la vida sobre la base de las cuales se efectúa una valoración, en última instancia, injustificable.

NOTAS:

1 Kliemt, H. *Las Instituciones Morales* Alfa, (1986). Pág. 37. Este libro ha servido de base a la presente exposición del empirismo.

2 Hume, D. *Tratado de la Naturaleza Humana* T. 2 Pág 278.

3 Kant, I. *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres* Ed. El Liberal 1904. Pág. 8.

4 Kant sostenía que la Metafísica de las Costumbres, concebida como teoría especulativa y completa de la moral no debía fundarse en las cualidades de la naturaleza humana «sino que [sus principios] deben existir por sí mismos *a priori*, y *que en estos principios es donde es preciso* buscar las reglas prácticas que se aplican a toda naturaleza racional, y también, consiguientemente, a la naturaleza humana.» Kant,I. op. cit. pág. 42.nota.

5 Kant, I. op. cit. pág 4

6 Kant, I. op.cit. pág. 4

7 Kant, I. op. cit. pág.7

8 Kant, I. op. cit. pág.11.

9 Kant denomina máxima al principio subjetivo del querer, en oposición a ley, principio objetivo, que «serviría subjetivamente de principio práctico a todos los seres racionales, si la razón tuviera siempre un pleno poder de deseara la ley práctica». Kant, I. op cit. Pág. 24 nota.

10 Kant, I. op. cit. Pág. 23

11 Kant denomina *inclinación* a la dependencia de la facultad de desear relativamente a las sensaciones. Una voluntad divina o santa estaría excenta de inclinaciones y en ellas querer coincidiría con el deber y, consiguientemente, no habría imperativos.

12 Kant, I. op. cit. pág. 24

13 En efecto, Kant sostuvo que «la consideración del deber y la ley moral, cuando es pura y libre de todo elemento extraño, es decir, de todo atractivo sensible, tiene sobre el corazón humano, por la sola virtud de la razón (la cual reconoce que puede ser práctica por sí misma), una influencia muy superior a la de todos lo demas móviles.» Op. cit. pág.43

14 Un imperativo categórico representa una acción como siendo por si misma buena, e independientemente de cualquier otro fin, objetivamente necesaria. Se diferencia de los hipotéticos por que estos últimos presentan la acción como medio para otra cosa, para algún fin posible o real.

15 Kant diferencia la necesidad de este principio al que conceptualiza como orden, cuya necesidad es incondicional y objetiva, de la necesidad con la que obligan las reglas y consejos que no hacen sino ordenar los medios de llegar a lo que se supone querer como fin.

16 Kant, I. op. cit. pag. 60

17 Kant, I. op. cit. 66

18 El incumplimiento de los deberes estrictos impiden que la máxima de nuestra acción se pueda concebir como una ley universal de la naturaleza sin contradicción, p. ej. hacen imposible el orden social, como el no cumplir las promesas o, contradicen la ley natural de conservar la vida, como el suicidio.El incumplimiento de los deberes amplios produce una contradicción en la propia voluntad, querémos que un principio sea objetivamente necesario como ley universal pero, queremos introducir una excepción en nuestro favor, cuando no nos obligamos a asistir a los demás pero, sin duda querríamos ayuda de estar en el lugar del otro.

19 Kant, I. op. cit. pág. 73

20 Kant, I. op cit. pág. 75

21 Kant, I. op. cit. pág. 79

22 Kant, I. op. cit. pág.107

23 Kant, I. op. cit. pág.108

24 Kant, I. op. cit. pág.110-111

25 Kant, I. op. cit. pág.120

26 Nietzsche sostiene que el entendimiento es un medio de adaptación que hace posible la supervivencia a través de una red de formas simbólicas cuyas metáforas, inevitablemente arbitrarias y variables culturalmente, sirven de base a las construcciones cognitivas. Sobre este punto vale la pena consultar el artículo de J. Habermas «La Crítica Nihilista del conocimiento en Niezsche» independientemente de su sugerencia de un pragmatismo determinado lógico-trascendentalmente.

27 Nietzsche, F. *La Genealogía de la Moral* Alianza ed. Madrid. 1983, par. 6 pág. 36

ACERCA DEL CONOCIMIENTO FILOSOFICO

Gustavo Ortiz (Universidad Nacional de Río Cuarto, Conicet)

1.

Un Congreso Nacional de Filosofía puede ofrecer la posibilidad de ver reflejada institucionalmente, la pluralidad de orientaciones, a veces divergentes y en ocasiones aparentemente contrapuestas, vigentes en el ámbito de la disciplina. Este hecho, que en las ciencias de la naturaleza suele tener carácter excepcional, que en las ciencias sociales asume una mayor frecuencia estadística, indicando de esa manera rasgos empíricos y en consecuencia provisorios, en filosofía pareciera revestir caracteres constitutivos. Es al menos una constante histórica, más agudamente perceptible a partir de la época moderna, cuando por un lado el método científico garantiza unidad al saber respectivo y en ese transfondo, por contraposición, acentúa la multiplicidad de las filosofías y cuando, por otro lado, la devaluación significativa de la imagen metafísico-teológica del medioevo posibilita el surgimiento de tradiciones inicialmente bifurcadas, pero que habrían de multiplicarse con el paso del tiempo. Por lo tanto, resulta importante preguntarse si el pluralismo que muestra la historia ha de ser computado como normal o anómalo.

El hecho de la multiplicidad puede ser considerado desde un punto de vista histórico o sociológico, y desde esa perspectiva, obtenerse por inferencias inductivas o por constantes nomológicas, las nociones de "normalidad" o "anomalía". Sin embargo, la respuesta no es tan fácil, dado que en última instancia, los patrones de "normalidad" y de su contrario, así alcanzados, suponen ya una cierta idea de lo que se ha de tener por "filosofía". Esa idea está imbricada en el modo como hicieron filosofía los que, históricamente, han sido tenidos por "maestros"; pero entonces, aparentemente, se desemboca en un círculo... De este círculo se sale, sin embargo, cuando se percibe que lo que se hace al acceder al pasado, es "filosofía de la filosofía" (y no sociología o historia), y que aquélla implica una reflexión a partir de presupuestos que inevitablemente nos anteceden y sobre los cuales no podemos disponer arbitrariamente; entrelazados con la praxis y con el lenguaje del mundo de la vida, estos presupuestos nos entregan ya ciertos estándares de lo que se ha de tener por normalidad filosófica.

Ahora bien, lo que nos precede son sistemas o configuraciones conceptuales manifiestamente diferentes entre si; si a ellas se las reconoce como "filosóficas", esta denominación no puede provenir de los "contenidos conceptuales", distintos unos de otros. Lo que permite tal denominación, pareciera proceder más bien del modo cómo estos conceptos son configurados u organizados. Este "modo" de configurar u ordenar es un modo al que se podría llamar "filosófico"; sería, pues, un modo de autentificar, legitimar o validar los tipos de configuraciones conceptuales, modo que se formula en reglas y se convierte en normas o patrones indicadores de "normalidad filosófica". Veamos el carácter de tales reglas filosóficas.

2.

Kuhn subraya, a propósito de la actividad científica, la dimensión ejemplar del paradigma, en cuyo marco el estudiante aprende a hacer ciencia, a desarrollar habilidades y comportamientos. Se trata de un conjunto de reglas, de instrucciones para la acción orientadas, en este caso, a la adquisición de un saber científico-técnico. Si se quiere, se puede también hablar sin demasiada violencia, de "paradigma filosófico", no tanto para designar los contenidos, cuanto para indicar ese modo de ver o de construir el mundo, dimensión subrayada inicialmente, por otra parte, en la noción kuhniana. Esas reglas que regulan el comportamiento intersubjetivo y los juegos de lenguaje de las comunidades científica y filosófica, poseen un carácter pragmático.

Los principios lógicos que aseguran consistencia a los discursos, aún cuando puedan ser vistos como reglas de procedimiento, se diferencian de estas reglas pragmáticas. Pero no son precisamente los principios lógicos (que también están presentes, por cierto, en el aprendizaje de la ciencia), los que parecen especificar a la actividad filosófica. Granger (1988, 252) afirma que las reglas lógicas gobiernan la manipulación de símbolos independientemente de una experiencia de contenidos vividos; en cambio las reglas filosóficas gobiernan la manipulación de símbolos, pero en tanto éstos están provistos de contenidos experimentados.

El que ese modo de proceder en la articulación simbólica de la realidad se formalice en reglas y no en tesis, se debe a que estas últimas son afirmaciones que necesitan ser validadas, es decir, ser reconocidas como conocimientos genuinamente filosóficos. En otras palabras, lo que convierte a un conjunto de tesis o afirmaciones en filosóficas, es el proceso de validación, comandado por reglas determinadas, al que son sometidas; a este proceso, que descansa en ciertos presupuestos que lo hacen posible y que posee un carácter eminentemente lingüístico e intersubjetivo, se lo llama "argumentación". Estas reglas argumentativas son reglas pragmáticas en cuanto están llamadas a guiar la conducta intersubjetiva, en este caso, de la comunidad de los filósofos.

Algunos, como Wittgenstein, piensan que estas reglas pragmáticas, tratándose de la filosofía, son reglas gramaticales, siempre y cuando se entienda que una tal gramática no consiste en un ensamble de reglas formales que gobiernan exteriormente la concatenación correcta de símbolos. Una tal gramática sería cosa de gramáticos, que tratan la lengua como sistema formal o cuasi-formal. La gramática filosófica, por el contrario, trata el lenguaje como representación de la realidad humana, que de otra forma resultaría inaccesible; el término "representación" está tomado aquí en el doble sentido de "figuración" y de "estar en lugar de otro" (Wittgenstein, 1969, VIII, 109; p. 159); otros, como se sabe, le otorgan a esta pragmática un carácter trascendental (Apel, 1981, 68 ss) o universal (Habermas, 1976, 174 ss); volveremos sobre este aspecto, dada su centralidad dentro del objetivo que se propone esta comunicación.

3.

Y este objetivo tiene que ver, genéricamente, con el status de la actividad filosófica y sus criterios de validación. La filosofía, que operando a niveles metalingüísticos, contribuye a determinar la validez de distintas formas de conocimiento, no ha dejado de estar ella misma sacudida, paradójicamente, por tembladerales gnoseológicos.

Las amenazas a su identidad han tenido manifestaciones diferentes; baste mencionar, por ejemplo, las críticas del marxismo, que en sus formas anteriores la reducía a ideología encubridora; el positivismo lógico, por su parte, negando que de ella pudiera predicarse la verdad o falsedad, llegó a declararla vacía de sentido, mientras Heidegger recordaba que después de los presocráticos, la filosofía occidental había provocado el olvido del ser y apuntalado el conocimiento de dominio.

El marxismo creía que la filosofía alcanzaba su consumación en la praxis científica encaminada a transformar la realidad; por su parte, el positivismo le asignaba la modesta función de análisis del lenguaje de la ciencia. De cualquier manera, ambos coincidían en asignarle a esta última, por su condición de conocimiento verdadero, un carácter referencial, aún cuando definieran esta característica de manera diferente. El racionalismo crítico de Popper vino a desmoronar las seguridades de la ciencia marxista y positivista. Sostuvo que el conocimiento científico era eminentemente falible y crítico y que estos dos rasgos eran los que conformaban una teoría de la racionalidad, de la cual formaba parte la filosofía, ya en los tiempos de Sócrates. Esta reivindicación no logró zafar a la filosofía de la hegemonía de la ciencia; en última instancia, era esta última la que continuaba moldeando la idea de conocimiento racional a través de las nociones de falibilidad y crítica. En Popper, ambos estaban signados por la contrastabilidad empírica; en efecto, la falibilidad era una característica lógico-metodológica de enunciados con algún contenido empírico e informativo, lo que los hacía siempre susceptibles de fracaso en sus intentos por alcanzar la realidad; por su parte, la crítica se daba ejemplarmente en la contrastación.

Al introducir las nociones de "juego de lenguaje" y "forma de vida", también Wittgenstein abandona las posiciones rígidas del *Tractatus* y junto a la ciencia, da cabida a otras formas de conocimiento. En los textos publicados bajo el nombre de *Philosophische Grammatik* queda en claro este viraje, el que consiste en sustituir la búsqueda de una forma general de la proposición (que la determine, por así decirlo "desde el exterior"), por un examen de las condiciones de su significación, dada por la diversidad posible de sus aplicaciones (Wittgenstein, 1969, 81-82).

Los reparos de Heidegger eran en contra de la metafísica y apuntaban en dirección opuesta a las críticas del marxismo y el positivismo. La pregunta kantiana acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento, transformadas por Dilthey en la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, tienen una radicalización ontológica en Heidegger, en donde el modo de ser funda el modo de comprender. El ser se hace lenguaje en Gadamer y la pertenencia al ser del Dasein es pertenencia al lenguaje, una pertenencia que hace posible el modo hermenéutico de comprensión filosófico. Así pues, la filosofía pasa a ser el modo de comprensión fundamental del hombre.

He indicado cómo las críticas a la filosofía en el Positivismo Lógico desembocan en una cierta recuperación de la misma; con algún reparo adicional, se podría decir lo mismo del marxismo, en la medida en que éste pervive en la teoría crítica de las ideologías. Desde otra perspectiva y en otro sentido, Heidegger se encamina en esa dirección. De cualquier manera, las amenazas a la racionalidad filosófica no desaparecen. En efecto, al decisionismo popperiano subyace una fe irracional en la razón; la gramática filosófica de los distintos juegos de lenguaje wittgensteinianos no ex-

cluye de por sí un pragmatismo lingüístico de alcance todavía empírico; la crítica de la ideologías no puede desembarazarse, ella misma, de toda carga ideológica (mientras pretenda formularse desde el "topos" de la sociedad y de la historia, tendrá que aceptar un condicionamiento hermenéutico); finalmente, las reservas de la hermenéutica heideggeriana y gadameriana frente a todo procedimiento metódico, hacen que la filosofía emergente no siempre se atenga a formas básicas de control intersubjetivo que garanticen validez cognoscitiva. No es extraño, entonces, que en este contexto se hayan dado derivaciones postmodernas, en donde las pretensiones de universalidad que siempre han acompañado a la filosofía, queden definitivamente ignoradas.

Toda pregunta acerca del status de la filosofía y su correspondiente intento de respuesta queda inevitablemente expuesto al pasado histórico, algunos de cuyos fragmentos he tratado de esbozar. Y en un Congreso Nacional y en el contexto histórico inmediato, es conveniente recordar los ecos latinoamericanos de nuestra cuestión. Con formulaciones peculiares, la pregunta se viene arrastrando desde el siglo 19 (Alberdi, Sarmiento, Martí), enhebrada en ensayos políticos, religiosos, literarios y sociológicos. El sesgo latinoamericano quedó patentizado en el debate acerca de la autenticidad de la filosofía en el continente, que mantuvieron Salazar Bondy y Leopoldo Zea a fines de la década del sesenta (Salazar Bondy, 1974, 7; Leopoldo Zea, 1974, 23).

Es mucho lo que se ha escrito y discutido, desde entonces, acerca de la posibilidad de una filosofía latinoamericana (Gracia- Jaksic, 1984). En el fondo, lo que se ventila en estos planteos acerca del compromiso social y político de la filosofía y de su idiosincracia cultural, es también la cuestión de su identidad en cuanto actividad intelectual.

A todos estos planteos, se ha de sumar el peso de arrastre de un prestigio social venido a menos, de manera siempre declinante. En buena medida, esto se debe a que los patrones culturales vigentes tienden a valorar prioritariamente las dimensiones cognoscitivas que se muestren efectivas, pero también a una cierta endeblez gnoseológica de la filosofía, lo que termina repercutiendo en la organización institucional y social del conocimiento, sea en sus instancias de enseñanza o investigación.

El problema del estatuto de la filosofía es complejo. A continuación, se hará una aproximación rudimentaria a la cuestión. En primer lugar, se intentará argüir a favor de la filosofía como conocimiento conceptual. En segundo lugar, se determinará su lugar en los niveles de conocimiento y se dirá algo acerca de la argumentación como su instancia central de validación.

4.

La filosofía no es una ciencia, al menos en el sentido en que ésta es caracterizada en la actualidad. Y en efecto, hay varios rasgos de la ciencia que no se encuentran en ella. Así, por ejemplo, la ciencia construye modelos abstractos de los fenómenos en los cuales se pueden "calcular", es decir, realizar operaciones explícitas y unívocamente definidas y regladas. A través de esas construcciones formalizadas, la ciencia busca explicar los fenómenos; sea que se trate de explicaciones por subsunción u otras formas más débiles, lo cierto es que los hechos sobre los cuales éstas recaen,

quedan definidos con una precisión tal que siempre caben posibilidades de corregirlas, aceptarlas o rechazarlas. No es el caso de la filosofía; cada vez que ésta ha intentado una representación de la experiencia por medio de un sistema abstracto de conceptos en los que se desplegaba un cálculo, la empresa terminó en un fracaso. La "blandura" e "inexactitud" pertenecen a los conceptos filosóficos, lo que sin embargo, no implica la falta de rigor, ni la confusión de la filosofía con la literatura. En algún sentido, "filosofar" consistirá en mostrar cómo y hasta que punto se manifiesta esta irreductibilidad a todo intento de formalización. Así pues, se podría decir que la filosofía no tiene objeto, en el sentido en que lo tiene la ciencia. De algún modo, la creencia de que la filosofía habla acerca de todo, es correcta; su referencia es la totalidad de la experiencia. A este propósito, habría que añadir que la filosofía, sin embargo, no es una representación sintética de un mundo de hechos, sino una organización significativa de la experiencia. Los conceptos y argumentos propiamente filosóficos que concurren a esa organización significante de la experiencia, producen un conocimiento (aunque sin objeto) que se formula en un metalenguaje referido a los lenguajes de primer orden que son los simbolismos de la ciencia o aquéllos que se usan en la práctica de la vida.

La filosofía tampoco es un arte. El arte se encamina a crear objetos concretos cuya existencia sea inseparable de un soporte sensible; no es propósito de la filosofía suscitar objetos consistentes ni inducir experiencias estéticas. Pero la filosofía es posible y también la experiencia filosófica, que parece sobreimpresa en el fondo siempre presente de la experiencia en sentido estricto, la que es analizable en términos de sentimientos, emociones, o pensamientos de objetos.

Así pues, con respecto a los conceptos de la ciencia, de la técnica y de la percepción, los de la filosofía son "metaconceptos". Y lo son, porque en cuanto tales, no están orientados a designar una experiencia vivida, ni a representarla abstractamente por medio de estructuras: el concepto filosófico no expresa sentimientos, ni emociones, ni estados interiores; tampoco es reducible extensionalmente por medio de un lenguaje empírico u operatorio, pues "un metasistema que ve de establecer la significación de un sistema primero, descriptor de un objeto, no es del mismo tipo que éste; no le es homogéneo" (Granger, 1988, 155).

El otro riesgo es que el filosofar sobre la filosofía sea concebido como una metafilosofía o una metadisciplina. Ni la filosofía es el lenguaje objeto de la metafilosofía, ni la metafilosofía estudia el método filosófico. Aquí conviene recordar el carácter eminentemente reflexivo del lenguaje filosófico. El mismo autor, Granger, presentará al concepto filosófico como un correlato abstracto de algo vivido, en un capítulo destinado a examinar críticamente las distinciones operadas por Husserl en *Ideen*. Resumiendo, pues, valdría la pena remarcar los siguientes aspectos:

- El conocimiento filosófico es posible; se trata de un conocimiento conceptual, pero a diferencia del científico, es un conocimiento conceptual sin objeto. El concepto filosófico es un modo de representación que se diferencia, pues, de las impresiones, de los afectos e imágenes. El "eidos" platónico, la "ousia" aristotélica, la "idea" cartesiana, la "mónada" leibniziana o el "trascendental" kantiano, son conceptos, y no impresiones, imágenes o reflejos de sentimientos. Pero no son conceptos como

"órbita elíptica" o "masa", determinables siempre operacionalmente.

- Sin embargo, en algún sentido que cabe explicar, el concepto filosófico es también susceptible de una articulación operacional, a través de la cual se referencia su relación a lo vivido. Pero esta remisión no es inmediata, sino mediatizada por un sistema simbólico, y en especial, por el lenguaje. En algunos casos, pues, nos toparíamos con conceptos filosóficos que cumplirían una función cuasi-categorial, pero a nivel pragmático. Esos conceptos actuarían como reglas de acción, esbozando ordenativamente posibles modos de ser o de vivir en el mundo, en una referencia hermenéutica profunda de segundo grado (Ricoeur, 1990, 45).

- Así pues, el pluralismo filosófico hablaría de distintas manera de representar significativamente la totalidad de la experiencia. Con todo, si bien la totalidad de la experiencia puede ser representada de distintas maneras, no puede serlo de cualquier manera. En otras palabras, el pluralismo y la falibilidad que éste entraña, no conducen inexorablmente al relativismo ni a la incomunicación. Como se sabe, hay quienes arguyen (en mi opinión, convincentemente), acerca de la posibilidad de un conocimiento con pretensiones de universalidad, remarcando el carácter dialógico e intersubjetivo de la racionalidad, presente en la doble estructura preposicional-performativa de todo acto de habla.

La pretensión de validez universal es, así, independiente de lo que se dice. Es esta racionalidad procedimental, que actúa como presupuesto de todo discurso filosófico, la que hace posible validar rigurosamente, a través de la discusión argumentativa, las pretensiones de validez de las distintas representaciones de la realidad. Así pues, en las mismas reglas pragmáticas de la argumentación filosófica, al modo de presupuestos innegables que no se pueden confundir con el recurso lógico-formal a premisas y que se manifiestan reflexivamente, reside la posibilidad de alcanzar consensos validados argumentativamente.

NOTAS

- Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1981, 2 vol.
- Habermas, J., "Was heisst Universalpragmatik", en Apel, K.O. (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1976.
- Gracia, J. y Jaksic I.," The Problem of Philosophical Identity in Latin America", en *Inter Review of Bibliography*, 34 (1984), 53 - 71.
- Granger, G.G., *Pour la connaissance philosophique*, Paris 1988.
- Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.
- Salazar Bondy, A., "Filosofía de la dominación y Filosofía de la Liberación" en Salazar Bondy y otros, *América Latina: Filosofía y Liberación. Simposio de Filosofía Latinoamericana*, Bs. As. 1974.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Grammatik*, Oxford 1969.
- Zea, L., "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en Salazar Bondy y otros, op. cit., Bs. As. 1974.

LO FINITO EN SPINOZA

Eduardo Pastor Osswald (Universidad Nac. de Lomas de Zamora)

La vía que Spinoza elige para ascender hacia lo absoluto es el salto; no recurre a pruebas o caminos desde lo finito para instalarse en lo metafísico mismo. Spinoza salta de una vez a Dios. En las ocho primeras definiciones de su Etica, instituye los principios que definen a Dios y que son, a la vez, la fuente desde la que el mundo será deducido.

Dios es una substancia, hay sólo una substancia; ésta se compone de infinitos atributos. Spinoza resuelve el dilema del dualismo cartesiano -dejando de lado las artificiosas argumentaciones de la "glándula pineal"- [1] con decisión: Las dos substancias de Descartes son atributos de una única, que es, forzosamente, Dios. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que los atributos de esta única substancia -Pensamiento y Extensión-, son los que nuestro entendimiento puede percibir; restan infinitos otros que desconocemos. Es importante atender a esta nuestra limitación, ya que Spinoza señala que no podemos conocerlo todo.

Los atributos de Dios, están referidos por Spinoza al entendimiento humano, siendo éstos una cualificación de la substancia, entre infinitas otras. El entendimiento humano tiene, entonces, una 'perspectiva' del ser infinito, siendo cada una de estas perspectivas Extensión y Pensamiento-, ellas, en sí mismas, infinitas. No son dos substancias, sino dos formas de expresarse la única substancia infinita.

El "camino hacia el mundo" tiene un tercer y definitivo punto: el de los Modos. Estos lo son de un atributo; es en el seno del atributo donde nos encara el mundo, a través de sus 'modificaciones'. Somos -también nosotros- modos de Dios, formas expresivas de su naturaleza: todo lo existente, desde el ratón al ángel. Los modos no se agregan a Dios, son explicitaciones de Dios.

Los modos los divide Spinoza en infinitos y finitos: aquellos en inmediatos y mediatos. Modo infinito inmediato de la extensión, son el movimiento y el reposo, mientras que un modo infinito mediato es el 'rostro del universo'[2], la forma en que Dios se nos muestra en su infinita extensión y, a la vez, racionalidad. ' A la vez' , porque si hay una sola substancia, sus atributos deben ser correlativos: " El orden y conexión de las ideas, es el mismo que el orden y conexión de las cosas"[3]. Los modos finitos son las cosas del mundo, entre las que nos incluimos, con nuestra cuota de participación en el seno de la divina Naturaleza. Sin embargo, aún participando de Dios, es evidente que no somos Dios. Se presenta, pues, un problema: Siendo todo lo que hay substancia o ésta misma "modificada", hay entes que parecen estar "desprendidos" de la infinitud de la naturaleza divina. ¿Cómo reincorporarlos a la unidad absoluta ?

Entes finitos son aquellos cuya esencia no abarca su existencia, pues, "ninguna definición conlleva ni expresa un número determinado de individuos"[4]. A la esencia hombre no le es inherente la cantidad de hombres existentes, esto es, no se especifica en ella cuántos hombres habrá de haber. La cantidad de hombres es un dato contingente, dado que los hombres al no pertenecer a la substancia, son contingentes:

podrían no existir (el único ser que existe necesariamente es la substancia). Aún más, Spinoza dice: "Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada..."[5] El mundo de lo finito es una esfera propia en la que cada ente remite a otro de idéntica naturaleza; dicho ámbito se vincula sólo consigo mismo de un modo "horizontal". En suma: los modos contienen y significan esencias y realidades que, siendo de y en la substancia, no se identifican con la esencia y realidad de la substancia.

No parece fácil vincular la infinitud de la substancia con sus modos de existencia finitos. Considerar el mundo (*Natura Naturata*) como una "emanación" de la substancia única, explicaría la degradación que sufre la "periferia", fundada en su "lejanía" del centro divino; las doctrinas emanatistas justifican la finitud por la distancia. Nada de esto hay, sin embargo, en Spinoza: Dios no es creador porque no tiene fines que cumplir, no existe fuera del mundo. Dios no es un centro rector, no está "condensado" en parte alguna. La filosofía de Spinoza considera lo que es como presente absolutamente en todas sus expresiones.

Observemos el asunto desde otra perspectiva. En su correspondencia con Blijenbergh, Spinoza dice que cada cosa "..., implica tanta perfección cuanta esencia expresa"[6] (Se refiere Spinoza al acto de Adán de comer el fruto prohibido) Cada cosa en sí misma, sin considerar otras es perfecta, esto es, completa. Su existencia actual no es el índice de mayor o menor compenetración con lo 'plegado' en su esencia. No hay más o menos: Dios -porque todas las cosas son en El- está siempre en acto, no evoluciona ni tampoco, por ende, sus modos. Spinoza tiene delante algo particular: a Adán y lo que éste hace. No están en juego nociones generales, sino el acto particular de un individuo. Podemos comprender dicho acto y a Adán mismo, desde dichas nociones generales explicativas, que nos llevan a conocer a partir de procesos causales determinados, en los que la esencia de la cosa se infiere a partir de otra. Si bien para Spinoza este modo de conocer es veraz -Deleuze lo señala como el de la casi totalidad de la Etica-, no es el definitivo, ni el más adecuado, pues no ve la cosa misma, la que está delante de los ojos, sino desde la generalidad de la regla.

El grado supremo del conocer es el intuitivo, en él el objeto mismo se manifiesta inmediatamente al entendimiento. Lo presente es visto en su compenetración con el todo. "Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios"[7].

Debemos esforzarnos por obtener esta suprema adecuación, que consiste en ver las cosas finitas como si fueran eternas y que conlleva en el ánimo el goce de coincidir con Dios en el amor que El se tiene a Sí mismo, a través nuestro:"...el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo"[8]. No implica esto que Dios prefiera a los que lo aman sobre otros: Dios no es un sujeto, es una substancia. El quinto libro de la Etica parece ser el desahogo de tanta rigidez normativa. Spinoza re-liga los modos finitos a través de una visión suprema. Las cosas del mundo no son finitas: la intromisión del tiempo hace que perdamos la necesaria perspectiva de la eternidad. La muerte, por ejemplo, es para nosotros el signo inequívoco de nuestra finitud. Desde el horizonte de lo creado, la muerte es el sino trágico de toda existencia y la forma en que se evidencia nuestra

orfandad. Sin embargo, en la perspectiva que considera los modos como imagen viva de Dios, ella, la muerte, no es más que un determinado juego de descomposiciones (recomposiciones), que son en realidad nuevos entes, que se forman según la secreta armonía de la Naturaleza. Vistas las cosas desde lo finito, pero en su entramado universal, no hay lugar para "degradaciones" o trágicos destinos: todo es acorde a Dios. Lo que hace que erremos es el modo humano de juzgar las cosas, modo que depende de la imaginación. Esta construye mundos a partir de su propio experimentar, uniendo al azar esas experiencias en una simulación de conocimiento que, en realidad, tiene la organización del delirio.

Nuestros conceptos, que son la articulación del 'delirio', no son señales que nos conduzcan a Dios: "Pues han creído que la naturaleza divina, sobre la que debían reflexionar antes que nada, ya que es prioritaria tanto en el orden del conocimiento como en el de la naturaleza, era la última en el orden del conocimiento, y que las cosas llamadas objetos de los sentidos eran anteriores a todo lo demás"[9]. No hay 'ascenso' desde los objetos particulares; para conocerlos es preciso tener una previa visión absoluta y ésta no se obtiene por inducción, sino que es el correlato del 'salto', con el que Spinoza comienza su Etica.

NOTAS

1 Cf. Spinoza, *Etica*, trad esp, Madrid, Editora Nacional, 1984, p 354 s.
2 S. Rabade Romero, *Espinosa: Razón y Felicidad*, Madrid, Editorial Cincel, 1992, p 187.
3 Spinoza, *Etica*, p 114
4 Spinoza, *Etica*, p. 57
5 Spinoza, *Etica*, p. 81
6 Spinoza, *Correspondencia*, trad esp, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p 168.
7 Spinoza, *Etica*, p 376.
8 Spinoza, *Etica*, p 384
9 Spinoza, *Etica*, p 122.

SUJETO: UN DISCURSO NO DISPONIBLE

María Susana Paponi (Univ. Nac. del Comahue)

En una entrevista que se ha publicado bajo el título "Contra el Humanismo", Foucault se manifiesta claramente convencido de estar viviendo la época de la desaparición del Hombre, entiéndase la desaparición de un hombre concebido como concepto universal pretendidamente racional a ultranza. El saber de las ciencias humanas pretendió hallar la verdad última y develar el secreto de ese hombre. Sin embargo, dice Foucault: "el sociólogo, el psicólogo, el lingüista, a medida que desarrollan su trabajo, no descubren un meollo propio del hombre... Es esta disolución del hombre por el saber que él mismo ha emprendido, lo que considero el fenómeno contemporáneo más característico. Y en consecuencia es a la muerte del hombre a lo que estamos asistiendo actualmente en el interior de nuestro saber".[1]

El hombre diseñado al interior del saber ilustrado-positivista, aparece en determinado momento bajo ciertas relaciones poder-saber y como producto de determinadas prácticas, de modo que cabe "pensar en la posibilidad de que esta figura se borre, desaparezca y sepa cuán frágil es"[2]. De todos modos es también una ilusión foucaultinana esta pretensión de semejante desaparición. Posiblemente se deba analizar en profundidad en qué modo las relaciones de sujeción han operado en la fabricación de una noción tan perdurable, o bien, cómo es que aquel saber mantiene una vigencia tal que su noción de sujeto pervive en lo cotidiano. La paradoja entre una noción humanista de sujeto, que desaparece pero a la vez permanece como la noción de uso corriente, es materia de otro artículo, en tanto el espacio aquí disponible no posibilita su desarrollo.

Para Foucault, no se trata de fundar la filosofía en un nuevo *cogito*, o de volver a otorgar categorías universales "sino más bien -dicho por él mismo bajo la cubierta de Maurice Florence-, de interrogar este gesto enigmático, quizás característico de las sociedades occidentales, por medio del cual se ven constituídos unos discursos verdaderos (y, por tanto también de la filosofía) con el poder que se les conoce"[3].

Hasta Descartes el intento de definición conlleva la notación universal y el denotado es el hombre, siempre como concepto -en tanto universal- pero la novedad con el pensamiento cartesiano es la categoría "sujeto" que funciona como hipótesis fundamental de todo proceso de conocimiento. El sujeto formulado como "cosa que piensa". En opinión de Heidegger, "con la interpretación del hombre como "*subjectum*" Descartes crea la premisa metafísica para la futura antropología de toda clase y dirección"[4].

De entonces a hoy la filosofía transita en torno de esta racionalidad en la que los seres humanos quedan convertidos en sujetos y ésto a pesar de la ambigüedad del término. El hombre aparece entonces como representación. La Modernidad diseña la figura "hombre".

El diseño prevé razón, sabiduría, y de algún modo goce. Las utopías señalan el derrotero y para su postulación se prevé un hombre -sujeto- en cuya esencia se imprime la posibilidad y el mandato de lograr el ideal de Humanidad. Sin embargo, el

hombre que debería ser dichoso no lo es, y lo manifiesta, el que debería haber llegado a la sabiduría suprema sufre la experiencia de su extravío.

¿A qué alude la noción de sujeto?. Y, ¿qué elude?.

Hablar de sujeto es suponer algo que permanece indéntico a través de los cambios y cuyo ser es anticipable. El *cogito* es la evidencia primaria, la idea clara y distinta por antonomasia. Verdad inconmovible.

El *cogito ergo sum*, la mayoría de edad, el sujeto de la acción comunicativa, son un muestrario de la confianza en un sí mismo capaz de ordenar el mundo en torno pero que de todos modos se reconoce como súbdito, como sujetado, como *substratum*; de manera que se es sujeto a condición de que: en principio, haya cierta permanencia que permita la definición y luego, cierto condicionamiento a ciertas determinaciones. La condición cartesiana es la del "pensar". Sin ella, *la nada*, puesto que en principio el "pienso" es condición de existencia. "Hablar de sujeto es suponer por consiguiente, algo que permanece idéntico a través de los cambios y cuyo ser es anticipable"[5]. Pero la certeza de existencia del sujeto depende de un "que" objeto del pensar. Sin objeto no habría pensamiento y por tanto tampoco sujeto. Sujeto-objeto, la delimitación epistemológica necesaria para pensar, para ser, para legislar, para ordenar, para normatizar. El sujeto que piensa y se piensa -en tanto conciencia reflexiva- pero cuya condición de existencia depende de -está sujeta a- un objeto. El objeto del pensar. Por eso la necesidad de la identidad ser-pensar, para que el sujeto pueda ser soberano, de otro modo quedaría sujetado irremediablemente a la contingencia del objeto del pensamiento.Sin la identidad ser-pensar el sujeto no podría concebirse como plenamente consciente.

De modo que la tradición filosófica de Occidente necesita un objeto que admita la determinación del sujeto. Objeto de pensamiento para el sujeto que será aquello que el sujeto defina; pero a su vez, necesita diseñar un sujeto que si bien necesita de su propio pensar para existir sea el que determina lo que existe, lo que es, la verdad. De esta manera, aún condicionado al pensamiento, es el sujeto el que decide racionalmente la verdad y la atinencia de los enunciados respecto del mundo en torno.

Paradoja: un sujeto a condición del pensar, pero soberano. Hay una condición -el pensar- sin la cual no hay sujeto pero a pesar de este condicionamiento inevitable el sujeto se pergeña como dador de sentido, enunciador de verdad, juez de equidad. Un sujeto sumiso a esta primera condición a riesgo de trasponer el límite ser-no ser pero que se toma revancha erigiéndose en soberano por sobre cualquier otra determinación. Apetece unidad e identidad, no soporta la multiplicidad ni la diferencia no cabe en sí lo "otro". El sueño de completud: prefigurar la realidad en enunciados. Luego todo aquello que quede contenido en el enunciado será verdad y tendrá el don de la existencia, el resto pertenecerá al no ser y la falsedad. Un sujeto que dibuja un mundo asociando predicados, un sujeto que se arroga la condición de verdad, un sujeto que no da tregua. Un sujeto que es condición de posibilidad y domina -eso cree, al menos- la desnuda presencia del afuera sin darse cuenta de que " uno está irremediablemente fuera del afuera"[6].

Abrirse al afuera implicaría la pérdida de la condición de existencia, implicaría abrir lo ojos a la falta, a la carencia, "pues el afuera no revela jamás su esencia, no puede ofrecerse como presencia positiva... sino únicamente como la ausencia que se

retira lo más lejos posible de sí misma y se abisma en la señal que emite para que se avance hacia ella, como si fuera posible alcanzarla"[7]. De modo que, abrirse al afuera -quizás en el sentido que Blanchot da a la atracción- implicaría enfrentarse de lleno con una interioridad desprovista, desconocida, inasible y a más, desconcertante. Esto es lo que el sujeto cartesiano, el sujeto ilustrado, el sujeto kantiano, el sujeto husserliano, el sujeto habermasiano..., no puede soportar: perder el celo ya que ésto sería perder el dominio y deslizarse por la pendiente de lo múltiple, la diferencia, lo improbable, el vacío... No habría más argumento, no habría más verdad, desaparecería la imagen. Atrayente aventura en la que las distancias se acortan y ensanchan indefinidamente pero que el sujeto cartesiano creyó ajustar absolutamente.

En una de sus más contundentes afirmaciones dice Descartes: "es tan evidente de suyo que soy yo quien duda, entiende y desea que no hace falta nada para explicarlo"[8]. A lo que puede agregarse la siguiente aseveración del *Discurso del Método*: "... y observando esta verdad: "pienso luego existo", vi que era tan sólida que las más absurdas suposiciones de los escépticos no serían capaces de negarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía, que buscaba"[9]. Aquí, no queda espacio para la incertidumbre, antes bien, quedan aprisionados todos los movimientos. Todo parece considerarse dado y adquirido, se cierran las puertas a lo precario y a lo incierto.

Pudiera ser que la duda abriera un cierto espacio, sin embargo, ésto no es así, en tanto, sabido es que la duda planteada por Descartes, no lo es en un sentido escéptico. No es, digamos, una actitud sino su propuesta metodológica. Sólo de la duda, puede nacer la certeza máxima, aquella verdad de la que se deduzcan las restantes. La duda deja entre paréntesis a los juicios, no así a las acciones. Los contenidos actuales y posibles de la experiencia, son la materia sobre la que se aplica la duda. Caen bajo la duda los enunciados, no así la enunciación.

Es que el saber de la falta no puede venir de ningún otro lugar a no ser del Otro como lugar; precisamente ésto es lo imposible para el *logos* moderno. Allí apunta la sagacidad de un Nietzsche que en 1873 denuncia indignado: " en algún punto perdido del universo, cuyo resplandor se extiende a innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquel el instante más mentiroso y arrogante de la historia universal".

Así, estamos frente a un sujeto rendido a la soberanía del "yo pienso", un sujeto que desde la mirada de Foucault, como hemos visto, es producto de la episteme moderna. Razón por la que el sujeto es lo que constituye el tema general de sus investigaciones y, por ello, "la pregunta mayor es: ¿qué somos hoy en la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos?"[10].

Un sujeto que estalla cuando Freud pone entre paréntesis la posibilidad de la entera conciencia. Con el psicoanálisis, queda desplazada la noción de sujeto como unidad. A través del descubrimiento del inconsciente, Freud introduce otro tiempo. Ni creciente ni decreciente, más bien un orden enigmático. Es que el inconsciente es intemporal. Hay una temporalidad que no pasa por las vías de una idea ordinaria de la sucesión y la linealidad. El problema de la verdad se plantea en la diferencia, no en la identidad. Lo que constituye al sujeto es la verdad del deseo. El sujeto queda arrojado al desafío de confrontarse con lo desconocido y reconocerlo como propio. Entonces no hay posibilidad de un sujeto pre-supuesto y, a la vez, hay una trasmutación

del objeto en "objeto profundamente perdido". La verdad no es algo abordable ni decible en sentido absoluto, más bien se trata de la verdad a medio decir. Pero sólo cuando se advierte esta imposibilidad de un abordaje absoluto, sólo entonces, hay acercamiento a ella.

Pero el choque frontal habría de producirlo Lacan cuando su lectura del sujeto cartesiano, a riesgo de caprichosa, nos instala sin duda en otra posición. Allí donde la filosofía lee la postulación de razón, ley, sistema de relaciones homogéneas, una misma y única forma de historicidad, articulación de la historia en grandes unidades cohesionadas y progresivas, identidad ser-pensar, conciencia, Lacan, habla del sujeto de lo inconsciente.

No es éste el sujeto de la tradición filosófica. Ahora bien, en el sendero de crítica al sujeto cartesiano que se transita, no se deja ver que la expectativa sea oponer un sujeto irracional al sujeto plenamente conciente y libre productor de saber diseñado por la Modernidad.

Lacan hace una lectura discordante y aún desconcertante. El mismo dice: "parece con justa razón novedoso el que me haya referido al sujeto al hablar de lo inconsciente"[11]. Como se sabe el inconsciente queda definido como la parte del discurso concreto que no está a disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso. Sin embargo es allí donde se constituye la historia del sujeto. Un discurso no lo es de un objeto, sino que en él habla un mensaje sobre otro u otros mensajes. El inconsciente es el discurso del Otro. La norma no está ya en el sujeto puesto que éste no se ha constituído sino en el rodeo por el Otro.

Freud no habla de sujeto precisamente tal vez para posicionar al hombre en otro lugar: no el de la conciencia, no el del saber, sino en el de la carencia, la castración y la complejidad. La palabra "sujeto", va ligada al concepto de la razón; Freud, afirma el inconsciente diferenciándolo de este concepto. Es claro que, hay una diferencia entre la noción de Yo y el concepto "sujeto". El Yo freudiano no es el Yo como totalidad. Hay una ambivalencia constitutiva del sujeto. La razón del sujeto de lo inconsciente está en otro lugar distinto que la razón del yo cartesiano.

Lo curioso es cómo Lacan encuentra que en Descartes está ya la noción de lo otro. En Descartes hay la postulación de un sujeto que define y queda definido en un enunciado no sólo epistemológicamente sino desde el punto de vista de la posibilidad de existencia. En Lacan hay un leer el sujeto cartesiano -sujeto filosófico- y, al interior del análisis, un despojar de definiciones previas y sostener el modo de funcionamiento de este sujeto, por eso puede encontrar al otro.

El punto compatible es la certeza. A partir del acto de pensamiento, tanto Lacan como Descartes, muestran al sujeto caracterizado por una esencial certeza. Pero, en tanto para Descartes, certeza, es la evidencia de ser, de existencia y de verdad; para Lacan, es la certeza del deseo. La afirmación "cosa que piensa", se constituye a partir de una certeza, aquella que Descartes buscaba como fundamento y base cierta para re-construir el edificio de la ciencia. Retomando la Meditación Segunda, leemos: "si tengo la fortuna de encontrar una única verdad que sea cierta e indudable, ella bastaría para eliminar la duda y establecer una filosofía"[12]. La certeza lacaniana en cambio, "se constituye en el acto concreto de la palabra. La palabra no enuncia una certeza ya ahí, pero es por el acto de la palabra como se establece la certeza. Lo

que es significado por la palabra es aquello de lo que aquel que habla pasa a estar seguro por el hecho de su palabra misma"[13]. El sujeto no es aquel que piensa, sino aquel que desea; puesto en palabras de Lacan: "El tomar su lugar en el nivel de la enunciación es lo que da su certeza al *cogito*"[14].

Descartes prueba la existencia del sujeto como yo pensante. En Lacan, sólo hay sujeto en el reconocimiento de la carencia como causa del deseo.

Para Descartes: conciencia de si, dueño de si, de su pensamiento de sus representaciones. Para Lacan en cambio, el sujeto está esencialmente dividido; más bien y atendiendo a su concepto de "hendidura" debiera decirse el sujeto está escindido. Dividido no quiere decir partido en dos, no hay dos partes, una conciente y otra inconsciente enfrentadas y distantes entre sí sino que el sujeto no es una cosa que piensa, sino un sujeto marcado por la escisión y condenado a la castración.

Al hablar de sujeto escindido, no se está marcando un dualismo, al modo de la tajante división cartesiana entre cuerpo y alma en la que sustancia pensante y extensa se distinguen con toda evidencia. Justamente cada una se define por exclusión de la otra: lo extenso no piensa, lo pensante no es extenso.

Lo que sucede es que el sujeto lacaniano no es un dato primitivo sino, un efecto. Hay un efecto de sujeto que sólo hacen posibles los cortes del discurso; por tanto, la verdad es lo que se instaura en la cadena significante. "Lo que hay que decir es que el yo nace en una parte distinta de aquella a la que enuncia el discurso, precisamente en el que escucha"[15].

El yo pienso de Lacan no es el yo pienso de Descartes, para el primero la certeza es la castración, para Descartes la certeza es el saber. En Descartes es el sujeto del absoluto que todo lo puede decir, descubrir y saber pero porque el mundo -objeto de conocimiento- se presta a ser pensado y ha sido afirmado como totalidad. Se lee que el sujeto es ya perfecto. Para Descartes no hay vacio, el sujeto está constituído y afirma el mundo. En Lacan el mundo se constituye por una falta, el sujeto es sujeto del deseo, esencialmente sujeto del deseo como deseo del Otro. "La verdad no es otra cosa sino aquello de lo cual el saber no puede enterarse de que lo sabe sino haciendo actuar su ignorancia"[16]

El sujeto cuestionado constituye un problema, por eso dice Foucault: "sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos... Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos"[17] y que, como paradigma antropológico, dominando todo el espacio de la cultura, plantó la imposibilidad de pensar lo otro.

De todos modos, parece haber quedado un resquicio que le permite a Foucault invertir el camino, haciendo que el sujeto descienda para pensarse como construido por determinadas prácticas al interior de cierto saber, perdiendo así la apetencia de presupuesto universal para ver las particularidades y lo peculiar. El mismo resquicio que da entrada a la inquietante reflexión de Lacan, acerca de que "la astucia de la razón quiere decir que el sujeto desde el origen y hasta el final, sabe lo que quiere decir".[18]

La mirada de Foucault conmociona completamente la manera tradicional de contemplar las problemáticas. El camino foucaultiano es partir del problema tal como éste se da en la actualidad, como cuestión del presente y desde allí hacer su genealogía. Del mismo modo, Lacan asombra cuando determina como sujeto de lo inconsciente al sujeto de origen cartesiano. La mirada lacaniana busca en el reverso de la representación del yo y allí encuentra al Otro constituyente del efecto sujeto. Deja al sujeto abierto al descifrramiento de sí mismo en tanto que sujeto del deseo.

Ambos, Foucault y Lacan, modifican el pensamiento, y el modo de pensar cuestionando lo que se presenta como evidencia y como postulado. Cada uno vuelve, en el terreno que le es propio, a preguntar y re-problematizar lo admitido como verdadero.

NOTAS

1. Z. E. 5, 1991.
2. *Idem.*
3. *Dictionaire des Philosophes*, Paris. P.U.F., 1984. pag. 942; citado por: Morey, M.; en : Foucault, M., *Tecnologías del yo*. pag 24.
4. Heidegger, M., *Sendas Perdidas*, pag. 88.
5. Juranville, A., *Lacan y la Filosofía*. Bs. As., Nueva Visión, 1992. pag. 92.
6. Foucault, M., *El pensamiento del afuera*. Bs. As., Pre-textos, 1989. pag. 34.
7. *Idem*
8. Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*. Meditación II.
9. Descartes, R., *Discurso del Método*. Bs. As. , Editex, 1986. Parte IV. pag. 36.
10. Morey M., en *Foucault, M.* Bs. As. , Paidós, 1991. Introducción. pag. 22.
11. Lacan, S. XI pag. 44.
12. Descartes, R.; *Meditación Segunda.*
13. Juranville, A.; *Lacan y la Filosofía*. Bs. As., Nueva Visión, 1992, Cap. III. pag.117.
14. Lacan, S. XI. pag. 44.
15. Lacan, E. 2, Bs.As., S. XXI, 1987. pag. 870.
16. *Idem*, E. 7 pag. 777.
17. *"Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet"*; pag. 308. citado por : Morey, M., en Foucault, M., *Tecnologías del Yo*. pag. 24.
18. Lacan, E. 2. Apéndice. pag. 782.

LA FILOSOFIA DEL NUEVO MUNDO

Augusto Pérez Lindo (Universidad de Buenos Aires)

1.El objeto de esta comunicación es presentar algunas reflexiones sobre la conciencia del cambio de mundo . Esta se manifiesta en la *cosmovisión*, en los *modelos culturales*, en los *paradigmas científicos*, en *modelos de conocimiento*, en las *ideologías* y en las *creencias*.

2. La idea de *crisis* es insuficiente para explicar los cambios que están ocurriendo. Podemos hablar con más propiedad de una *mutación*, de cambio en la naturaleza de la civilización. La *conciencia ecológica*, la *informatización* de las sociedades, el crecimiento de las *poblaciones marginadas*, el *renacimiento religioso*, el desarrollo de las *biotecnologías*, la *feminización* de la fuerza de trabajo y del poder, la formación de un *nuevo orden internacional* son algunos signos de la transformación.

3. Una profusa literatura apocalíptica estuvo anunciando en los años precedentes el *fin de las ideologías*, el *fin de la historia*, el *fin de la familia*, el *fin de la sociedad moderna*, el *fin del proletariado*, etc. Ya no es el *fin* lo que interesa hoy, sino el *nacimiento* de un nuevo orden. Al interpretar este surgimiento la filosofía contribuye a crear una nueva conciencia histórica.

4. Las sociedades actuales parecen orientarse hacia una *cosmovisión* que incorpora estos elementos: *conciencia cósmica* (cultura interplanetaria, imaginario extraterrestre), *conciencia ecológica* (revalorización de la naturaleza), *pluralismo cultural* (reconocimiento de las diversidades culturales), *mundialización* de las relaciones, *conciencia tecnológica*, *consenso ético* respecto a la dignidad humana (derechos humanos), degradación de la solidaridad social (individualismo, neo-darwinismo social), *pluralismo filosófico y religioso*, etc.

5. No existe un sistema de ideas que permita sintetizar estas y otras tendencias. No es sólo porque han entrado en crisis los "grandes relatos" históricos e ideológicos. Es también porque la "explosión de los conocimientos" y la sucesión vertiginosa de las transformaciones impiden construir una visión totalizadora de los procesos en curso. Para entender la *mutación* podemos aceptar, como lo proponen Prigogine, E. Morin y otros, que las nuevas realidades se instituyen a través del *caos* y el *orden*. Cuando la sociedad no comprende las condiciones del cambio, el miedo paraliza a los actores y la *catástrofe* (o el caos) señala que la clase dirigente no controla el proceso social. Esto parece ocurrir en muchas sociedades actuales.

6. En el plano de los *modelos culturales* podemos señalar estas tendencias: el *fin de las descolonizaciones* que comenzaron a principio de siglo, el resurgimiento de las *identidades étnicas* ancestrales, el *renacimiento religioso*, la *cultura de la imágen* como resultado de los medios de comunicación y de las tecnologías del cuerpo y del espíritu que permiten recrear las identidades, la *contemporaneidad* y *asincronía* de las culturas que por primera coexisten en el mismo plano. El resurgimiento de las *identidades étnicas* parece ser un correlato de la mundialización y de la destructuración cultural. El renacimiento religioso , que coexiste con el progreso de la cultura tecnológica, parece vincularse con la crisis del *pensamiento progresista secularista* que

predominó desde el siglo XIX. Los agentes del secularismo (el Estado, los partidos, la escuela, la burguesía ilustrada, el proletariado revolucionario) o bien fueron descentrados o bien fueron desplazados por otros actores sociales (medios de comunicación de masas, movimientos sociales, nuevos grupos de poder, sistemas de información, etc.).

7. En el pensamiento científico también se manifiestan cambios importantes. El *objetivismo* (materialista, naturalista, empirista o positivista) que predominaba a principios de siglo ha dejado lugar al *constructivismo*. Las visiones de la realidad aparecen como hipótesis (K.Popper), como imágenes de la naturaleza (Heisenberg, Moscovici), como construcciones del sujeto en relación con la experiencia (Piaget), como ficciones o conjeturas. El *realismo* conserva su prestigio bajo la forma de la *eficiencia pragmática* (lo que funciona es lo real, lo verdadero). El *realismo metodológico* del trabajo científico no está necesariamente asociado con una metafísica objetivista, realista o materialista.

8. La noción de *causalidad* se ha deslizado del determinismo mecanicista al anaálisis de sistemas y al indeterminismo. La *racionalidad* que se vinculaba estrictamente con un modelo *"more geometrico"* de la razón, ha dejado lugar a la *razonabilidad* que toma en cuenta factores irracionales (el azar, la voluntad humana, el consenso social, las culturas). Las teorías del *tiempo* (Hawking, Prigogine) ubican la historicidad en la naturaleza. La *conciencia* disociada del cuerpo y de la materia al inicio de la modernidad, aparece vinculada con la observación científica (Heisenberg, F. Capra), con el universo (Prigogine, E. Morin). La antinomia entre *ciencia* y *metafísica* ya no se sostiene. En ambos se reconoce la existencia de conjeturas o metateorías verosimiles, pero con distintas posibilidades de contrastación empírica.

9. Los modelos de pensamiento dominantes en el último siglo sufren también la erosión del tiempo. El racionalismo , el positivismo, el marxismo, el empirismo, el pragmatismo, el idealismo, todos han visto transformarse los referentes ideales o históricos que los legitimaban. La antropología de estos sistemas es considerada hoy como *etnocéntrica o eurocéntrica*. Su tendencia a constituirse en sistemas absolutos es considerada *dogmática*. Sus construcciones antinómicas (naturaleza-cultura; materia-espíritu; mente-cuerpo; objetividad-subjetividad) ha llevado muchas veces al *reduccionismo*. Las críticas al *etnocentrismo*, al *dogmatismo*, al *reduccionismo*, al *absolutismo* (que culmina en el deconstruccionismo de Derrida o en el anarquismo epistemológico de Feyerabend) dejan la brecha abierta para el *relativismo* o el *escepticismo*.

10. La búsqueda de un nuevo horizonte filosófico *universal* parece orientarse hacia modelos *holísticos* (no cerrados), *pluralistas* (no dogmáticos), *interdisciplinarios* (no reduccionistas), *transculturales* (no etnocéntricos), *complejos* (no antinómicos).

La *teoría de sistemas*, el *ecologismo* y el *culturalismo* aparecen como respuestas más cercanas a estas condiciones. Surge también un *neo-humanismo naturalista* que intenta sintetizar el pensamiento científico, el espiritualismo (mítico o religioso), el ecologismo, la ética y la solidaridad social. Representantes del *ecologismo* , del *feminismo* o del *movimiento New Age* encarnan estas tendencia.

11. En el plano de las ideologías lo más significativo es la *"débacle"* del marxismo-leninismo (fenómeno que teóricamente se inicia en los años 60 y se acentúa a

partir de la Primavera de Praga en 1968). Casi todas las ideologías políticas han sido redefinidas: el liberalismo clásico se desliza hacia un *neo-liberalismo conservador*, los *social-demócratas* y los *populistas* se vuelven liberales, el *secularismo nacionalista o socialista* árabe, israelí o hindú, cede bajo la presión del integrismo religioso.

12. Los partidos políticos y los sindicatos han dejado de ser los grandes portadores de las ideologías sociales. En todas partes los partidos han dejado de ser "doctrinarios" para convertirse en agentes de participación o en aparatos de poder. Las ideologías se recrean a través de nuevos movimientos sociales (ecologistas, derechos humanos, feministas, marginados, etc.). Los partidos han dejado de ser internacionalistas. Por otro lado, la crisis del *Estado Benefactor*, asociada con la crisis de los modelos de acumulación económica, ha dado lugar al surgimiento de una *ideología neo-darwinista* que legitima el individualismo y la supervivencia de los más aptos (principio de selección naturales de las especies aplicado a la sociedad).

13. En lo que respecta a las *creencias* morales de nuestro tiempo debemos señalar como un acontecimiento histórico alentador la formación de un consenso universal sobre los principios de los *derechos humanos* formulados a partir de 1948. Desde un punto de vista filosófico este acontecimiento instituye un verdadero referente ético universal por primera vez en la historia de la humanidad. Todos los estados, religiones, partidos o escuelas filosóficos, reconocen estos principios. Este hecho desmiente tanto el escepticismo como el relativismo: existe un consenso sobre las condiciones básicas de la dignidad humana. El contexto de aplicación es el que plantea serias dudas sobre el comportamiento humano.

14. El renacimiento de la *religiosidad* y el crecimiento de las *religiones* de todo tipo, en todas partes, está modificando los espacios sociales. Los individuos y los pueblos buscan respuestas éticas, metafísicas, sociales o culturales que no encuentran en las instituciones seculares. Las religiones reaparecen en distintos contextos como respuestas alternativas (que no son del mismo signo). Junto a ellas también crece el *pensamiento mágico* y el *esoterismo*.

15. Todos los cambios que hemos enunciado no son meros síntomas del "'malestar de la cultura" . Junto con otros fenómenos que hemos omitido por falta de espacio, constituyen la configuración de un nuevo mundo. La filosofía ha sido desbordada por el cambio histórico. Se siente desconcertada frente al mismo. Sus animadores tienen más incertidumbres que certezas, más críticas que perspectivas. Mientras algunos se entretienen con disputas escolásticas el motivo de sus debates tal vez ha dejado de tener sentido.

16. En el proceso de mutación todas las dimensiones del ser y del conocer se transforman. El sentido de este proceso depende en parte de nuestra *conciencia histórica* y de la *política del conocimiento* que adoptemos. La filosofía, como tentativa de *autoconciencia* y de *sabiduría racional* , puede ocupar un lugar en el nuevo escenario que no sea simplemente la exégesis escolástica o la crítica agónica de un mundo que ya fue.

17. La formación de un *nuevo humanismo filosófico* capaz de interpretar el mundo y de dar respuestas a las espectativas de la humanidad debería tener en cuenta estos aspectos:

1°. el pluralismo epistemológico y la interdisciplinariedad;

2°. la crítica al etnocentrismo y la necesidad de pensar trans-culturalmente los problemas;

3°. el consenso moral sobre los derechos humanos ;

4°. el fin de las antinomias entre naturaleza-cultura; mente-cuerpo; materia-espíritu;

5°. la revalorización del pensamiento científico y la humanización de la ciencia;

6°. el reconocimiento de la dimensión ecológica de la civilización humana;

7°. la crítica de las relaciones de dominación y la reconstrucción de la solidaridad humana;

8°. la elaboración de una sabiduría que nos permita integrar las nuevas tecnologías con el trabajo y la cultura;

9°. la construcción de criterios para respetar y delimitar los distintos tipos de verdades.

CUERPO E INTENCIONALIDAD

María Luisa Pfeiffer (UBA - CONICET)

Si debemos a Husserl la riqueza de experiencias y perspectivas sobre la realidad y nosotros mismos que abre la noción de intencionalidad, no somos menos deudores de Merleau - Ponty cuando haciendo uso de la intuición husserliana nos "descubre" cuerpo.

Estas dos realidades de nuestro ser-en-el-mundo están tan estrechamente unidas que es imposible pensar la una sin la otra. Eso es lo que me propongo mostrar en esta comunicación.

Cualquier planteo de relación con la realidad que tratemos de iluminar desde la filosofía supone *siempre* un grado de significación propio que cuestiona precisamente la realidad de la realidad. ¿Cómo establezco los lazos con esa realidad sin caer en las viejas consignas del realismo o el idealismo?

Para Husserl, nos movemos en un campo intencional preconsciente, en el que la realidad es intuída desde una síntesis pasiva. La actividad que habitualmente llamamos "conciente" es el fruto de esa primera síntesis. El mundo aparece entonces constituído por ese campo intencional como certeza necesaria e indiscutible, certeza que puedo recuperar como conocimiento después de haberla tematizado, conceptualizado, nombrado.

Esto es, en otro orden de cosas, lo que provoca la confusión entre dos conceptos de conciencia que no terminan de quedar claros en Husserl: la conciencia pura intencionalidad y la conciencia trascendental. Si bien para Husserl la conciencia no es sino intencionalidad, no es una substancia al estilo cartesiano, realidad separada del mundo desde donde puedo apropiarme, constituir, o representar las "cosas", no queda claro qué quiere alcanzar cuando busca la conciencia trascendental. Esta trascendentalidad de la conciencia la separa del "mundo de la vida". ¿Se trata de dos niveles de conciencia? ¿de dos intencionalidades diferentes? Iribarne[1] separa claramente dos niveles intencionales, denomina al primer nivel el de la "proto-intencionalidad", haciendo referencia con ello a que hay una intencionalidad que se da a otro nivel, que es el de la conciencia reflexiva. Muchos autores, sobre todo los que se aferran al método fenomenológico de la reducción, sólo ven este segundo nivel intencional y no pueden apartarse, por consiguiente de esta experiencia de la conciencia trascendental.

¿Cuánto de reflexivo supone la conciencia? Cuando reducimos lo conciente a lo reflexivo, hacemos de su poder de iluminación de lo que hay su "actividad" fundamental, aunque esa actividad se realice "junto a los objetos", "en el mundo", aunque acortemos todo lo posible la distancia hablando de intuición o apercepción, la conciencia sigue siendo "otra" que el mundo; el mundo es correlativo a una conciencia. En su relación con el mundo la conciencia establece dos polos, incluso en ella misma se dan esos dos polos: la conciencia y su reflejo; y así vuelve a plantearse el eterno problema de cómo sortear el abismo.

Para una conciencia reflexiva el mundo es un mundo de objetos y dentro de ellos

aparece el cuerpo como el objeto privilegiado ya que no puedo separarme de él. Esta conciencia "ve" al cuerpo como un objeto de reflexión, como una cosa más entre las que objetiva. Así, el yo se identifica con el sujeto,[2] y le es preciso explicar lo que lo acompaña para ser: el cuerpo. Incluso Husserl nos da argumentos para pensar esto cuando distingue el yo psicológico del verdadero yo: el trascendental, en su esfuerzo por separar al yo del ámbito natural. Desde esta perspectiva el cuerpo queda reducido a "la idea de cuerpo", a la objetivación del cuerpo, adquiere el aspecto de una generalidad, de un ser impersonal que antes que nada debe ser conocido. Por este camino, como dice Fink, toda la vida conciente se torna conocimiento y toda filosofía gnoseología.

Pero Husserl tuvo esa intuición maravillosa por la cual la conciencia es una forma tendencial que asume un movimiento latente que subyace en cada acto y cuya resultante es mucho más que conocimiento. Es más el conocimiento está marcado por lo que suele menospreciar la filosofía que quedó reducida a una gnoseología y que como tal se afana por alcanzar lo inmutable por la vía del intelecto: que el conocimiento nunca es definitivo. La fenomenología hará como dice el refrán "de defecto virtud" ya que se propone una descripción finita de lo finito. "Cada vez que un filósofo de tipo clásico insiste en la imperfección de un fenómeno del conocimiento, la fenomenología no se contenta con la negación incluída en esta imperfección, sino que pone a esta negación como constitutiva del fenómeno" [3] Lo que conozco es aquello que puedo alejar y rodear, que puedo ver desde ángulos y vivencias diferentes, es más, que *debe* ser visto de esa manera con la esperanza de poder conocerlo en totalidad, ya que lo propio del conocimiento humano es su imperfección, su finitud, su necesidad de volver constantemente sobre lo mismo.

Esto supone entonces dos elementos en todo acto de conocimiento y como el conocimiento no es más que un recorte de la actividad conciente, supone dos elementos dentro de la conciencia: un desde dónde y un hacia dónde, supone una trascendencia de lo conocido, querido, buscado, aceptado, rechazado etc., en una palabra de lo intencionado. Pero al mismo tiempo, la existencia de eso que trasciende ha de aparecer como relativa respecto de un ideal de existencia absoluta que no es sino el cumplimiento deseado de una intención "significativa".

He aquí una formulación que suena a contradictoria, lo intencionado ¿es trascendente o no lo es? ¿Qué grado de "realidad" tiene lo significado? Sólo si comprendemos la intencionalidad como corporal podremos tener repuesta a esta pregunta. Podremos ver que como dice Merleau-Ponty: "El mundo anima mi cuerpo por una secreta presencia que despierta mis intenciones sin desplegarse ante ellas" [4]

¿Qué relación guarda mi cuerpo con la intencionalidad? Decíamos que para Husserl el mundo es una certeza necesaria e indiscutible, pero no certeza racional. Por eso Husserl dice que nuestra primera relación con el mundo no es de saber sino de creencia. Esto significa que no se puede adquirir, verificar o modificar un conocimiento, que no puede ponerse en duda o preguntarse por la existencia de una realidad particular sino sobre el fondo de una fe ejercida e ineluctable en la existencia de lo real.¿De dónde proviene esa fe? De la primera realidad con que cuento, de mi cuerpo. ¿Cómo intenciono mi cuerpo? ¿Es posible intencionarlo? ¿Podemos hacer del cuerpo un "objeto" de conocimiento? ¿Cómo rodear mi cuerpo si no puedo separame de él, si

no puede desaparecer y volver a aparecer desde un ángulo diferente?

Este planteo que podríamos tomar como único es doble: en primer lugar nos preguntamos si podemos intencionar nuestro cuerpo, es decir por las condiciones en que nuestro cuerpo adquiere carácter de significado. Si ampliamos la pregunta, lo que nos preocupa es si una intencionalidad corporal, una intencionalidad que va constituyendo al mundo en tal está "separada" del mundo de manera de significarlo desde fuera de él. Y por otra parte, cómo el cuerpo que es sujeto, se torna en objeto.

En respuesta a la primera pregunta ¿podemos decir como Flores que el entorno se "in-corpora" a mi cuerpo?[5]. Merleau-Ponty habla de dos intencionalidades: la que llama operante: "la que hace la unidad natural y antepredicativa del mundo, que aparece en nuestros deseos, valoraciones, paisajes y más claramente en nuestra conciencia objetiva"[6] de la que Gadamer dice que "está siempre referida al horizonte" y que "existe siempre antes que lo reflexivo"[7] y la de acto: la de nuestros juicios y tomas de posición volutaria. Si hablamos de in-corporar volvemos a la dicotomía en que de alguna manera necesito fagocitarme la realidad para hacerla propia. La realidad nunca es "la" realidad sino siempre mi realidad pero no porque la in-corpore, la introduzca dentro de mi cuerpo, me la "coma" sino porque la realidad es constituída por la intencionalidad. La realidad es una o múltiple, es grande o pequeña, es mía o ajena porque mi cuerpo la intenciona y la hace tal. La identidad de mi cuerpo a través del movimiento, del cambio es la que me hace "saber" que las cosas permanecen, tienen "aspectos". Así como el cuerpo no es algo estático, cristalizado que se da y existe de una vez para siempre, tampoco el mundo lo es sino que se va constituyendo mundo.

Aunque el cuerpo tiene la particularidad de ser al mismo tiempo intencionante e intencionado ello no sucede al mismo nivel de intencionalidad. Como intencionante mi cuerpo va conformando el mundo, cómo intencionado es el resultado de una reflexión, es en ésta donde lo descubro intencionando, dando "forma" a la "realidad" desde sí mismo. Pero hay un segundo momento intentional en que me separo de mi cuerpo y lo hago objeto. Cuando Flores dice que "el cuerpo es cuerpo para una conciencia que lo intenciona con un sentido"[8] está haciendo referencia a esta intencionalidad que es la que Merleau-Ponty llama de acto, la que focaliza al objeto como tal, la que puede convertir al cuerpo en un objeto, por un acto reflejo. Desde aquí ya no soy mi cuerpo sino que mi cuerpo "es" un cuerpo. "La constitución de nuestro cuerpo como objeto es un momento decisivo en la génesis del cuerpo objetivo".[9] Esto nos permite contestar la segunda parte de la pregunta: el cuerpo se ve como cuerpo ajeno, como cuerpo "tenido" a partir de una reflexión sobre sí mismo.

El conocimiento de mi cuerpo es especial, particular, diferente de todo otro conocimiento, precisamente en cuanto que, aunque no es un objeto, puedo darle carácter de objeto, objetivarlo en un acto de separación de sí mismo. Es por eso que "el cuerpo retirándose del mundo objetivo, llevará los hilos intencionales que lo ligan a su entorno" [10]. El camino de la reducción nos conduce precisamente a esta intencionalidad corporal cuando alcanza un pensamiento que no descubre las condiciones de posibilidad del conocimiento sino un contacto corporal con el mundo que precede todo pensamiento y lo posibilita.

"No es en virtud de una imperfección inherente a nuestra facultad de conocer que

los estados de conciencia no tienen relaciones y elementos últimos susceptibles de una definición fijada por conceptos, esto le falta *a priori*, y la tarea de definir aproximadamente tales elementos por conceptos fijos no podría proponerse razonablemente". [11]

No es posible definir nada definitivamente ni lo noético ni la noesis ya que todo movimiento intencional, presupuesto básico del conocimiento o cualquier otro acto psíquico, proviene del cuerpo que es el "lugar" del cambio, de la finitud y la contingencia. Pero esa relación tan particular que tengo con mi cuerpo, por la cual puedo hablar de él como "tenido" mientras sigo siendo él, es la que me permite ver las cosas siempre desde otro ángulo. En efecto ello es posible porque siempre hay un ángulo donde estoy indefectiblemente y del que no puedo separarme. Si algo puede ocultárseme es porque estoy en una situación determinada y no en cada o en toda situación posible, característica del espíritu o de la conciencia absoluta. De allí que en ciertas psicosis como la paranoia o la esquizofrenia [12], la pérdida de la identidad del enfermo se manifieste espacialmente como pérdida de la identidad con el propio cuerpo. La síntesis del objeto depende de la síntesis del cuerpo propio. Es por eso que siendo cuerpo, la conciencia no puede ser nunca definitiva porque el cuerpo es espacio y tiempo en devenir y así como le es imposible cristalizarse, le es imposible cristalizar. "La posición absoluta de un solo objeto es la muerte de la conciencia, ya que fija toda la experiencia como un cristal introducido en una solución, la cristaliza de golpe". [13] Si la conciencia no fuera corporal sería imposible afirmar esto, ya que justamente a lo que aspira es a atrapar definitivamente a la cosa haciéndola objeto absolutamente y si no fuera corporal la cristalización definitiva del objeto sería su realización y no su muerte.

Cuando "veo" un objeto, siento siempre que hay ser más allá de lo que veo actualmente, esto es lo que Husserl denomina horizonte, es lo que permite diferenciar las dos intencionalidades a las que hice referencia más arriba: una que expreso por la palabra "ver", otra, por la palabra "sentir", la primera corresponde a la experiencia que solemos denominar conocer, la segunda a la que llamo "saber" en referencia a lo que Zubiri y Sartre denominan "sabor".

Si como afirma Merleau-Ponty, Husserl se proponía alcanzar, con la fenomenología: "la experiencia muda todavía, lo que tratamos de llevar a la expresión pura de su propio sentido"[14] intentaba descubrir, la intencionalidad corporal. El análisis trascendental es considerado desde la evidencia de la conciencia de sí, que la distingue absolutamente de la percepción interna. Esa evidencia se manifiesta como experiencia corporal, no como apercepción, sino como intencionalidad, pero con una característica, que para ser tal supone la intersubjetividad como constitutiva de esa experiencia.[15]

La transposición aperceptiva de que habla Husserl, solo es posible porque es realizable desde un cuerpo. ¿Qué momento intencional representa? aquel que se da en la "esfera primordial". "Es una percepción asimilante que no tiene nada que ver con un razonamiento por analogía"[16].

Nuestro cuerpo no puede ser comparado a un objeto físico, sino más bien a una obra de arte, en cuanto a que es "un ser en que no podemos distinguir la expresión de lo expresado, en que el sentido sólo es accesible por contacto directo y que manifies-

ta su significación sin dejar de lado su lugar espacio-temporal (...) Es un nudo de significaciones vivas. [17]

La significación intencional del mundo es la operación conformada por nuestra realidad corporal.

NOTAS

1.cfr.Iribarne, Julia: en *La intersubjetividad en Husserl*, C. Lohlé, Buenos Aires, 1987.

2.cfr.la obra de Popper, K. *The self and his brain. An argument for interactionism*

3.Levinas, E. "Reflexiones sobre la técnica fenomenológica" en *Tercer coloquio filosófico de Royaumont*,Paidós, Buenos Aires, p. 90.

4.Merleau-Ponty M.: *Signes*, Gallimard, Paris, 1958, p.107.

5.Flores,Luis: "La corporalidad (estudio fenomenológico)", *Revista de Psiquiatría Clínica*, Fac. de medicina, Universidad de Chile, Vol XXII, No. 1, 1985, p.35

6. Merleau-Ponty, M: *Phénoménologie de la perception* (*PHP*), Gallimard, Paris, 1945, p.XIII.

7. Gadamer, G: *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p.310.

8. Flores *ibid.*

9.Merleau Ponty. *PHP* p.86.

10. Merleau-Ponty, M. *PHP*. p.8.

11.Husserl, E.: *Méditations Cartésiennes*, Vrin, Paris, 1953, pp. 42-43.

12. cfr.J. Zutt, L. Binswanger, U. Galimberti, R. Parada.

13. Merleau-Ponty, M.: *PHP*, p.86.

14. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, Payot, Paris, 1964, p.40.

15. Esta relación puede ser vista en mi artículo "La intersubjetividad, una reflexión desde la intencionalidad fenomenológica", (inédito).

16. Merleau-Ponty, M. *PHP* p.42.

17. Merleau-Ponty, M.: *PHP* 177.

MAURICE MERLEAU-PONTY: LA COEXTENSIVIDAD ENTRE SUBJETIVIDAD Y TEMPORALIDAD

Alicia Pochelu (Universidad Católica Argentina - CONICET)

1. Advenimiento e inacabamiento de la acción humana.

La experiencia del mundo para Merleau-Ponty implica, a la vez, un movimiento de apropiación y de trascendencia del sujeto que percibe. Este proceso es posible porque la cosa esta unida al mundo -en el cual ella es una de las concreciones posibles- y porque el sujeto esta ordenado a ese mundo. El hombre puede habitar el mundo porque este no es un lugar destinado a ordenar los contenidos sino una experiencia vivida y original a partir de la cual las cosas surgen. Sin embargo, si el mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, y la presencia del sujeto en él comporta una relación de trascendencia activa que permite que haya para él un mundo significativo, se garantizaría el acabamiento de la acción del yo, y por lo tanto el mundo dejaría de ser posibilitante de posiciones. Es decir que, se garantizaría el acabamiento de aquello que de suyo no se acaba jamás. Por lo tanto, esta cuestión remite a ser considerada desde la temporalidad.

La experiencia de la temporalidad también tiene su origen en la relación del yo con el mundo, y el curso temporal es un deslizamiento del advenir, hacia el presente y hacia el pasado, donde cada protension vuelve a la retension y viceversa; por lo tanto el tiempo no está presente a la conciencia como un objeto que se le ofrece representativamente, sino que es ella la que lo constituye en el sentido de que es la unidad donde se forma la diversidad de los éxtasis . Por eso, de alguna manera, está presente en su totalidad, y sin embargo, su presencia es inagotable. Se trata de una paradoja en la que el tiempo, en un sentido es exhaustivo, pero por otra parte su experiencia es la experiencia que no está jamás acabada. Para Merleau-Ponty el tiempo más que duración es síntesis. Así que las referencias e indicaciones de la percepción, considerada según su dimensión temporal, no vuelven a un pasado y a un advenir simplemente ausentes sino que ese pasado y ese advenir se vuelven presentes como pasado y advenir. De esta manera el mundo se anuncia como una presencia en la que se da un juego de variaciones que exigen temporalizacion. La totalidad temporal como la del mundo no es mas que intencional y reclama efectuacion: asi los nuevos posibles aparecerán en adelante como el acabamiento de la subjetividad, y de la misma forma el pasado jamás será excluido. Los mismos estados no pueden ser ellos mismos más que exponiéndose, y se ofrecen a una exposición que se da en un horizonte en el que cada instante deviene más o menos similar; en otras palabras, el tiempo "es una huida general de si" , y en ella los instantes si bien próximos unos de otros no son susceptibles de ser confundidos. La temporalidad comprendida de esta manera, se instala sobre una presencia fundamental de la vida en su totalidad, y constituye una presencia que debe llamar al mundo, y conectarse con él, para hacerse ella misma. Es el proceso de temporalización del mundo y de mundanización del tiempo que se efectúa no sólo en las variaciones de los estados

particulares constituyentes de la unidad fundamental del "hay", sino también en el intercambio de los proyectos que el yo dirige sobre ellos.

El sujeto al participar de la unidad en la que se reúne la diversidad de los éxtasis, constituye el tiempo, está ubicado originariamente en la unidad anudada donde se forman el pasado, el presente y el futuro: el tiempo es quien engendra esta unidad, desplegándose. A su vez, al reconocer la experiencia de la temporalidad de esta manera, ello no significa para Merleau-Ponty que culmina en una síntesis de identificación, o sea en una operación según la cual, por una serie de inferencias o deducciones se atribuiría a un hecho, un lugar en la serie objetiva de los hechos que hacen una historia personal. Por el contrario, se trata de una síntesis de transición , es decir de una manera de vivir los acontecimientos tal como ellos se originan los unos de los otros, y que cada uno no es más que un aspecto de la manifestación total. La temporalidad es la manifestación según la cual en la experiencia humana ser y transcurrir son sinónimos. Así entendida, se puede decir que la temporalidad se instaura sobre la presencia fundamental de la vida total. Y , a partir del momento en el que el yo es o comienza a tender hacia su pasado y su futuro, se está ante el ser a la manera humana, ante un ser que desarrolla esa tensión.

La subjetividad , porque ella no es una interioridad pura sino que es en su despliegue y en su tensión, no es espectadora de los movimientos de su vida, sino que es una presencia que debe llamar al mundo y con él hacerse ella misma: "Si el pasado tiene que ser para nosotros, no puede ser más que en una presencia ambigua anterior a toda evocación expresa, como a un campo al que tenemos apertura. Es necesario que exista justamente para nosotros cuando no pensamos en él, y,que todas nuestras evocaciones estén tomadas de esa masa opaca. Igualmente si yo no tuviese el mundo más que como suma de cosas y la cosa como suma de propiedades, no poseería certezas, sino solamente probabilidades, no realidad irrecusable sino solamente verdades condicionadas. Si el pasado y el mundo existen, es necesario que posean una inmanencia de principio -no pueden ser más que aquello que veo tras de mí y alrededor mío- y una trascendencia de hecho, existen en mi vida antes de aparecer como objetos de mis actos expresos " [1].

La temporalidad es el despliegue de una subjetividad que deviene sí misma en el diálogo con el mundo y con el otro, en la exteriorización : se trata de una exteriorización religada y abierta a ella misma, en la cual el yo puede circular "y todo esfuerzo de retorno sobre si, de devenir es el fruto de una retoma en la cual yo me descubro siempre ya existiendo... Yo soy pues siempre en un presente y en un tiempo que me supera, aunque esa superación sea correlativa de una tensión hacia mí mismo que no es aún un *ipse*" [2].

2. La subjetividad temporalizada

El análisis precedente permite reconocer que hablar de la temporalidad es lo mismo que hablar de subjetividad. Para Merleau-Ponty el tiempo es una relación modélica según la cual el sí mismo se vincula consigo mismo esbozando la interioridad o ipseidad. Queda ahora por precisar esta interioridad.

En primer lugar se trata de la perspectiva de la conciencia como ser-en- el-mundo y la experiencia del mundo vivido; la conciencia es entonces una conciencia encar-

nada, histórica o *cogito* en situación que descubre al yo como ser-en-el-mundo, y se halla vinculada con el de tal manera que las nuevas relaciones que se establecen están revestidas de una significación vital o histórica, y, los comportamientos no sólo tienen un sentido sino que dependen de la significación vital de las situaciones. Todo actuar, por más inmediato que sea, está comprometido con relaciones pretéritas fundamentales. La inmersión de la conciencia en una corporeidad pre-reflexiva, coloca al sujeto ante un "rebasamiento" de esta instancia primaria de la existencia; ya no es posible entender ni a la percepción como simple resultado de las cosas exteriores sobre el cuerpo ni a la conciencia como autonomía absoluta.Por lo tanto "yo no me conozco más que en mi inherencia al tiempo y al mundo, eso es, en la ambigüedad" [3], y es que "lo que hay que comprender es que la misma razón me hace presente aquí y ahora, y presente en otra parte y siempre, ausente de aquí y de ahora, y ausente de todo lugar y tiempo. Esta ambiguedad no es una imperfección de la conciencia o de la experiencia , es su definición " [4].

Merleau-Ponty sostiene que la experiencia natural del hombre consiste en estar instalado en el mundo de las cosas. El ámbito de la existencia, esencialmente ambiguo, permite comprender la conducta de la conciencia como conducta comprometida, y el plano de lo objetivo y de lo subjetivo se convierte en el fundamento del fluir temporal de la vida corporal y de las relaciones interhumanas, las que se hallan consustanciadas con los objetos. La conciencia es originariamente un yo puedo, vincula los contenidos de la percepción y del movimiento, orientándolos hacia la unidad intersensorial del mundo, gracias a una intencionalidad operante que hace que el cuerpo responda a las solicitaciones de las cosas, sin necesidad de representación alguna. De ahí que el cuerpo no está en el espacio ni en el tiempo, *"habita"* el espacio y el tiempo" [5]. El cuerpo es, no sólo el "aquí" sino tambien el "ahora" que nunca puede devenir pasado y, sin embargo, lo retiene. El espacio y el tiempo habitado siempre , tienen unos horizontes indeterminados y sus síntesis están por reiniciarse. El cuerpo es habitante de su mundo y lo es porque es portador de hábitos, los que constituyen su "ciencia implícita" . La adquisición de hábitos no es otra cosa que la remanipulación y renovacion del espacio y del tiempo vivido, es el poder de responder con cierto tipo de soluciones a cierto tipo de situaciones, con identidad de sentido. La experiencia de la espacialidad se caracteriza por la tendencia a superar la lejanía y organizar la distancia. Sin embargo, esta capacidad no es total, porque el horizonte no efectuado es esencial a toda experiencia del tiempo y del espacio.

Así los nuevos posibles aparecerán como el acabamiento de la subjetividad, y, de la misma forma, el pasado jamás podrá ser excluido. Los diferentes estados no pueden ser ellos mismos más que exponiéndose, y, se ofrecen a una exposición que se da en un horizonte en el que cada instante deviene más o menos el mismo; en otras palabras, el tiempo es "una huida general de sí" [6] , y en ella los instantes si bien próximos unos de otros no son susceptibles de ser confundidos.

Renaud Barbarás, señala que lo propio de la fenomenalización es la dimensionalidad, y, en relación con ella los conceptos de espacio y tiempo se hallan en primer plano, puesto que la unidad originaria de lo percibido y la co-presencia del mundo a eso que lo manifiesta debe ser retomado como espacialidad y temporalidad a un nivel de originariedad: " la carne es ese punto donde el espacio y el tiempo se

cruzan, donde la diferencia de la simultaneidad y de lo sucesivo es la misma identidad" [7].

3. El sentido fundamental de la dimensionalidad

Según el análisis de Barbarás, la dimensionalidad es, en el pensamiento de Merleau-Ponty, un eje primordial de su filosofía; de tal manera que pensar la espacio-temporalidad permite aproximarse a lo profundo de la experiencia. En ella la espacialidad y la temporalidad comportan una relación según la cual, el espacio es tiempo y el tiempo es espacio, sin significar identificación absoluta.

El sentido originario de la espacialidad consiste en que ella se recoge como el "ahí" de la cosa, ella es ella misma permaneciendo de su lado como extensión pura, es "presencia del Ser" y dice más allá de ella misma puesto que engloba al tiempo. En la *Fenomenología de la percepción* afirma que "cuando yo digo que veo un objeto a distancia, yo quiero decir que lo tengo o que yo lo tengo todavía, el es en el advenir o en el pasado al mismo tiempo que en el espacio" [8]. En otros términos, el objeto a distancia no está absolutamente ausente, escapa tanto al orden de la pura sucesión como al de la pura contemporaneidad.

El pensamiento de Merleau-Ponty, lleva a afirmar que el espacio se articula con la temporalidad: se trata de una dimensión que supera la oposición espacio-tiempo; por el contrario , todo fenómeno concretiza ese espacio único que sostiene toda cohesión, la cual no sería si el pasado y el futuro no fuesen partes del mismo espacio.

Así como se reconoce la originariedad del espacio se puede reconocer la del tiempo, tal como se presenta en la *Fenomenología de la percepción* y en *Visible e invisible* (reflexión que representa un punto capital de la filosofía de Husserl y sobre el que Merleau-Ponty concede particular atención).En la primera obra, el presente viviente constituye el lugar mismo o nivel originario del tiempo; en cambio en *Visible e invisible*, el planteo se ubica en el plano ontológico. El surgimiento del tiempo , según la última obra, no se le debe comprender como la creación de un anexo del tiempo que rechazaría al pasado, dado que de ser así, se estaría ante una pasividad que no es posible aceptar, puesto que la teoría del presente viviente hace aparecer la intencionalidad en términos de actos. Por el contrario, el tiempo se constituye, y por lo tanto es necesario que sea visto desde el punto de vista de un alguien. Se da una trascendencia originaria , y en la medida en que se da, es la donación de una trascendencia. En consecuencia, el tiempo excluye una pura pasividad de la conciencia : su actividad no se distingue del movimiento de la trascendencia, o como lo expresa Barbarás "la conciencia no posee al tiempo más que como eso que la destituye. La conciencia no es en el tiempo, y el tiempo no es, sin embargo, en la conciencia. El tiempo es ese ser que no se presenta más que bajo la forma de eso que excede toda puesta en presencia: el solicita la conciencia como irreductible alteridad"[9]

Lo propio del tiempo se concentra más allá de él mismo, bajo la forma de un presente dimensional o vertical, en el que presente y pasado son simultáneos y proceden por lo tanto en un único espacio, en el cual esta contemporaneidad se establece. De ahí que se trata de "tomar el *nexo* ni historico ni geográfico de la historia y de la genealogía trascendental, ese mismo tiempo que es espacio, ese mismo espacio que es tiempo, que yo encontraré por el análisis de lo visible y de la carne, la *urstiftung*

simultánea del tiempo y del espacio que hace que haya un paisaje histórico y una inscripción cuasi geográfica de la historia" [10].

NOTAS:

1) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p.415
2) A.de Waelhens, *Une philosophie de l'ambigüeté. L'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Ed. Nauerlaerts, Paris, 1967, p. 308-309
3) Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, p.357
4) Ibid, p. 345
5) Ibid, p. 162
6) Ibid, p. 479
7) Renaud Barbarás, *De l'être du phénomene.Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Ed. Jérome Millón, Grenoble, 1991, p. 235
8) Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, p.306
9) Renaud Barbarás, *De l'être du phénomene.Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*,
10) Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris,1964, p.312.

DIALÉCTICA Y HERMENEUTICA

Maria Cristina Ponce Ruiz. (Esc. Sup. de Lenguas, UNCba.)

En la llamada era de la *high tech* el *Lenguaje* convertido en información circula a través del nuevo *sistema interactivo de comunicación* a considerable velocidad, operando con eficacia en la medida en que *representa,* ed. objetiva lo real construyendo realidades modélicas, que son funcionales y fértiles, por lo que la recurrencia a la *Ciencia* como productora de la realidad resulta insoslayable.

En este contexto creemos que el *dialogo* Dialéctica-Hermenéutica, que como tal no ofrece conclusiones que lo clausuren, significa un despliegue fecundo de las posibilidades del *Lenguaje,* y una consideración de la *Historia* capaz de traerla a las discusiones actuales, rescatando lo vivo del *dicere* de la tradición.

*

Varios motivos justifican la apelación a la dialéctica de *Hegel*, pero dos se destacan como inéditas *totalidades*: un encuentro con la totalidad de la Historia, y un sistema donde lo productivo de la Ciencia se orienta hacia la totalidad de lo real.

Como sabemos, el Espíritu se da el *contenido* a su propia *actividad*. Materia y forma, en la producción de la realidad, provienen del mismo Espíritu que en su autodespliegue se autoproduce. El unísono de éstos da acceso a su intrínseco y totalizante conocimiento de sí. Este último carácter está indicado por un desarrollo que lleva hasta sus límites la suma de sus posibilidades que, concretándose en una totalidad capaz de recuperarse en el Todo, consuma su Verdad (*La Verdad es el Todo*). Pero el conocimiento es resultado, producto. Para conducirse hasta el extremo de sus posibilidades el Espíritu realiza una *tarea* que es propiamente una *conversación* consigo mismo; en este sentido tal vez podamos decir que en esto consiste la *Dialéctica*. Esta conversación es espejante, especulante. Y acontece propiamente en el terreno de la *Historia,* pues es aquí donde *Dios habla*.

La *moderna* fundamentación de lo real en el conocimiento y sus representaciones, implica una evaluación de éstas para discernir las que son capaces de objetivar lo real, ya que sólo éstas alcanzarán su legitimación. Encontrar el fundamento de la objetividad de las representaciones significa determinar las condiciones de posibilidad para la legitimación de la *Razón* en orden al conocer, y con ello la determinación de la *Ciencia* como aprioristica y constructiva. Pero con Hegel, «el conocimiento como medio para apoderarse de la esencia absoluta es un contrasentido»,[1] ya que el *medio como medio* es relativo, e inapropiado para el Absoluto. El conocer debe recibir una nueva determinación que lo libere de ser un *medio para* y de la consecuente *evaluacion 'previa'* de su capacidad objetivante. Ya que el Absoluto *en si y para si está y quiere estar en nosotros.*

De ello se sigue una capital modificación de las relaciones: sujeto-objeto, cosa en sí- fenómeno, además, una ontologización de la verdad colabora a la extensión del campo del representar, no referido ya, sólo al momento de la conciencia trascendental, ni circunscripto al exclusivo terreno de lo fenoménico. La certeza de la Ciencia tampoco proviene ya de la *función sintética* de enlace de representaciones, que valida en el origen de su constitución el carácter 'material' de las mismas.

El *representar* que sigue quedando una vez liberado de su dependencia del objeto, se convierte en: *absoluto representar lo Absoluto*. Sólo así la Ciencia adquiere la autocertidumbre de su representar, deviniendo en *subjetividad del Sujeto*: en autoconciencia. Pero el Absoluto está en y para sí *en* nosotros. Se trata de ver como acontece el paso de la conciencia natural a la autoconciencia. Es éste el núcleo de nuestro tema, pues es aquí donde se da el fraseo del Absoluto, como Espíritu,[2] consigo mismo, es aquí donde el Espíritu *se dice la* Verdad y consuma la Ciencia.[3]

Si sólo el *Espiritu es lo real* y el *Espiritu es esencialmente Conciencia*, entonces la esencia de la Conciencia encierra la realidad de lo Real. Pero la *Conciencia* es ambigua y es movimiento: una *inquietud* radical que impera en ella, impulsa a la conciencia natural hacia un *más allá de si* como *meta*. El más allá de la conciencia natural como conciencia real, es y no es un más allá, en tanto la conciencia se resuelve en la *unidad originaria de ambas*. Por ello su camino no es lineal, aunque sí progresivo; él se muestra como un contínuo *ir y venir* transitando por relaciones de *violencia y temor*, donde la conciencia natural debe renunciar a *su* verdad y sacrificar su vida.

Es sabido que el núcleo de esta cuestión está en la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel «piensa lo dialéctico desde la esencia de la experiencia»[4] y es aquí donde han puesto su mira Heidegger y Gadamer.

Como para Hegel «la conciencia es para sí misma su *concepto*» ella se *examina a si misma*, a la vez que se da a sí la *pauta* para el examinar. Éste tiene por fin obtener la *coincidencia* entre concepto y objeto. La conciencia despliega su duplicidad como conciencia del objeto y como conciencia de sí. Pero cuando *ve (skepsis)* que no hay esta correspondencia (experiencia de la no-verdad), que el objeto no es tal como lo veía, opera la *inversión de la conciencia;* invierte lo aparente del objeto para convertirlo en real, ed. «cambia su saber» que al ser conciencia *de* el objeto, al cambiar la conciencia cambia consecuentemente el objeto. Con este movimiento de la conciencia «brota ante ella el nuevo objeto verdadero...que ha llegado a ser por medio de una inversion de la conciencia misma. Este modo de considerar la cosa lo añadimos nosotros y gracias a él se eleva la serie de las experiencias de la conciencia a proceso cientifico»[5]. Es éste un «movimiento dialéctico» que Hegel llama propiamente *experiencia*. Pero ella debe ir más allá de sí hasta alcanzar su clausura en el Saber Absoluto. La inversión es el punto de in- flexión en que la conciencia se libera, por así decir, de su dependencia del objeto. Nuestro añadido 'limpia' la experiencia de lo que hay en ella de *ser* de la conciencia de modo que *lo* ya experienciado, quede apropiado pero no como *ser actual*, sino retornado a su *esencia*[6] y la conciencia pueda devenir en autoconciencia, ed.representar al Absoluto que está en nosotros

Este movimiento transita a través (dia-) de la totalidad de las formas de la conciencia, ilustrando el recorrido de la *historia universal* por sus plurales figuras: los pueblos. «*La verdad de lo verdadero es el mundo creado. Dios habla...y la verdad de Dios es la que se percibe en la razón*», -a través de este fraseo en el que la conciencia se dice a sí misma su verdad, realizando el λεγεσθαι de la *dialéctica*.

*

A partir del señalamiento de los elementos de la *dialéctica hegeliana* que cola-

boran a nuestro tema, indicaremos los puntos sobre los que se da el diálogo con la *hermenéutica de Gadamer:*

1.- Aunque en cuestiones esenciales ambas se presenten como opuestas, el diseño de las posibilidades hermenéuticas resulta viable en tanto ésta obtenga réditos de la dialéctica y pueda formular con claridad su relación con ella, ya que como Gadamer reconoce «Hegel pensó hasta el final la dimensión histórica en la que tiene sus raíces el problema de la hermenéutica»[7].

La hermenéutica, al hacerse cargo de la dialéctica pregunta-respuesta, tiene que poner distancia respecto a la *argumentacion vacía* atribuída a la sofística. De igual modo tiene que evitar que las críticas a la *filosofía de la reflexión* de Hegel se hagan extensivas a ella.

2.- Una cuestión importante en este sentido es la de la *alteridad,* que supone la afirmación de la *diferencia,* de modo tal que la *comprensión* hermenéutica requiere de una *apertura,* para el 'dejarse decir algo', ed. una disposición para el oir, y que supone siempre un *otro,* sea un 'tu' individual, sea la totalidad de la tradición. Distinto al *alio* de la dialéctica y a su correspondiente *disolución de las diferencias,* como necesidad interna del sistema, en tanto la *forma de lo verdadero* sólo es posible cuando se ha retornado a la *simplicidad,* pues lo que se muestra como *simple* en el comienzo es la universalidad vacía y lo que se muestra como *simple* en el resultado es la unidad concreta.

En la dialéctica hegeliana la inversión de la conciencia se opera por la *skepsis,* en cambio la hermenéutica confiere primacía al *oir,* por el lugar privilegiado que en ella tiene el *lenguaje.* «No hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje, ninguno de los demás sentidos participa directamente en la universalidad de la experiencia linguística de mundo...el oir es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar al logos»[8].

3.- Se ha polemizado acerca de si hay un diálogo en la dialéctica hegeliana o si se trata de un monólogo. Ya que en un 'diálogo consigo mismo' *el otro* con el que se dialoga adquiere determinaciones especiales. Así, la *alteridad* sólo representa un momento; y la *diferencia* sólo la mediación imprescindible pero destinada a su final resolución en el reconocimiento de su *unidad.* La *negatividad* como ruptura no alcanza a la apertura requerida por un preguntar hermenéutico que sólo espera la esencial falta de determinación previa de la respuesta rescatando a lo *individual como misterio;* de este modo las posibilidades del preguntar lucen en suspenso, lo cual permite la introducción de la noción de *juego,* como contrapartida de la *Razón* como rectora de la totalidad del acaecer.

4.- No se puede desconocer el tributo hermenéutico a la función que confiere Hegel a *conciencia y negatividad,* y con ellas a la reflexión, aunque en la hermenéutica éstas tomen rumbos opuestos a los señalados por él. Gadamer observa que «toda conciencia aparece esencialmente bajo la posibilidad de elevarse por encima de aquello de lo que es conciencia. La estructura de la reflexividad está dada por principio en toda forma de conciencia.»[9] Esta posibilidad del *más allá de sí* de la conciencia como negación de sí, muestra el momento de la *ruptura* de este *ser sabido* (*Bewußtsein*) que es la conciencia, como condición para el surgimiento del nuevo objeto que contiene la verdad frente a la no-verdad del anterior.

Desde esta negatividad de la experiencia que se muestra en la conciencia como ruptura, es 'el desde donde' va a trabajar la hermenéutica en referencia a la *pregunta,* como introducción de una «ruptura en el ser de lo preguntado».

5.- El punto crucial en la relación *Dialéctica - Hermenéutica* se centra en la *experiencia,* que compromete a *lenguaje, verdad e historia.*

La distinta concepción del hombre y su diferente relación con la Historia, crea tal vez la más grande bifurcación de estos pensamientos. Para Hegel Dios habla y su palabra puede y debe ser conocida *racionalmente* por los hombres, pero éstos quedan subordinados a los universales intereses de la *Razón.* Para la *Hermenéutica* la experiencia forma parte de la *esencia histórica del hombre* como experiencia de la *finitud humana,* por lo que el *saber* que ella aporta es acerca de *tal* finitud y de *tal* historicidad, que se conforman a través de la *tradición* la cual tiene a la base el *dicere* que es, en esencia, lenguaje. Lo *vivo* del lenguaje de la tradición no surge de una recurrencia a la esencia, como en la Dialéctica, sino por «participación en un sentido presente... (porque) comprender no es primariamente recontruir una vida pasada, sino que significa participación actual en lo que se dice»[10] ; esto, junto con la `apertura' de la pregunta, y con una 'alteridad' no disuelta, posibilitan una consideración no objetual de los dialogantes.

Gadamer toma la tesis de von Humboldt de que «cada lengua es una acepción de mundo» para afincar en el lenguaje la finitud, en el sentido de que «cada lengua trae a lenguaje su propia experiencia de mundo...así la palabra del lenguaje es al mismo tiempo una y muchas»

*

A modo de conclusión: formulamos una pregunta que creemos que vale pensar acerca de ella: hasta qué punto el *tipo* de racionalidad que representa Hegel como un hito paradigmático no es la misma que con el tiempo va a producir la conversión del lenguaje en información, en solidaridad con un desarrollo tecnológico de una magnitud suficiente como para dar nombre a una época de la historia.

A modo de conclusión: observamos la apertura de un horizonte que nos permite pensar en la existencia de caminos plurales: la Hermenéutica de Gadamer, que haciéndose cargo de la tradición dialoga con la dialéctica de Hegel, obtiene rédito de ella y a partir de ahí logra despejar una alternativa, que mediante la comprensión de una nueva dimensión del lenguaje permita una experiencia de mundo capaz de eludir la llamada 'paradoja de la modernidad'.

NOTAS

1 Hegel, *Fenomenología del Espíritu (FE),* FCE, Mexico 1966 Tr.W.Roces,p.51

2 A la base de esto está que *lo verdadero sólo es real como sistema,* o la conversión de la Sustancia en Sujeto, pues el Espíritu *es la esencia que es real como conciencia y que se representa a sí misma. (FE),*[BB], VI).

El Espíritu *piensa su propia esencia. Su propio movimiento representa su vida espiritual y es aquello por cuyo medio se constituye la Ciencia* (*Ciencia de la Lógica (CL),* Ed.Sol[illegible] 1968, Tr. AyR Mondolfo, p.45,46)

3 Ciencia es el *espíritu que se sabe desarrollado como espíritu* y por tanto, no ya *amor al saber sino saber real.* (Op.Cit. Prol. II,1 y I,1)

4 Gadamer, *Verdad y Método I*, Sigueme, Salamanca 1977, p.430.
5 *FE*, p.
6 *Lecc.sobre la Fil.de la Hist.Univ (FHU)* Alianza 1982, Tr.Gaos, p.73. *El espíritu al abolir la consistencia de lo que el espíritu es, gana la esencia,...lo universal de lo que fue.*
7 Gadamer, op.cit. p.420.
8 Gadamer, op cit. p.554
9 Gadamer, op.cit. p.415
10 Gadamer, op. cit. p.471/70

HACIA UNA RAZON ABIERTA: ENFOQUE Y PERSPECTIVAS A PARTIR DEL CONCEPTO DE PARADIGMA DE EDGAR MORIN

María J. Regnasco (Facultad de Filosofía y Letras UBA)

1. La crisis de la razón.

«¿Qué es nuestra razón? ¿Es universal? ¿Racional? ¿No puede transmutarse en su contrario sin darse cuenta de ello? ¿No empezamos a comprender que la creencia en la universalidad de nuestra razón ocultaba una mutilante racionalización occidentalocéntrica? ¿No empezamos a descubrir que hemos ignorado, despreciado, destruido, tesoros de conocimiento en nombre de la lucha contra la ignorancia?»[1]. Desde estos interrogantes, Edgard Morin proporciona un diagnóstico de la perplejidad a que nos han conducido siglos de búsqueda del conocimiento.

Hoy la razón debe cuestionarse a sí misma. Al final del proceso de desarrollo de la racionalidad occidental, se ha manifestado una nueva forma de oscurantismo, una nueva patología del saber, que sin embargo permanece invisible para los productores de este saber, «que siguen creyendo obrar como ilustrados»[2]. El conocimiento contemporáneo se presenta como un fenómeno de doble rostro: no sólo los enormes éxitos, también los males específicamente modernos son inseparables de los progresos del conocimiento científico. Este conocimiento ha hecho posible una enorme concentración de poder, pero al mismo tiempo, ni los científicos, ni los políticos ni alguna otra instancia de la sociedad actual está en condiciones de controlar «los poderes sojuzgadores o destructores surgidos de este saber».

El conocimiento científico, sin embargo, no hubiera llegado a concentrar este grado de dominio sin su estrecha asociación con la economía, la industria, la política. Pero a su vez, esta apretada vinculación no podría haberse efectivizado si no existiera en la base una fuerte identidad de intereses, de objetivos, de métodos.

Bajo el impresionante despliegue del potencial científico-tecnológico-industrial, subyace un mismo paradigma histórico, que se manifiesta a su vez en el nivel político institucional como en el nivel ético-individual. La crisis de la racionalidad contemporánea responde a la crisis de este paradigma.

2 La fuerza operativa del paradigma

Edgard Morin retoma la noción de paradigma de Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*. Kuhn advierte que un enfoque estrictamente lógico-metodológico es insuficiente para dar cuenta de la estructura del conocimiento científico, de sus criterios de validación y de su desarrollo progresivo. Su propósito fue mostrar que bajo la formulación, la organización y la metodología explícita de las teorías científicas existían presupuestos, creencias, compromisos no claramente conscientes. Un fondo colectivo de evidencias ocultas, de imperativos disimulados, de compromisos históricos, opera bajo las aparentemente frías y objetivas teorías científicas. Al mismo tiempo Kuhn explicaba las grandes transformaciones en la historia de las ciencias a partir de profundas convulsiones en esta trama subyacente.

Kuhn oscilará entre diversas caracterizaciones de la noción de paradigma, desde sentidos fuertes, cuasi metafísicos, hasta enfoques sociológicos más imprecisos. Esta ambigüedad e imprecisión del término dio lugar a severas críticas. Sin embargo, E. Morin acude a la noción de paradigma, no sólo a pesar de su oscuridad y de su ambigüedad, sino justamente en razón de ellas. En efecto, lo que le atrae de esta noción es el hecho de hacer referencia a un nudo profundamente inscripto en el inconsciente individual y colectivo, cuya emergencia en el pensamiento consciente se produce en un medio brumoso. En este sentido, las críticas dirigidas hacia la imprecisión de la noción de paradigma en Kuhn no revelan solamente la insuficiencia de sus intentos por establecer claridad en la caracterización; revelan la dificultad intrínseca de pensar la noción de paradigma.

Pero quizás se pueda afirmar que la dificultad por explicitar su carácter profundo, nebuloso, oscuro, provenga de que su fuerza radica en que opera ocultándose. Como ya había advertido Heidegger, lo pensado descansa siempre sobre el fondo de lo no-pensado. Lo no-pensado no se refiere a aquello «aun no pensado», pero que puede ser alcanzado y aclarado por el pensamiento. Lo no-pensado es aquello que se sustrae al pensamiento, al mismo tiempo que interviene activamente para constituirlo. Por eso, para Heidegger, pensar lo no-pensado es la tarea más difícil, pero también la más urgente.

De la misma manera, al tratar de esclarecer la noción de paradigma, E. Morin se esfuerza en pensar lo que, en principio, adquiere efectividad desde la oscuridad. La oscuridad sería, entonces, no la deficiencia, sino el secreto de la fuerza operante del paradigma.

Un paradigma controla, así, desde el disimulo, no sólo las teorías y sus métodos, sino también el campo intelectual y cultural donde se generan esas teorías, como también la praxis resultante. Su operatividad se manifiesta a la vez a nivel semántico, lógico e ideo-lógico, al determinar el horizonte de inteligibilidad, las operaciones lógicas rectoras y la organización categorial.

En resonancia con la denominación foucaultiana de *arqueología* para el espacio de la *episteme*, E. Morin propone el término *Arkhé* para significar esta dimensión profunda desde la que opera el paradigma. Esta dimensión diseña los rasgos sobresalientes de los paradigmas: el paradigma no es «falseable», aunque las teorías que de él dependan lo sean; genera a su alrededor una especie de sistema inmunológico a partir del cual excluye los fenómenos que no pueden ser codificados desde sus parámetros. Es invisible, por lo que crea evidencia ocultándose. Su invisibilidad es producida por su carácter virtual: el paradigma nunca es formulado en tanto tal, su núcleo está siempre vacío; no existe más que en sus actualizaciones. Es esta invisibilidad lo que lo hace invulnerable. Es desde el paradigma que se decide qué es real y qué no lo es, qué importa y qué no importa. Cada paradigma encuentra infundados los argumentos del paradigma adversario, pero por su parte, depende y se sostiene por los argumentos que él mismo construye y sostiene. Por tanto, necesita generar confirmaciones, pruebas, actualizaciones. El debilitamiento de este movimiento de retro-alimentación es lo que crea las condiciones para una revolución paradigmática.

Una revolución paradigmática significa un cambio de nuestro universo, porque un

gran paradigma determina una visión del mundo. Esto no ocurre sin un previo proceso de deterioro, en el que se producen grietas, erosiones, antes de que el paradigma pueda abatirse totalmente. Su caída supone que ya se insinúan los núcleos de un nuevo paradigma, que a su vez tendrá que ir gestándose trabajosamente mediante nuevos axiomas, nuevas argumentaciones, nuevas confirmaciones[3]

3 El paradigma hegemónico de Occidente

Un núcleo paradigmático común se ha ido definiendo a partir de los desarrollos interrelacionados de la ciencia, la técnica, la industria, la economía, las instituciones de la sociedad moderna. Este núcleo define el paradigma hegemónico de occidente desde la modernidad, aunque sus antecedentes podrían remontarse hasta los orígenes del pensamiento griego. Su relación lógica rectora, según E. Morin, es la disyunción/exclusión. Desde ella se constituye un mundo escindido: sujeto/objeto, espíritu/materia, cualidad/cantidad, libertad/determinismo, imaginación/deducción... Entre estos dos universos no sólo hay separación, hay también tensión, jerarquías, relaciones de dominio, manipulación. Pero este universo escindido es también ambivalente y paradójico: así, «la ciencia, que por un lado elimina el sujeto, se convierte por otro en su brazo secular»[4] ; la manipulación de la naturaleza se interpreta como emancipación humana[5]. Por último, esta escisión define también un mundo esquizofrénico, en el que vale una doble moral: la moral altruista de los valores espirituales, humanistas, y la moral utilitaria, pragmatista, regida por el criterio impersonal de eficacia.

Es cierto que hubo importantes intentos de superar este antagonismo,. Pero, de hecho se fue gestando la preponderancia de uno de los dos ejes en detrimento del otro. Lo que prevaleció fue la tendencia cuantitativa, reduccionista, simplificadora.

4 Razón racionalización

La razón se fue delimitando y comprimiendo cada vez más como razón científica, y la ciencia fue restringiendo cada vez más su método y su función a las operaciones de la producción mecanizada. La necesidad de subdividir las etapas de la línea de producción, de privilegiar las operaciones de manipulación y control, de reducir el conocimiento a un modelo funcional, fueron encerrando a la racionalidad en lo que E. Morin califica como un sistema *frío*, que deja de liberar *calor* mediante el diálogo con el exterior. Sólo toma de lo real lo que lo confirma, con lo que se convierte, en términos poppereanos, en «no falsificable». La razón se degrada entonces en *racionalización*. La racionalización es una razón simplificada, clausurada. Pero la razón enloquece cuando se encierra en sí misma. Este simulacro de razón aparece entonces como un camouflage ideológico de una visión limitada y parcial del mundo, como una racionalización y universalización de la praxis productiva-industrial de occidente. Su incapacidad de diálogo con lo que no llega a manipular y controlar la han convertido en una práctica desintegradora de las culturas no-occidentales.

La racionalidad reduccionista, absolutizada, se convierte entonces en irracionalidad. La exigencia de control, absolutizada, crea un exceso de descontrol. La eficiencia de los sistemas parciales, elevada a la categoría de ideal regulativo, genera un ámbito de ineficiencia.

5 Hacia una razón abierta

La crisis de la racionalidad se revela, a la luz del análisis de Edgard Morin, como

un aspecto de la crisis del paradigma hegemónico de occidente. Por su vinculación con la técnica, la industria, la economía, la administración, las instituciones, esta crisis arrastra consigo al conjunto de los sistemas sociales.

El discurso predominante en la actualidad disimula la gravedad de la crisis, presentándola como un simple desfasaje entre el arrollador despliegue científico-técnico-productivo y los sistemas institucionales, éticos y educacionales, que no se adaptarían con la velocidad requerida por este ritmo incontenible. La consigna que se promociona es entonces la de «responder al desafío de la tecnología». La racionalidad científico-tecnológica, así como los estrechos criterios de productividad y eficiencia quedan en este caso sin cuestionar. Se trata de una óptica simplificante e insuficiente.

El interrogante que debemos formularnos es ¿es posible dar una respuesta a la crisis contemporánea permaneciendo aún en el paradigma hegemónico? ¿Habrá llegado el momento de un cambio de paradigma?

Pero una revolución paradigmática afecta los núcleos organizadores de la sociedad, la cultura, las instituciones, el pensamiento. Cambiar de paradigma es cambiar de universo. E. Morin recuerda que es relativamente fácil explicar algo complicado a partir de premisas admitidas, de códigos compartidos. Pero no hay nada más difícil que modificar los parámetros, los principios que sostienen todo el edificio. Al peligrar las evidencias fundamentales toda una práctica se hunde y pierde sentido. Por ello un cambio en los núcleos paradigmáticos suscita enormes resistencias. Las condiciones de deterioro de un paradigma rector exigen grandes transformaciones sociales, culturales, pero éstas a su vez necesitan una revolución paradigmática.

La crisis actual multiplica las erosiones, las convulsiones, los resquebrajamientos de los principios fundamentales. Sin embargo, se siguen planteando y tratando de resolver los grandes problemas de nuestra civilización desde los antiguos parámetros, desde el interior del mismo paradigma.

Un cambio de paradigma supone no sólo buscar las respuestas a viejos interrogantes, sino subvertir radicalmente las preguntas mismas. Esta tarea presupone, en primer lugar, superar la racionalidad reduccionista, reconocer la relevancia de lo no-racionalizable, intentar nuevos vínculos con culturas que organizan su mundo desde otros parámetros, aceptar la posibilidad de otras alternativas y otros ángulos de visión para enmarcar los problemas.

Supone, en suma, ampliar el horizonte de la razón, tarea que exige, a su vez, como su condición, tomar conciencia de la fuerte presión del paradigma dominante. Se trata de asumir la difícil tarea de pensar lo no-pensado.

NOTAS:

1- Morin, E., *El método El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1988, pg. 18
2- Morin, E., Op.cit., pg. 22
3- Morin E., *El método Las ideas*, Madrid, Cátedra, 1992, pgs. 216-244
4- Morin, E., *El método Las ideas*, Madrid, Cátedra, 1992, pg. 227
5- Morin, E., *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984, pg. 79

UNO MISMO Y LO UNIFORME EN ROMANO GUARDINI

Luisa Ripa Alsina (Universidad Nacional de Quilmes)

«Me creía rico con una flor única
y no poseo más que una rosa ordinaria»
(A. de Saint-Exupéry)

I - A modo de presentación.

En la primera mitad de nuestro siglo Romano Guardini produjo gran cantidad de obras que giraban en torno a su preocupación por el hombre. El suyo es un pensamiento vigoroso y de una notable libertad de espíritu que le permite variar y entregarse de lleno, sin cálculos ni dilaciones, a lo que en cada caso encuentra verdadero. Su pensar se fundamenta en una particular metafísica que podríamos llamar *apelativa*, una metafísica del llamado y se desarrolla en una antropología de la persona.

Esta comunicación intentará analizar un texto guardiniano, tál como aparece en su libro *El ocaso de la edad moderna*[1], aunque anticipando apenas algunas de las afirmaciones que respecto del hombre en tanto que «persona» hiciera en su obra *Mundo y Persona*[2], sin entrar en aquella fundamentación metafísica-. De hecho, Guardini escribió esos dos libros de manera que resultan algo así como dimensiones distintas de un mismo discurso y juegan entre sí en relación de fundamento-fundado y de supuesto-cumplimiento: la antropología de *Mundo y Persona* fundamenta a la filosofía de la historia de *El ocaso..*, pero la lectura de éste último es la que permite comprender plenamente las tesis del primero, especialmente en esta nada habitual reflexión que nos ocupa sobre la masificación contemporánea del hombre, que arriesga las consecuencias de las anteriores afirmaciones antropológicas.

II - Personalidad y persona

La concepción del hombre que tiene Guardini es expuesta en un pensar itinerante que recorre el «fenómeno» humano a la vez que establece su estructura y sus peculiares relaciones.[3]

Estos estratos dibujan al hombre, antes que nada, como *conformación*, luego, como *individualidad* y, por último, culmina como *personalidad* en lo propiamente humano. Allí el hombre se determina por su espíritu como capaz de la autoconciencia, de la libertad y de la creatividad.[4]

El hombre llega al máximo despliegue de su ser en tanto que personalidad espiritual pero no se trata, todavía, de la *persona*: persona aparece como el hecho humano fundamental que formaliza todos los otros estratos en la posibilidad *absoluta* -a la vez «dada» y actualizada en la relación- de decir *yo*.[5]

III - "Naturalmente" partes en la serie

Con este supuesto antropológico Guardini piensa el fenómeno de la masificación contemporánea. Cuando describe los cambios que marcan el fin de la modernidad en términos de modificación del concepto de naturaleza, de cultura y de sujeto se detie-

ne a mostrar la aparición de la *figura humana más opuesta* a la del «sujeto» moderno: el *hombre-masa*. El hombre-masa significa el abandono de todo interés de desarrollo individual, en tanto que personalidad original y bajo el paradigma de la personalidad genial. Significa la inserción en la organización y la serie, y el sentimiento de que esto es lo seguro y lo bueno. El hombre masa, entonces, no es un fenómeno aislado o emergente, sino la estructura misma de la sociedad contemporánea.[6]

«..una posibilidad histórica lo mismo que otras»

Lo interesante es el juicio que merece este hecho histórico para Guardini. En primer lugar, importa esa definición: se trata de un hecho histórico, una realidad dada de la que cabe buscar su sentido e intentar su sanación, pero, de ninguna manera, de la que sirva el dolerse queriendo suprimirla imaginaria o voluntarísticamente.[7] En tanto que hecho, comparte el ser de cualquier estructura humana: no logrará el cumplimiento pleno del hombre en esta historia, pero puede desarrollarse y ofrecer a los hombres todo lo que en esa estructura se encuentre como realidad y como valor.[8] Por cierto, Guardini no ignora que el signo presente de la aparición de la masa es sobremanera negativo y vehículo de opresión y perversidad: pero advierte que no debemos dejarnos llevar por la imagen de ese oscuro giro que hoy tiene, perdiendo así la oportunidad de pensar su sentido total.[9]

«...un sentido positivo...en la tarea de dominar el mundo»

En segundo lugar, este hecho histórico parece la respuesta única posible a la sobrevida de tantos miles de millones de seres humanos, a su alimentación vestido y habitación, a su transporte, educación y esparcimiento. La protesta nostalgiosa por tiempos pasados no repara, muchas veces, en la condena a muerte que significaría para tantos hombres y mujeres de este mundo que ha devenido inmenso.[10] Porque cuando las formas y los espacios, los ritmos y los tiempos, los medios y los estilos dependían de la elección de los individuos (... de algunos, porque convengamos que para los «otros» no había tal espacio ni tales elecciones) no se podía soñar con esta eficacia potenciada que la uniformación seriada ha logrado.

«...conviene que esa unicidad se dé con frecuencia»

En tercer lugar, esta nueva manera de encontrarse y entenderse los hombres tiene una ventaja decisiva: la pérdida de la autocomprensión en tanto que personalidad distinta y de la esperanza de la genialidad como meta.[11] Esta pérdida abre, a juicio de Guardini, la posibilidad -sólo la posibilidad- de que este nuevo hombre no ya encandilado con la personalidad, pueda descubrir su ser esencial en ser persona. Ser persona es, para Guardini, a la vez más hondo y más «desnudo», más decisivo y menos coloreado. Ser persona es, a la vez, lo más común y lo que nos define como cada uno. Nos constituye en los *únicos* insustituibles, no en razón de alguna cualidad que tengamos o que pudiéramos adquirir ... o perder, sino en el simple y descarnado hecho de ser hombres, cada uno, este hombre: yo.[12] Esto establece una nueva propuesta, tanto respecto de la identidad como de la ecuación entre las variables cuantitativa y cualitativa, dado que en el caso de las personas se trata a la vez de lo más

digno y de lo merecedor de multiplicarse.[13] Con todo, Guardini lo plantea claramente como una disyuntiva histórica que puede seguir la línea del dominio irrespetuoso o construir una manera nueva de ser hombres.[14]

«...Se trata de una solidaridad en el orden de la existencia»

En cuarto lugar, la comunidad en la persona, más allá de los encuentros por cualidades, intereses o características de las personalidades particulares, abre la posibilidad de cualidades nuevas, que no apuntan a lo extraordinario sino a lo común: en especial, lo que Guardini llama la *solidaridad en la existencia*.[15] La ventaja de la nueva autodefinición se convierte ahora en la ventaja del nuevo cometido social, que Guardini advierte en el interés, sobre todo juvenil, por la *camaradería*.[16]

«...la libertad que da ese dominio»

En quinto y último lugar, esta posibilidad de futuro positivo no depende de quién sabe qué apuesta de la frivolidad optimista que ya denunciara Heidegger,[17] sino de la decisión de las libertades que construyan la definición de la masa en el desarrollo de algunas *virtudes*: nuevos vigores morales que la masa ha menester para resolver su disyuntiva histórica. Y que para Guardini son[18]: la seriedad ante la verdad, la fortaleza y el ascetismo para todos los hombres y una nueva manera de hacer uso del poder para aquellos que lo detentan.[19]

III - A modo de conclusión

Las citas de este texto de Guardini son prueba de lo que significa ese pensamiento arriesgado a ver hasta sus últimas consecuencias qué pasa en nuestros días y qué es, en definitiva, el hombre. Estas páginas guardinianas merecen ser pensadas en este tiempo de profundo divorcio entre la línea del crecimiento histórico de nuestra civilización y una reflexión habitual, enfático-quejosa que la acompaña, sin ofrecer, muchas veces, alternativas reales y dignas del empeño de los hombres de nuestro tiempo. En efecto, quizá podría hablarse de una casi «esquizofrenia» intelectual por la cual el discurso fáctico de nuestros intereses despliega un mundo de bienes, comunicaciones y tecnificaciones que el discurso usual[20] de la cultura -desde el comentarista televisivo hasta muchos profesores universitarios, pasando por más de un púlpito- lamenta y condena en una especie de supuesto crítico, en definitiva, estéril para la vida y las empresas de los hombres de nuestro tiempo. Porque, no cabe duda, queremos una civilización que compramos y que vendemos. Y la explicación de que unos pocos, perversos y poderosos, serían los que nos suman en esta situación contra nuestra voluntad, de manera que no queremos lo que hacemos, ni pensamos lo que queremos, ni decimos lo que pensamos... resulta, por lo menos, insuficiente. Y no es menos cierto que el pensar que acompañe, alimente y corrija tal civilización, suele esterilizarse en una cierta antagonía frontal y sin distinciones, sin matices, ni confianza histórica[21]. En este contexto, la oferta de Guardini, signada por el realismo, la aceptación y el pensar decidido, puede interesarnos tanto por su contenido mismo, como por su estilo de enfrentamiento a los fenómenos de la historia.[22]

En cuanto al contenido, por ejemplo, la distinción entre la personalidad y la persona y su función en los distintos momentos de la historia. Especialmente, el despegue

conceptual de la noción de persona de la genialidad espiritual[23]. Y, muy especialmente, la determinación de que lo decisivo -podría expresarse así- no pasa por la *diferencia* sino por lo *propio*.[24] El interés por lo común y, a la vez, por lo esencial humano.

En cuanto al estilo, la aceptación del desafío de los hechos y la atención a las significaciones reales que fenómenos nuevos puedan sugerirnos.

Porque, quizá, ese «sentido total» [25] del fenómeno hombre-masa, está, aún, aunque sea parcialmente, por pensarse.

IV - Un epílogo

Durante muchos años de docencia hemos leído con mis alumnos este texto de Guardini y hemos tratado de penetrar en su concepto de persona. Y siempre me ha asombrado el carácter de invisible de estas páginas que pasan inadvertidas por pensamientos que vuelven a deslizarse hacia las habituales consideraciones en términos de espíritu, de minorías y de personalidades. Algunos, lo han percibido por momentos y se han interesado, olvidándose luego. Otros se escandalizaron y fueron conscientes de las consecuencias que les acarearía aceptar tales preferencias por los «todos» antes que por los «excelentes». Unos pocos, debo ser sincera, se entusiasmaron y al descubrir qué otra cosa podría querer decir «único e irrepetible» iniciaron un camino que les daba que pensar y les provocaba a imaginar tareas distintas.

Y, sin embargo, seguramente el poeta intuyó lo mismo que nuestro filósofo cuando nos dijo «*...mi rosa se os parece. Pero ella sola es más importante que todas vosotras, puesto que es ella la rosa a quien he regado. Puesto que es ella la rosa a quien puse bajo un globo. Puesto que es ella la rosa cuyas orugas maté (salvo las dos o tres que se hicieron mariposas). Puesto que ella es la rosa a quien escuché quejarse, o alabarse, o aun, algunas veces, callarse. Puesto que ella es mi rosa*». [26]

NOTAS:

1- Se trata del libro *El ocaso de la edad moderna*, Guadarrama, Barcelona, 1956, 2ª ed: 1963, del original alemán *Das Ende der Neuzeit*, Hess-Verlag, Basilea, 1950, hay 7ª ed, sin fecha en Werkbund-Verlag, Wurzburg. También hay edición castellana de Sur, Bs. As., 1958, con el título de *El fin de los tiempos modernos*. En adelante, citaremos «O».

2- Guadarrama, Madrid, 1963, 2ª ed: 1967, del original *Welt und Person*, Werkbund-Verlag, Würzburg, 1940, 4ª ed: 1954.

3- *Mundo...*, pág. 163.

4- *Mundo...*, págs 163-168.

5- *Mundo...*, págs 179-192.

6- *"En conexión con la técnica, hace ahora su aparición una estructura de otro tipo, para la cual la idea de una personalidad creadora que se hace a sí misma, o sea, el sujeto autónomo, ya no constituye evidentemente un criterio normativo. Esto se ve claramente en el concepto más extremadamente opuesto a esa idea de la personalidad creadora, es decir, en el de hombre-masa. Esta palabra no indica aquí algo desprovisto de valor, sino una estructura humana que está vinculada a la técnica y a la planificación»*, O, pág 75.

«...también en tiempos pasados existieron los que, en cuanto muchedumbre amorfa, se distinguían de una minoría selecta; pero la existencia de aquellos ponía de manifiesto el hecho de que, allí donde esta minoría constituía la norma de valores, precisaban existir los seres atados a

la cotidianeidad como fondo y terreno en el que la minoría hincaba sus raíces. Sin embargo, también los miembros de la mayoría intentaban convertirse en minoría y realizar su vida propia. La masa, en el sentido actual, es otra cosa. No constituye una pluralidad de individuos no formados, aunque capaces de formación, sino que su estructura es diferente desde el principio: está sometida a la ley de la producción en serie, que preside el funcionamiento de las máquinas. Esta característica se da también en sus individuos mejor dotados. Es más, estos últimos tienen conciencia expresa de ello, configuran su ethos y lo convierten en propio estilo», O, pág. 76.

7- *«Como aún carece de toda tradición, e incluso se ve obligada a imponerse en contra de la tradición vigente, hace su aparición, desde luego, con el más claro carácter negativo; pero en su esencia constituye una posibilidad histórica lo mismo que otras. No dará solución al problema de la existencia, ni tampoco convertirá la tierra en un paraíso; pero entraña en sí el futuro próximo, que durará hasta que otro período lo suceda»*, O, págs. 75-76.

«Por tanto en vez de protestar contra la masa que va haciendo su aparición, en nombre de una cultura sustentada por personalidades, sería mejor preguntarse dónde radican los problemas humanos de esta masa. Pues bien, radican en la disyuntiva de si la uniformidad que se impone con la mayoría conduce solamente a la pérdida de la personalidad o también a la de la persona. Lo primero es tolerable; nunca lo segundo», O, pág. 80.

8- *«Pero no se puede hablar de la masa sin preguntar también por su sentido positivo. Está claro que todo lo que tiene que perecer para siempre, si la fórmula definitoria de lo humano no es ya el individuo de formación elevada, sino los miembros uniformes de la multitud. Decir qué posibilidades humanas se abren como consecuencia de este hecho es muchísimo más difícil. Y en este punto el individuo ha de tener presente que no puede partir de su sentimiento espontáneo, cuyos principios están frecuentemente anclados en el pasado; antes bien, tiene que superarse con decidido esfuerzo y abrirse a aquello que tal vez le amenaza a él mismo en la configuración histórica de su esencia»*, O, pág. 79.

9- *«El sentimiento del ser y de la esfera individual del hombre, antes fundamento de toda relación social, cada día se desvanece más. Los hombres son tratados como un objeto cada vez con mayor naturalidad, en una gama que va desde las incalculables formas de «compresión» estadístico-administrativa hasta las opresiones inconcebibles del individuo, de grupos e incluso de pueblos enteros. Y esto no sólo en situaciones excepcionales y en el paroxismo de la guerra, sino como forma normal de gobierno y administración.*

Sin embargo, parece que no se aprecia justamente este fenómeno si se le considera únicamente bajo el punto de vista de la falta de respeto por el hombre, o bien de falta de escrúpulos en el empleo del poder. Sin duda, esto es verdad; con todo, estos defectos éticos no se darían en la misma medida, ni serían tolerados tan fácilmente por los interesados, si todo el proceso no hubiese tenido su base en una modificación estructural de la vivencia del propio yo, así como de su relación con el yo del otro», O, págs. 77 y 78.

10- *«Si no queremos contemplar los acontecimientos de los últimos siglos únicamente como pasos hacia la ruina, tenemos que descubrir en ellos un sentido positivo. Este sentido está contenido, según más adelante veremos, en la tarea de dominar al mundo, que ineludiblemente nos ha sido encomendada. Las exigencias de esta tarea van a ser tan enormes, que no hay forma de satisfacerlas con las posibilidades de la iniciativa individual y de la unión de particulares formados en el individualismo. Se requerirán una reunión de fuerzas y una unidad de dirección que solamente pueden surgir de una actitud diferente.*

Ahora bien, ésta es precisamente la actitud que se deja ver en la naturalidad con que el hombre de la época naciente renuncia a singularidades y acepta una forma de ser común, así como también en la naturalidad con que abandona la iniciativa individual y acepta la organización. Este proceso se realiza hoy con tal degradación y opresión del hombre, que corremos peligro de no ver su sentido positivo. Sin embargo, tal sentido existe, y se encuentra en la magnitud de la tarea a la que corresponde cierta grandeza de la actitud humana, es decir, una solidaridad tanto respecto de la tarea como respecto del compañero de trabajo», O, pág. 81.

11- *«Visto este tipo de hombre no se puede hablar ya de personalidad y de sujeto en el sentido expuesto anteriormente. Carece en absoluto de la voluntad de tener una forma peculiar y de ser*

original en su conducta, y también de crearse un medio ambiente que sea en su totalidad y en la máxima medida posible adecuado a él y sólo a él. Antes bien, acepta los objetos y las formas de vida, tal como le son impuestos por la planificación y por los productos fabricados en serie, y, después de todo, actúa así con el sentimiento de que eso es lo racional y lo acertado. Del mismo modo, carece en absoluto del deseo de vivir partiendo de su iniciativa propia. Al parecer, no tiene el sentimiento espontáneo de que la libertad de movimientos externos e internos es un valor. Antes bien, lo evidente para él es la inserción en la organización que es la forma de la masa, así como la obediencia a un programa en cuanto que constituye el modo de orientación del hombre sin personalidad. Es más, la tendencia natural de esta estructura humana no es a sobresalir como algo peculiar, sino precisamente a permanecer en el anónimo, casi como si el ser original constituyese la forma fundamental de toda injusticia y el principio de todo peligro.

,- Se pudiera objetar que la personalidad aparece en los dirigentes -nueva raza de dominadores y formadores de hombres-, que dan a luz este tipo humano. Pero esto -hemos aludido ya a ello- no sucederá así, pues, al parecer, la característica del dirigente, adecuado, como es, a la masa consiste precisamente en que no tiene personalidad creadora en el sentido antiguo ni forma individual alguna en desarrollo bajo condiciones excepcionales, sino que es el complemento de la multitud; con funciones distintas de las de ésta, pero idénticas en esencia», O, págs.76 y 77.

«No carece de importancia el hecho de que la palabra «personalidad» vaya desapareciendo notablemente del uso ordinario y sea sustituida por la palabra «persona». Esta última tiene un carácter casi estoico. No apunta al despliegue, sino a la definición; no a algo abundante, e incluso extraordinario, sino a algo escaso y no cultivado, pero que puede ser conservado y desarrollado en todo individuo humano; a aquella unicidad que no proviene de las condiciones especiales y del carácter favorable de la situación, sino del llamamiento divino, y cuyo mantenimiento y realización no significan capricho o privilegio sino fidelidad al deber humano fundamental. En la persona se protege el hombre contra el peligro que le amenaza, tanto del lado de la masa como del de las colectividades, ante todo para salvar aquel mínimo sin el cual no puede seguir siendo hombre en modo alguno. De ahí tendrá que proceder la nueva conquista de la existencia, conquista que ha de ser realizada por el hombre y en favor de lo humano y que constituye la tarea del futuro», O, pág. 78.

12- *«...¿qué es en último término lo sustantivo de lo humano? Ser persona. Haber sido llamado por Dios, y ser,, por ello, capaz de responder de sí mismo y de intervenir en la realidad movido por un principio interno de energía. Esto hace que cada hombre que sea único, no en el sentido de que sus propias cualidades sean solamente suyas, sino en el sentido claro y absoluto de que cada uno, en cuanto subsiste en sí mismo, es inalienable, irreemplazable e insustituible»*, O, pág. 79.

«Los reparos que se ofrecen a esto son evidentes. Está claro sin necesidad de explicaciones el sentido en que puede decirse que cien hombres son menos que uno, y que los grandes valores están siempre vinculados a las minorías. Sin embargo, en esto se encierra un peligro; el de dejar a un lado la pobreza de la persona, para deslizarse al campo de la originalidad y del talento, de lo bello y de lo que culturalmente es de primera calidad. Sobre este punto, la frase ¿de qué sirve al hombre ganar todo el mundo, si pierde su alma?', tiene algo importante que decir. 'Ganar el mundo' encierra todos los valores culturales humanos existentes: plenitud vital, riqueza de la personalidad, 'arte y ciencia' en todas sus formas. Frente a esto se sitúan la perdición o salvación del 'alma', y con ello se hace referencia a la opción personal, a la manera de responder el hombre al llamamiento divino que le convierte en persona. Ante esto se desvanece 'todo el mundo'», O, págs. 79 y 80.

«Esto supuesto, a la pregunta de cuál es el modo de que las posibilidades de la persona permanezcan abiertas en la masa, y de cómo la persona puede incluso llegar a ser algo especialísimamente apremiante en ella, no se puede responder con los criterios del antiguo concepto de personalidad, sino que se ha de responder con los de la propia masa. Y entonces ciertamente se puede admitir que, al renunciar al caudal, rico y libre, de la cultura de la personalidad, se pondrá en relieve, con una firmeza espiritual que antes no podía darse, lo que verdaderamente constituye la 'persona': el estar frente a Dios, la dignidad inalienable, la responsabilidad insustituible. Por muy extraño que pueda parecer, la misma masa que encierra en sí el peligro de dominación e

instrumentalización absolutas entraña también la posibilidad de que la persona alcance su mayoría de edad. Todo esto va acompañado, sin duda, de esfuerzos por conseguir una liberación interna, un robustecimiento contra las fuerzas impersonales que crecen en forma cada vez más gigantesca, esfuerzos que apenas estamos siquiera capacitados para predecirlos», O, págs. 80 y 81.

13- *«Ahora bien, si esto es así, conviene que esa unicidad se de con frecuencia; conviene que haya muchos hombres y que en cada uno de ellos se abran estas posibilidades de la cualidad de persona»*, O, pág. 79. *«Por consiguiente , ¿podemos, en justicia, deducir de la limitación que el desarrollo de la masa va a imponer a todos los valores de la personalidad y de la cultura un argumento decisivo en contra de la misma? ¿Acaso tenemos derecho a decir que no pueden ser engendrados mil seres humanos, sino solamente diez, por el hecho de que el nivel cultural de mil haya de ser inferior al de diez? La ampliación de las posibilidades de la persona, ¿no es algo absoluto frente a lo cual deben desestimarse otras consideraciones? He aquí una coyuntura que apremia al individualista de la Edad Moderna al preguntarse en qué medida ha sentado como absolutas sus condiciones personales de existencia, a cuya defensa tiene, por supuesto, derecho»*, O, pág. 80.

14- *«...tampoco la masa, en el sentido indicado, es un fenómeno negativo y decadente, como, por ejemplo, la plebe de la antigua Roma, sino una estructura histórica humana fundamental, que puede alcanzar un desarrollo perfecto tanto en su ser como en sus obras, supuesto, evidentemente, que no se ponga como base de este desarrollo el ideal de la Edad Moderna, sino el adecuado a su propia naturaleza.»*, O, pág. 76.

«Todo esto puede abocar a uno de estos dos resultados: o el individuo es absorbido por las colectividades y se convierte en un mero portador de funciones, peligro que por todas partes se alza amenazador a juzgar por los acontecimientos, o bien se adapta, sí, a las grandes estructuras de vida y de trabajo y renuncia a una libertad de movimientos y de formación individuales libertad que ya no resulta posible-, pero todo para con-centrarse sobre sus raíces y salvar a ser posible lo esencial.», O, pág. 78.

15- *«...una solidaridad tanto respecto de la tarea como respecto del compañero de trabajo.»*, O, pág. 81. *«Se trata de una solidaridad en el orden de la existencia: en la tarea y en el riesgo humanos del futuro»*, O, págs. 81 y 82.

16- *«En un coloquio en torno al problema de lo que la formación ética del joven actual podía dar por supuesto como realidad inmediata, se obtuvo por resultado una única respuesta: la camaradería. Esta pudiera ser entendida como el residuo formal que se salva cuando todos los valores sustanciales están en quiebra; pero también puede ser entendida y, a mi juicio, debe serlo- como síntoma de lo que se está incubando. Se trata de una solidaridad en el orden de la existencia: en la tarea y en el riesgo humanos del futuro. Si se llega a concebir esa camaradería poniendo en su base la persona, entonces dicha solidaridad constituye el gran elemento humano-positivo de la masa. Con esta solidaridad por base, y siempre bajo las nuevas condiciones que implica la masa, pueden ser reconquistados los valores humanos de la bondad, el saber y la justicia»*, O, págs. 81 y 82.

17- Heidegger, Martín: *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1969, pág. 76.

18- *«La virtud básica será ante todo la seriedad en el deseo de la verdad Tal vez se pueda ver un paso hacia ella en la objetividad que puede apreciarse en muchas cosas. Esta seriedad impulsa a enterarse de qué se persigue con todas las habladurías sobre el progreso y la explotación de la naturaleza y a cargar con la responsabilidad que la nueva situación impone.*

La segunda virtud será la fortaleza; una fortaleza sin aspavientos, espiritual y personal, que se enfrenta con el caos amenazante. Ha de ser más pura y briosa que la que se necesita para enfrentarse con las bom-bas atómicas y con los instrumentos inventados para sembrar bacterias, ya que ha de resistir al enemigo universal, al caos que hace progresos dentro de la misma obra del hombre y además tiene contra sí, como toda fortaleza heroica de verdad, a la mayoría, a la opinión pública, y a la mentira concretada en consignas y organizaciones.

Todavía se ha de añadir un tercer elemento: el ascetismo.

El ascetismo era algo que repugnaba radicalmente al sentimiento de la modernidad; constituía el conjunto de todo aquello que ella quería eludir. Pero, precisamente por esto, la Edad

Moderna se durmió internamente y se destruyó a sí misma. El hombre tiene que aprender a ser dueño de sí mediante el vencimiento y la abnegación, y con ello a ser dueño de su propio poder. La libertad que da este dominio orientará aquella seriedad hacia las soluciones verdaderas en tanto que hoy vemos cómo se emplea en ridiculeces una gravedad casi metafísica; hará que el mero valor se convierta en fortaleza y desenmascarará los pseudoheroísmos, en virtud de los cuales se deja inmolar el hombre, fascinado por pseudoabsolutos», O, pág. 84.

19- *«De todo esto tiene que surgir, por último, un arte espiritual de gobernar, en el cual se someta al poder con el poder; que distinga entre lo justo y lo injusto, entre el fin y los medios; que sea moderado y logre un medio dentro de los esfuérzos del trabajo y de la lucha, para que el hombre pueda vivir con dignidad y alegría. Solamente esto constituirá el verdadero poder»*, O, pág. 84.

20- Aludo específicamente a lo que Ricoeur denomina *símbolos usuales*, y caracteriza por su poder de identificación y cohesión comunitarias. Ricoeur, Paul: *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Ed. du Seuil, Paris, 1965, pág. 486.

21- Creo que la comprensión plena de este fenómeno puede pensarse a partir de la exposición que Mandrioni hace del pensamiento scheleriano como propuesta de «el amor separado del poder» (Mandrioni, Héctor: *Sobre el amor y el poder*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1986.

22- Por cierto, nuestro pensar, cuatro décadas más tarde, tendrá que ver seriamente el alcance del anunciado cambio de edad, así como las posibles alternativa a proponer en este fin de siglo. Especialmente, si aquella disyuntiva histórica sigue aún, o no, abierta para nosotros.

23- Cfr. el interesante trabajo de Max Müller: *Persona y Función*, Cuadernos del centro de Estudios Filosóficos, U.N.A.M., México, 1965. Especialmente cuando en la búsqueda de una experiencia humana moderna que justifique el tratamiento filosófico de la persona, alude a la experiencia ante la muerte como reveladora de la singularidad personal y así la vincula a la experiencia de la corporeidad y del amor al cuerpo propio, antes que al espíritu y a sus capacidades de trascender.

24- He encontrado un pensamiento en esencia idéntico a esta inusual manera de pensar la masa, en las tesis de Miguel de Unamuno, *La dignidad humana*, Espasa Calpe, Madrid, 1956. En realidad, el autor español no habla de «masa» ni de «persona», pero cuando describe «lo humano» y las maneras de verlo de acuerdo al pensar del mercado usando una bellísima metáfora tomada de la física respecto del «0°» relativo o absoluto en la escala térmica-, desarrolla una tesis respecto del ser persona en la masa, de notable actualidad.

25- Cfr. nota 8, pág 4 del presente trabajo.

26- Saint - Exupery, Antoine: *El Principito*, EMECE, Buenos Aires, 1962 (sexta edición), págs. 66 y 72.

UNA CUARTA VERSIÓN DEL PRINCIPIO DE IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES

Gonzalo Rodríguez Pereyra (Universidad de Buenos Aires)

En las discusiones acerca del principio de identidad de los indiscernibles (PII de aquí en adelante) es frecuente distinguir tres versiones. A cada versión le corresponde un grado distinto de fuerza. Estas versiones difieren entre sí en cuanto a las propiedades que el PII toma en cuenta. La formulación de las diferentes versiones es entonces subsidiaria de una clasificación de las propiedades. En este trabajo intentaré exponer las razones que encuentro que hay para realizar una cuarta formulación del PII.

Las versiones del PII, fuerte, media y débil, son las siguientes:

Versión Fuerte: es imposible que dos o más cosas tengan todas sus propiedades intrínsecas en común.

Versión Media: es imposible que dos o más cosas tengan todas sus propiedades intrínsecas y relacionales puras en común.

Versión Débil: es imposible que dos o más cosas tengan todas sus propiedades, incluso las relacionales impuras, en común.

La clasificación de las propiedades en intrínsecas y relacionales y entre relacionales puras e impuras es la clasificación subyaciente a esta distinción de versiones del PII.

Una propiedad *intrínseca* es aquélla que los particulares tienen en sí mismas y no en virtud de cierta relación del particular con otro particular o consigo mismo. *Redondo* es una propiedad intrínseca. Una propiedad *relacional* es aquélla que el particular tiene en virtud de tener una relación con algún particular. Una *propiedad relacional pura* es aquélla que el particular tiene en virtud de tener cierta relación con un particular de determinadas características. Por ejemplo, *semejante a una cosa roja y redonda* e *hijo de un filósofo irlandés* son propiedades relacionales puras. Una propiedad relacional impura es aquélla que, por el contrario, el particular tiene en virtud de tener cierta relación con un determinado particular, independientemente de las características que éste tenga. *Hijo de George Berkeley*, por ejemplo, es una propiedad relacional impura.

Ahora bien, por lo general se estima que la versión fuerte del PII es falsa: parece claro que dos o más particulares sí pueden tener todas sus propiedades intrínsecas en común. La versión débil del PII parece, por el contrario, claramente verdadera porque dadas dos cosas, *a* y *b*, *a* tiene la propiedad de ser idéntico a *a*, propiedad que *b*, por hipótesis, no puede tener. Se ha dicho entonces que el PII, tomado en su versión débil, es trivialmente verdadero. Así es como la versión media del PII es la que parece más interesante, dado que ni su verdad ni su falsedad resultan tan patentes.

Ahora bien, *idéntico a a* es una propiedad relacional impura: es una propiedad relacional que *a* tiene independientemente de las propiedades que *a* tiene. Esto ha servido para que numerosas veces se excluyan de la discusión todas las propiedades relacionales impuras a causa de que la propiedad relacional impura de identidad vuelve trivialmente verdadero al PII. Pero el hecho de que la propiedad de ser *idén-*

tico a a haga trivialmente verdadero el PII y sea a su vez una propiedad relacional impura no significa que todas las demás propiedades relacionales impuras hagan trivialmente verdadero el PII[1],[2].

El propósito de este trabajo es bosquejar un par de ejemplos en los que habría dos particulares indiscernibles aun en cuanto a sus propiedades relacionales impuras distintas de la propiedad relacional impura de identidad y de las propiedades relacionales impuras dependientes de ella[3].

El primer ejemplo consiste en un mundo posible compuesto por dos mentes, *a* y *b*, indiscernibles en cuanto a sus propiedades intrínsecas y relacionales puras y una esfera de hierro. En este mundo tanto *a* como *b* piensan en la esfera y además tanto *a* como *b* piensan tanto en *a* como en *b*. En este mundo las esferas *a* y *b* no sólo son indiscernibles en cuanto a sus propiedades intrínsecas y relacionales puras sino también en cuanto a sus propiedades relacionales impuras que no dependen de la propiedad relacional impura de identidad.

Una de las objeciones que pueden hacerse es que *a* no percibe directamente las percepciones de *b* mientras que *b* sí percibe directamente los contenidos mentales de *b*[4]. Entonces *a* y *b* no serían indiscernibles en cuanto a sus propiedades relacionales impuras. Esta objeción está basada en cierta concepción de la mente y a partir de otra concepción de la mente uno tal vez podría evitar una objeción como ésa y hacer que las mentes *a* y *b* en el mundo recién diseñado sean indiscernibles en cuanto a sus propiedades relacionales impuras. De todos modos, aun cuando resultara que la concepción verdadera de la mente es una según la cual *a* percibe directamente los contenidos mentales de *a* pero no los de *b*, la verdad o corrección de esa concepción de la mente no es algo trivial, ni mucho menos, de modo que aun cuando *a* y *b* no fueran indiscernibles en cuanto a sus propiedades relacionales impuras no sería trivial que no lo son.

De este modo se podría formular una versión *non tam debilis* del PII según la cual no es posible que dos cosas tengan todas sus propiedades, salvo la relacional impura de identidad y las relacionales impuras que dependen de esta propiedad, en común. Aunque verdadera, esta versión no sólo sería distinta de la versión débil que no hace ninguna restricción en relación a las propiedades a tomar en cuenta, sino que no sería ni trivialmente ni analíticamente verdadera. Tendría un *status* distinto.

Otro ejemplo posible sería aquél de un mundo posible en el cual cosas distintas pueden ocupar la misma posición espacial al mismo tiempo. Esto puede parecer muy extraño, pero el principio de que dos o más cosas del mismo tipo no pueden ocupar la misma posición al mismo tiempo no es ni lógica ni analíticamente ni trivialmente verdadero. Si dos particulares que comparten todas sus propiedades intrínsecas y relacionales puras pudiesen ocupar la misma posición espacial al mismo tiempo entonces pareciera que podrían existir particulares que compartieran todas sus propiedades relacionales impuras (salvo, por supuesto, la propiedad relacional impura de identidad y las dependientes de ella).

Es importante notar que la explicación de la diferencia numérica que se dé de los particulares que son indiscernibles en cuanto a las propiedades relacionales impuras distintas de la de identidad y de las propiedades dependientes de la de identidad no puede ser en base a particulares desnudos o *substrata* subyacientes a las propiedades

de los particulares. En efecto, dado que los particulares desnudos (y los *substrata*) son numéricamente diferentes entre sí, podría decirse que *el particular a* difiere del particular *b* por poseer el particular desnudo (o *substratum*) *S*, mientras que el particular *b posee el particular desnudo* (o *substratum*) *S'*. La diferencia numérica deberá ser última o depender de cierta propiedad como la *thisness* que es, por ejemplo, la propiedad que tiene *a* de ser idéntico a *a*.

El propósito de este trabajo no ha sido el de defender la falsedad de la versión *non tam debilis* del PII, sino mostrar que hay una versión *non tam debilis* que, de ser verdadera, no lo es por las mismas razones que lo es la versión débil. Al llamar la atención sobre esta versión no tan débil del PII lo que estoy haciendo es mostrar que hay más materia de discusión en torno al PII de lo que generalmente se cree. Las discusiones sobre la verdad del PII no tienen por qué girar en torno a la versión media: la versión no tan débil es tan discutible como la media y de mostrar su falsedad el opositor al PII habrá hecho más que lo que hace si sólo se limita a mostrar la falsedad de la versión media.

NOTAS

[1] *Idéntico a a* no es la única propiedad relacional impura que hace trivialmente verdadero al PII: *numéricamente diferente a a* también, pero esta propiedad no es otra que la de ser *no idéntico a a*.

[2] Un buen ejemplo de un filósofo que por excluir de la discusión las propiedades relacionales impuras de identidad y diferencia termina excluyendo de la discusión todas las propiedades relacionales impuras es Robert Adams en «Primitive Thisness and Primitive Identity», *The Journal of Philosophy*, LXXVI/1, 1979. Tal como Adams usa el término, *thisness* es la propiedad que yo tengo de ser idéntico a mí mismo, la propiedad que Adams tiene de ser idéntico a Adams, la propiedad que Leibniz tiene de ser idéntico a Leibniz, la propiedad que Berkeley tiene de ser idéntico a Berkeley, etc. (p. 6). Es decir, es la propiedad relacional impura de identidad. Al definir *«suchness»*, Adams dice que una *suchness* no es una propiedad de estar relacionado de un modo u otro a uno o más particulares o a sus *thisnesses*. Es decir, la propiedad de ser un *hijo de Berkeley* no es, según Adams, una *suchness*, porque involucra la *thisness* de Berkeley. Las propiedades relacionales impuras no están incluídas en la clase de las *suchnesses*. Luego, en la pagina 11, dice que el PII puede definirse, en versiones con distinta fuerza, como la doctrina de que dos particulares distintos no pueden compartir a) todas sus propiedades, b) todas sus *suchnesses*, o c) todas sus *suchnesses* no relacionales. La primera, dice Adams, es completamente trivial. Si las *thisnesses* son propiedades, dos particulares distintos, Castor y Pollux, no pueden tener todas sus propiedades en común, pues Castor tiene que tener la propiedad de ser idéntico a Castor, propiedad que Pollux no puede tener. Al excluir de la discusión la versión a), a Adams le quedan las versiones b) y c), pero ninguna de estas versiones contempla propiedades relacionales impuras, es decir, al excluir la versión a) Adams ha excluído de la discusión todas las propiedades relacionales impuras, no sólo la de identidad.

[3] Uso el término *dependientes* en el sentido amplio de *supervienientes*.

[4] Esto me fue hecho notar por Juan Rodríguez Larreta.

SOCIOBIOLOGIA Y SEXISMO: UNA EVALUACION EPISTEMOLOGICA

Estela Santilli y Margarita Roulet (UBA)

Sociobiología humana y sexismo son conceptos que representan sólo una de las caras de una fuerte polémica. Lo esencial de este aspecto de la controversia es la asociación que suele hacerse entre ambos términos de parte de muchos de sus críticos. Entre ellos, algunos biólogos notorios, antropólogos y un buen número de pensadoras de varias disciplinas en el campo teórico de estudios feministas.

¿Es legítima la asociación?

La explicación sociobiológica de la dominación masculina se apoya en la etología y la genética de poblaciones, ambas ramas de la teoría de la evolucion por seleccion natural.

Hombres y mujeres son diferentes biológicamente en un buen número de características. También, hombres y mujeres juegan roles diferentes en el entramado social. Estas prácticas son además diferentemente valoradas y en general, las que corresponden a las mujeres reciben menor consideración social.

La explicación de los roles distintos ofrecida por la sociobiología humana reside en el principio de las estrategias diferenciales del comportamiento humano. Del mismo se sigue que conductas como agresión, dominación y liderazgo son propias de los machos animales y del varón. Estas surgieron evolutivamente a partir de las tareas diferenciadas en cuanto a la reprodución y crianza, más ligadas a las hembras y a las mujeres dada su constitución genética y fenotípica. Las actividades vinculadas a la provisión de alimentos y a la defensa quedaron, entonces, a cargo de los machos y de los varones, libres de la carga reproductiva. Puesto que adaptativamente esta división de roles es la más ventajosa para la sobrevivencia, en el curso de la evolución cultural se ha consolidado un sistema de dominación que incluye distintas modalidades del cortejo entre ambos sexos y la competitividad entre los machos por las hembras y entre los varones por las mujeres y el cuidado maternal de la descendencia. Según Wilson, este sistema de relaciones puede ser cambiado, si lo deseamos, pero a costa de perder eficacia.

Wilson afirma que «las diferencias físicas y temperamentales entre hombres y mujeres han sido ampliadas por la cultura hacia la dominación universal del hombre».[1]

Siguiendo esta línea argumentativa, los hechos sobre el diferente papel de hombres y mujeres en la sociedad son los que se corresponden más claramente con las diferencias de sexo esencialmente biológicas. Tal supuesto implica, por ejemplo, que la actual división sexual del trabajo aparece como reflejo de alguna subyacente necesidad genética y, por lo tanto, al decir de Lewontin, que «toda la sociedad se convierte en un fiel reflejo de esa biología».[2]

Si se acepta la continuidad evolutiva que va desde los animales no humanos hasta los humanos, es posible señalar determinantes genéticos en el origen de la cultura.

Sin embargo, como ha señalado Lewontin, los constreñimientos genéticos de la cultura existen pero son demasiado débiles o triviales para pretender sacar generalizaciones explicativas de ellos. En ningún caso se ha llegado a establecer que a un carácter comportamental le corresponda un gen determinado. Los sociobiólogos, en tanto, pretenden, mediante extrapolación, que existen fuertes conexiones entre los genes y la conducta dando así un sentido «genético» a la cultura.

Para sostener esta tesis determinista hay que encontrar las relaciones causales entre los genes de los individuos y sus conductas sociales. Wilson no encuentra una respuesta satisfactoria y por el momento parece imposible explicar el tránsito de la biología a la cultura más allá de la especulación. Incluso si aceptamos que hay predisposiciones determinadas genéticamente, eso no basta para explicar biológicamente la complejidad del nivel social. Carente de esa base causal, el programa determinista genético fracasa.

De ahí que Gould haya atribuido a la sociobiología una grave confusión entre la potencialidad biológica para el futuro desarrollo y el determinismo biológico.[3]

Al paradigma determinista se agrega una explicación reduccionista.[4] Así como en los procesos orgánicos la evolución se explica por transmisión y herencia, la sociobiología intenta también explicar la evolución de los procesos culturales y su heredabilidad introduciendo la unidad que denomina culturgen, esto es, la unidad de cultura que está en juego cuando los patrones culturales pasan de generación en generación. Los vehículos de transmisión son las reglas epigenéticas que, a su vez, están genéticamente controladas y hacen posible las conductas innatas de asimilación que generan pautas sociales como el dominio masculino- que contribuyen al éxito reproductivo.[5]

Si las reglas epigenéticas están controladas por los genes, la propuesta de Wilson de superación de la dicotomía innato-adquirido en la explicación de la conducta no la resuelve sino que termina disolviéndola por la reducción de la cultura a las leyes biológicas.

El esquema de dominación masculina ha recibido explicaciones alternativas a la ofrecida por Wilson. La categoría de género es útil para distinguir el plano biológico, el sexo, del nivel cultural y social en el que ocurren los comportamientos humanos. Los estudios feministas han señalado que las conductas genéricas -como el dominio masculino- son independientes del sexo de las personas. Se trata, más bien, de relaciones particulares propias de la organización social antes que de diferencias sexuales y no son conductas directamente extrapolables de las estructuras y procesos biológicos.

Empleando la categoría de género es posible hacer visible la complejidad de las relaciones sociales que quedan ocultas si se postulan sólo mecanismos genéticos. La persistencia de prácticas diferenciadas y jerárquicas para mujeres y varones -el rango posible de conductas sancionadas como masculinas y femeninas- se deben a circunstancias históricas cambiantes y no a rasgos rígidos e inevitables de las relaciones humanas. Son las representaciones sociales y las expectativas las que determinan los estilos y pautas de comportamientos diferenciales.

A diferencia de la explicación determinista biológica que vuelve inevitable el dominio masculino, el punto de vista del género permite pensar que las relaciones

sociales son dinámicas y por lo tanto, posibles de cambios hacia una organización más igualitaria.

Si la biología no es relevante a la explicación de la conducta social, si la cultura es autónoma, cabe preguntarse si de lo que se trata es de elegir entre el relativismo o el determinismo cultural. Ni uno ni otro parecen adecuados, el primero no tiene capacidad explicativa, el segundo ignora cualquier forma de continuidad entre el animal y el humano.

Sin embargo, no todas las corrientes feministas niegan el componente biológico de la conducta. El llamado feminismo de la diferencia afirma que efectivamente mujeres y hombres somos distintos, que nuestra experiencia es diferente y también nuestro modo de relación con el mundo y con los otros y hasta nuestra concepción de la moralidad.[6] En esta línea de pensamiento se aceptan las diferencias biológicas entre mujeres y hombres; lo que se cuestiona no es la diferencia sexual sino la afirmación de que las jerarquías establecidas socialmente tengan fundamento biológico. Lo que se objeta, entonces, a la explicación sociobiológica es el determinismo del control genético y el reduccionismo de lo social a lo biológico.

Sin embargo, aun con diferencias respecto de la importancia del nivel biológico en la explicación del comportamiento, todas las corrientes teóricas feministas coinciden en la afirmación de que la sociobiología incurre en el sexismo, esto es, que usa las diferencias entre hombres y mujeres para extraer inferencias normativas no garantizadas, a fin de justificar y «naturalizar» el ordenamiento social.

Las imputaciones de determinismo y reducionismo no bastan para avalar la conclusión de que la sociobiología implica sexismo. Tampoco la asociación entre sociobiología y sexismo distingue claramente si el privilegio de un sexo sobre otro es necesaria consecuencia de la teoría misma o radica en el uso que se ha hecho de ella.

Si bien es difícil atribuir a la sociobiología el sexismo como una consecuencia lógica de sus hipótesis, es en cambio indudable que hay sexismo en su utilización aun por algunos sociobiólogos.[7] Pero, dada su difusión masiva, también por parte del conjunto social.

En este punto, tal vez habría que preguntarse no tanto si la sociobiología implica el sexismo, sino por qué se la usa de manera sexista. Ruth Bleier, en una interpretación relacionada con el contexto de producción de las ideas científicas, afirma que las teorías que tienen gran difusión en la cultura son aquellas que sirven para confirmar y reforzar ciertos valores muy apreciados socialmente.[8] Esta afirmación es compatible con la consideración de que con el auge que cobraron los movimientos de mujeres y el tenor de sus reclamos, esos valores parecen estar resquebrajándose. Se comprendería, entonces, la necesidad de reafirmarlos.

Dejando de lado la cuestión del uso, cabría todavía otra objeción. Como dijimos, la sociobiología pretende la reducción de las ciencias sociales a la biología. Pero si se admite que las ciencias sociales no son neutrales respecto de los valores, entonces a) hay una aproximación específica a lo social que no es natural o b) la sociobiología implica valores. Si se acepta a), entonces falla la reducción. Si se acepta b), hay que aceptar que las explicaciones que ofrece la sociobiología de las interrelaciones sociales tienen relevancia normativa y si la tienen, cualquier caso de institución social que dé lugar a discriminaciones, puede ser visto en asociación con la sociobiología.

Por ejemplo, el sexismo.[9]

NOTAS:

[1] Cf. Wilson, E., O., *Human Nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978. p.133.

[2] Cf. Lewontin, R., C., Rose, S. y Kamin, L., J., *No está en los genes*, Barcelona Grijalbo/Crítica, 1987.

[3] Gould, S., J., *Ever Since Darwin*, New York, W.W. Norton and Company, 1977. Cap. 32.

[4] Para una discusión de este tema, cf., Ruse, M., «Sociobiology and Reductionism», en Hoyningen-Huene, P. y Wuketits, F., M., (Ed), *Reductionism and Systems Theory in the Life Sciences*, 45-83, Kluwer Academic Publishers, 1989.

[5] Cf. Lumsden, C. J. y Wilson, E. O. *Genes, Mind and Culture*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983, y Wilson E. O. y Lumsden, C. J. «Holism and Reduction in Sociobiology: Lessons from the Ants and Human Culture», *Biology and Philosophy*, 6: 401-412, 1991.

[6] En algunas de sus versiones más radicales, este feminismo afirma la superioridad de las características femeninas en un juego semejante pero de signo contrario del que resulta la afirmación de las ventajas de lo masculino.

[7] Cf. Bleier, R., *Science and Gender*, New York, Pergamon, 1984. Cap.II.

[8] Cf. Bleier R., *Op. Cit.*, Cap.II.

[9] Para una posición contraria a la atribución de sexismo a la sociobiología, cf. Ruse, M., *Sociobiología*, Madrid, Cátedra, 1983. Cap.V. y «Human Sociobiology: An Interim Report», *The Peculiarity of Man*, Seria Antropologia No.18, UAM, Poznan, 1991.

"NO CREO LO QUE DIGO": UN CASO DE INTERPRETACION INTENCIONAL

Carolina Scotto y Ana Testa (Escuela de Filosofía, UNC)

Algunos filósofos han argumentado que la atribución de estados mentales depende de la admisión de ciertas «actitudes básicas». Tener creencias y otros estados mentales sólo sería posible si «se tienen por verdaderos» ciertos objetos intencionales. Las aserciones son interpretables como aserciones *honestas*, es decir, creencias que pueden atribuirse justificada y literalmente[1] a quien hace la afirmación. La máxima sería «atribuya creencias asumiendo que el hablante las tiene por verdaderas» o «asuma que el hablante, en principio, cree en lo que dice». Los estados mentales se definen, entonces, como aquello que es necesario atribuir a otros para que la comunicación sea posible. De allí se sigue que sólo de quien interpreta a otro puede decirse que tiene él mismo creencias y otros estados mentales. La adscripción de estados intencionales no depende, de la extensión por analogía a partir del propio caso, la auto-atribución.[2]

Siempre se atribuyen creencias y deseos en el marco de una comunidad lingüística dada por la posesión de un repertorio lingüístico común y modos de comportamiento compartidos, y por tanto se presupone la existencia de un patrón común de creencias compartido por el hablante y el intérprete. Según este argumento, la necesidad de interpretar el habla de otros bastaría para justificar el «acuerdo». Por tanto, una máxima complementaria sería: «atribuya en principio un buen número de creencias básicas compartidas».

La existencia de similares patrones de creencia implica, a su vez, coherencia «interna» entre creencias y entre creencias y comportamiento. Caracterizar el comportamiento de los agentes como comportamiento intencional requiere de la atribución holística (un patrón común de creencias coherentes entre sí) y la interpretación racional. Estos son, tomados en conjunto, los principios básicos de una teoría de la interpretación holística y racionalizadora, basada en el punto de vista de la tercera persona y desde la perspectiva social de la comunicación lingüística[3]. Los tomaremos como marco para nuestro análisis de conductas intencionales como suponer, representar un papel, fingir, simular, engañar, mentir. Es claro que los principios expuestos no abarcan estos casos, pero la teoría debe poder explicarlos. Al parecer sólo desde la primera persona pueden caracterizarse y explicarse satisfactoriamente esos estados. Desde ese punto de vista, su conocimiento es, además de privado, directo e infalible sólo para quien las tiene.

Una perspectiva externalista y social se ve obligada a presuponer caritativamente o bien a exigir estipulativamente condiciones de sinceridad u honestidad para atribuir creencias a partir de emisiones lingüísticas. Pero, la expresión «no creo lo que digo», a diferencia de su contraria, pone de relieve la necesidad de distinguir los aspectos mental y lingüístico. El problema sería como explicar el caso de «no creo lo que digo» asumiendo que la intención sólo puede atribuirse a partir de la aserción.

Para agentes racionales la teoría implica que:

a) la mentira presupone la actitud honesta,

b) la mentira no puede ser sistemática;

a) afirma que la aserción honesta expresa la actitud básica «de considerar verdadero». Suponer, mentir, simular, etc., serían actitudes derivadas y más complejas que presuponen un sistema de creencias básicas comunes «tenidas por verdaderas». Implica también que sólo pueden entenderse cuando se localizan o limitan a casos singulares o circunstancias especiales. Los «comportamientos indirectos» serían «desviaciones» localizadas en un contexto de racionalidad y coherencia global, por lo tanto, sería posible explicarlas manteniendo esas presuposiciones holísticas.

Y b) dice que un mentiroso sistemático no podría ser entendido. De lo contrario tendríamos que imaginar un sujeto que al simular constantemente no se auto-engañara, pero entonces llegaríamos a dudar que él pudiera entenderse a sí mismo.

Veamos con más detalle la primera tésis. Hay múltiples tipos de «comportamiento indirecto». Piénsese, por ejemplo, en las diferentes formas de habla no literal como la metáfora, el chiste, la ironía, la hipocresía, la imitación, la representación de «papeles», la simulación, la disimulación, el engaño, la mentira, etc. En estos casos se requiere la consideración hipotética de ciertas creencias, y creencia es un concepto más simple y básico que creencia supuesta o hipotética[4]. Estas actitudes exigen una división en el repertorio intencional: a las actitudes intencionales que se tienen se agregan las que no se tienen. Que el éxito de los actos de fingimiento dependa del grado de verosimilitud de la conducta simulada, muestra que para fingir es necesario representar bien el comportamiento deseado. La versatilidad descansa, además, en la concurrencia de innumerables factores que el simulador debe controlar de algún modo, puesto que son los mismos que su potencial víctima consultará para interpretar su comportamiento. (Veremos ésto más abajo).

Por cierto el éxito de la mentira o el engaño (a diferencia de otros casos de fingimiento), requieren que la intención que las origina sea ocultada a la víctima. La duplicidad de creencias, y la intención de ocultar unas que explica la intención de manifestar otras, muestra la mayor complejidad de estas actitudes. Aunque se realiza una única acción su descripción es compleja al involucrar una referencia a la acción directa y a la acción oblicua, o a la intención explícita y a la «segunda intención». Muchas de ellas adquieren un gran refinamiento gracias a la versatilidad expresiva del lenguaje.

Los filósofos han distinguido diversos tipos de comportamiento lingüístico. Wittgenstein, por ejemplo, sostenía que ciertas expresiones deben entenderse como manifestaciones directas sin intención comunicativa. Así como no atribuimos intenciones para caracterizar un llanto, una queja, un grito, tampoco las expresiones lingüísticas que los acompañan o sustituyen se interpretan como descripciones de estados internos. En este nivel serían admisibles descripciones biológicas o conductistas. Nuestra confianza en estos casos puede explicarse porque asumimos que reaccionamos espontáneamente de un modo similar.[5]

Actitudes como la sinceridad o la franqueza, en cambio, involucran una descripción intencional. Al basarse en la capacidad para interpretar el habla de otro, presuponen un dominio del lenguaje, aunque no revelan todavía «intenciones comunicativas». Sin embargo, sólo de quienes decimos que creen algo (en el sentido en que les

atribuimos creencias literalmente) decimos que pueden comunicarse con otros.

Atribuir estados intencionales de primer orden es atribuir creencias y deseos, y de segundo orden, atribuir creencias y deseos acerca de creencias y deseos. Siguiendo a Grice, se requerirían actitudes de tercer orden para que haya comunicación. El esquema intencional griceano tiene esta forma: «El hablante *intenta* que el oyente *reconozca* que el hablante *intenta* que el oyente produzca una respuesta r.»

Ahora bien, sólo admitiendo un cuarto orden de intencionalidad podemos explicar casos como la mentira o la simulación, entendiéndolos como casos afectados por la violación de las condiciones de sinceridad. Dado que x *cree* que p, entonces miente si: x *quiere* que y *reconozca* que x *quiere* que y *crea* que x cree q.

¿Cómo interpretamos estas intenciones complejas? No haremos referencia a los criterios (muy estudiados) acerca del papel de las circunstancias, de las convenciones, etc. Dennett[6] sugiere que es posible imaginar experimentos capaces de generar conductas reveladoras. La «evidencia anecdótica», a diferencia de la evidencia que permite describir comportamientos repetidos y estereotípicos no inteligentes (eventualmente condicionados por un entrenamiento previo o bien como resultado de tropismos de la especie), permite por agregación de «detalles irrepetibles» o innovadores revelar actitudes intencionales complejas. Los experimentos cruciales sirven, eventualmente, como dispositivos «detectores de mentiras». El «método Sherlock Holmes» como lo llama Dennett- se regiría por un principio general de interpretación de la evidencia anecdótica como el siguiente: una conducta única y singular es una prueba para la atribución intencional cuando pueden atribuirse creencias y deseos que convertirían en racional la conducta improbable [7]. La posibilidad de imaginar experimentos intencionales permite mostrar que, con todo, la intencionalidad de grado más elevado no es intrínsecamente inescrutable para el observador externo. Se puede hablar, en cambio de distintos grados de falibilidad en la interpretación: aumenta si se trata de asuntos privados, individuales o efímeros, y disminuye si estos son públicos, comunes o permanentes. Comprender a otros es asunto tan difícil como cualquier otro. Si es claro que a veces no lo logramos, no es porque en la mente de cada uno se oculten claves esencialmente secretas para los demás.

NOTAS:

[1] La literalidad de la atribución no implica un compromiso ontológico con la existencia de estados o procesos mentales. Es más bien una tesis acerca de los presupuestos de la atribución y de los criterios de interpretación de las actitudes atribuidas como aserciones categóricas y sinceras.

[2] En base a una interpretación de las distinciones externo-interno y público-privado, se ha sostenido que sólo en el propio caso sabemos a qué corresponde nuestra conducta. Dadas la certeza e infalibilidad del conocimiento en primera persona, la atribución de humanidad a otros descansa en la analogía con el caso propio y es hipotética y falible.

[3] Esta perspectiva es la que adoptan, en términos generales, Davidson y Dennett, y sólo en algunos aspectos corresponde también a las concepciones de Wittgenstein y Ryle.

[4] Cfr. G. Ryle, *El concepto de lo mental*, pg. 229.

[5] Cfr. *Las investigaciones filosóficas*, por ejemplo: «El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje». (§ 206)

[6] *La actitud intencional*, Cap. 7, pg. 211-18.

[7] *Op.cit.*, pg. 240.

ESCISION Y RECONCILIACION. SU ARTICULACION FENOMENOLOGICA EN LA «INTRODUCCION» AL MANUSCRITO DE 1821 DE LA FILOSOFIA DE LA RELIGION DE HEGEL

Jorge Seibold S.J. (Fac. de Filosofía, Univ. del Salvador San Miguel)

1. Presentación y delimitación de la problemática. Los conceptos de «escisión» (*Entzweiung*) y «reconciliación» (*Versöhnung*) recorren prácticamente toda la filosofía hegeliana. Ya se los encuentra en su época juvenil de Frankfurt cuando Hegel inicia sus primeros esbozos de pensamiento dialéctico. Allí hablará de «reconciliación» a través de la «vida» (*Leben*) y del «amor» (*Liebe*).[1] En ese tiempo la plenitud del «amor» y de la «reconciliación» se daba en la Religión. Si el amor es una «reconciliación» de la vida, se presupone con ello que esta vida está transida originariamente por la «escisión». Este proceso de «reconciliación» debe hacerse en el tiempo histórico. Hegel supera los modelos de «reconciliación» que apelan a modelos ideales de otros tiempos como los puestos en vigencia en la ciudad griega. En la época de Jena a partir de 1800 el rol «reconciliador» asignado a la Religión es transferido a la Filosofía entendida ahora no por su oposición a la vida, sino entrañada especulativamente en ella y en el Absoluto que es su horizonte más amplio y profundo. En plena gestación de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel comprende que la «reconciliación» especulativa, que propone la «ciencia del concepto», supera tanto «la reconciliación religiosa», verdadera en su contenido, pero afectada todavía de «escisión» por su formulación representativa, como también a la «reconciliación histórica» por su sometimiento ciego a «*lo que es*» [2] Esta «reconciliación» de «forma» y «contenido» abre al despliegue de la «Ciencia»[3]. Hegel lo desarrollará hasta el final de sus días en sus principales obras como son la *Lógica*, la *Enciclopedia*, los *Lineamientos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, y en las diversas *Lecciones* del período berlinés.

Nosotros estudiaremos este problema de la «escisión» y de la «reconciliación» en el marco de las *Lecciones de la Filosofía de la Religión*. Hemos elegido para ello su «Manuscrito» de 1821, fuente escrita de sus lecciones orales en la Universidad de Berlín de ese mismo año, y que luego ampliara en 1824, 1827, y 1831. Estas lecciones se conservan a través de cuadernos de alumnos y de otras recopilaciones editoriales registradas en las ediciones de su *Filosofía de la Religión* editada por sus amigos y discípulos en 1832 y 1840[4]. El circunscribirnos al "Manuscrito" tiene la ventaja de trabajar sobre un texto escrito fijado por el mismo autor, a diferencia de las otras fuentes que vienen establecidas por varios procedimientos indirectos como pueden ser entre otros la copia o la reelaboración. Finalmente dentro del manuscrito nos limitaremos a la «Introducción» ya que allí de un modo general Hegel se refiere a esta problemática, que luego desplegará en el cuerpo de su Filosofía de la Religión.

2. Emergencia de la problemática de la «escisión» y «reconciliación» en la

«Introducción» al manuscrito de 1821.

La «Introducción» cubre una decena de hojas sobre un total de ciento cuatro que integran la totalidad del manuscrito. Allí Hegel de un modo sintético describe el *objeto*, la *finalidad* y la *división* de su Filosofía de la Religión.[5]

Para Hegel el *objeto* de la Filosofía de la Religión, es decir, su tema o materia no es otro que el de la antigua ciencia metafísica, llamada *Theologia naturalis*, por la que se proponía el saber sobre Dios alcanzado por la sola razón y sin recurso al dato positivo que le da la Revelación. Así su objeto no es otro que « el altísimo, el absoluto (aquello que es simplemente verdadero) (la verdad misma)...» (Rel I, 3:9). Sin embargo, Hegel, sin decirlo expresamente, se aparta de esa tradición de la «Theologia naturalis» que ponía exclusivamente su objeto en Dios, al hacer del hombre que conoce a Dios también su objeto.

Estas lecciones sobre la Filosofía de la Religión están orientadas por una *triple finalidad* o por *tres motivos* desplegados en unas siete hojas del manuscrito. El *primer motivo* o *finalidad* está en que este conocimiento supremo del hombre -Hegel lo considera «más importante y necesario que en *ningún otro tiempo*» (Ibid,5:79)- se «vuelva a tomar en serio» (Ibid,5:80) dado el vaciamiento que se ha producido en los medios intelectuales ilustrados acerca de la doctrina de Dios por la cual «*no podemos saber ni conocer nada de Dios*» (Ibid,5:83). Además los tiempos han cambiado. La modernidad ha asistido a un hecho portentoso: «Cuanto más se ha expandido el conocimiento de las cosas finitas y la *extensión de las ciencias* se ha vuelto casi ilimitada, -(ampliados hasta lo inabarcable) todos los ámbitos del *saber*- tanto más se ha estrechado el círculo del saber acerca de Dios» (Ibid, 6:110). Por consiguiente la primera finalidad o motivo de estas lecciones de Filosofía de la Religión será el revalorizar el conocimiento de tan supremo objeto. Estas lecciones tendrán además por *segundo motivo o finalidad* elaborar «comprensivamente», es decir, conceptualmente el contenido de la experiencia religiosa del hombre. Finalmente el *tercer motivo* o *finalidad* de estas Lecciones-quizás el más importante en la perspectiva hegeliana- será el establecer en el hombre la relación de «*la RELIGION con su restante cosmovisión, conciencia, conocimiento, fines, intereses.*» (Ibid, 10:247). Una finalidad eminentemente práctica. Es aquí donde se va a plantear la problemática de la «escisión» y la «reconciliación» de saberes, y del rol que le toca en ello a una auténtica Filosofía de la Religión. La conciencia moderna se ha escindido en una multiplicidad de saberes desconectados y no acierta a unificarlos reconciliadamente. La descripción hegeliana se presenta para nosotros como una pequeña fenomenología de la conciencia religiosa enfrentada a los desafíos del mundo moderno. Dada su relevancia para nuestro tema lo vamos a tratar sintéticamente en nuestro tercer parágrafo, dejando para un trabajo posterior su análisis detallado.

3. Escisión y reconciliación de la conciencia religiosa moderna

Esta problemática desplegada dentro de la *finalidad práctica* de la Filosofía de la Religión abarca unas cinco hojas del manuscrito y revela por su relativa extensión la relevancia que le concediera Hegel. Un análisis de estas páginas nos lleva a distinguir en la descripción fenomenológica llevada a cabo por Hegel varias formas de escisión y de reconciliación que afectan a la conciencia religiosa moderna.

3.1. Primera escisión: conciencia dominical vs. conciencia laboral

Es la escisión instaurada en la conciencia por el mundo moderno del trabajo y el mundo tradicional de la fe (Rel I,10:252 y ss). Todo pasa como si un mismo individuo tuviera dos conciencias, aisladas entre sí, una dedicada al trabajo en los días laborales y otra a Dios a quien le consagra el día domingo.

3.2. La escisión dentro de la conciencia religiosa: El hombre «piadoso» y el creyente «ilustrado»

Un segundo tipo de escisión se da ahora no ya en un mismo individuo sino en individuos distintos que aparentemente están unidos por una misma pertenencia eclesial y religiosa (Rel I,11:274 y ss). Uno está representado por el hombre de pueblo, de fe sencilla y piadosa. El otro sería el creyente ilustrado. Hegel lo llama «autoconsciente». Nosotros podríamos llamarlo «conscientizado», ya que su fe ha pasado de un modo explícito por el tamiz de la reflexión. Esta doble actitud de estas dos conciencias religiosas generará actitudes distintas ante lo divino y ante la vida profana. Frente a Dios la conciencia piadosa mostrará una adhesión sin reservas, mientras que la conciencia conscientizada mantendrá su yo en expectante oposición que necesita constantemente de justificación y argumentación. Frente a lo profano tampoco las conductas serán semejantes. La conciencia piadosa no tiene dificultad en extender su mirada contemplativa a los asuntos humanos como proviniendo de la gracia y providencia divina. Por su parte la conciencia ilustrada y autoconsciente va a tener más dificultades, ya que en el mundo ella deberá desplegar la vida teórica del conocimiento y la vida práctica de la voluntad libre. Todo esto le hará sentir más y más que el mundo es obra suya, por lo cual entrará casi sin darse cuenta en una nueva «escisión», ya que ello lo llevará a contraponerse a lo divino donde todo es obra de Dios. La crisis probablemente no la hará optar por uno de los costados de la escisión, pero si le hará alcanzar una «reconciliación» formal y de compromiso donde lo religioso integra la conciencia, pero en el dominio de lo «aburrido» o «repetitivo» por la constante referencia formal a que «todo fue hecho por Dios, mientras que el lado de la autorealización mundana mantiene toda su vida y vigor. En este sentido la conciencia «piadosa» es mucho más vital e integrada que la conciencia «ilustrada», ya que logra vivir en la singularidad de cada momento el misterio de la presencia divina, ventaja evidente sobre la conciencia «ilustrada» acostumbrada a vivir en la esfera de lo general y abstracto.

3.3. La escisión en la conciencia piadosa

Por lo visto anteriormente pareciera a primera vista que la conciencia piadosa no estuviera sujeta a ninguna escisión. Pero no es así (Rel I,16:426 y ss). Si se observa más de cerca pueden detectarse también ciertos signos de escisión, como cuando esta conciencia intenta introducir elementos de reflexión, que también los tiene, para dar sentido a su total contingencia, que experimenta en momentos de crisis existenciales. Muy especialmente cuando maneja justificaciones en las que apela a un mero «finalismo exterior» para ordenar el marco de los acontecimientos naturales y humanos en los que trata de ver «fines divinos» pero que sin embargo no son lo sufi-

cientemente eficaces como para lograr su efecto, con lo cual esa conciencia piadosa entra en contradicción y perplejidad.

3.4. La ciencia moderna y la «escisión» de la conciencia ilustrada

La ciencia moderna constituye un sistema coherente y necesario que no apela a un finalismo exterior de bases fideistas como era el caso anterior, sino que trata de formar un sistema de explicaciones totalmente inherente a la naturaleza misma de los fenómenos y en los que de ninguna manera se recurre a Dios como explicación última, ya que este fundamento es absolutamente universal (Rel I,18:514 y ss). La ciencia moderna trata de fenómenos finitos y sus explicaciones no pueden ser más que finitas. La conciencia religiosa ilustrada ante esta realidad se escinde en dos compartimentos. Uno ocupado por las «*Sciences Exactes*» y otro por una religión desposeída de conocimiento y elevada al Eterno como simple sentimiento. Es la escisión del conocimiento dado por la ciencia moderna y del sentimiento dado por una religión de cuño romántico y nostálgico, pero sin verdadero contenido. Allí no puede darse verdadera reconciliación.

3.5. El «dilema» de la época: Reflexión ilustrada y Religión frente a frente

No es sólo la ciencia moderna la que se cierra por su propio método a la trascendencia que ofrece la Religión en su objeto absoluto, sino también lo hace por distintos motivos la filosofía ilustrada de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX (Rel I,24:701 y ss). La relación de la Filosofía ilustrada con la Religión es más violenta que la ofrecida por el binomio ciencia moderna vs. Religión. La reflexión ilustrada no puede estar frente a la Religión sin impacientarse con ella y no cesa su movimiento hasta destruir el contenido religioso de su oponente. Por su lado la Religión corre el peligro ante este ataque de refugiarse en el mero sentimiento. Este combate que lleva a la escisión ofrece diversas figuras parciales. La de una Religión arrojada en el puro sentimiento unida externamente a una reflexión ilustrada. La de una Religión reducida a la pura nostalgia de lo divino ya irremediablemente perdido por la crítica de la razón ilustrada. La de una intelección ya del todo indiferente ante el objeto absoluto de la Religión. Y finalmente la vanidad de un pensar teológico distraído en la investigación de aspectos superficiales y eruditos de la Religión, pero que ha abdicado de la indagación propiamente teológica de su contenido substancial. En todas estas figuras no se da una verdadera reconciliación entre Razón y Religión. Hay entre ellas un verdadero muro divisorio, una profunda escisión. Le toca a la Filosofía de la Religión remover ese obstáculo.

3.6. La «reconciliación» filosófica de Razón y Religión

La propuesta de «reconciliación» de Razón y Religión será una de las finalidades prácticas que asumirá Hegel en sus *Lecciones de Filosofía de la Religión* en su período berlinés. Allí mostrará cómo es posible la recomposición y la relectura de lo finito en lo infinito y de lo infinito en lo finito, y como se puede reconciliar en el sujeto el sentimiento de lo sublime con la inteligencia del contenido absoluto (Rel I,21:593 y ss; Ibid. I,26:741 y ss).

4. Conclusión

A modo de conclusión podemos recoger la enseñanza que Hegel nos deja en este excepcional pasaje de la «Introducción» a su manuscrito de 1821 sobre la Filosofía de la Religión en relación a nuestro tema de la «escisión» y de la «reconciliación».

1. Hegel nos sorprende por su riqueza de análisis fenomenológico que atiende a todos los vericuetos de la conciencia creyente que entra en interacción con la modernidad y con los desafíos que ella le presenta. Hegel es testigo en pleno ciclo berlinés de la profunda crisis por la que pasaba la conciencia creyente cultivada por la cultura de la época. Esta cultura no era indiferente al contenido substancial que le ofrecía la conciencia creyente y piadosa. Por un lado la Ilustración en sus diversas variantes historicista, deista, cientificista y kantiana, y por otro lado las diversas corrientes románticas y agnósticas que privilegiaban la supremacía del sentimiento y del saber inmediato por encima de la mediación y del concepto, llevaron a la conciencia creyente a una situación insostenible. Hegel supo señalar no solo las «escisiones» de su tiempo (aquí en la *Introducción* no hace una teoría general de la escisión) sino también las «reconciliaciones» insuficientes e incompletas.

2. Hegel siempre consideró a la conciencia creyente y piadosa como un punto de referencia obligado de sus análisis fenomenológicos. En ella se contiene el contenido especulativo propio de la revelación cristiana. Una genuina filosofía de la Religión deberá acercarse a esta conciencia religiosa del pueblo fiel con respeto y lo único que podrá hacer es levantar su forma representativa a fin de alcanzar el concepto de tal contenido. Esta vinculación entre Filosofía y diversas formas de experiencia religiosa marca una situación de permanente diálogo que no pueden agotarse en una interacción aislada.

3. Pero Hegel al sentir patéticamente la «escisión» de la conciencia moderna, quiso instrumentar la Filosofía de la Religión no sólo en un afán teórico, sino también práctico a fin de intentar reconciliar los diversos ámbitos de la experiencia humana. La tarea ciertamente lo sobrepasó. Su obra quedó inconclusa, pero no fue inútil. Ella hoy marca un itinerario que debe ser retomado ante los nuevos desafíos de la época que nos toca vivir.

NOTAS:

[1] Cfr. H.Scheit, *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*, Verlag Anton Pustet, München und Salzburg, 1973, p.55 y ss.

[2] Cfr. B. Bourgeois en la «Presentación» a la obra de G.W.F. Hegel *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I La Science de la Logique, Vrin, 1970, p.19.

[3] Cfr. P.-J.Labarrière, *Structures et Mouvement dialectique dans la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

[4] Para todos estos aspectos nos remitimos al «Prefacio Editorial» que encabeza la edición y traducción al castellano llevada a cabo por R. Ferrara de las *Lecciones sobre Filosofía de la Religión* de G.W.F. Hegel y publicada en Alianza Editorial, Vol.I, Madrid, 1984, pp. III-LXVII. A este volumen lo citaremos Rel I señalando a continuación la página y la línea del comienzo del texto. La edición alemana que sigue Ferrara es la editada por J.Jaeschke, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Einleitung und Begriff der Religion*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1983. Nosotros sólo diferimos de la traducción de Ferrara en la palabra «*Entzweiung*» que preferimos traducir por

«escisión» en lugar de «desdoblamiento» como él lo hace (Véase nuestro trabajo *Pueblo y Saber en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ed. Univ. del Salvador y Diego de Torres, Buenos Aires, 1983, p.106, nota 178).

[3] Cfr. R. Ferrara, Rel I,pp.XLV-XXXXLVII.

EL PROBLEMA MENTE-CUERPO E INTENCIONALIDAD: POR QUÉ SEARLE NO CONVENCE

Liza Skidelsky (UBA)

El objetivo del presente trabajo consiste en mostrar que el tratamiento de la intencionalidad, dentro del marco de la respuesta de J. Searle al problema mente-cuerpo, parece conducir a un dilema. O bien se cae en un reduccionismo de fenómenos mentales intencionales a estados y procesos neurofisiológicos (lo cual iría en contra de la hipótesis no reduccionista explicitada en Searle, 1984), o bien no se explica la intencionalidad (más específicamente, la relación entre la intencionalidad y los contenidos mentales).

En la primera parte, se reconstruirá, de manera crítica, el enfoque de Searle acerca del problema mente-cuerpo. En la segunda parte, se analizarán los argumentos esgrimidos en favor de que su enfoque explica la intencionalidad de los fenómenos mentales. Por último, se plantearán las dificultades que se derivan de la consideración de los puntos anteriores.

I- El problema mente-cerebro

La intención de Searle es abordar la relación mente-cerebro desde una perspectiva acorde, por un lado, con la concepción del sentido común y, por el otro, con una concepción científica del mundo.

Siguiendo esta línea de abordaje de los fenómenos mentales, la inteligencia artificial (IA) 'fuerte' pretende cubrir el supuesto *hiatus* existente entre ambas concepciones mencionadas. La hipótesis que sostiene dicha disciplina consiste en postular la analogía entre el programa de una computadora y la mente humana. Para Searle, la distinción que realiza la IA entre el *hardware* (soporte físico) y el *software* (soporte lógico) de un sistema , no es más que una manera solapada de recurrir a una especie de dualismo. Parecería que Searle le atribuye un dualismo de propiedades, debido a que sostiene que lo que hace la IA 'fuerte' es explicar las propiedades de la mente sin establecer una conexión intrínseca con las propiedades 'reales' del cerebro. Habida cuenta de que, de todas formas, la IA no resuelve la cuestión, debido a que no da cuenta, *inter alia* , de la intencionalidad[1] .

Así, tomando como punto de partida la crítica a la IA 'fuerte', Searle se propone mostrar que no existe tal *hiatus*, sino que las explicaciones del sentido común y las explicaciones neurofisiológicas son sólo dos niveles jerárquicos de descripción de los fenómenos mentales. La descripción en términos mentales se encuentra en un nivel superior respecto de la descripción en términos fisiológicos. Pero, parece que Searle quiere decir 'algo' más que esto. A lo largo del presente trabajo, se tratará de desentrañar si efectivamente hay 'algo' más o tan sólo meros niveles de descripción.

Para el autor, los estados y procesos mentales están estrechamente vinculados con los estados y procesos neuronales. Los fenómenos mentales son 'causados por' procesos (electroquímicos) cerebrales. Son el resultado de tales procesos. Así, el fenómeno mental 'dolor' puede ser explicado, de acuerdo a lo que se sabe actualmente

acerca del funcionamiento del cerebro, en términos de procesos neurofisiológicos en el tálamo y la corteza sensorial.

En principio, parecería que este autor sostiene , con respecto a las relaciones causales entre los estados físicos y los estados mentales, una postura epifenomenista (esto es, una causación unidireccional de eventos físicos a eventos mentales). Si A causa B, entonces tenemos que un tipo de eventos es la causa de otro tipo de eventos, que es su efecto. Una especie de dualismo que Searle pretende evitar introduciendo un concepto de causación basado en la distinción entre propiedades de macro y micro-nivel. El comportamiento de los elementos del micro-nivel *causa* las propiedades del macro-nivel. Al mismo tiempo, estas macro-propiedades *se realizan* en el sistema de micro-elementos. Así, la solidez (propiedad del macro-nivel) de una silla puede ser explicada causalmente por el comportamiento de los átomos (partículas del micro-nivel) y al mismo tiempo estar realizada en el sistema de los átomos. De modo que, "...exactamente en este sentido de 'causado por' y 'realizado en', los fenómenos mentales son causados por procesos que acaecen en el cerebro en el nivel neuronal o modular pero son realizados en el sistema que consiste de neuronas organizadas en módulos" (Searle, 1987, pág. 224, traducción propia).

Searle pretende que con esta noción 'más sofisticada' de causalidad evita un epifenomenismo. Pero, en realidad, ¿evita una causación unidireccional?. Aquí, cabe la pregunta ¿es posible sostener una interacción causal entre la mente y el cerebro? como se afirma en Searle (1984)[2] . ¿Cómo podría un estado mental , que es un rasgo del cerebro, causar (en el sentido expuesto) un estado físico?. En otras palabras, ¿la solidez puede causar que los átomos se comporten de determinada manera?. El dolor, que es el resultado de procesos cerebrales y se realiza en el sistema neuronal, ¿puede causar un proceso cerebral si no es él mismo el proceso cerebral, que a su vez causa otro proceso cerebral?. Searle (1987, pág.222) no admitiría esta versión esbozada de identidad entre estados mentales y físicos, "...muchos filósofos materialistas suelen afirmar que los dolores son estimulaciones de la fibra C, mientras que en la presente perspectiva, las estimulaciones de la fibra C no son idénticas con los dolores pero son *parte de las causas* de (ciertos tipos de) dolor." Parece ser que la noción de causalidad utilizada por Searle no nos ayuda a entender qué tipo de interacción se establece entre los fenómenos mentales y los físicos, en el caso en que los fénomenos mentales no queden reducidos a fenómenos físicos. Si es el caso de esto último, entonces se trata de una interacción causal entre procesos físicos.

Por otra parte, se nos plantea el interrogante ¿Cómo es que de meros procesos físicos pueden surgir propiedades físicas (ver el párrafo siguiente) que además tengan rasgos específicos del ámbito mental (*vs.* propiedades físicas que no pertenecen a dicho ámbito)?

Así como Searle lo expone se podría tildar a su postura tanto de superviniencia como de emergentismo. Con respecto a la primera, si el macro-nivel es explicado causalmente por el micro-nivel entonces, cualquier cambio en el primero tiene que ser explicado por un cambio en el último, con lo cual el macro nivel 'superviene' sobre el micro-nivel. Searle (1987, pág.229) no tiene inconvenientes en admitir que esto es una consecuencia lógica de su enfoque, siempre que quede claro que se trata

de superviniencia de macro-propiedades *físicas* sobre micro-propiedades *físicas* . En relación a lo segundo, Searle admite que es también una consecuencia lógica de su enfoque , siempre que no se piense en propiedades emergentes de procesos no físicos.

Así planteada la cuestión, uno podría preguntarse qué lugar ocupan las 'propiedades mentales'. Es decir, qué *status* ontológico les atribuye. Si son propiedades físicas causadas por procesos físicos y realizadas en estructuras físicas entonces , retomando la cuestión de los niveles de descripción planteada más arriba, ¿tiene sentido hablar de un nivel de descripción en términos mentales, que no sea una mera manera de referirnos a un ámbito físico?. Y por otro lado, ¿sería posible dar cuenta de todas las propiedades de los estados mentales en los términos en que Searle lo plantea?. Se dejarán planteadas estas dificultades (que se desarrollarán en las secciones siguientes) para continuar con el análisis de su enfoque.

Los procesos causales relevantes para producir los eventos mentales no son los que van desde la estimulación exterior al cerebro hacia el cerebro mismo sino, los que acaecen dentro del cerebro. Se aducen dos argumentos para dicha afirmación. El primero consiste en que si hay un estímulo externo al cerebro que no causa nada en el interior del mismo entonces, no hay evento mental. El segundo sostiene que si hay estimulación interna al cerebro, el evento mental puede ocurrir aún cuando no haya estimulación externa al mismo. Dos casos que ejemplifican esto último son el dolor del miembro fantasma y el dolor por estimulación de ciertas regiones de la corteza. (En este sentido, no queda claro por qué la estimulación de las fibras C sólo sería 'parte de las causas' para producir un evento mental, pues cabe la pregunta ¿qué más hace falta?). Sin embargo, en relación al primer argumento, no da ningún ejemplo. No parece que Searle se refiera a la situación trivial en que hay un estímulo externo, en el sentido que no estimula nuestros nervios periféricos, sino más bien en el sentido en que hay estimulación nerviosa periférica pero no afecta al sistema nervioso central y por ende, no hay evento mental. Parece difícil, con los ejemplos que da Searle (1984, pág. 29) de fenómenos mentales: "experiencias visuales y auditivas, las sensaciones táctiles, el hambre, la sed y el deseo sexual", tener, por ejemplo, una estimulación de la vía auditiva periférica sin que ello afecte la corteza auditiva y por ende resulte en una experiencia auditiva, a no ser que exista una lesión física en el trayecto. Pero, dejando de lado esta observación, su objetivo consiste en oponerse a cualquier forma de 'cuasibehaviorismo' (en el que los *inputs* y los *outputs* son determinantes para establecer que acaecen fenómenos mentales). Así como la estimulación externa no es esencial para que acaezcan fenómenos mentales, tampoco las respuestas motoras son necesarias. Su tesis, que él denomina 'principio de la suficiencia neurofisiológica' consiste en afirmar que en el cerebro hay condiciones causales suficientes para producir cualquier fenómeno mental. Así, en Searle (1987, pág. 231) se afirma que "en principio, podríamos tener toda nuestra vida mental sin cualquier estímulo apropiado o cualquiera de las conductas externas normales."

Parece que en este punto se podría transferir la acusación de 'solipsismo metodológico' realizada por Putnam al tratamiento de los estados mentales en la teoría representacional / computacional de la mente de J. Fodor a la postura de Searle.

Aunque en el caso de este último, parece ser una versión más fuerte que la de Fodor. Si 'solipsismo metodológico' es "el punto de vista de que [...] lo que está en el mundo no importa"[3], Searle ni siquiera podría afirmar como Fodor "lo que el agente tiene en su mente es lo que causa su conducta"[4] puesto que lo que el agente tiene en su cerebro es lo que causa sus *eventos mentales* y nada más podemos decir,puesto que, según lo expuesto más arriba, sería posible tener eventos mentales sin manifestación conductual. Este punto será de vital importancia para sostener el dilema propuesto en relación a la intencionalidad.

Con respecto a la cuestión del dualismo de propiedades, hemos visto que Searle acusa a la IA 'fuerte' de sostener dicha postura. Putnam podría estar en lo correcto al acusar a Searle de lo mismo[5]. Es decir, en el enfoque de este último, uno puede predicar del cerebro tanto propiedades físicas como mentales. Lo que no queda claro es qué características específicas tendrían las propiedades mentales (que son una clase de propiedades físicas) que no impliquen un reduccionismo y, cómo sería posible dar cuenta de ellas en los términos en que Searle plantea su postura acerca del problema mente-cerebro. Uno de los rasgos de los fenómenos mentales del que se pretende dar cuenta mediante el enfoque expuesto hasta aquí es la intencionalidad.

II- Intencionalidad

En (1983, pág. 473), Searle afirma que el tener intencionalidad "se debe a que soy cierto tipo de organismo con cierta *estructura biológica* (es decir, física y química) y a que esta estructura, bajo determinadas condiciones *es causalmente capaz de provocar* la percepción, la acción, la comprensión, el aprendizaje y otros *fenómenos intencionales* [...] sólo algo que posea estas propiedades causales podría tener también la de intencionalidad" (el subrayado es propio). En el mismo artículo afirma que la intencionalidad es un fenómeno biológico como la fotosíntesis (pág. 480).

En (1984 ; 1987), Searle afirma que la intencionalidad es "el rasgo mediante el cual nuestros estados mentales [...] son sobre, o se refieren a [...] objetos y estados de cosas del mundo distintos de ellos mismos". A modo de ejemplo de estado intencional, menciona la sed. La sed es un estado intencional, porque, entre otras cosas, implica el deseo de beber, de modo que, posee contenido y todo lo que caracteriza a los estados intencionales. La sed está causada por procesos neurofisiológicos que tienen lugar en el hipotálamo y se realiza en él. Esto le permite afirmar que la "intencionalidad es un producto, puramente, interno de procesos fisiológicos internos" (Searle, 1987, pág 230).

A partir de lo expuesto hasta aquí, cabe plantear la siguiente cuestión, si la intencionalidad permite que nuestros estados mentales se refieran a aspectos del mundo que no sean nuestros propios estados mentales y si, por otro lado, es posible tener todos nuestros estados mentales sin *inputs* o *outputs* ¿Cómo se explica entonces el contenido de nuestros estados intencionales?. En el caso del dolor, podría ser posible tener dolores 'internos'. Pero este estado mental no es intencional. ¿Qué sucede con el deseo de beber?. Aunque se concediera que es un estado mental causado por procesos fisiológicos y realizado en una estructura cerebral específica, qué nos explica esto en relación al fenómeno de la intencionalidad. Es decir, cómo se explica el contenido de ese estado intencional, en un doble sentido, el de su individuación, y aún más, el de la existencia del mismo. Cómo se explica el deseo de

beber agua y no una gaseosa, si ambos estados intencionales serían causados y realizados por las mismas estructuras físicas por un lado, y además, por otro lado, sería posible el no tener ningún tipo de *input* que se relacione causalmente con el contenido de nuestro estado intencional. De modo que, no queda claro cómo podría referirse, el estado intencional, a 'algo exterior' a él mismo.

Para que la biología pueda hacerse cargo del problema que Searle le transfiere, sería necesaria una fundamentación más explicitada de su parte. Antes que nada, tendría que haber hecho posible, por medio de su enfoque del problema mente-cuerpo , la existencia del fenómeno de la intencionalidad.

III- Algunas Conclusiones: Intencionalidad y contenido

Por lo expuesto, sólo algo que posea 'poderes causales' idénticos a los que tiene el cerebro podría tener una mente.

Las mentes tienen contenido intencional. Por ende, los procesos cerebrales 'causan' las propiedades físicas mentales (y las no mentales), una de las cuales es la intencionalidad. La intencionalidad es un rasgo que no poseen los estados físicos no mentales. Cabe preguntar ¿Qué características peculiares tienen esos 'poderes o propiedades causales', que posee el cerebro, que producen estados físicos mentales (y no otros estados físicos)? Parecería , en primer lugar, que los estados mentales quedan reducidos a estados físicos. Por un lado, vimos los argumentos por los cuales Searle (1987, pág. 227) afirma que los "estados mentales son estados físicos del cerebro", además, vimos que define a la intencionalidad como un fenómeno biológico. A pesar de que Searle pretende dar cuenta de un ámbito de fenómenos mentales, éstos no serían más que fenómenos cuyo *status* ontológico no es mental.

En segundo lugar, se podría pensar que si el cerebro produce estados mentales que tienen rasgos no compartidos por los estados físicos no mentales entonces, hay un ámbito genuino para lo mental. Sin embargo, esos rasgos poseen el *status* de propiedades físicas. Y, en tercer lugar, se podría pensar que más allá del *status* ontológico, Searle (1984, pág. 32) no niega la existencia de fenómenos mentales admitiendo un 'mentalismo ingenuo': "...los fenómenos mentales existen realmente". Pero, si hubiera una manera de compatibilizar un fisicalismo como el expuesto con un mentalismo ingenuo (recurriendo , por ejemplo, a los niveles de descripción mencionados en la pág. 263), de todas formas, por lo visto en la segunda parte, parece que no queda explicado el fenómeno de la intencionalidad en relación a los contenidos mentales.

En resúmen, el dilema propuesto al que conduce el enfoque de Searle, consiste en que los estados mentales poseen el *status* ontológico de estados físicos y no hay un ámbito 'genuino' para lo mental. O bien, más allá de dicho *status*, hay un ámbito mental, del cual, uno de sus rasgos , la intencionalidad, no queda claramente explicado.

NOTAS

1. Ver Searle (1987) en relación al experimento mental de la 'habitación china'.

2. "...la mente y el cuerpo interactúan, pero no son dos cosas diferentes, puesto que los fenómenos mentales son solamente rasgos del cerebro", pag. 31.

3. Bechtel (1991), pág. 81.
4. Bechtel (1991), pág. 82.
5. Searle (1987), pág. 227.

REFERENCIAS

Bechtel, W. (1988) *Filosofía de la Mente*, Madrid, Tecnos, 1991.

Searle, J. (1981) "Mentes, cerebros y programas" en D. Hofstadter y D. Dennet (recop.), *El ojo de la mente*, Bs. As., Sudamericana, 1983, págs. 454-493.

Searle, J. (1984) "El Problema Mente-Cuerpo" en J. Searle *Mentes, Cerebros y Ciencia*, Madrid, Cátedra.

Searle, J. (1987) "Minds and Brains Without Programs" en C. Blakemore y S. Greenfield (eds.) *Mindwaves*, Oxford, Basil Blackwell, págs. 209-233.

CREENCIA Y FALLO COGNITIVO

Ana Testa, Carolina Scotto, Luis Urtubey, Gustavo Agüero, Aarón Saal (U.N.C.)

Un sistema es intencional -según Dennett- si puede describirse y explicarse mediante estrategias de atribución de actitudes proposicionales basadas en principios normativos de racionalidad y predictibilidad del comportamiento de esos sistemas. El cálculo normativo basado en tales principios funciona de este modo: atribuya las creencias y deseos que los sistemas deberían tener, dadas sus circunstancias, y asuma que un sistema haría lo que debería hacer dadas esas creencias y deseos.

Estas estrategias enfrentan diversas objeciones y problemas. Entre ellos, ciertas situaciones anómalas o conflictivas en las cuales la racionalidad o bien la predictibilidad están, de algún modo, comprometidas. Al parecer esto ocurre en situaciones corrientes como los fallos cognitivos, el crecimiento cognitivo (o cambio de creencias) y las creencias o deseos idiosincrásicos. En este trabajo comentaremos el caso de los fallos cognitivos como casos anómalos que una estrategia intencional, en principio, no puede predecir.

Caracterizaremos el problema a través de un ejemplo de Stich[1] que representa un caso corriente de error ligado a una secuencia de comportamientos ordinarios de un modo directo, con evidencia observable y que no exige un conjunto de atribuciones ni demasiado complejas ni extensas.

El caso del vendedor de limonada[2]

"El cartel del chico dice: LIMONADA 12 CTVS. EL VASO. Le doy 25 ctvs., él me da un vaso de limonada y luego me da 11 ctvs. de cambio. Ha cometido un error. ¿Pero exactamente qué error? Por ejemplo, podríamos suponer plausiblemente que hasta donde llega nuestra evidencia actual el chico cree:

(1) que me ha dado bien el cambio,
(2) que le di un cuarto,
(3) que su limonada cuesta 12 ctvs.,
(4) que un cuarto es 25 ctvs.,
(5) que el «dime» es una moneda de 10 ctvs.,
(6) que el penique es 1 ctvo.,
(7) que me dio un dime y un penique de cambio,
(8) que 25 - 12 = 13,
(9) que 10 + 1 = 11,
(10) que 11 es distinto de 13."

En casos como este se hace necesario atribuir creencias falsas para explicar el comportamiento, si se quieren conservar los presupuestos básicos de la estrategia. Dennett admite que el error no puede predecirse desde la estrategia intencional[3]. Dos alternativas diferentes son, en principio, posibles:

A)Contar historias especiales acerca de la adquisición de estas creencias erróneas. En cuyo caso, el error tendría sentido y sería racional la acción que dicha creencia explica.

B)Introducir elementos extraños al cálculo normativo, como algún tipo de interferencias en el sistema cognitivo del agente (distracción, cansancio, etc.).

Aceptando que en el caso en cuestión no puede seguirse la primera alternativa, sólo cabe considerar la segunda. Según Dennett «no hay manera de decir lo que alguien verdaderamente cree cada vez que comete un error cognitivo»[4]. Por ello sería necesario pasar a otro nivel de teoría para explicar el error. De otro modo no se podría escapar de «la completa insensatez de la transición» que lo caracteriza.

Discutiremos esta tesis de Dennett en tanto cabe sostener consistentemente que:

a)el vendedor puede tener (1) junto a todas las demás creencias, y

b)la explicación del error no se halla necesariamente fuera del nivel de las creencias mismas.

Podría decirse, usando la distinción de G. Harman[5], que el vendedor tiene *razones para* creer que dio bien el vuelto, pero que éstas no son *razones por las cuales* crea en ello. Uno y otro tipo de razones no coinciden necesariamente. Estas últimas se vinculan con la justificación de la creencia, mientras que las primeras no son relevantes para decidir si alguien está o no justificado en creer lo que cree. En el caso del ejemplo, el vendedor cree (1) y tiene *razones para* creerlo, que no son *razones por las cuales* crea eso.

Intentemos entonces explicar cómo tiene la creencia (1) junto a todas las demás, siendo que:

(7) (cree) que dio un dime y un penique, y

(1) (cree) que dio bien el vuelto.

están correctamente atribuidas. Mientras que hay *razones por las cuales* cree (7), sólo tiene *razones para* creer (1). De este modo, la respuesta a la pregunta sobre cómo puede creer ambas y, en general, cómo puede creer (1) si cree todas las demás, se podría responder así: cree (1) porque toma a (7) -junto con todas las demás- como *razones para* creerla. Deben distinguirse los casos en que se atribuyen creencias verdaderas de aquellos en que -como en el error- se atribuyen creencias falsas. En general, la atribución exige la existencia de *razones por las cuales* tener las creencias atribuidas. Cuando existen *razones por las cuales* se cree algo, estas coinciden con las *razones para* creerlo. En cambio, en el caso de la atribución de creencias falsas se descartan las *razones por las cuales* creer en algo (cuando existen *razones por las cuales* creer en su negación), pero no las *razones para* creerlo. El principio de atribución de creencias debería reformularse así:

-Atribuya junto con la creencia la existencia de *razones por las cuales* creer en eso.

Si bien (1) es una creencia falsa, no se puede decir que no haya *razones para* que la tenga, por lo cual no es necesario «descender del nivel de creencias y deseos a un nivel inferior de teoría, como algún tipo de explicación causal, para describir el error»[6]. Aunque existe una dificultad real para precisar las causas que provocaron que el vendedor diera mal el cambio, estas causas deben relacionarse con las razones que tuvo para creer (1) y contribuyeron a dar la «percepción distorsionada de los

hechos» que apoya esa creencia.

La atribución de la creencia falsa se ve confirmada por la conducta del vendedor. Que la atribución sea correcta permite definir la situación como un error diferenciándola de otras posibles, como una broma o una actitud deshonesta. Para caracterizar la situación como error es necesario, además, que el intérprete presuponga un conocimiento por parte del vendedor acerca de *cómo* dar vueltos; el *saber cómo* dar vueltos no justifica la creencia que en un caso particular se ha dado bien el vuelto, no es por lo tanto *una razón por la cual* se deba tener la creencia (1), pero esto no significa que no sea una *razón para tenerla.* La atribución correcta de creencias falsas en los casos que se pueden caracterizar como error, suponen también atribuciones de *saber cómo*, lo que tendría como consecuencia que, desde la perspectiva de la tercera persona, no se puede descartar la existencia de *razones para* tener la creencia falsa.

En el ejemplo, si bien no hay *razones por las cuales* creer (1), pareciera que se necesita considerar que el vendedor tiene *razones por las cuales* creer lo contrario, de acuerdo con las creencias que se le han atribuido. Esto está asociado también con la atribución de *saber cómo* dar bien el vuelto, puesto que esta atribución es la que permite descartar la existencia de *razones por las cuales* creer (1).

Los principios de interpretación -sean estos más o menos normativos o proyectivos- indican que hay que atribuir las creencias que un agente « debería tener» dadas sus circunstancias, y por tanto, que la comprensión del comportamiento de los agentes depende de la atribución de patrones de creencias compartidos con el interprete. La atribución de una creencia falsa solo puede entenderse en el marco de un conjunto de otras creencias verdaderas. El desacuerdo sólo es inteligible si la creencia puede identificarse y describirse en relación a un sistema básico compartido y correcto. Si el agente es racional y por tanto interpretable, los errores deben ser siempre locales y sólo pueden emerger en un contexto público de creencias comunes. La interpretación intencional exige, por tanto, que la atribución de creencias presuponga que el agente siempre tiene *razones para* creer lo que cree.

La posibilidad de caracterizar el error desde la estrategia intencional, puede dar un medio a través del cual contar con una explicación más completa de los fallos cognitivos aplicable en diversos contextos. Además de situaciones cotidianas como la que ilustra el ejemplo analizado, en otros ámbitos -tales como la inteligencia artificial- se plantean problemas análogos. Un caso típico lo constituye, por ejemplo, la comunicación del usuario con la máquina, dado que si ésta tuviera la capacidad de atribuir (o reconocer) errores en forma correcta, podría lograr más eficiencia y economía.

NOTAS:

[1] Stich,S., «Dennett on Intentional Systems», *Philosophical Topics*, 12, 1981.

[2] DennetT,D., *La Actitud Intencional*, Gedisa, 1987.

[3] *Op. cit.*

[4] *Op. cit.*

[5] «Knowledge, Reasons and Causes», *JPh*, 21, 1970.

[6] Dennett,D., *op. cit.* pág. 86.

UNA PROPUESTA PARA ACLARAR LA CUESTION DE LA VERDAD EN NIETZSCHE

Alfredo Bernardo Tzveibel (Univ. Nac. de Lomas de Zamora)

Las afirmaciones de Nietzsche acerca de la verdad han suscitado, durante décadas, la perplejidad de los intérpretes, entre otras cosas, por las contradicciones que se observan a lo largo de su obra (no en el mismo texto). Asimismo, se ha procurado despejar estas dificultades mediante distinciones de tipo semántico, basadas en el contexto. Como Nietzsche en general no redefine términos y no crea neologismos, se ha detectado varios sentidos de la expresión «verdad» en sus textos, a saber, la vulgar, la metafísica, la filosófica-crítica e incluso un tipo de verdad «originaria», que permitiría justificar las afirmaciones últimas, que hace acerca de lo real en sí, a saber, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo.[1]

Lo que propongo en esta comunicación es simplificar este cuadro admitiendo sólo tres nociones de verdad, dos de las cuales, la vulgar y la metafísica, no son propias de él, son las que critica. Vale decir, que Nietzsche maneja, según esto, una sola noción propia de verdad, que sin embargo, dista de ser simple, por lo cual no da una definición de ella. Sugiero, además, que no se justifica hablar, con respecto a Nietzsche, de «verdad originaria», aunque no considero haberlo probado.

A continuación haré una breve reseña de la noción de verdad vulgar, o corriente, que Nietzsche toma en consideración, para pasar después a la propia, original de él.

La noción corriente de verdad está tratada por Nietzsche en el artículo «Verdad y mentira en sentido extramoral», y en pasajes de los escritos póstumos. En el primero de estos trabajos, lo que encontramos es una concepción convencionalista del conocimiento, de la cual hay antecedentes, por ejemplo, en los sofistas.

La idea básica que introduce es la de *metáfora*. La sensación es una excitación nerviosa, la imagen es una metáfora de esa excitación nerviosa, y la palabra a su vez es una metáfora de varias imágenes parecidas aunque no idénticas. El uso correcto de las palabras es una convención social, y la verdad es el uso correcto, reconocido socialmente, de las palabras.

«Si defino lo que es un mamífero y luego aplico esa denominación a un camello, es evidente que habré formulado una verdad, pero el valor de ésta será reducido, pues se trata de una verdad enteramente antropomórfica, que en ningún aspecto podrá considerarse «verdadera en sí», esto es, real y universal independientemente del hombre».[2]

La expresión «mentira» que usa en este artículo, no es condenatoria, el autor se ubica en una posición «extramoral». La mentira consiste en no reconocer el carácter humano, subjetivo, de esta verdad. Para que una ficción sea eficaz no debe ser reconocida como tal. Veamos el siguiente fragmento de los escritos póstumos:

«Experimentamos de las cosas sólo lo que de algún modo nos interesa (o nos interesó) —el proceso orgánico total produce en nosotros su resultado. «Experiencia», esto es, el resultado de todas las reacciones, en las que hemos reaccionado a algo externo o interno. Hemos mezclado nuestras reacciones, con la cosa que actúa

sobre nosotros»[3]. Se ve, según esto, que la «falsificación», no es conciente.

Todo conocimiento es interpretación, es perspectivo. La perspectiva más amplia es la de la especie, en este caso la humana. Un organismo está capacitado para tener ciertas percepciones y no otras. Dentro de la perspectiva general, de la especie, hay diferentes perspectivas parciales dadas por la cultura y la sociedad. La manifestación más clara de esta perspectiva cultural es el lenguaje. La gramática de un lenguaje condiciona la visión de la realidad.

A la vez, dentro de una cultura se desarrollan sistemas de valores, no necesariamente compartidos por todos, pero que condicionan la visión de la realidad. Lo interesante es que estas valoraciones no se presentan a sí mismas como tales, sino que se disfrazan, como conceptos, ideas. Por ejemplo, en la teología cristiana, la tríada de conceptos: alma, mundo, Dios, encierra una valoración (y una desvalorización), que no se presenta como tal.

Ahora bien, pienso que es posible establecer un contenido de la expresión «verdad» en Nietzsche; es preciso reconstruirlo, partiendo de las distintas formas de falsedad. La verdad no es otra cosa que el resultado o el efecto de una *lucha* contra diferentes formas de falsedad.

En general, las dificultades que presenta la cuestión de la verdad en Nietzsche, las aparentes incoherencias, se originan básicamente en el desconocimiento de dos cuestiones:

1) Para Nitezsche los conceptos generales son simplificaciones, abstracciones que hacen manipulable la realidad, pero al precio de desconocer las diferencias, la diversidad. La mentira y la falsedad son algo múltiple y complejo, del mismo modo que la verdad que se les opone. Nietzsche sigue usando esos términos como una concesión al lenguaje corriente.

2) En su concepción del conocimiento, tanto la conciencia como el lenguaje son aspectos parciales, fenómenos derivados del hecho más amplio que es la interpretación, la producción de sentido. Son el resultado último de un proceso muy complejo de apropiaciones, y de re-significaciones.

Hay una primera forma de falsedad que es la ingenuidad, el no reconocer que estamos en una perspectiva. El escepticismo y la crítica filosófica son la superación de este nivel de falsedad. Hay una segunda forma que es la simplificación, que impide percibir los matices y la complejidad de lo real. Es fruto del apresuramiento, de la falta de paciencia. En la vida corriente, urgidos por las necesidades, descuidamos las diferencias y asimilamos lo nuevo a lo ya conocido. La delicadeza para la captación de matices, es signo de un espíritu superior.

Por su parte, la estrechez de perspectiva, que permite ser más operativo, más eficiente, es por su lado una forma de estupidez necesaria. La superación de esta autolimitación, o ceguera, es la libertad del que hace diferentes lecturas, que adopta diferentes puntos de vista.

Aparte de esas falsificaciones o mentiras inocentes, hay una forma perversa de la mentira, que es la calumnia del resentido, la busca de causas ajenas del sufrimiento propio, la desvalorización del mundo concreto. La calificación de mentirosas que hace Nietzsche de la metafísica, y de la doctrina cristiana del «más allá», ya es condenatoria.

A esta forma de mentira se opone la honestidad del espíritu fuerte, que no toma como verdadero lo que lo hace sentirse bien, lo que le «eleva el espíritu». La valoración positiva que hace Nietzsche de la filología, y de los métodos de la ciencia, radica en la probidad de aceptar los hechos como son, la dureza para consigo mismo del que no toma como verdadero lo que le hace sentirse bien.

En síntesis: la noción de verdad propia, que maneja Nietzsche es compleja y hasta oscura, pero no por ello deja de ser unitaria y de tener su coherencia. Quizá sea más correcto hablar aquí de veracidad más que de verdad. No da una definición única de ella, no porque no pueda, a mi entender, sino porque le teme a la repetición estúpida de una fórmula, o al fanatismo de una «verdad única».

Las formas de esta veracidad son tan múltiples como las formas de la falsificación contra las que lucha. Así tenemos: escepticismo y sentido crítico, contra la ingenuidad; delicadeza para la percepción de matices contra la simplificación grosera, honestidad del espíritu fuerte, contra el espíritu de calumnia del resentido, y libertad del filósofo contra la estrechez de perspectiva, contra la pesadez del «investigador serio».

Toda verdad es una conquista, es la superación *(Uberwindung)* de una interpretación precedente, y también, sobre todo, una auto-superación *(Selbst-Uberwindung)*. Como tal, está condicionada hasta cierto punto por aquello que debe superar. Por eso no puede ser originaria. La auto-superación, por su parte, no es una exigencia moral, no es un deber, es simplemente una condición para avanzar en la verdad. Si se quiere conquistar perspectivas superiores, más elevadas, es necesaria una dureza para consigo mismo, para no permitir que los deseos interfieran en nuestra interpretación, y también para no quedar «pegado», en forma acrítica, a los elementos, o instrumentos de conocimiento que nos brinda el pasado. De todos modos, Nietzsche parece ser conciente de que esta autosuperación no puede ser infinita. Se puede mantener a raya a los deseos, y a las debilidades, pero no a los instintos, porque *somos* instintos. Esta aporía, hasta donde yo alcanzo a ver, no ha sido resuelta por él, esto hace que la cuestión de la verdad, en sus escritos, no quede cerrada.

NOTAS:

1 Véase, Jean Granier *Le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche* París, Seuil, 1966 pp 511 y ss.

2 *Nachgelassene Fragmente*, 1884-1885, pag. 290

LA LEGITIMACION POR PARALOGIA EN LA CRISIS DE LOS RELATOS

Marcelo Urresti (FFyL-CBC-UBA)

Las sociedades contemporáneas imponen una nueva condición al saber científico, obligando a raplantear el modo por el que se ha legitimado su pretensión de «validez» y «verdad». El viejo problema de la legitimación se presenta en una situación inédita: sociedades informatizadas en las que se registra una incredulidad respecto a los grandes relatos. En esto consiste para Lyotard, la condición postmoderna. El origen de esta desconfianza hay que buscarlo en el desarrollo mismo de la ciencia: a medida que ésta va avanzando, va desenmascarando las pretensiones de los discursos que con ella compiten, entre los que se encuentran los grandes relatos.[1] Paradójicamente *esos relatos* fueron la instancia legitimadora tradicional encargada de dar sentido al discurso de la ciencia.

1. El problema de la legitimación. La legitimación de la ciencia para Lyotard es un problema que «*no es menos socio-político que epistemológico*».[2] Esto significa que no se trata de una cuestión definible en su alcance solo por la pregunta *quid juris*, sino que también implica a la pregunta *quid facti*. Se trata de un problema que excede el ámbito de la mera lógica o del acotado contexto de justificación reichenbachiano para situarse en enclaves institucionales. Lo decisivo será como funciona el *quid juris* de hecho, definiendo qué habrá de ser aceptable como legitma «ciencia» y qué no. En consecuencia, la legitimación será una cuestión que incluirá tanto a la historia interna del discurso científico como a la historia externa, trascendiendo enfoques sintácticos o semánticos.

Para reconstruirla, Lyotard se situará en una perspectiva pragmática, tomando la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein. De este modo localizará el discurso científico como un juego de lenguaje, con sus reglas y participantes, con jugadas permitidas y jugadas prohibidas, acciones autorizadas y acciones vedadas. Su preocupación rondará en torno a cómo se juega el juego científico y qué surge de él. Dos cosas le importarán: qué usos hacen los hablantes con ese discurso y qué efectos tendrán esos usos, no sólo sobre el referente de los enunciados que lo componen, sino también sobre el posicionamiento mutuo de los hablantes entre sí. De acuerdo con esto último entonces, se deberá inscribir al juego científico como un capítulo de la «agonística» (de *agon*, combate en griego). Así, la ciencia será un juego en el que se admitirá como constitutivo el hecho de la competencia, la disputa y la batalla: será una región en la geografía de los diversos juegos, región conflictiva, tensionada por la competencia en cada una de sus ramas, entre ellas y también con otras regiones no-científicas, como la del saber narrativo.[3]

En esta perspectiva, el problema de la legitimidad deberá situarse, más allá de la coherencia interna del discurso o de su adecuación a determinado correlato, en los procedimientos por los que se regula su producción. De esta suerte, la ciencia mantiene un paralelismo con los procesos de promulgación de leyes o de dictámenes

judiciales: la legitimación es el proceso por el cual un legislador se encuentra *autorizado* a promulgar una ley o un enunciado de verdad que sea tenido en cuenta como pertinente por la comunidad a la que se dirige.[4] Pero si preguntamos ¿quién autoriza a la autoridad a detentar el derecho y la prerrogativa de generar esos enunciados? caemos en las «aporías habituales»: *«El círculo vicioso: y tiene autoridad sobre x porque x autoriza a y a tenerla. Petición de principio: la autorización autoriza a la autoridad (...) Regresión al infinito: x es autorizado por y, que es autorizado por z, etc.»* [5]

La legitimación de la pretensión de verdad del discurso científico deberá referirse a las tensiones a que se halla expuesto, a sus condiciones de producción, y a las reglas que sus productores obedecen. El saber científico se constituirá sobre la base de dos juegos relacionados entre sí: la investigación y la enseñanza. Juego de interrogación y crítica entre iguales la primera, y juego de transmisión de saber de aquellos que lo poseen hacia aquellos que no lo poseen, la segunda. Salvo excepciones, cuando se trata el problema de la legitimación, se tiende a ver la ciencia como si solamente comportara juegos de indagación. Pero la reducción, según Lyotard, es falsa. Un enunciado para ser aceptado como «de ciencia» debe primero ser tensionado en una determinada situación de diálogo crítico que en principio es sostenible sólo por especialistas. La competencia necesaria para investigar implica un aprendizaje para ser parte de los jugadores autorizados. En ese punto es que la investigación no puede prescindir de la enseñanza. Ambos juegos aunque diferentes se solicitan el uno al otro, son juegos interdependientes. La producción científica no existiría sin la enseñanza, ya que no se generarían los «iguales» capaces de sostener el diálogo y la crítica necesarios para reproducir la investigación en tanto que es un debate entre expertos.

Aquí radica la adolescencia básica del discurso científico, problema que es propio de su dinámica, que no se basta a sí mismo: *«el saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir al otro saber, el relato, que para él es el no-saber, a falta del cual está obligado a presuponerse a sí mismo y cae así en lo que condena, la petición de principio, el prejuicio.»*[6] En este punto vuelve a hacerse notar el problema de la autorización de los jugadores competentes *de hecho* y *de derecho* para generar enunciados que puedan ser aceptados como legítimamente científicos. Por eso aún chocando con el saber narrativo (distintas reglas, distintas funciones, distintos participantes y fundamentalmente distintos intereses) el saber científico debe recurrir a él para legitimarse.

2. La crisis de los relatos. La ciencia, esa parcela pretendidamente escindida de los demás saberes, cuyo referente es inaccesible a los profanos, se muerde la cola cuando debe dar razones para justificar sus pretensiones y generar sus «legisladores». En ese punto reclama el apoyo del relato. Para Lyotard «relato» es un término con un sentido preciso: no son mitos en el sentido corriente de fábula, no son «cuentos fantásticos». Son discursos que al igual que los mitos (en el sentido antropológico del término) tienen por finalidad *«legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar.»* [7] En este sentido es que la ciencia necesita de los relatos. Así relato y mito son narraciones que cumplen la misma función, aunque lo hacen de modo distinto: *«a diferencia de los mitos, estos relatos no buscan la referida legitimidad en un acto originario fundacional, sino en un futuro que se ha de producir, es decir, en una idea a realizar.»* [8] Esta pulsión futurista entonces, es lo que definirá el modo de legitimación de la ciencia moderna.

Lyotard distingue dos tipos de relatos: el político cuyo sujeto es la humanidad vista como héroe de la libertad, que proclama el derecho de los pueblos a la ciencia, camino por el que llegarán a la unificación, el esclarecimiento y la emancipación; y el filosófico que se postula como una instancia especulativa superior, como metaciencia unificadora del saber universal. Variantes del primero son la ilustración, los liberalismos, el marxismo; del segundo los positivismos, el hegelianismo. Todos estos relatos se conforman alrededor de una épica de la ciencia donde está garantizado el avance progresivo hacia la emancipación y la verdad, la libertad y la autotransparencia. Esta matriz legitimatoria, para Lyotard, que siempre tiene como telón de fondo la idea de progreso -sea en el acercamiento a la verdad, en la emancipación del género humano, en la ilustración del pueblo- es caraterística de la modernidad.

En la sociedad postindustrial de cultura postmoderna estos grandes relatos han perdido toda credibilidad y pertinencia, independientemente de su modo de unificación, sea especulativo sea emancipatorio. Y eso se debe fundamentalmente a tres razones: la primera radica en los hechos que, según Lyotard, habrían «diquidado» las pretensiones de esos metarrelatos, volviéndolos poco viables en su realización.[9] La segunda razón surge como desembocadura del desarrollo mismo de la ciencia que se desembaraza de los grandes relatos por efecto de su propia lógica interna: así comenzarán a aparecer como «mitos», fábulas y construcciones simplificadoras que pueden llegar a atentar contra la experimentación. La tercera razón se encuentra en que es el mismo despliegue moderno el que ha entrado en crisis, y no por defecto de realización sino por exceso, como efecto de su propio desarrollo y progreso, de lo que se sigue que no hay ninguna falta, sino todo lo contrario.[10]

3. La competencia de los criterios y el sentido de lo postmoderno. Sin embargo esta desconfianza frente a los grandes relatos no debe significar escepticismo o pérdida de sentido. Como dice Lyotard *«La condición postmoderna es, sin embargo, tan extraña al desencanto como a la positividad ciega de la deslegitimación.»* [11] El descrédito de los grandes relatos no implica una hipersecularización de la práctica científica, una pérdida absoluta de sentido y un abandono al totalitarismo de lo dado como necesario como creería Habermas. No es un ciego imperio de la economía del sistema, y un mimético y «neoconservador» adecuarse al *statùs quo*. Lyotard se resiste a este fatalismo sistémico.[12] Aunque admite como uno de los riesgos que se corren, que la ciencia quede, en nada más que mera técnica manipulada por el sistema.

Que no hayan versiones completas creíbles, ni *«unificación ni totalización posible de los juegos de lenguaje en un metadiscurso»*[13] no debe significar que todo se ha perdido, y que sólo queda la legitimación por el hecho, o por la mejor actuación, o la adecuación *input-output* más eficaz propia de las tecno-burocracias y de su criterio de performatividad. Tal vez habiendo perdido «el todo» no se ha perdido todo. Como dice Wellmer, en el adiós a las grandes narraciones aparecería la «ruptura con la razón totalizante» y con el pensar reconciliador, en el que se asomaría un nuevo

concepto «pluralista, puntualista y antieuclidiano de razón».[14] Quedan los determinismos locales, las heterogeneidades insalvables, la pluralidad de juegos de lenguaje irreductibles a unidad, la inconmensurabilidad. «*El saber postmoderno no es solamente el instrumento de los poderes*»[15]. Lyotard concede aquí la inmanencia del saber respecto al sistema y los riesgos que se admiten del posible imperio del criterio de realizatividad. Pero a su vez este saber «*Hace más sutil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable.*» [16]

Hoy en la ciencia prima una apertura hacia la idea de perspectiva, una especie de politeísmo que es similar al de los juegos de lenguaje. El principio de legitimidad se erosiona desde dentro, por la propia dinámica de la investigación: se percibe una dispersión generalizada de enunciados y de instituciones, parcelización de las investigaciones y barroquización de nuevos lenguajes cada vez más difíciles de dominar, que hacen que la unificación sea imposible. En este punto es que Lyotard rechaza soluciones de tipo habermasianas.[17] Según Lyotard la ciencia actual se desenvuelve más allá del consenso y de los metarrelatos, signada por el disenso y los pequeños relatos, pero también más allá de la simple y pura acción procedimental de la técnica, ya que problematiza permanentemente sus propios presupuestos y subvierte paso a paso sus normas y acuerdos en una especie de «revolución permanente». La pragmática del saber científico postmoderno tiene poca afinidad con el criterio positivista de la performatividad, determinista y reductor de incertidumbre. La ciencia se expande inventando pruebas, ejemplos y contra ejemplos, al contrario de la performatividad, en la constante búsqueda de paradojas. Si hay algo que no tiene vigencia, según Lyotard, es la visión que los positivistas han forjado de la ciencia. La ciencia actual es apertura, localidad, antimétodo, paralogía, discute sus reglas, las crea y recrea constantemente y esa es su única legitimación. En ella el consenso es nada más que un horizonte y no una necesidad. Si fuera una necesidad sería una amenaza latente de totalitarismo e intolerancia que atentaría contra la invención científica. Ese terror del isomorfismo que busca imponer la «homología de los expertos», debe resistirse en nombre de una ciencia legitmada en la «paralogía de los inventores».[18]

NOTAS

[1] Lyotard, Jean François. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber.* Trad. Mariano Antolín Rato. Madrid, Cátedra, 1986. p. 9.

[2] *op. cit.* p. 43.

[3] La ciencia está en situación de excedencia respecto a otros discursos, no coincidiendo en las reglas de funcionamiento, ni tampoco en el tipo de enunciados producidos. El saber narrativo es un ejemplo de esta inconmensurabilidad en relación al juego científico, ya que en él prima la narración y no la interrogación, es imposible de reducir a enunciados de tipo denotativo y su alcance en términos de objetos de discurso es más general (denotaciones, prescripciones, decisiones, valoraciones). De esta manera, dicha «no coincidencia» encerrará zonas de conflicto. *op. cit.* p. 50.

[4] *«El derecho a decidir lo que es verdadero no es independiente del derecho a decidir lo que es justo, incluso si los enunciados sometidos respectivamente a una u otra autoridad son de naturaleza diferente.» op. cit.* p. 23

[5] Lyotard, Jean François. *La postmodernidad. (Explicada a los niños)* Trad. Enrique Lynch.

Barcelona, Gedisa, 1987. pp. 52 y 53.

[6] (1986) *op. cit.* p. 59.

[7] (1987) *op. cit.* p. 29.

[8] *loc. cit.* p. 30 también en pp. 60 y 61.

[9] Auschwitz, Budapest 1956, las crisis de 1929 y de 1924, etc. (1987) *op. cit.* p. 40, también p. 30.

[10] ver *op. cit.* (1987) pp. 98 y 110 y 111.

[11] (1986) *op. cit.* p. 10.

[12] Lyotard desconfía del terrorismo de la norma, «por cuanto elimina a jugadores del juego» y eso encerraría la amenaza de acabar «eliminando al juego mismo». Lyotard ve en la ciencia actual un paradigma de apertura, de invención y de producción marginal que debe ser defendido contra el totalitarismo de la técnica. Lash, Scott «Postmodernidad y deseo» en Casullo, Nicolás. *El debate modernidad posmodernidad.* Buenos Aires, Puntosur, 1991. pp. 375 y 376.

[13] (1986) *op. cit.* p. 70.

[14] Wellmer, Albrecht. «La dialéctica de modernidad y posmodernidad» en Casullo, N. *op. cit.* p. 324.

[15] *op. cit.* (1986) p. 11.

[16] *op. cit.* (1986) p. 11.

[17] «Esta tarea implica como mínimo la resistencia al simplismo, a los *slogans* simplificadores, a los reclamos de claridad y de facilidad y a los deseos de restaurar valores seguros. La simplificación se nos aparece ya como bárbara, como reactiva» *op. cit.* (1987) pp. 99-100. también p. 13.

[18] *op. cit.* (1986) p. 11. Con esto Lyotard, al contrario del irracionalismo que alguna vez se le ha endilgado, se siente deudor de un racionalismo crítico de tipo adorniano que contra la «pseudorracionalidad performativa», «funda una "política" de las micrologías (...) una línea de resistencia contra el "totalitarismo" presente». *op.cit.* (1987) p. 86

PARA UNA RENOVACION DE LA FORMA DE LA FILOSOFIA. LA FILOSOFIA COMO RELATO

Mónica Virasoro

La filosofía requiere de la exposición, ésta no es algo que le venga de afuera ni que le suceda en el tiempo sino que le es consustancial, porque ningún pensamiento es si no se perpetra en la palabra. Su desvinculación de lo positivo en que anida su libertad la impulsa a la expresión para producir su acaecer. Pero la forma no puede ser extraña al contenido, la relación entre ambas genera una dinámica de mutuas atracciones y repulsiones que en su marcha pugna por hallar el engarce adecuado que confirme su confraternidad.

Cuál puede ser para la filosofía de esta era en que la metafísica se halla al borde del agotamiento la forma que la abrace? La filosofía que hoy ha renunciado a ser la protagonista de una iluminación progresiva, que ya no persigue y no por impotencia sino por descreimiento, una relación con las esencias; en una era que ya no tiene al ser por fundamento sino como simple evento, don gratuito y libre, no por haber conquistado arduamente su autonomía sino por su forma de darse absolutamente contingente y fortuita, clama por una nueva forma que pueda expresar sin ambages lo sustancial de su transformación.

Para Rorty la filosofía debe adoptar la forma de la narración porque el nominalismo y el historicismo que ha sellado nuestra era no le permite establecer «una relación con una esencia real, unicamente puede establcer una relación con el pasado».

A su lado Benjamin aunque en otro contexto, se lamenta de la lenta e inevitable extinción de la especie de los narradores, esos lejanos marinos y campesinos que poseían el arte de contar historias. Uno y otro desde sus dispares estilos de vida errante o sedentaria, supieron salvaguardar las habilidades de esta artesanía milenaria.

Rorty quiere hacer de la filosofía una creación de sí mismo. Su paradigma es la novela proustiana, forma que consuma ese ideal de conquista de una autonomía por parte del narrador, tanto más perfecta por cuanto en tal acto éste no busca erigirse en autoridad frente a otras, sino despojarse de aquellas figuras de autoridad, especie de sombras avivadas por el recuerdo que logran ser conjuradas a fuer de su redescripción. La luz que las ilumina es la reminiscencia, una combinación de olores y sabores que habilita al artista a aventurarse por la cavidad ensanchada de los recuerdos.

Benjamin en cambio no habla de la novela; su paradigma es el relato en boca de marinos y campesinos, género previo a la escritura que en forma de experiencia proviene y se reintegra a la tradición permaneciendo en la comunidad y testimoniando de una identidad y de una pertenencia. Frente a éste la novela en cambio es el género de los desertores, el novelista se ha segregado y sólo logra decirse a sí mismo desde la soledad, desde la soledad, desasistido de consejo sólo atina a balbucear acerca de lo incomunicable.

Salvando las diferencias de los modelos y el espíritu que los inspira -Rorty busca una vía para la renovación de la filosofía frente al agotamiento de la metafísica, Benjamin expresa la nostalgia de una belleza que se extingue-, hay algo de común en

ambos pensamientos, que hace renacer la esperanza de una recuperación de esa belleza perdida de la que nos habla Benjamin. Ambos apelan a la reminiscencia como vía de renovación o de retorno.

Para Proust, modelo de Rorty la reminiscencia es el detonador de una recreación de sí que triunfa en conjurar los fantasmas de la infancia, aquellas miradas que aún sin quererlo podrían fransformarlo en cosa e inmovilizarlo.

Para Benjamin *Mnemosine*, musa de la épica es la que funda la continuidad de la tradición y se encarna en el *epos* como testimonio de un pertenecer. Vinculando y recomenzando simpre de nuevo, ella deviene promesa de salvación, como Sherezada cuyo recomenzar cada noche inaugura una nueva esperanza.

Lo que *Mnemosine* evoca es la experiencia porque es facultad del narrar intercambiar experiencias. Pero no se trata de experiencia como dato sensorial, aquélla de que se sirve la ciencia, forma de conocimiento que supone un sujeto frente a un objeto, «un yo copóreo e individual que recibe las impresiones mediante los sentidos», la *Erkenntnis* de Kant que tras el rodeo de las categorías va a desembocar en el concepto. Esta es para Benjamin el rango más bajo de la experiencia, una experiencia escindida tal como le exige la modernidad tras el desmembramiento del saber en las disciplinas de la ciencia. Lo que Mnemosine evoca es la experiencia como *Erfahrung*, la experiencia que da el andar, el fruto del vagabundeo que perpetrada en palabra luego se transformará en revelación que la filosofía debe consagrarse a contemplar.

Las ideas para Benjamin no se hallan en el mundo de los fenómenos ni son construcción de un sujeto a partir de sus propias estructuras, las ideas son de naturaleza linguística, se dan en la palabra cuyo fundador es Adán y por lo tanto el primer filosófo, palabra que la filosofía debe renovar mediante la contemplación.

El atributo de la belleza se une aquí a la idea como en Platón y afloran las metáforas visuales con que Benjamin se refiere a la contemplación filosófica. Las ideas como constelación, «la verdad manifestada en la danza que componen las ideas expuestas», la verdad expresada en la bella coreografía. Pero «como la filosofía no puede tener la arrogancia de hablar con el tono de la revelación -dice Benjamin- esta tarea sólo puede llevarse a cabo mediante el recurso de la reminiscencia que se remonta a la percepción originaria» y a través de este rodeo retornamos al tema de la narración y recuperamos las metáforas auditivas más ajustadas a un arte que pertenece al orden de lo temporal.

Si la metáfora de la danza se muestra eficaz para expresar el carácter móvil e inestable de las ideas el «don de estar a la escucha» y el «oído atento» que añora Benjamin evocan esa capacidad de establecer una vinculación y continuidad con el pasado que Rorty reclama para la filosofía y Benjamin añora al evocar con nostalgia la figura del narrador.

Que la filosofía adopte la forma del relato parece un programa de retorno a las fuentes. Si el mito pudo ser interpretado como una filosofía en germen, la filosofía hoy puede entenderse como desarrollo de un material milenario destinado a retornar a sus orígenes. En una era posmetafísica, en que se ha abandonado la persecusión de la esencias y la idea del ser como fundamento, el ser en tanto evento halla su expresión más acabada en la forma del relato.

Del mito nacido de la poesía épica y a través de la tragedia que la desarrolla y humaniza se pasa al diálogo forma platónica de la filosofía, nacida de la ciudad y para la ciudad, su misión fue ordenar las relaciones entre los hombres, espejos o mónadas que a su modo reflejan la armonía del cosmos. Su método fue la dialéctica modo de la contrastación que a través del *agón* se abre paso hacia su triunfo por la misma fuerza de la retórica. Una nueva vuelta del destino ya no para ordenar la *polis* sino para operar sobre el mundo y la naturaleza, hizo de la filosofía sistema. El concepto capturó la realidad en sus redes configurando estructuras jerárquicas e inmóviles; fue el imperio de la geometría y del dibujo que en la forma de los universales eterniza la verdad y torna pasiva la mirada.

Pero ya lo decía Platón, nada serio puede decirse a través de la obra escrita porque es palabra muerta, palabra que no responde. La voz del relato invirtiendo el platonismo devuelve su derecho a lo singular y lo instala en el lugar de privilegio que antes ocuparan los universales. En esto reside la ejemplaridad del mito: el hecho singular erigido ahora en modelo puede arrogarse el papel de regir los demás hechos singulares. El evento ocupando el lugar de modelo desarrolla el arte de escuchar y en el juego de sus resonancias despierta al oído atento.

Pero es propio del relato que imita al mito ser pensamiento de la ambigüedad. La historia de lo singular en tanto no apresado en la red del concepto nos reinstala en el enigma y devuelve al filósofo el asombro que le dió a luz. Hermano y heredero del acertijo el relato se da como acaecer abierto a inagotables interpretaciones.

Si resta la pregunta de qué gana la filosofía en este retorno a la forma del *epos* hay que responder que es justamente esa inagotabilidad de su objeto, esa posibilidad de hablar lo distinto, jugar en el contraste , barajar la contradicción, porque -se dice- las musas saben ser veraces y engañosas, en todo caso libres , libertad en la cual es posible abismarse pero nunca alcanzar la conciliación. La exégesis como el evento es siempre fortuita, siempre se trata de uno de los sentidos posibles,comprender no es disolver el enigma sino interpretarlo y aprender a convivir con él.

El saber entonces es esta relación íntima y serena con el prodigio y la paradoja. El sabio a diferencia del filósofo que buscaba la verdad por la vía del intelecto, era el que tenía experiencia y la volcaba en forma de enigmas y paradojas. Pero la paradoja no se deja reducir a la forma geométrica del dibujo que se capta por los ojos, su destino semeja al de la música que se recibe como una atmósfera envolvente con la cual nos confundimos y sólo podemos captar como devenir y movilidad; siempre debe quedar algún residuo, siempre se debe guardar algún secreto so pena de disolución.

La metáfora adorniana del arco iris que se diluye para los ojos de quien en su afán de alcanzarlo se le acerca demasiado expresa de la mejor manera esta idea que en su caso notifica de la superioridad de la obra de ficción frente a la descripción fiel de corte analítico. Comprender -nos dice- es a la vez disolver y conservar el enigma; revelar es a la vez decir y ocultar. En sentido kierkegaardiano la vida en la paradoja y el secreto es la forma más alta y rica de vida, su estadio religioso. Intentar disolver la paradoja equivale a disminuir la profundidad de la verdad y nuestra propia profundidad.

El relato entonces como expresión del evento, de lo singular, nos retorna al mundo

de lo maravilloso y hace de la existencia esa forma personal de entrar en relación con la verdad de la que nos habla Kierkegaard no sólo como ideal del estadio religioso sino también cuando se refiere a la filosofía, la que define más que como un sistema como una forma de vida. Una relación con la verdad que se enriquece y alimenta en la movilidad y los contrastes. Una vía opuesta a la vana pretensión conceptualizadora del sistema,la vía del rodeo, de la oscuridad entrelazada con la luz, de la bruma iluminada por el resplandor, el clima del cuento de hadas, el mundo de lo maravilloso.

No por casualidad Benjamin y Kierkegaard que se emparentan en su noción de la verdad como revelación, como iluminación instantánea, recurren frecuentemente a la forma del relato. Benjamin , el miniaturista , el filósofo de lo fragmentario, siembra no ocasionalmente sus reflexiones filosóficas de relatos ejemplificadores. Se trata de brevísimas historias que quedan suspendidas en el aire como estrellas centellantes que por momentos se iluminan y por momentos desaparecen en la penumbra para aparecer por otro lado con una luminosidad nueva.

Kierkegaard que huye del sistema como del mismo demonio y a quien le duele la posibilidad de que la posteridad pueda transformar su pensamiento en una filosofía académica, suele no pocas veces utilizar el relato como cauce sobre el cual ha de dicurrir la reflexión filosófica, fuente inagotable para la cofradía de sus lectores de signos e interrogantes que despiertan visiones novedosas. El comienzo de *Temor y temblor* con cuatro versiones diferentes de la historia de Abraham nos recuerda a la música donde sobre un mismo motivo se suceden diferentes variaciones que nos permiten apreciarlo desde distintas pespectivas; en esos relatos un enjambre de posibles sentidos aflora empujándose unos a otros en un movimiento inestable de idas y retornos.

En uno y otro caso resalta y se hace manifiesto el carácter dual del relato, su capacidad de estar en las dos partes, su inagotabilidad que lo torna posible de ser desplegado en el tiempo, su prescindencia de la explicación porque se entrega dúctil a las distintas lecturas, su indiferencia a la verosimilitud porque el suyo es el reino de lo prodigioso, suelo fértil para que la verdad crezca y se profundice. Encontrarle entonces a la filosofía un destino en el relato puede ser una manera de intercambiar la superficialidad y simplicidad de lo claro y distinto por las honduras de lo brumoso y ambigüo.

REFERENCIAS:

Adorno, T. *Dialéctica negativa*. Taurus, 1975. *Teoría estética*. Hyspamerica, 1983.
Benjamin,W. *Iluminaciones IV*. Taurus, 1991. *Discursos interrumpidos*. Taurus, 1987.
Kierkegaard,S. *Temor y Temblor*. Losada,1947.
Rorty,R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós 1991.

B
Etica, Filosofía Política, Filosofía del Derecho, Filosofía de la Educación, Estética, Filosofía de la História.

ENFOQUE EPISTEMOLOGICO DE LA EDUCACION: PROPUESTAS PARA UNA DEMARCACION ENTRE TEORIAS TELEOLOGICAS Y TEORIAS EXPLICATIVAS

Sara Ali Jafella (Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación, Univ. Nac. La Plata)

I. El objeto esta comunicación es llevar a cabo la presentación de algunas temáticas fundamentales en epistemología de la educación. El punto de partida es el enunciado de dos niveles de significación de este último concepto. Ellos son:

1. La educación es «praxis» o acción cognoscitiva orientada hacia el cumplimiento de fines o bienes deseables (*plano teleológico* relativo a la moral).

2. La educación es «praxis» o acción cognoscitiva ejercida sobre contenidos de conocimiento de una sociedad, a través de la transimisión, asimilación, producción y transformación de tales contenidos (*plano cognoscitivo o intelectual* relativo a saberes o conocimientos)[1]

En esta comunicación se abordará, en primer término, el nivel teleológico moral, delimitándolo del nivel intelectual. A ambos niveles puede aplicarse la afirmación de von Wright (1979) referida a las dos tradiciones señaladas para la filosofía y la ciencia: la aristotélica (basada en los fines) y la galileana (basada en la explicación causal)[2]

II.Nivel epistemológico de la educación relativo a fines morales.Importancia metodológica del «silogismo práctico» o «inferencia práctica»

Para el tratamiento de este tema nos remitimos a la clasificación del conocimiento sostenida por Aristóteles:

i.*Conocimiento teórico*(«racionalidad teórica»): compete al plano contemplativo de la verdad y tiene su máxima expresión en la metafísica;

ii.*Conocimiento como «praxis»*(«racionalidad práctica»): compete a las acciones del hombre.Interesa a la política, la ética, la economía y la educación.Esta última es incluida por Aristóteles como una parte de la política.

iii.*Conocimiento como «poiesis»* («racionalidad productiva»):compete a los productos o artefactos fabricados por el hombre, tanto en el orden artístico(«poética»),como en la producción de otros utensilios.[3]

A la « racionalidad práctica» interesa un tipo especial de razonamiento, que no corresponde al silogismo o razonamiento deductivo -estudiado por Aristóteles en su *Lógica* - en el que la *conclusión* se infiere necesariamente de la relación entre las *premisas*. Se trata de un silogismo particular,que se denomina «silogismo práctico» (hoy también llamado «inferencia práctica») de carácter deliberativo.

El término «deliberar» significa «considerar con detenimiento el pro y el contra de nuestras decisiones antes de realizarlas»[4], es decir, que la acción que es el resultado de la relación entre las premisas no surge de una necesidad lógica, sino de una evaluación previa.La deliberación acerca de los medios permite enunciar las acciones que son buenas para el hombre.Sobre el «silogismo práctico» o «inferencia práctica», dice von Wright:"...El propio tratamiento analítico del tópico es sumamente asistemático y

sus ejemplos son a menudo confusos.Una manera de reconstruir la idea principal es la siguiente:el punto de partida a la *premisa mayor* del silogismo menciona alguna cosa pretendida o la meta, la *premisa menor*, (...) un medio dirigido a tal fin; por último,*la conclusión* consiste en el empleo de este medio para alcanzar el fin en cuestión"[5].

He tomado de T.W. Moore(1980) el esquema básico de este razonamiento :

(premisa mayor) 1.*P* es deseable como finalidad

(premisa menor) 2.En las circunstancias dadas,*Q* es la forma más efectiva de conseguir *P*.

(Conclusión) 3. Por consiguiente,hágase todo cuanto *Q* implica.[6]

Ejemplo que aplicamos a la educación:

1.La educación es deseable como finalidad.

2.Las escuelas públicas son las formas socialmente mas convenientes de alcanzar la educación.

3.Por consiguiente, hágase todo en favor de las escuelas públicas.

¿Por qué el «silogismo práctico» tiene validez para las acciones educacionales? Porque éstas conllevan una dirección al cumplimiento de fines. Tales fines son propuestos tanto en lo que respecta al tipo de hombre, como al modelo de sociedad que se pretende alcanzar desde la educación. Se puede considerar que el sistema educativo de un país es el medio implementado para alcanzar determinados fines.

Cuando se habla del «tipo de hombre» o del «tipo de sociedad» que se quiere alcanzar en educación, plano moral, no se trata de modelos «ideales», sino de metas a cumplir, para lo cual se implementa adecuados medios. Si el fin de la educación es la formación democratica de los miembros de una sociedad, todos los medios se canalizarán en función del fin propuesto. Por consiguiente, en el «silogismo práctico» son muy importantes los medios que se adecuen al cumplimiento del fin.

¿Por qué se produce el traslado de esta forma de razonamiento -que en Aristóteles es el sustrato lógico-metodológico de la filosofía práctica- al campo de las metodologías en ciencias sociales? La principal razón parece surgir del hecho de que estas ciencias (como la filosofía práctica en Aristóteles), se ocupan de las acciones humanas. En el campo de las ciencias sociales, los epistemólogos encontraron en el «silogismo práctico» un método adecuado para aplicar a la interpretación de problemáticas que se resistían a la explicación causal. Las acciones son pasibles de teorización y sistematización. Pero tales teorías científicas no son explicativas sino teleológicas. En cambio, importantes filósofos de la educación de la línea analítica inglesa y norteamericana, no conceden *status* científico a la «praxis» educacional,porque no admiten otra teoría científica que no sea la que se basa en la explicación causal y en la predicción de hechos o fenómenos, de validez en las ciencias naturales. Así, por ejemplo, el pensador anteriormente mencionado T.W.Moore (1980), acepta una estructura teórica para la educación, pero no científica. Esto es así,dado el carácter teleológico y recomendatorio de las acciones educacionales. Por tal motivo,las incluye en una «teoría práctica».

Para terminar este primer enfoque,señalo que el «silogismo práctico» permanece como una de las temáticas centrales de la *filosofía práctica moral y política*. En el caso de la educación, considero que su validez metodológica se ha encaminado al ámbito de la epistemología educacional. Es también método de otras ciencias sociales.

III.Nivel epistemológico dela educación referido a teorías científico-explicativas. La educación en su doble aspecto cognoscitivo.Autonomía epistemológica de las ciencias educacionales.

Este segundo nivel de análisis presenta tres temas de interés epistemológico.Ellos son:

i.La condición doblemente cognoscitiva de la educación;

ii.La posibilidad de enunciar teorías científicas explicativo-causales en educación;

iii.La necesidad de promover la autonomía epistemológica de las ciencias educacionales.

Por razones de espacio sólo haremos una breve presentación de estas problemáticas.

i.Desde su nivel cognoscitivo o intelectual, la educación es *transmisora* de contenidos de conocimiento («capital cultural» de una sociedad), que son *asimilados* por las nuevas generaciones y *transformados* por la capacidad creativa y renovadora del hombre. Además, la educación cumple una función *productora* de conocimientos (por ejemplo,en los diferentes niveles institucionales de escolarización y de investigación).Entre los conocimientos que produce, se encuentran aquellos *relativos a su constitución como ciencia*; es decir, relativos a la delimitación de *teorías educacionales* en conexión con aquellas disciplinas con las que construye su propio campo epistemológico:biología, psicología, sociología, etc.

Esta doble función ubica a la teoría de la educación como una *meta-teoría*, por cuanto se ocupa de estudios teóricos acerca de su propia producción y constitución como saber científico.

ii.Por otra parte la construcción de las ciencias educacionales se inscribe,en alguna medida,en la tradición galileana.¿Por qué,en este nivel de análisis epistemológico, las ciencias educacionales pueden ser competentes como *teorías explicativas*? En primer lugar, porque en este caso la educación no se estudia con referencia a fines a alcanzar, sino que se retrotrae en busca de explicaciones acerca de los hechos o fenómenos educacionales que pueden estudiarse en sus vínculos con hechos o fenómenos biológicos, psicológicos, sociales, etc.

Schuster(1986) sostiene la existencia de explicaciones en otras ciencias sociales como la psicología, antropología,sociología,economía e historia. Desde una perspectiva científica(la galileana), es factible dar explicaciones en estos campos del saber.De lo anterior se infiere que es posible enunciar explicaciones sobre los hechos educativos que se vinculan con dichas ciencias.Dice Schuster: «Así, la antropología junto con la sociología y la economía, y también la historia pueden iluminar el estudio de cuestiones específicas dentro de diferentes sociedades y *explicar*, en su conjunto, (...)fenómenos que, de otro modo, quedan reducidos a una caracterización parcial».[7]

No obstante,en ciencias sociales otros enfoques epistemológicos aplican métodos no explicativos, sino hermenéuticos, teleológicos, dialécticos, etc. En ciencias sociales existe una amplia gama de metodologías .(Schuster, 1992)[8]

iii.Por último, otro tema significativo se refiere a la constitución de las ciencias educacionales como ciencias «no derivadas» de otras ciencias.

Lo anterior quiere significar que no es desde la biología, psicología, etc.como se llega a las ciencias «de» la educación.El camino real es el inverso,aunque sus dificultades sean mucho mayores.Por cierto,la investigación educacional exige una profundización en cada uno de los ámbitos de investigación anteriormente señalados (biología, psicología, etc.), pero siempre desde la educación.

Siguiendo a otros investigadores, mi propuesta se basa en este cambio de perspectiva.Las investigaciones educacionales sobre las diferentes áreas que le competen no deben ser el resultado de aplicaciones de teorías propias de cada ciencia «matriz». Deben surgir, desde los problemas específicos de la educación. Las ciencias educacionales se construyen como ciencias sociales desde su condición educacional; y no desde la biología, la psicología, la sociología, etc. El punto de partida es siempre el estudio del proceso educativo, como «praxis», en cualquiera de sus problemáticas. La primera consecuencia de este cambio de actitud implica una más orgánica sistematización de disciplinas interrelacionadas que presentan un *campo teórico propio: la educación.*

Entre quienes consideran la condición *autónoma* de las ciencias educacionales citamos a Kemmis (1986), representante de la «teoría crítica» en educación, en los EE. UU. Dice: «Hace 30 años se creía que la educación era un tipo de campo mixto que requería el estudio interdisciplinar, dependiendo sus propios logros de los que se produjeran en disciplinas «básicas», tales como la psicología, sociología, economía, historia y filosofía; sin embargo hoy día hay menos confianza en que los avances de esas parcelas de conocimiento propicien progresos correlativos en nuestra comprensión de la educación.»[9]

NOTAS

1 Llamamos «capital cultural» a los contenidos de conocimiento de una sociedad.

2 von Wright, Georg H. *Explicación y comprensión.*Madrid, Alianza,1979,pág. 18.

3 A este ámbito corresponde también la «technè», de donde surgirá, posteriormente, el concepto de «racionalidad técnica».

4 Vocablo «deliberar»:*Enciclopedia Ilustrada de la Lengua Castellana.*Bs. As., Ed. Sopena,varias ediciones,3 vols.

5 von Wright,G. *Ob. cit.*pág.48

6 Moore,T. W. *Introducción a la teoría de la educación,*Madrid,Alianza,1980,pág.30.

7 Schuster,F., *Explicación y predicción.* BsAs. CLACSO,1986,pág.86.

8 Schuster,F.,*El método en las ciencias sociales,*Bs. As., Grupo Editor de América Latina,1992.

9 Kemmis, S. *El curriculum: más allá de la teoría de la reproducción.* Madrid, Morata, 1986, pag 14.

PROBLEMAS DE LA POLITICA RACIONAL

Cristina Ambrosini (CONICET)

Introducción

Caracterizar el pensamiento moderno no es tarea fácil ya que se presenta bajo una multiplicidad de facetas, a través de sus distintos exponentes, del entrecruzamiento de acontecimientos de orden político, religioso, estético y económico, surge un modo de pensar que se caracteriza por su carácter individualista, por su poder de crítica y por su petición de derecho a la autonomía de la acción. Podemos distinguir en el pensamiento moderno, centrado en la noción de Sujeto, dos grandes vertientes o matrices teóricas en el plano de la toma de decisiones éticas y políticas:

a) El utilitarismo, pensamiento basado en un uso estratégico de la razón.

b) El deontologismo, caracterizado en nuestros días por la razón comunicativa.

Tanto unos como otros confían en los logros de la libertad subjetiva que se realiza en el Estado puesto que éste encarna la formación política que representa la «voluntad general». Todos admiten que no hay posibilidad de llegar al Estado perfecto porque si todos fueran perfectamente obedientes a la voluntad general, entonces no habría necesidad de tal Estado, sin embargo de lo que se trata es de evitar la anarquía del puro interés egoísta que termina por amenazar la autoconservación de los integrantes de la sociedad. Todos los grandes sistemas éticos tratan de fundamentar el altruísmo universal buscando modelos de toma de decisiones sociales que alienten escalas de preferencias altruístas antes que egoístas, pero en las sociedades complejas en que vivimos predominan la regulaciones del mercado que no siempre garantizan un estado de Justicia. En este trabajo me propongo recorrer algunos de los problemas que aquejan a los modelos de toma de decisiones políticas, tanto de corte utilitarista como deontológico.

La tradición contractualista

La idea de un contrato es la de un acuerdo donde las partes ingresan voluntariamente en una situación inicial de igualdad de derechos y obligaciones de tal modo que queda excluida la posibillidad de que unos se beneficien a costa de otros. Superada la concepción descendente del poder divino, esta atractiva idea sirvió para justificar racionalmente el orden social basado en la aprobación autónoma de sus miembros. A pesar de que todas las versiones contractualistas deben servirse de suposiciones contrafácticas, algunas se esfuerzan por acercarse a las condiciones sociales reales y en este grupo podemos ubicar a Thomas Hobbes, quien busca abstenerse lo más posible de condiciones aprioristicas. El punto de partida imaginado por Hobbes es el de un estado de naturaleza anárquico y sin orden donde a falta de regulaciones rige una guerra permanente de todos contra todos. Para asegurar la autonconservación y la paz social los individuos renuncian a una parte de su libertad para someterse a la autoridad estatal absoluta. A diferencia de la versión individualista de Hobbes, en el estado de naturaleza que concibe John Locke las personas están dotadas de derechos naturales que las limitan en la interacción social, que constituyen un ámbito de derechos *apriori* que deben ser respetados y garantizados al momento de constituir el

contrato[1]. Jean-Jacques Rousseau reconoció claramente la imposibilidad de partir de un estado inicial de desigualdad al momento de suscribir el Contrato Social puesto que en el estado de naturaleza el individuo es genuinamente libre, mientras que el orden social introduce las desigualdades e injusticias, ¿se puede recuperar la libertad individual y la fuerza creadora -propia del estado de naturaleza- sin renunciar a los logros beneficiosos alcanzados por la vida social?. Desde las primeras líneas del *Contrato Social* se aprecia la difícil tensión en que se encuentra el concepto de *libertad* con el de *cadenas* ya que poder fundamentar un orden de *cadenas legítimas* parece ser el objetivo de la obra. Para resolver la contradicción que provoca la afirmación de la libertad individual y la legitimación de un sistema de coacciones sociales, Rousseau introduce el tema de la *voluntad general* sobre la que más tarde harán pie tanto Kant como Hegel y Marx.

La racionalidad estratégica

La teoría de la racionalidad estratégica, en especial la teoría de los juegos[2] parte de la noción de «función de utilidad» que resulta de una cuantificación de las preferencias de las unidades tomadoras de decisión. La acción racional implica tres operaciones de optimización: hallar la mejor acción para creencias y deseos dados; formar la creencia fundada para una prueba dada; y acumular la cantidad atinada de pruebas para deseos dados y creencias previas. De este planteo se sigue que la teoría de la elección racional puede fallar en tres niveles puesto que a menudo no existe una acción, creencia o deseo óptimo o aún cuando exista las personas no pueden llevar a cabo la acción, formar las creencias o reunir las pruebas tal como lo requiere la acción racional. Esta teoría tiene limitaciones de aplicación para todos los casos de interacción humana, entre otros motivos, porque parte del *individualismo metodológico*, desde la idea del actor unitario se puede aceptar que entre tomar una decisión y llevarla a cabo no hay mucha distancia aún cuando a menudo se presentan problemas intrapersonales de preferencias, hay autoengaño y fragmentación cognitiva, hay debilidad de voluntad para ejecutar la decisión, así como se presentan problemas de falta de información lo que provoca incertidumbre. A pesar de todos estos inconvenientes la teoría de la elección racional es apta como modelo de toma de decisión individual pero su extrapolación al plano de las tomas de decisiones sociales resulta sumamente problemática, al punto de que algunos autores consideran que el concepto de «voluntad general», tan caro al contractualismo, es incoherente. La analogía entre «acción individual» y «acción política» se basa en la suposición de que las sociedades toman decisiones de un modo análogo a los individuos, pero esta suposición fracasa dado que las sociedades son entidades complejas, fragmentadas, con pocas posibilidades de encontrar un centro organizador. Entre los más preocupantes logros de la teoría de acción racional se encuentran los teoremas de imposibilidad de Kenneth Arrow[3], según el cual la elección social racional de una sociedad óptima es imposible, en el caso de que se acepten una cantidad de supuestos:

1) El conjunto de los agentes está dado.
2) Los agentes se enfrentan a una serie de alternativas dadas.
3) Las preferencias de los sujetos están dadas, no cambian a lo largo del proceso político de elección.
4) Las preferencias se miden de un modo puramente ordinal.[4]

5) Las preferencias individuales están definidas y son completas.
6) Las preferencias individuales son transitivas[5].

Del mismo modo que en la ordenación individual, los procesos de ordenación social deben ser completos y transitivos. Arrow afirma que, dados los supuestos de partida, es imposible cumplirlos todos a la vez. La principal incidencia a nivel ético y político del teorema es la imposibilidad de dar sentido a la noción de «voluntad general» lo que torna sumamente problemática la posibilidad de definir un criterio para la toma de decisiones racionales a nivel social ya que no se puede definir claramente la noción de «preferencias sociales».

Alternativas para la acción política

Como vimos, la idea de que la acción política es acción individual en gran escala, que es posible extrapolar al ámbito de la sociedad los conceptos propios de metodologías que parten de presupuestos individualistas, falla dada la imposibilidad de fundamentar una noción coherente de «cuerpo político». Puesto que las decisiones políticas se toman en estado de indeterminación cognitiva parece plausible *la selección aleatoria* entre distintas opciones, ya que no siempre es posible predecir el resultado de una acción y aún cuando se lograra no pueden preveerse sus consecuencias; por otro lado está el problema de los «costos» que acarrean los métodos complicados de toma de decisiones. El uso de sorteos está asociado a una ausencia de razones para tomar una decisión u otra cuando se presentan casos de incertidumbre, indiferencia, indeterminación o inconmensurabilidad entre las distintas opciones. A pesar de contar con argumentos a favor, en general la idea de tomar decisiones «arrojando una moneda» causa rechazo puesto que aparece como una claudicación de la razón, como un recurso antojadizo y caprichoso aún cuando muchas decisiones serán epistémicamente aleatorias a pesar nuestro[6].

Descartada la elección teleológica, otra alternativa para la toma de decisiones sociales es *el deontologismo*, es decir, el recurso de basarse en algún criterio incondicionado. En los últimos años, en el campo de las Ciencias Sociales y de la Filosofía, encontramos que la metáfora del *contrato social* recibe un nuevo empuje a partir de los trabajos de J.Rawls (1971), R.Nozick (1974) y J.M.Buchanan (1975) y de la polémica generada alrededor de ellos, donde se reproduce la vieja polémica entre los partidarios del enfoque económico y deontologistas. Entre los últimos ubicamos a Rawls cuando admite que la idea rectora de su obra es de corte eminentemente kantiano, de allí que con su rechazo al utilitarismo intenta escapar a los presupuestos del teorema de la imposibilidad de Arrow. La idea de Rawls es que en una sociedad de individuos racionales y libres los principios se eligirían a partir de la Justicia entendida como imparcialidad ya que se escogen tras un velo de ignorancia, lo que corresponde a la idea de «estado de naturaleza» propio del contractualismo. En el estado inicial nadie sabe cuál es su clase social, ni cuáles son sus ventajas naturales lo que garantizaría que la situación inicial es equitativa[7].

La exigencia de imparcialidad o neutralidad responde de un modo adecuado a la idea intuitiva de la moral puesto que se toma seriamente en cuenta la condición de universalidad exigible para la fundamentación de normas. Esta situación inicial, aunque supuesta contrafácticamente, posibilita un reconocimiento recíproco como seres iguales y libres lo que hace pensable, en principio, un consenso hipotético sobre la obligatorie-

dad del cumplimiento de algunas normas exigibles para la convivencia social. El intento rawlsiano puede escapar a los presupuestos de Arrow restrigiendo al máximo la base informativa sobre la cual se toman decisiones pero el precio que paga es el de alejarse de las condiciones reales puesto que raramente los individuos entran a un contrato en condiciones de total incertidumbre y si efectivamente pudieran lograrlo, si hubieran alcanzado tal grado de perfeccionamiento moral, entonces el contrato mismo sería innecesario. A pesar de los inconvenientes de la Filosofía para aportar a la Política un modelo convincente de toma de decisiones éstas se realizan a través de procesos informales de negociación donde estratégicamente se calculan los posibles apoyos y corporativamente se intercambia información y amenazas[8].

NOTAS

1. Ver Koller, Peter, «Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas», en *La Justicia, Discurso o mercado?*, VV.AA., traducción Jorge M. Seña, Gedisa, Barcelona, 1992, pp.21-65. En este trabajo el autor relaciona la propuesta de Hobbes con Buchanan, la de Locke con Nozick y la de Rousseau y Kant con Rawls donde la idea contractualista originariamente individualista se transforma en liberal para diluirse con Rawls en una mera metáfora universalista

2. Para ver el aporte de la teoría de los juegos para proporcionar una base matemática al estudio de la interacción humana, tanto de individuos como de grupos, Shubik, Martin, *Teoría de los juegos en ciencias sociales*, trad.Catalina Reyes, F.C.Económica, México, 1992.

3. K.J.Arrow, *Social Choise and Individual Values*, Willey, New York, 1963.

4. El concepto de utilidad paretiano es ordinal, puesto que en general se admite que la información canalizable por el mercado impide explorar cardinalmente las preferencias, es decir, a través de comparaciones interpersonales. Si esto fuera posible podría pensarse en una maximización de la utilidad general. En términos de utilidad ordinal una situación social es un óptimo de Pareto si, una vez conseguida, nadie puede mejorar su utilidad sin perjudicar a la de otros. Ver Shubik, Martin, op. cit."Escalas de utilidad y utilidad ordinal'. Domenech, Antoni, *De la Etica a la Política*, "La relevancia ético-política de los teoremas de imposibilidad", Grijalbo, Barcelona, 1989, pp.354-358.

5. Para que las preferencias de un jugador puedan expresar una función de utilidad deben ser «consistentes», es decir, transitivas, sin embargo en el campo de la ética y la política son frecuentes las preferencias lexicográficas. Si un agente prefiere lexicográficamente A a B, por mucho que aumente el valor de B nunca logrará ser preferible a A. Estos casos representan una anomalía para el modelo de racionalidad estratégica puesto que no se prestan al enfoque económico. Ver Elster, Jon *Ulises y las sirenas*, trad.Juan José Utrilla, F.C.Económica, México, 1989, pp.208-214.

6. Ver Elster,Jon, «La domesticación del azar: la selección aleatoria en las decisiones individuales y sociales» en *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*, trad.Carlos Gardini, Gedisa, Barcelona, 1991, pp.40-107.

7. Ver Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, trad.María Gonzalez, F.C.Económica, Madrid, 1978, Cap.I,"La justicia como imparcialidad", pp.19-73.

8. Ver Offe, Claus, *Contradicciones en el Estado de Bienestar*, trad.Antonio Escohotado, Alianza, Madrid, 1990.

CONSIDERACIONES A PROPOSITO DE LA RAZON PRACTICA Y LAS NECESIDADES

Adriana Arpini (Universidad Nacional de Cuyo)

La crítica de la racionalidad, cuyos antecedentes se remontan a Kant, es en nuestros días una cuestión recurrente. Ejercida como crítica inmanente a la modernidad, por los pensadores de la sospecha -Marx, Nietzsche, Freud-, nos develaba ya «en un momento en que solo una pequeña parte del mundo era verdaderamente moderna», las limitaciones de una razón centrada en el sujeto.

Al promediar la primera mitad de nuestro convulsionado siglo, los diagnósticos sobre el estado de las sociedades desarrolladas y sus causas, hechos por los representantes de la Teoría Crítica, se centraron en una teoría de la razón para la cual, la tradición racionalista occidental se desarrolla según una dinámica que la conduce a su propia destrucción. Aplicada al conocimiento y modificación de la naturaleza, la razón engendra mecanismos de dominación y termina por avasallar también al hombre, a las formas de organización social y de producción científica y cultural. El lugar de los sujetos sociales queda vacío en la medida que se tornan formalmente intercambiables en los procesos de una sociedad weberianamente administrada[1].

Hoy, la crítica -muchas veces la hipercrítica-, llevada adelante desde lo que se ha dado en llamar pensamiento posmoderno, se endereza directamente sobre la posibilidad misma de tal sujeto. La posmodernidad atestigua la quiebra del mundo moderno como totalidad de sentido y del sujeto portador del mismo. Pluralidad, heterogeneidad, fragmentación son características del pensamiento de la crisis. Crisis de las utopías, de la historia, de los fines y, específicamente, crisis de la legitimidad política y de las modalidades de la cotidianidad. Los valores que la sensibilidad posmoderna descubre (o redescubre) tienen que ver con la reasunción de la experiencia inmediata y de lo corpóreo, el abandono del teleologismo y el logocentrismo, la eclosión del acontecimiento y de la diferencia; y junto a ello la pérdida del filo crítico y la búsqueda menos ambiciosa de acomodación a lo posible. Desde el punto de vista del obrar, el quiebre se manifiesta como pérdida de funcionalidad de las éticas del arquetipo, poniendo en su lugar la diferencia, la pluralidad de bienes y valores, el simulacro; disolviendo al sujeto; diluyendo en la simultaneidad las posibilidades de transformar la «vida» en «vida digna»[2]

Sin embargo, ni la desesperanza respecto de una forma de racionalidad que ha mostrado su propia barbarie, ni la actitud desapasionada de renuncia a la razón y fácil acomodación a las posibilidades del consumo, se convierten para «nosotros» en alternativas viables a la hora de encarar, tanto en la práctica teórica como en la cotidiana, las dificultades que nuestra propia realidad ofrece. «Nosotros» decimos, y convenimos en que se trata de afirmar la «sujetividad», más sin desconocer, en la dinámica de su construcción, la necesaria crítica y autocrítica de la razón. No se trata, pues de una subjetividad ideal, sino de un sujeto plural y empírico, que juega un papel no encubierto en el proceso de su propia gestación, a partir del reconocimiento de la conflictividad social e histórica.

Una nueva doctrina de la racionalidad, surgida en los años '70, en torno a los aportes de K. O. Apel y J. Habermas, endereza el ejercicio de la sospecha hacia las nociones abstractas de «la» razón y «el» sujeto. En su lugar, se propone pensar una noción compleja de racionalidad, en la que se articulan momentos diversos dentro de un proceso de comprensión comunicativa entre sujetos que participan de un mundo de vida común. En esta perspectiva -que supone cambiar el paradigma de la razón centrada en el sujeto por el de la intersubjetividad, haciendo pie en una pragmática del lenguaje-, se recuperan nociones poco atractivas para la sensibilidad posmoderna, como las de racionalidad, universalidad, unidad, incondicionalidad. Así, en el marco de una transformación posmetafísica de la ética kantiana, Apel adopta una ética del discurso cuyo *status* epistemológico es el de una disciplina filosófica que utiliza la reflexión trascendental como método aplicado al *factum* de la argumentación[3]. Se trata por una parte, de fundamentar racionalmente el principio normativo del obrar y, por otra, de bosquejar el marco formal necesario para aplicar a la acción tal principio. Apoyado en las investigaciones de Kohlberg acerca de los estadios en el proceso de maduración moral -y particularmente en la etapa sexta, según la cual la conciencia moral se basa en principios éticos universales y adopta una perspectiva procedimental- se intenta construir un concepto de razón práctica que permita afrontar solidaria y universalmente las actuales consecuencias planetarias del desarrollo científico-técnico; al mismo tiempo que se afirma el principio de intersubjetividad, por el cual se efectivizaría el respeto a la diversidad necesario para la convivencia democrática en las complejas sociedades contemporáneas.

Ampliar la noción de racionalidad supone, en la propuesta habermasiana, una doctrina de los intereses cognitivos -técnico, práctico y emancipatorio- señalando su función mediadora en el proceso de formación de la especie humana. A diferencia de la acción estratégica calculada y técnicamente interesada, la acción comunicativa, en la que priman intereses prácticos y emancipatorios, coordina planes de acción a través del acuerdo basado en el entendimiento acerca de las pretensiones de validez. Tales acuerdos son posibles en función de una teoría consensual de la verdad, según la cual, la condición de verdad de un enunciado consiste en el consentimiento racional potencial de todos los dialogantes potenciales. Las condiciones del consenso racional dependen de las propiedades formales del discurso, que suponen una situación ideal de habla o argumentación en la que sea posible reconocer la fuerza (racionalidad) del mejor argumento[4]. En otras palabras, una regla para la acción será aceptada si vale universalmente. De modo que el principio de universalización pertenece a la lógica del discurso práctico. En tanto principio irrebasable permite deducir racionalmente la validez lógica de las normas prácticas. Ahora bien, la validez lógica de la norma se encuentra, respecto de su eficacia práctica, a la misma distancia que la fundamentación trascendental de la ética respecto del obrar de los hombres en situaciones concretas. Podría inferirse que no se ha dado ningún paso en favor de superar la escisión entre el hombre nouménico y el fenoménico.

Sin embargo, Kant mismo nos advierte que el «principio supremo de la moralidad» tiene que ser capaz de llegar a «un grado notable de popularidad y acomodación al entendimiento vulgar». Con lo cual queda señalado que el objetivo ulterior de la investigación moral está directamente relacionado con la eficacia social de la misma. Es

mérito suyo, también, el haber afirmado el valor de la «dignidad humana», en cuanto fin, que exige un compromiso en la realización práctica de la razón[5]. Compromiso que no es deducible lógicamente, no es demostrable. Diríamos que se trata de una convicción reguladora de las relaciones interhumanas.

Podemos considerar como un acierto de las éticas discursivas el haber asentado, en la mediación de la comunicación, el procedimiento para descubrir y fundamentar los principios de la práctica; pero no podemos pasar por alto que el conocimiento de tales principios no es garantía suficiente de su justa aplicación. Y esto porque sólo idealmente la comunicación puede presentarse como clara y transparente y porque sólo idealmente los sujetos que intervienen en la comunicación pueden alcanzar acuerdos racionales y obrar conforme a ellos despojándose de las flaquezas de la voluntad. Pero, en realidad, nuestros diálogos cotidianos no son ideales , se producen en condiciones de asimetría; el lenguaje que los facilita, en cuanto mediación entre sujetos diversamente situados, recibe múltiples acentuaciones, es opaco y ambivalente. Cabría, además, preguntarnos hasta qué punto el acuerdo racional, si se logra, es condición suficiente para una actuación responsable.

Si tomamos como punto de partida no la situación ideal, sino las condiciones reales de comunicación, tendríamos que comenzar por reconocer que hablamos desde lugares diferentes -diferencias de sexo, de edad, de educación, de posición respecto de las relaciones sociales y de producción, etc.-. Diferencias desde y con las cuales es dable exigir el derecho que cada uno tiene de intervenir y ser escuchado, de expresar sus propias necesidades.

Desde este punto de vista reconocemos en el lenguaje una mediación ineludible para la objetivación de las necesidades. No sólo de la necesidad de ser mutuamente reconocidos, que la comunicación puede satisfacer; sino de la necesidad que tenemos unos de otros para sobrevivir. Pues el acto mismo de definir una necesidad aún en el caso de las necesidades básicas más directamente relacionadas con la conservación de la vida, es ya una forma de objetivación, implica, por tanto, formas de conocimiento y autoconocimiento y está cargada axiológicamente. Tal objetivación emerge en el lenguaje y exige ser reconocida so pena de avasallar la dignidad de unos por el desconocimiento de la dignidad de los otros. En otras palabras, el reconocimiento de la propia dignidad es exigible desde la dignidad ya reconocida del otro. Pero tal dignidad no se construye en abstracto. Cabe considerarla como un *a priori* práctico, pero construido desde nuestra propia sujetividad empírica, social e histórica; y puesta, luego, como *a priori* regulador del obrar. Por qué no pensar, entonces, en relación con la idea reguladora de la dignidad humana, que el reconocimiento de las necesidades tiene un peso específico tal que su desconocimiento desfonda toda posible construcción de la razón práctica.

Ahora bien, la cuestión es compleja, pues la definición social de las necesidades y de los modos de satisfacerlas, que el lenguaje objetiva, se produce en el seno de conflictos igualmente sociales e históricos. Los consensos que puedan lograrse constituyen reformulaciones discursivas de esas demandas, y aún cuando sean racionalmente fundados, la universalidad que de tal fundamentación se infiera no queda a salvo de convertirse en mera verdad lógica, que ha perdido mucho, si no toda, su referencialidad socio-histórica. En otras palabras, el consenso, en cuanto instancia

reformuladora, no satisface necesariamente todas las demandas reales, puede tornarse dogmático y resultar injusto para algunos. Hecho que resulta inaceptable desde el punto de vista de una razón práctica, críticamente situada en la trama conflictiva de la realidad.

No se trata, en nuestra perspectiva, de renunciar a la comunicación, ni tampoco de abandonar (en nombre de alguna engañosa diferencialidad sustantiva) formas legítimas de aspiración a la universalidad. Por el contrario, es justamente a través de la comunicación que se evidencia la necesidad que tenemos unos de otros. «La palabra -como ya lo señalaba Aristóteles- es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusiva del hombre» (*Política* I,2, 1253 a.) Sin embargo, la realidad nos muestra, con dolorosa frecuencia, que la palabra es utilizada para callar, más que para comprender al otro; que la comunicación deviene mercancía intercambiada entre profesionales. Si la comunicación es para «nosotros» sujetos epocalmente referenciados, una necesidad; entonces propiciar la comunicación significa propiciar la mutua escucha y comprensión. Poner en juego una forma crítica, a la vez teórica y práctica, de racionalidad, cuyo contenido está referenciado en la conflictiva tensión entre el «ser» socio-histórico y la convicción de que la realidad «debe» y «puede ser» de otro modo. Convicción no sujeta a ninguna providencia o astucia de la naturaleza o la razón, que consiste, antes bien, en la anticipación crítico-reguladora de la «dignidad humana» como criterio del obrar.

NOTAS

[1] Cfr. Horkeheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental.* Buenos Aires, Sur, 1973 (Primera edición en alemán 1947); HORKEHEIMER, Max, y ADORNO, T. *Dialéctica del iluminismo.* Buenos Aires, Sur, 1969 (Primera edición en alemán 1949).

[2] Cfr. Maliandi, Ricardo. *«El reduccionismo posmodernista».* en *Dejar la Posmodernidad.* Buenos Aires, Almagesto, 1993. DUFOUR, Ana Luisa. *«Apuntes sobre modernidad, posmodernidad y ética»* en: *Jornadas de Investigación 1992.* Mendoza, Argentina, Facultad de Ciencias Políticas - UNC, 1993, pp. 49 a 63.

[3] «A mi juicio la ética del discurso merece su nombre sólo porque puede pretender descubrir, mediante el discurso reflexivo-argumentativo en el propio discurso, un a priori irrebasable para todo pensamiento filosófico, que incluye también el reconocimiento de un principio criteriológico de la ética». Apel, Karl - Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso.* Barcelona, Paidós, 1991, p. 151.

[4] Cfr. Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés.* Buenos Aires, Taurus, 1990; y *Teoría de la Acción Comunicativa.* Madrid. Taurus, 1987. Adela Cortina ha distinguido entre un trascendentalismo fuerte, en Apel, para quién el método de comprobación es un caso de contradicción performativa que debe mostrar su carácter irrebasable y último; y un trascendentalismo débil, en Habermas, que no separa tajantemente conocimientos trascendental (que descubre las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia) y conocimiento empírico *a posteriori* (que descubre estructuras cuasi-trascendentales), tal como surge de la doctrina de los intereses cognitivos. Cfr. Cortina, Adela «La ética discursiva», en: *Historia de la Etica* Vol III, Barcelona, Crítica, 1989.

[5] Crf. Kant, J. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Trad. de Manuel García Morente. Madrid, Espasa Calpe, 1980.

LA METAFORA PICTORICA EN EL *TRACTATUS LOGICO - PHILOSOPHICUS*

Griselda Barale (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán)

En el *Tractatus logico-Philosophicus,* Wittgenstein expone su teoría del lenguaje según la cual la proposición es una pintura de la realidad.El término *«Bild»* utilizado por Wittgenstein es traducido de distintas maneras, como imagen, pintura, figura y aún como cuadro. Kenny dice que deberíamos pensar la teoría pictórica como teoría general de la representación, ya que Wittgenstein no sólo se refiere a pinturas sino también a mapas, planos, esculturas, modelos tridimensionales, grabaciones gramofónicas, etc. En este trabajo, dejaré de lado las otras formas representacionales para considerar sólo a la pictórica, tratando de averiguar en qué tipo de arte o en qué estilo pictórico piensa Wittgenstein cuando utiliza la imagen o pintura como metáfora de la realidad.

En el *Diario Filosófico,* Wittgenstein cuenta que ha tenido noticias de que en los tribunales de Paris se reconstruían los accidentes automovilísticos mediante juguetes y muñecos. Una colisión entre un camión y un cochecito de niño se representaría con un camión y un cochecito de juguete, con el objeto de obtener un modelo del accidente; para ello es necesario que los elementos del modelo ocupen el lugar de los elementos de la situación que se quiere representar.

Dice en el T.L.P. 2.1514:

La relación figurativa consiste en la coordinación de los elementos de la figura y de las cosas.

Es necesario, además, que los elementos del modelo estén relacionados entre sí de una manera determinada. La relación espacial de los juguetes deberá ser -en escala- la misma que existe entre el camión y el cochecito que representan.

Si la figura representa un hecho, debemos destacar que también la relación de los elementos de una pintura constituye un hecho. A esta conexión de los elementos de una pintura Wittgenstein los llamó «estructura de una pintura». Y dice en el T.L.P. 2.141:

La figura es un hecho.

Y en 2.15:

Que los elementos de la figura estén combinados unos respecto de otros de un modo determinado representa que las cosas están combinadas también unas respecto de las otras.

A esta conexión de los elementos de la figura se llama su estructura y a su posibilidad su forma de configuración.

Podemos distinguir entonces dos dimensiones de la figura-proposición, una interna y otra externa. La combinación entre los elementos de la figura es la estructura interna de la figura o pintura, pero pintura, en sentido wittgensteniano, es la relación entre los elementos considerados como elementos que tienen relaciones pictóricas con objetos exteriores.

Distinguimos entonces entre un formalismo y un isomorfismo: las relaciones internas de los elementos de la figura es el formalismo. Wittgenstein, en el T.L.P., otorga primacía al lenguaje formalizado sobre el lenguaje ordinario y dice en el T.L.P., 3.323:

En el lenguaje corriente ocurre muy a menudo que la misma palabra designe de modo y manera diferente porque pertenezca a diferentes símbolos- o que dos palabras que designan de modo y manera diferentes se usen aparentemente del mismo modo en la proposición. ...

Y en 3.325:

Para evitar estos errores debemos emplear un simbolismo que los excluya, no usando el mismo signo en símbolos diferentes ni usando aquellos signos que designen de modo diverso, de manera aparentemente igual. Un simbolismo, pues, que obedezca a la gramática lógica a la sintaxis lógica.

La forma del lenguaje ordinario es ambigua y hay que eliminar toda posible ambigüedad; sólo así obtendremos un lenguaje que nos salve de confusiones y que sea propiamente una pintura de los hechos del mundo. Para Wittgenstein, esta ambigüedad es la que hace caer al filósofo en grandes y graves errores.

La tesis central del formalismo es afirmar la necesaria univocidad entre el símbolo y el significado. A cada símbolo debe corresponder un sólo significado y sólo uno.

Ahora bien, hemos dicho que la pintura-figura es un hecho, pero para que sea figura de otro hecho debe tener algo en común con aquello de lo cual es su figuración. Dice en el T.L.P. 2.17:

Lo que la figura debe tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera -justa o falsamente- es su forma de figuración.

Esto muestra el isomorfismo de la teoría wittgensteniana que tiene dos aspectos; por un lado los nombres de la proposición están en lugar de las cosas, y, por otro, que así como estos están relacionados con la proposición (pintura) estarán relacionados en el mundo. Dice en T.L.P. 2.201:

La figura, figura la realidad representando una posibilidad de la existencia y de la no existencia de los hechos atómicos.

La figura puede ser verdadera o falsa, según represente o no algo de la realidad. Para que una pintura sea verdadera deberán concordar sus elementos con los elementos del mundo. Por otro lado, si es falsa, puede tener sin embargo sentido, porque el sentido está dado por la forma proposicional que es anterior al significado, entendido éste, en la teoría wittgensteniana, por la verdad o falsedad; y muestra -el sentido- la estructura lógica del mundo. Dice el filósofo en T.L.P. 2.2:

La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de la figuración.

Y en 2.202:

La figura representa un estado de cosas posibles en el espacio lógico.

En 2.221

Lo que la figura representa es su sentido.

En 2.222:

En el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad, consiste su verdad o falsedad.

En 2.223:

Para conocer si la figura es verdadera o falsa, debemos comparar con la realidad.

Las únicas proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas son las proposiciones científicas, porque son las únicas que describen el cómo del mundo y pueden ser constatadas. Dice Wittgenstein en el T.L.P. 3.221:

...Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa no qué es una cosa.

La proposición-pintura tiene siempre una estructura lógica porque ella es la proyección del pensamiento y el pensamiento no puede ser ilógico. La proposición es la forma sensible del pensamiento.

Cuando Wittgenstein alude a la proposición diciendo que ella es una pintura del mundo, recibimos el impacto del conocimiento intuitivo propio de la metáfora. Por las metáforas captamos pensamientos e ideas de una manera directa -dice Susan Langer [2] - sin que medie ningún razonamiento entre la forma metafórica y la comprensión de aquello a lo que alude. La metáfora wittgensteniana nos parece feliz; sin embargo, es lícito analizar las metáforas para descubrir su riqueza comunicativa o sus límites, para poder determinar, en suma, hasta qué punto y con qué grado de precisión expresa lo que pretende. Hasta aquí he mostrado la teoría pictórica del lenguaje siempre haciendo referencia a la proposición; ahora, trataré de mostrar si podemos atribuirle a la pintura -me refiero a obras de arte pictóricas- las características de la proposición, como aparece atribuirle Wittgenstein, razón por la cual las utiliza metafóricamente.

Comencemos con la forma. Forma, en pintura, se entiende en dos sentidos: a) como contornos exteriores, es decir los límites discernibles que nos permiten distinguir aquellas «cosas» que aparecén claramente en la obra, sean éstas mujeres, hombres, niños, jarrones, flores, montañas, ríos, manchas, figuras geométricas, etc.; esto es lo fenomenológico de la pintura, lo que aparece. b) Forma, también se entiende como la estructura interna de la obra, como la totalidad de los aspectos organizados, especie de arquitectura profunda, soporte de todo lo demás.

Si consideramos que el artista organiza en la obra, de manera sensible, a sus ideas, resulta evidente que cada obra tiene su propia y peculiar composición o estructura interna, además de su aparecer o aspecto externo. Cualquiera sea el estilo, cada obra posee una arquitectura profunda; aún aquellas que rompen con toda organización conocida, todas poseen coherencia y estructura interna. Habrá, por ejemplo, formas cerradas o completas y otras abiertas que solicitan completitud por parte del espectador; habrá formas que reconocemos rápidamente, tanto en su aspecto fenoménico como estructural, pensemos en *Las Meninas* de Velázquez; en otras, en cambio, será difícil reconocer contornos externos identificables como «cosas» del mundo, pensemos en la pintura de Boccioni *Dinamismo del Cuerpo Humano*, donde no hay ningún contorno que corresponda a dicho cuerpo, y su estructura interna es compleja como si se tratara de una red no homogénea. Siguiendo a Wittgenstein podemos decir que la forma de la pintura es el sentido de la pintura, es el aspecto lógico de ella y representa un estado de cosas posibles; toda pintura, desde ese punto de vista, posee sentido, sea una obra realista, hiperrealista, naturalista, conceptual, abstracta, etc.. Toda obra está dentro de los límites de la lógica, pues supone pensamientos, ideas que cobran formas sensibles, y el pensamiento no procede sino lógicamente.

La pintura, como la proposición, muestra la lógica del mundo -su sentido-. La forma pictórica puede entonces representar metafóricamente a la forma proposicional.

Si en la búsqueda de un lenguaje preciso, que nos salve de confusiones y ambigüe-

dades, se «limpia» al lenguaje cotidiano de símbolos imprecisos y ambiguos para llegar al lenguaje formalizado y riguroso, así también el artista «limpia» sus primitivos bocetos hasta alcanzar una estructura, una forma, sin excesos, más simple y equilibrada; sin embargo, no consigue ni busca salvarla de toda ambigüedad comunicativa. Ni la pintura de Mondrian, las de la escuela de Nueva York, de puras formas geométricas escapan a múltiples interpretaciones por parte de los espectadores. No habría ninguna pintura capaz de representar el formalismo lingüístico que pretende Wittgenstein.Queda por analizar lo que Wittgenstein llama el significado de la proposición o su valor de verdad.

Para determinar el valor de verdad de una proposición es necesario salirse de ella y compararla con la realidad.

¿Es posible juzgar la verdad o falsedad de una obra pictórica buscando la correspondencia de los elementos de la pintura con los elementos del mundo exterior?. El criterio de verdad como adecuación utilizado por Wittgenstein para determinar la verdad de la proposición, ¿puede ser mostrado metafóricamente con una obra pictórica?.

Una obra de arte constituye un universo completo con sus propias leyes y realidades, un mundo con coherencia interna, estructura, ritmo, personajes, sentimientos, cosas, hechos, etc. A este pequeño universo lo llamaré M1 (mundo 1).

Pensemos en un retrato, parece que el artista, lejos de construir libremente el M1, se atiene a la realidad objetiva a la que la obra se refiere expresamente; el M1 sólo existe en su relación necesaria constitutiva con el mundo real al que llamaremos M2 (mundo 2). Pero en la mayoría de las obras el M1 se emancipa del M2, de esta respuesta especular. Puede el artista pintar rostros que jamás ha visto, inventar paisajes con sus ríos, cielos y tempestades. Puede, incluso, emanciparse de leyes fundamentales del M2 como, por ejemplo, la ley de la gravitación universal como ocurre en las pinturas de Marc Chagal, en las que parejas de enamorados parecen flotar en el aire en actitud de ascenso; o en la obra de Dalí, donde está expresado el infinito universo de los sueños, del mundo interior, subjetivo, íntimo, imágenes del inconsciente. En toda obra de arte este mundo personal y profundo está presente -no sólo en la obra de Dalí- y lo llamaremos M3 (mundo 3). No se trata aquí de querer sustituir las leyes del M2 por las leyes del M3, como sin duda se ha pretendido apoyándose en el descubrimiento freudiano del inconsciente como discurso; no, se trata de mostrar que el M1 no se constituye nunca ateniéndose sólo a las leyes del M2, sin participación del M3, ni siquiera en el ejemplo del retrato, ya que siempre estarán presentes las ideas, los contenidos inconscientes y la imaginación del artista en la constitución del M1, aún en las pinturas más realistas o naturalistas, aunque la montaña del cuadro represente a la montaña geográficamente existente, o el rostro de la niña sea el rostro de la Infanta Margarita como en el caso de *Las Meninas* de Velázquez.

El artista necesita resolver pictóricamente su obra, por lo tanto añadirá o restará detalles del M2 el M1, como lo requieran sus necesidades compositivas, sean éstas de equilibrio, de líneas, de perspectivas, de color, etc.. Por otro lado, aún el retrato pintado por encargo será una excusa o un medio de expresar contenidos de elaboración subjetiva, conscientes o inconscientes, ideológicos, sociales o estrictamente personales, sin lo cual -lejos de lograr una obra de arte- estaríamos en presencia de garabatos o copias vacías sin expresión ni fuerza estética.

Recordemos al respecto una anécdota de Picasso. En ocasión de pintar un

retrato de y para Gertrude Stern, ésta al retirar la obra ya concluida, le dice al pintor que no se parece en nada a ella; a lo que el español responde que no tiene importancia, pues con el tiempo ella llegará a parecerse al retrato. Gertrude Stern le promete a Picasso que si eso llegase a ocurrir ella donaría la pintura al Museo de Arte Moderno de Nueva York, donde efectivamente se encuentra ahora por donación de su propietaria.

Desde este punto de vista, la verdad o falsedad de las obras pictóricas no puede determinarse con el criterio de adecuación con que se determina en la proposición.

Los elementos de M1 no concordarán jamás con los elementos del M2; siempre habrá allí elementos del M3 con lo cual se muestra la imposibilidad de la objetivación y la exactitud, por supuesto, así la ambigüedad no será superada.

Por otra parte dice Wittgenstein en el T.L.P. 2.171:

La figura puede figurar todo la realidad de la cual tiene la forma.

La figura espacial todo lo que es espacial, la cromática todo lo que es cromático.

Esto, en el caso de la teoría de la representación como «pintura», es totalmente inadecuado, a no ser que pensemos en mapas, planos, modelos tridimensionales, etc.. La inadecuación se puede mostrar con innumerables ejemplos. Volvamos a Picasso, el período azul; el tema predominante en esta serie es la angustia; angustia ocasionada por la pobreza, la desesperanza, la soledad; como sabemos, porque todos cual más cual menos hemos sentido alguna vez angustia, ésta no tiene color alguno; sin embargo, Picasso la pinta de azul y en el azul de sus cuadros reconocemos aquella terrible sensación.

En conclusión, podemos decir que pretender explicar la proposición utilizando la metáfora de una pintura, obra de arte pictórica, es acertado a medias, pues hemos visto que sí lo podemos entender cuando pensamos en la estructura de ambas -pintura y proposición- en que además ambas son expresiones sensibles del pensamiento y por ello muestran el sentido del mundo y su dimensión lógica. Pero no es esta metáfora adecuada para mostrar cómo se determina la verdad o falsedad de la proposición, puesto que los criterios de adecuación y correspondencia aplicables a la proposición no son aplicables a la obra pictórica; si lo hiciéramos deberíamos concluir en que todas ellas son falsas, por no hallar jamás correspondencia y siempre ambigüedad.

En qué estilo o tipo de arte pensó Wittgenstein cuando acuñó esta metáfora no lo sabremos nunca, quizá no haya pensado en ninguno en particular sino que se concentró en el lenguaje, en la proposición, no en el arte, cuando acuñó su metáfora.

NOTAS

1. A. Kenny, *Wittgenstein* Revista de Occidente. Madrid 1974
2. Susanne Langer, *Nueva Clave de la Filosofía*. Sur, Buenos Aires

EL CRITERIO DE COHERENCIA EN EL CAMPO HERMENEUTICO JURIDICO

Norma Beatriz Battú de Reta (Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional del Litoral)

INTRODUCCION

En este trabajo se procurará identificar y ponderar distintos resultados obtenidos en la resolución de un caso de Derecho Administrativo, según fueran las pautas interpretativas utilizadas.

En general, estimamos que en determinados sectores jurídicos superviven criterios propios de la escuela exegética, y que el espíritu simbolizado con los aforismos que vedaban la interpretación ante una ley "clara" (expresión que a su vez necesita ser aclarada) y se enunciaban apelando a terminología romanística (*"interpretatio cessat in claris"* o *"in claris non fit interpretatio"*), continúa haciendo sentir su influencia.

Trataremos de demostrar que ello implica dejar de lado tanto la visión integral del caso y su marco conceptual previo, como un control de "razonabilidad" de las soluciones posibles.

Opinamos que la mayor parte de los problemas se presentan porque continúa vigente aquel antiguo concepto de que "interpretar" consiste en desentrañar el sentido y alcance de una norma, cuando en realidad se trata de una operación más rica y compleja, destinada a dar respuesta jurídica a un problema, acudiendo para ello al "*logos*" de lo razonable.

I- PLANTEO DEL CASO

En diciembre de 1991, la Dirección General de Ecología y Protección de la Fauna, dependiente del Ministerio de Agricultura, Ganadería, Industria y Comercio de la Provincia de Santa Fe, pide que se autorice a determinados agentes a desempeñar tareas en un horario especial, diferente al establecido para la Administración Pública en general.

II- MARCO CONCEPTUAL PREVIO

II.1 SITUACION PROBLEMATICA CENTRAL

¿Cuál es el organismo competente para autorizar excepciones al horario general?

II.2 FUNDAMENTOS DEL PEDIDO

1.- Agentes afectados a la Estación Zoológica Experimental.

1.1 Personal de mantenimiento de servicios:

Deben realizar la limpieza de las jaulas, y proveer de agua y alimento a los animales en las primeras horas de la mañana para que sean ingeridos antes de que el calor y el sol los descompongan.

1.2 Personal afectado a la conducción de visitas guiadas:

Los contingentes de visitantes no necesariamente arriban en el horario administrativo central.

1.3 Personal a cargo del servicio veterinario:

Ciertos problemas de salud en los animales se presentan de modo imprevisto y requieren atención en el momento.

2.- Agentes afectados a los Centros Operativos Forestales.

2.1 Personal que realiza tareas de riego	2.2 Personal que transplanta plantines

Ambas tareas deben efectuarse antes de que los rayos del sol caigan perpendicularmente

Por los motivos reseñados, para los agentes de los grupos 1.1, 2.1 y 2.2 se solicitaba un horario de de 6 a 12 horas en verano; los grupos 1.2 y 1.3 realizarían turnos rotativos.

II.2.3. PROBABLE UNIVERSO NORMATIVO

Sin perjuicio de la selección que se realice, un tratamiento adecuado del problema implicaría, *a priori*, valorar las siguientes normas provinciales:

a) *Constitucionales:*

ARTICULO 75: "Los Ministros refrendan con su firma las resoluciones del Gobernador; sin la cual éstas carecen de eficacia. Sólo pueden resolver por sí mismos en lo concerniente al régimen administrativo interno de sus respectivos departamentos y dictar providencias de tramite".

b) *Legales:*

LEY ORGANICA DE MINISTERIOS - N°10.101

.....

V. FUNCIONES DE LOS MINISTROS

ART.11: El Gobernador será asistido en sus funciones por los Ministros; individualmente por cada uno de ellos en las materias de su competencia y en conjunto constituyendo el Gabinete Provincial. Las funciones de los Ministros son :

.....

b) *En materia de su competencia especifica :*

4) Resolver o delegar la resolución de los asuntos concernientes a su jurisdicción, y a su régimen administrativo, dictando las medidas de orden, disciplina y economía que corresponda ;

.....

10) Dirigir, controlar y ejercer la superintendencia de todas las oficinas, reparticiones y personal correspondiente a su jurisdición .

ART. 25: Los Secretarios de Estado tienen las mismas incompatibilidades e inmunidades que para los Ministros se señalan en los artículos 5 a 10 de esta ley . Integran el gabinete provincial junto a los Ministros , tienen las misma funciones que para éstos indica el artículo11 de esta ley excepto las previstas en los parágrafos 15 y 16 del inciso b) del mismo artículo, asistiendo al Gobernador de la Provincia en los asuntos de su competencia .

c) *Reglamentarias*

DECRETO 0465/18 de febrero de 1991:

Establece con carácter "permanente y uniforme" , para la Administración Pública ,el

horario de 8 a 14 hs.

Su Art. 2° expresa:

"Quedarán exceptuados del horario establecido precedentemente , los establecimientos educativos, los hospitalarios y asistenciales , las fuerzas de seguridad dependientes de Ministerios de Gobierno, Justicia, y Culto, y aquellos agentes que presten servicios de características particulares y que por voluntad del titular de la jurisdicción, seran expresa y fundamente exceptuados" No contienen una norma similar a la establecida por el Artículo 2° del Decreto 0465/92

DECRETO 0059/11/12/91
Establece horario de 7 a 13 hs.
DECRETO 1606/3/6/92 :
Establece horario.de 7,30 a13,30 hs.
DECRETO 3654/3/11/92:
Establece horario. de 7 a 13 hs.

El tiempo transcurrido entre el planteo del caso y su resolución definitiva (a la cual no se arribó en setiembre de 1993) ,hace necesario incluir en este punto toda una secuencia de decretos.

III.- OPCIONES FRENTE AL PROBLEMA CENTRAL

III.- 1. RESOLUCION DEL MINISTRO DEL AREA.

Ante el pedido, en fecha 12 de febrero de 1992 dicta la Resolucion N° 030, la cual, en su parte dispositiva, expresa:

ARTICULO 1: Exceptuar del horario - 07,00 a 13,00 hs. - uniforme y permanente establecido para Administración Pública Centralizada - Dcto. 0059/91 - al personal de la Dirección General de Ecología y Protección de la Fauna, cuya nómina obra en planilla anexa "A" que forma parte integrante de la presente norma legal, quienes a partir del dictado de la presente resolución cumplimentarán el horario determinado en la Planilla Anexa precedentemente citada.

III- 2. PRIMER DICTAMEN DEL ORGANISMO DE CONTROL HACENDAL.

Notificado, como es de rigor, un organismo de control hacendal, de la antedicha Resolución, dictamina lo siguiente:

"Del análisis de la Resolución N 030/92 MAGlyC y los antecedentes que le dieron origen, surge que el citado acto administrativo contraviene lo normado por el Decreto N 0059/91.

Consecuentemente, resulta necesario que la Resolución referida sea ratificada con el dictado de un decreto, por parte del Poder Ejecutivo, el cual deberá ser notificado a este Tribunal de Cuentas en forma fehaciente.

En razón de lo expresado, no resulta procedente dar ejecutoriedad al acto administrativo en consideración."

III- 3. DICTAMEN DE UN ORGANISMO DE CONTROL ESTRICTAMENTE JURIDICO

La Dirección General de Asuntos Jurídicos de la Gobernación, al pronunciarse sobre

la cuestión, remite al dictamen N°1923/92, emitido en una situación análoga planteada por la Dirección Provincial de Prevención, Investigación y Rehabilitación del uso indebido de drogas.

El mismo en su parte pertinente, expresa:

"Esta Asesoría tiene dicho...que la autorización de un agente o grupo determinado de los mismos para prestar servicios en un horario distinto del fijado para las dependencias de la Administración resulta viable, mediante la emisión de un acto administrativo expreso en tal sentido, fundado en las necesidades del servicio y con la condición de que ello no implique modifiar la jornada obligatoria de labor que resulte de la categoría de revista.

Ahora bien, tal como se consignara en las opiniones antes aludidas, no escapa a la consideración de esta Asesoría el que, tanto el Decreto N°1606/92 como su antecesor N°0059/91no han reproducido una disposición análoga a la contenida en el artículo segundo del Decreto Acuerdo 0465/91 lo que podría suscitar razonables dudas respecto de la facultad de los titulares de cada jurisdicción, al presente, para disponer la asignación de una banda horaria distinta para el personal de su dependencia.

No obstante ello, en una interpretación armónica, coherente e integral de nuestro ordenamiento normativo, cabe concluir en que ello resulta viable, por cuanto la Constitución Provincial en su artículo 75° establece expresamente que los ministros pueden "resolver por sí mismos lo concerniente al régimen administrativo interno de sus respectivos departmentos", como consecuencia de lo cual la Ley de Ministerios N° 10.101, en su artículo 11 apartado b), incisos 4) y 10) los faculta para "resolver...los asuntos concernientes a su jurisdicción y su régimen administrativos" y a "dirigir, controlar y ejercer la superintendencia de todas las oficinas, reparticiones y personal correspondientes de su jurisdicción", respectivamente.

Tales facultades legales -de indudable raigambre constitucional- son hechas extensivas a los Secretarios de Estado por el artículo 25 de la ley antes mencionada, por lo que en la hipótesis de autos puede proveerse de conformidad a lo requerido mediante la emisión de la correspondiente resolución del titular jurisdiccional, fundada la misma en las normas antes aludidas y en su propia valoración de la solicitud interpuesta".

III. 4. SEGUNDO DICTAMEN DEL ORGANISMO DE CONTROL HACENDAL

Invitado a ratificar o rectificar su criterio, el organismo de control hacendal manifiesta, en nota dirigida al señor Ministro del área en fecha 2 de junio de 1993:

"La remisión a la ley de Ministerios a que hacen mención distintos estamentos de asesoramiento de esa jurisdicción, no encuentra en las disposiciones legales citadas, referencia expresa a la delegación de facultades que se pretende aducir en materia de horario del personal.

Por otra parte, resulta clara la manifestación expresa de voluntad del Poder Ejecutivo en reservar para sí la fijación del horario del personal de la Administración Central, al hacer expresa omisión en los Decretos N 0059/91 y sus modificatorios Nros. 1606/92 y 3654/92, de los dispuesto en el artículo 2 del Decreto N 0465/91.

Si la realidad aconsejara un tratamiento diferente, debería gestionarse la modificación legal pertinente."

IV.- PONDERACION DE LAS OPCIONES

IV- 1. PREGUNTAS.

El tema admite distintos enfoques. Una importante cuestión a resolver sería la de si un organismo hacendal posee facultad para expedirse sobre un tema como el que nos ocupa, dado que no hay de por medio "percepción e inversión de caudales públicos", tal como expresa la Constitución Provincial (artículo 81) al delimitar su esfera de actuación.

Empero, a efectos de mantenernos dentro de los límites fijados en la "Introducción", nos circunscribiremos al campo hermenéutico.

Así, la decisión de cada organismo será analizada atendiendo a las siguientes cuestiones:

- ¿Se integra con el sistema normativo, y resulta congruente con él?
- ¿Establece una razonable correlación entre los hechos y la solución adoptada?
-¿Tomó en cuenta:

a) El carácter dinámico del problema?

b) La inserción del proceso en el tiempo, haciéndose cargo de su transcurso y los consecuentes trastornos?

Finalmente, y a modo de conclusión parcial:

- ¿Puede calificarse la solución como "intrínsecamente razonable"?
- ¿Pueden identificarse pautas o criterios interpretativos en las soluciones dadas?
- ¿Que opinión merecen?

IV-2. RESPUESTAS.

IV- 2.1. *Organismos de control hacendal*

(III- 2.)

Consideramos que:

- Parte de una visión fragmentaria y parcializada, subsumiendo el caso exclusivamente en el marco proporcionado por el Decreto 0059/91, ignorando la concurrencia de otras normas que resulten de aplicación, sin siquiera analizarlas.

- Genera un conflicto de normas, ignorando las facultades otorgadas a los Ministerios para el manejo de cuestiones internas por normas jerárquicamente superiores (art. 75, Constit. Pcial., arts. 11 y 25, Ley 10.101).

(III- 4.)

Consideramos que:

- Apremiado por el dictamen reseñado en III- 3., hace referencia a la Ley de Ministerios, pero al interpretarla, acude al crudo sentido literal de las palabras, olvidando que aún el sentido literal de un término o expresión es contextual.

Pretende entonces, con respecto a la Ley de Ministerios, que al delegar facultades en los Ministros, incluya en forma expresa a la de fijar horarios del personal.

Esto implica desconocer la "textura abierta" de las normas, exigiéndole un casuismo imposible de brindar, que no condice con sus funciones.

- Por esta misma vía, remite a "la voluntad del legislador" (al cual identifica erróneamente con Poder Ejecutivo central); entidad metafísica e imposible de individualizar, tan cara a la escuela exegética y lo que ella entendía por "interpretación lógica".

- Su referencia a la realidad es vacía, meramente formal, como base para aconsejar

una modificación legal innecesaria, toda vez que existen normas "*ad hoc*" que conservan vigencia.

- Identifica "norma jurídica" con "texto legal", olvidando que, en ocasiones, la norma jurídica de aplicación a un caso concreto se presenta en varios textos que deben ser conectados entre sí.

- No toma en cuenta la incidencia del paso del tiempo sobre el problema. Hay dos variables fundamentales a considerar: *horarios especiales* (el de los visitantes no coincide necesariamente con el Administrativo, los animales se enferman imprevistamente); y los *rigores climáticos* del verano santafesino.

Al pretender la gestión de un Decreto, al generar dudas interpretativas que deben ser dilucidadas en forma previa al dictado del acto administrativo definitivo, se obvia la consideración del carácter dinámico del problema, con consecuencias: a) *inmediatas*: a casi dos años del planteo originario, no hay decisión final; b) *mediatas*: graves inconvenientes en la prestación del servicio.

IV- 2.2. *Organismo de control estrictamente jurídico.*

(III- 3.)

Consideramos que:

- No niega la posibilidad de aplicar el Decreto 0059/92, pero lo inserta en el contexto normativo.

- "Atrae" al universo normativo de probable aplicación al caso, normas de rango superior que no fueron derogadas, ni expresa ni tácitamente, y compone con ellas una interpretación que procura ser, según sus propias palabras, "armónica, coherente e integral".

IV- 2.3. CONCLUSIONES PARCIALES.

a) La solución del primero de los organismos no puede, en nuestro criterio, calificarse como intrínsecamente razonable, y presenta una clara ideología exegética, basada en un crudo literalismo y la recurrencia lisa y llana a lo que entiende por "voluntad de legislador", sin medir las consecuencias.

b) La solución del segundo se inscribe en la línea de quienes preconizan la recurrencia al "*logos* de lo razonable". Poco importa, en realidad, a qué escuela o corriente hermenéutica adhiriera el órgano interpretativo -supuesto caso de que se hubiera planteado una fidelidad de tal tipo -, sino el resultado (que en el caso que nos ocupa conjuga, por otra parte, "razonabilidad" con "racionalidad".

CONCLUSION FINAL

Surge de lo expuesto que:

- La influencia de la escuela exegética -en sus aspectos más cuestionables- no desaparece sin esfuerzo. A las luz de las modernas investigaciones lógicas e iusfilosóficas sobre temas tales como sistemas, estructuras y funciones del lenguaje, no pueden aplicarse tan extremadamente sus pautas.

- Supervive asimismo la idea de que, en Derecho, interpretar es simplemente "aclarar el sentido y alcance de una norma", ignorando el papel de la aprehensión de sentido y de la comprensión de sentido y de la comprensión, para lo cual se requiere subsumir el caso en la normativa adecuada, pero ponderando la "razonabilidad" de las soluciones.

- La obtención, como producto final, de una interpretación razonable (adhiramos para ello al criterio teleológico, al del " *cost-benefit-analysis*" del realismo norteamericano, a la exigencia de "regularidad" del realismo nórdico, a las pautas composicionales o al fundamento que fuere), es un problema que no debe plantearse en términos de jerarquización de pautas o métodos interpretativos.

Cabe por último formular una reflexión global: Ya la filosofía griega hablaba del "*dissoi logoi*", el doble razonamiento; idea reforzada por la distincion aristotélica entre la razón de tipo matemático, y la que se aplica a problemas respecto de los cuales cabe una apreciación, que opera por buen juicio, por ponderación. Que procura resultados coherentes con el entorno del caso.

A ésta debe acudirse en el plano hermenéutico jurídico, sin que ello signifique necesariamente prescindir del mínimo control de racionalidad, pues no son planos incompatibles.

LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA DE R.G. COLLINGWOOD (UNA RECONSTRUCCION)

Rosa Belvedresi (UBA, CONICET)

Este filósofo e historiador inglés (1889-1943) ha sido, y es todavía, objeto de polémicas entre sus intérpretes así como de renovado interés en la actualidad. Para algunos, una «personalidad pintoresca y algo excéntrica» (Marrou, p.10); para otros, «el único pensador británico de este siglo que haya realizado una aportación seria a la filosofía de la historia» (Carr, p.29). Parte de la extrañeza que provoca se debe, tal vez, a su proximidad teórica a filósofos «continentales», como señala Gadamer, la patria de Collingwood es la tradición del romanticismo alemán y la escuela histórica (Gadamer, p.10).

Sus reflexiones sobre la historia son conocidas a partir casi únicamente del libro *The Idea of History*, que en realidad es una compilación póstuma editada por T. Knox en 1946 y que reúne trabajos de orígenes diversos, sólo dos de los cuales habían sido publicados previamente, el resto son apuntes para sus clases o secciones del libro *The Principles of History* que nunca concluyó (la totalidad de los trabajos fueron escritos entre 1936 y 1939). En particular, tanto los críticos como los partidarios de Collingwood se han basado en las tesis contenidas en la última sección, los «Epilegomena» (como señala Mink, su influencia así como la totalidad de las críticas que recibió se basan en apenas ciento treinta páginas). Esto explica la construcción de un Collingwood «ficcional» (la expresión es de Mink) quien, en tanto sostiene que «toda historia es historia del pensamiento», reduciría la indagación histórica al estudio de los pensamientos -reflexivos y conscientes- de individuos aislados. Más todavía, si el historiador «tiene que re-crear el pasado en su propia mente», como lo afirma Collingwood reiteradamente, estaría defendiendo una especie de «acceso directo», empático, a los contenido mentales de los agentes históricos. De ahí entonces, que este Collingwood «ficcional» sea considerado un idealista, racionalista, individualista metodológico y que propugna algún tipo de intuición histórica para acceder al conocimiento del pasado.

Pretendo en este trabajo rescatar algunos aspectos de la filosofía de la historia de Collingwood que refutarían este primer esbozo de su teoría. Sin embargo, es preciso aclarar que el carácter fragmentario de *The Idea of History*, el lenguaje vago y poco preciso de gran parte de sus libros y la falta de sistematicidad en sus reflexiones, dan sustento para que una lectura apresurada defina a Collingwood del modo indicado. Lo que me parece importante señalar es, primeramente, que sus reflexiones surgen de su práctica histórica, en realidad, de su práctica arqueológica -como él mismo declara en *An Autobiography* y reitera en sus manuscritos, cf. Van der Dussen- lo que las hace particularmente valiosas en tanto provienen de una experiencia de «primera mano». Lo segundo que me interesa aclarar es que, aunque quizás no pueda hablarse de una teoría «sistemática» de la historia en Collingwood, me inclino a creer que alguna de sus observaciones, si se saca a la luz el contexto en que surgen y se ponen en relación los textos en que aparecen, podrían constituir un todo coherente, que como tal no está *en* los textos pero que podría *reconstruirse* y permitiría hablar así de *la* filosofía de la

historia de Collingwood.

También debe tenerse en cuenta que las reflexiones de Collingwood sobre la historia no son puramente «epistemológicas» o «metodológicas», sino que más bien pretenden definir adecuadamente el objeto de la historia; la pregunta «¿de qué hay historia?» es fundamentalmente una pregunta ontológica, es, en realidad, una pregunta acerca de la *naturaleza* del pasado. El otro interrogante básico que intenta responder tampoco es la pregunta meramente epistemológica «¿qué es (la ciencia de la) historia?», sino otra de reminiscencias kantianas «¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la historia?».

Al definir de qué se ocupa la historia, Collingwood sostiene que «averigua *res gestae*», es decir, acciones de seres humanos realizadas en el pasado (*The Idea of History*, en adelante *IH*, p.19). Pero el historiador no se comporta frente a las acciones como el científico natural frente a la naturaleza, ya que las acciones, además de poseer una aspecto *exterior* como todo fenómeno natural, poseen un *interior* (describible en términos de pensamiento): «el historiador debe adentrarse en el pensamiento de esa acción» (*IH*, pp.208-210; *An Autobiography*, en adelante *A*, p.111), para lo cual tiene que pensarlo por sí mismo, «el conocimiento histórico es la re-actualización [*re-enactment*], en el espíritu del historiador, del pensamiento cuya historia estudia» (*A*, p.113). La historia aparece definida como re-actualización ya en un manuscrito de 1938 («Outlines of a Philosophy of History», cf. Van der Dussen).

La definición del conocimiento histórico como re-actualización ha sido interpretada de manera diversa. Una línea de interpretación ha considerado estas afirmaciones de Collingwood como una prescripción metodológica y que, en consecuencia, lo que él está queriendo decir es que el historiador entra en una especie de «contacto directo» o intuitivo con la mente del agente que estudia; así que, en verdad, ésta no es más que una variante de la teoría de la empatía (así lo sugiere Gardiner, *TH* pp. 249-250, y *NEH* p.42). Entendida de este modo la re-actualización es una técnica para obtener nueva información, en este caso los motivos o razones del agente para actuar. Según otra línea de interpretación, el concepto de re-actualización no es una prescripción metodológica sino que, más bien, formula ciertas condiciones que deben ser satisfechas para dar con la explicación adecuada (es el caso de Dray, p.128). En este último sentido, la re-actualización señala un criterio de inteligibilidad de las acciones.

No parece posible que la re-actualización sea una variante de la empatía, varias citas del propio Collingwood pueden aducirse a favor de esto. En primer lugar, véanse las críticas que le formula a Dilthey en la cuarta parte de *The Idea of History* (pp.170-174) por confundir la experiencia inmediata con el pensamiento histórico y disolver la historia en la psicología. En la misma dirección encontramos en «La historia como re-actualización de la experiencia pasada» (*IH* pp.271-289) la distinción entre la inmediatez y la mediatez de las experiencias: «aquellos elementos en la experiencia cuyo ser es justamente su inmediatez (sensaciones, sentimientos, etc., en cuanto tales) no pueden re-crearse; no sólo eso, sino que el pensamiento mismo no puede re-crearse en su inmediatez» (*IH* p.286). Lo que puede re-actualizarse es el pensamiento en su mediación, es decir, tal como puede desarrollarse en la mente de cualquier persona; así, el pensamiento original y el re-actualizado son diferentes en su inmediatez, pero, «en su mediación son lo mismo» (*IH* p.289). La identidad entre pensamiento re-actualizado y

pensamiento original no es, entonces, la identidad empática de la vivencia. Y esto se refuerza con la distinción que hace en *An Autobiography* entre vida primaria y vida secundaria. El pensamiento pasado re-actualizado forma parte de la vida secundaria del historiador, es decir, es un pensamiento pasado que vive en el presente pero sin formar parte de «lo que la gente llama la vida «real», el presente superficial y obvio» (*A* pp.114-115), esta vida secundaria no se confunde con la vida primaria, real del historiador.

En el manuscrito de 1928 ya citado pueden encontrarse todavía más referencias en este sentido, y que son aún más interesantes porque vinculan la cuestión de la re-actualización con el planteo ontológico que señalé antes, el de la naturaleza del pasado. Aquí aparece la distinción entre idealidad [*ideality*] y actualidad [*actuality*], los hechos históricos en tanto ya sucedidos, no tienen actualidad (no son simultáneos con el pensamiento) son, por lo tanto, ideales. Esta idealidad del pasado es la que permite la re-actualización: «porque el hecho histórico es ideal, tiene una actualidad que le es propia, una actualidad de un tipo peculiar: es *actualizado* [*actualised*] por la actividad del pensamiento para la que tiene su ser ideal. El objeto de la historia, entonces, aunque no tiene existencia en absoluto aparte del pensamiento, y siendo como tal ideal, es actualizado por el pensamiento que lo piensa». Pero, cuando el historiador re-actualiza el pasado en su mente «no lo vuelve un presente o una actualidad ... [*aquél*] permanece completamente ideal» (citado por Van der Dussen, pp.298-299).

Creo, a partir de lo expuesto, justificado rechazar una versión psicológica de la re-actualización. Cosa distinta es la de responder a la objeción de que la re-actualización conduciría a una versión racionalista de la historia. Al respecto, sólo quiero aclarar que el término «pensamiento» es usado por Collingwood, muchas veces, con un sentido más amplio que el que de ordinario le atribuimos. Esto tal vez responda, como ha señalado algún intérprete, a que se trate de un concepto «filosófico», es decir, «que se escurre o escapa de estos límites e invade los territorios vecinos» (*EPM* p.32). En el mismo manuscrito citado: «toda historia, entonces, es historia del pensamiento, donde pensamiento es usado en el sentido más amplio e incluye todas las actividades conscientes del espíritu humano» (citado por Van der Dussen, p.300). Y en *The Principles of Art (PA)* puede leerse: «en su forma primaria, el pensamiento parece interesarse exclusivamente en él [se refiere al sentimiento], de tal manera que el sentimiento le proporciona su tema único y universal. Esto no quiere decir que no haya también una forma secundaria de pensamiento» (*PA* p.158). Si «toda historia es historia del pensamiento», esto no deja afuera asuntos como los sentimientos, sino que los incluye, ya que hay pensamiento de sentimientos, lo que llama pensamiento de primer nivel o «empírico» (*PA* p.159), además del pensamiento que admite ser pensado o pensamiento de segundo nivel. Sin embargo, debe admitirse que es difícil obviar las veces que Collingwood se refiere al objeto de la historia como «pensamiento reflexivo, esto es, que se ejecuta en la conciencia de que se le está ejecutando, y se constituye en lo que es por esa conciencia» (*IH* p.295).

La definición del término «pensamiento» es problemática, no sólo por el peligro de racionalizar la historia que implicaría si se lo toma en el sentido estricto de «deliberación previa», tal como lo hace Walsh, sino porque en tanto pensamiento *de* agentes parecería reducir la explicación de los fenómenos históricos a la explicación de las

acciones individuales, reducción no siempre legítima ni posible. No parece tampoco la pretensión de Collingwood provocar este angostamiento del campo de la historia. Conviene recordar que Collingwood es un historiador y que su práctica no ha procedido como si fuera posible reducir la historia a lo que es racional e individual. Puede pensarse que quizás Collingwood fuese un incoherente, que sostuviese ciertas ideas sobre una práctica pero que actuara luego de modo diferente. Sin embargo, las múltiples referencias al concepto de «proceso» (supraindividual y del que los agentes podrían no ser conscientes de modo claro) que aparecen en las secciones dedicadas al desarrollo histórico de la idea de la historia así como en su autobiografía no parecen dar razón a esa suposición. Además, no puede olvidarse que el historicismo de Collingwood se fue radicalizando de modo tal que, en lugar de empobrecer el campo de lo histórico, éste se fue ampliando hasta el punto de que todo se resumía en la historia (actitud contraria a sus primeros libros, como *Speculum Mentis*, donde el lugar último y privilegiado le correspondía aún a la filosofía).

Es posible que esta posición historicista -que fuera profundizándose hacia sus últimos años- pueda servir de idea rectora para la reconstrucción de la filosofía de la historia de Collingwood como un todo coherente. Así, las reiteradas afirmaciones de que «la historia es la verdadera ciencia de la naturaleza humana», o que «todo conocimiento de la mente es histórico», permiten acotar una interpretación allí donde el concepto de re-actualización corre el riesgo de transformar a la historia en pura racionalización. Si la vida humana es histórica salvo en los aspectos biológicos que compartimos con los animales, y ello hasta cierto punto porque la cultura informa incluso la satisfacción de nuestras necesidades básicas); y si, además, esta concepción historicista del hombre Collingwood la defendió en todos sus escritos (por lo que es un punto de fácil coincidencia entre sus intérpretes); me parece que hay razones para suponer que la re-actualización no reduce ni restringe el campo de la historia, ella sólo señala el modo particular en que nos relacionamos con el pasado *qua* pasado humano. Recuérdese que la re-actualización no es un método del historiador sino la condición de posibilidad de conocer el pasado en su idealidad.

Concluyo que la reconstrucción de la filosofía de la historia de Collingwood es posible y, además, necesaria, para evitar crearnos la imagen de un pensador inconsistente y ciclotímico que bien afirma algo como también su contrario. Propongo, entonces, tratar la obra de Collingwood, que nos ha llegado dispersa e incompleta, con el mismo respeto con que él pretendía que el historiador tratara a los agentes que estudia: como seres humanos cuyas acciones son comprensibles, en cuanto aceptamos hacer el esfuerzo de comprenderlas.-

REFERENCIAS

-Carr, D.: *¿Qué es la historia?*, Sudamericana-Planeta, Barcelona, 1984.

-Collingwood, R.G.: *An Essay on Philosophical Method (EPM)*, Clarendon Press, Oxford, 1933 (cito por trad. española, UNAM, México, 1965).

The Principles of Art (PA), Clarendon Press, Oxford, 1938 (cito por trad. española, FCE, México, 1978, 1ª reimpr.)

An Autobiography (A), Oxford University Press, Londres, 1939 (cito por trad. española, FCE, México, 1953).

The Idea of History (IH), Clarendon Press, Oxford, 1946 (cito por trad. española, FCE, México, 1982, 10ª reimpr.).

-Dray, W.: *Laws and Explanation in History*, Clarendon Press, Oxford, 1970, 3ª impr.

-Gadamer, H.: «Introduction to *Denken*, the German Translation of *An Autobiography*»; en *The Collingwood Journal*,1, 1992, pp.9-14.

-Gardiner, P.: (ed) *Theories of History (TH)*, The Free Press, Glencoe, 1960, 2ª impr.

La naturaleza de la explicación histórica (NEH), UNAM, México, 1961.

-Marrou, H.I.; *Del conocimiento histórico*, Per Abbat, Buenos Aires, 1975.

-Mink, L.: «Collingwood's Dialectic of History», en *History and Theory*, VIII,1, 1968, pp.3-37.

«Collingwood's Historicism: a Dialectic of Process», en *Historical Understanding*, Cornell University Press, Ithaca, 1987, pp.223-245.

-Van der Dussen, W.J.: «Collingwood's Unpublished Manuscripts» en *History and Theory*, XVIII,3. 1979, pp.287-315.

LOS REVIVALISTAS DE OCCIDENTE

Hugo E. Biagini (Univ. Nac. de la Plata)

> *Pese a toda la masa de barbarie indígena*que esta civilización ha debido y deberácombatir (...) Los esfuerzos, aun ridículamentetorpes, por darse aires europeos por endosarse vestiduras de Occidente,demuestran que, si está lejos de haber sido vencida la barbarie,ya está difundida la vergüenza de ser bárbaro (...)
>
> Leszek Kolakowski - La modernidad siempre a prueba

Junto con el reflorecimiento liberal se ha venido dando, dentro y fuera de América Latina, una exaltación a ultranza de los valores europeos y la tradición occidental.

Si a fines de los sesenta, un autor como Jean Francois Revel se condolía por la extinción de la derecha y de la creencia en que la autoridad pueda residir en otro dominio distinto al de la voluntad popular[1], el propio Revel celebrará ocho años después la aparición de un libro que él mismo se encarga de prologar y al cual le atribuye el haber aportado una interpretación verdaderamente novedosa y exacta sobre la sociedad latinoamericana.

El libro en cuestión, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, así como su autor, el venezolano Carlos Rangel, operarían en puridad como fermentos para la derecha conservadora en ciernes, la cual habría de venerarlos como un *sancta sanctorum* para sus propósitos de sepultar por completo la escalada liberadora precedente y revitalizar el clásico panorama mundial de subordinación a las demandas noratlánticas[2].

A la postre, más que producir una interpretación innovadora, Rangel se dedica a reacondicionar las versiones hegemónicas en nuestros círculos áulicos durante el siglo XIX. Para él, la parálisis de América Latina y del Tercer Mundo no puede explicarse en los términos que han levantado un «absurdo complejo de culpa» contra las potencias occidentales [3]. Los latinoamericanos, con una actitud mendaz y autoengañosa, se proclamaron primero víctimas de España y luego de los Estados Unidos. La fobia antiyanqui fue esbozada «sibilinamente» por Bolívar y retomada en modo superficial y pomposo por el *Ariel* de Rodó, ese «libro malo» donde se cuajó el resentimiento frente a la supremacía norteamericana, de la cual éramos deudores tanto en el plano político como legal. En este planteo, lleno de animosidad hacia nuestros intelectuales y hacia nuestra sufrida autonomía universitaria [4], se cuestiona el credo de la raza cósmica como una «fábula» impresentable y se esgrime como modelo a las naciones «avanzadas», desde las cuales «hemos importado prácticamente todos nuestros ideales y nuestras instituciones humanistas y humanitarias, inclusive el socialismo» [5].

Otra pieza bibliográfica de similar tenor, patrocinada por el American Enterprise Institute for Public Policy Research, vio la luz en español bajo el sugestivo título de

Palabras al Tercer Mundo [6]. Allí se reunieron varios trabajos pertenecientes a Michael Novak -expuestos en el Chile de Pinochet hacia 1983- y a Peter Berger. De este último se reproduce un artículo publicado en la revista *Commentary* (1981) donde se acusa al Tercer Mundo por propiciar retóricos encuentros internacionales e irrelevantes movimientos antimodernos en Occidente, como el ecologismo radical, el activismo antinuclear y la tecnología alternativa. Berger, mientras objeta la tesis de que el colonialismo ha trabado el despegue del Tercer Mundo, sostiene que para lograr ese objetivo debe priorizarse a la empresa privada y adoptarse el «estilo estadounidense» como la única «revolución» valedera y provechosa.

En análoga dirección, pero con una resonancia mucho mayor, se encaminó la nota sobre el fin de la historia que para 1989 dió a conocer un integrante del Departamento de Estado y de la RAND Corporation, Francis Fukuyama, en el vocero neoconservador *The National Interest*, subsidiado por la Fundación John M. Olin -entidad ligada al comercio armamentista y que destina millones de dólares anuales para promover la derechización de las ciencias sociales. En esa colaboración solicitada por los editores, se proclama sin ambajes «el triunfo de Occidente», de Europa y Norteamérica como «vanguardia de la civilización», lo cual se traduce para Fukuyama en el agotamiento de cualquier otra alternativa viable fuera del liberalismo occidental y en la fuerza irresistible que impulsa la cultura de ese mismo signo a través de la TV en colores y los aparatos de estéreo. Pese a considerar Fukuyama que los hombres se mueven fundamentalmente por intereses ideales, el fácil acceso a esos y otros bienes de consumo en los Estados Unidos permitiría inferir que, mientras el Tercer Mundo subyace en el conflictivo «fango de la historia», en aquel país impera un igualitarismo equivalente al de la sociedad sin clases prevista por Marx [7].

Empero, la postración tercermundista no le impidió a Fukuyama aceptar la invitación formulada por el gobierno argentino y visitar este país a fines de 1991 para impugnar un «invento» local -la teoría «marxista» de la dependencia enunciada por Raúl Prebish- y para bendecir la «revolución capitalista» que encabeza esa nación sudamericana al implementar un Estado débil. Fukuyama coronaría su exposición defendiendo descarnadamente la política de confrontación norteamericana:

> El realismo ha sido el modo dominante en ese país para interpretar las relaciones internacionales desde la Segunda Guerra Mundial. Tiene por base el supuesto de que *todas las sociedades son naturalmente agresivas* y maximizarán su poder toda vez que puedan. El realismo nos explica cómo deben comportarse los Estados en el escenario internacional, donde la seguridad no puede apoyarse en las buenas intenciones de los otros Estados; debe apoyarse en un equilibrio de poderes *donde prepondera el poder militar*. Un realista elige enemigos y amigos sobre la base del poder y no de las ideologías o los derechos humanos, porque para un realista el poder va a ser más importante que las intenciones. Y esto nos lleva a un *juego que resta valor a los derechos humanos.*
> Los hombres de la administración Bush son jugadores constantes del realismo y entre los estadistas más comprometidos con esta escuela de pensamiento se encuentra Henry Kissinger, que todavía tiene muchos seguidores activos en el gobierno estadounidense [8]

Durante la misma época, el ensayista argentino José Sebreli, orientado hacia un «auténtico conservadorismo», lanza una cerrada defensa de Occidente [9], al cual identifica con el racionalismo, la ciencia, la filosofía, la técnica, el progreso, la modernidad, el humanismo, el cosmopolitismo, el iluminismo, la historia única y universal, en suma, con *la* civilización a secas. Por otra parte figura lo antioccidental, donde se agolpan

una multitud de expresiones, fenómenos y tendencias: irracionalismo, relativismo cultural, religión, tradición, familia, masas, romanticismo, historia múltiple y discontinua, nacionalismos, tercermundismo, fundamentalismo, populismo, orientalismo, negritud, indigenismo, anticolonialismo, racismo, nihilismo, teología de la liberación, catolicismo posconciliar, identidades culturales, países atrasados e inferiores, ruralismo, espontaneísmo, belicismo y todo aquello que Sebreli conceptúa como acrítico y prejuicioso. Entre los exponentes singulares de esa variante irracional, aparecen execrados, desde Rousseau, Thoreau, Tolstoi, la generación española del 98 y Haya de la Torre, hasta Levi-Strauss y la UNESCO. A Gandhi se lo condena por idólatra y troglodita, a Julio Cortázar como un pseudorrevolucionario que no se movió de París, a las Naciones Unidas por preocuparse excesivamente de la violencia contra los negros y a la izquierda por haber malentendido el apoyo de los Estados Unidos a los golpes de Estado y dictaduras militares.

El dilatado encuadre de Sebreli padece fundamentalmente de un maniqueísmo antidialéctico y esencialista. Por un lado, Europa es la ecuménica fuente de inspiración -incluso del jazz, el folklore mexicano y argentino o las artes plásticas africanas. Con ello se le desconoce entidad cultural a América y a Africa, que terminan por ser caracterizadas como espacios vacíos, como pura materia a la cual el sabio hombre blanco viene a imprimirle forma y espiritualidad. Paralelamente, se descalifica como obsesión injustificada a la bùsqueda de identidad y de una filosofía propia que se ha efectuado a lo largo del tiempo desde Alberdi hasta Leopoldo Zea.

Se cae también en un fuerte simplismo al presentar idealizadamente a Occidente frente a un Oriente irreflexivo, cuando es el caso que manifestaciones como el budismo, al elimimar hasta la misma idea de Dios y expandirse por el Asia sin espíritu de conquista, poseen un sentido más racional que el cristianismo y el propio pensamiento helénico, basado en elementos míticos más vivenciales que alegóricos. No pasa así de ser una imagen occidentalizada del Oriente, cuyas fuentes originales brillan por su ausencia en la exégesis sebreliana.

En su afán por identificar a Europa con la vertiente anglo-francesa, el autor comentado ignora que en España existieron muchas más personalidades durante el siglo anterior que los dos casos que ofrece como «únicos espíritus libres y lúcidos»: Larra y Blanco White. ¿En qué época habría entonces que ubicar a Pi y Margall, Emilio Castelar, Francisco Giner de los Ríos, Rafael Iglesias y tantos otros congéneres republicanos, eximios como ellos?. Asimismo se puede hablar de un anacrónico resabio positivista que lleva a Sebreli a subestimar la importancia de las actividades estéticas y el factor religioso.

En materia indígena, aquél, mientras pretende invalidar las afirmaciones en torno al etnocidio, parece sustentar la tesis del terror contra el terror, del «inevitable» malón cara pálida contra el malón de los aborígenes -cultores de la antropofagia, la pereza, la imbecilidad y remisos a la emancipación de nuestros países. El propio Sebreli censura las banderas de la liberación que dejaron de tener sentido más allá de la independencia política decimonónica y sostiene que la revolución constituye una patraña latinoamericana.

Según este enfoque también se estaría hoy cumplimentando el ideal de los viejos socialistas -¿o los viejos tecnócratas?-, al suprimirse las fronteras merced a los capitales multinacionales y a la información satelital. Ya no representan un peligro para nadie ni Wall Street ni el grupo Rockefeller, pues este último, v.gr., ha abierto una sucursal bancaria en el corazón mismo de Moscú...Por todo ello, resulta un absurdo la simple mención a la soberanía nacional.

Consecuentemente, Sebreli termina adhiriendo como Fukuyama a la superioridad absoluta del capitalismo occidental y a su reinado definitivo, sin escatimar tampoco sus alabanzas a la economía de mercado y a la desmovilización social impuestas pragmáticamente por el menemismo en la Argentina finisecular[10] -mediante un engendro ideológico y procedimientos discrecionales que parecen responder más bien a un lobbismo *avant la lettre* que a ese auténtico conservadorismo que Sebreli asume hoy en día, tras haber rondado por las más antagónicas opciones partidarias.

NOTAS

(1) J. F. Revel, *Carta abierta sobre la política y la derecha* (B.Aires, 1969) pp. 15, 18.

(2) Véase, p. ej., la ostensible dedicatoria que acaba de consagrársele a Rangel en el volumen colectivo compilado por B. R. Levine, *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina* (Bogotá, Norma, 1992): «A la memoria de Carlos Rangel, pionero de estas ideas en América Latina».

(3) C. Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, 10a. edic., (Caracas, Monte Avila, 1982) p. 38.

(4) *Ibidem*, pp. 287ss.

(5) *Ibid.*, p. 136

(6) P. L. Berger y M. Novak, *Palabras al Tercer Mundo* (B. AS, Tres Tiempos, 1986).

(7) F. Fukuyama, «¿El fin de la historia?», *Doxa*, I, 1990.

(8) Disertación de Francis Fukuyama, mímeo, (B. Aires, Secretaría de la Función Pública, 1991) folio 10.

(9) J. J. Sebreli, *El asedio a la modernidad* (B. Aires, Sudamericana, 1992). Ya concluido este texto, hemos dado con una valiosa apreciación crítica sobre el libro citado en Marcelo A. Velarde, «*El asedio ideológico: J.J. Sebreli y las falacias triunfalistas*», ponencia presentada a las Jornadas de Humanismo y Humanidades Hoy, Univ. Nac. de la Plata, noviembre 1992.

(10) Ver prólogo del propio Sebreli a la nueva edición de su *Los deseos imaginarios del peronismo* (B. Aires, Sudamericana, 1992).

SOCIEDAD DE CONSUMO ¿DEMOCRACIA O MERCADOCRACIA?

Orlando José Biassi

La historia del hombre tiene hechos fundamentales que determinan a partir de ellos el futuro de la humanidad, uno de esos hechos fue la Revolución Industrial.

Hagamos un poco de memoria, antes de dicha Revolución la producción de los elementos de consumo era artesanal y por lo tanto limitada, la oferta estaba totalmente respaldada por la demanda y muy pocas veces había sobreproducción; el artesano producía de acuerdo a su capacidad y de acuerdo a sus cálculos de probabilidad de ventas.

De esa forma eran cubiertas las necesidades de las personas, quedando una franja de la sociedad que, por el nivel de ingresos, no tenía acceso a esos bienes.

Con el advenimiento de la automatización, primero en la industria textil y después en el resto de los procesos productivos, algunos artesanos se transforman en industriales. De esa manera la producción se vio aumentada, trayendo como consecuencia una sobreproducción de bienes, una disminución de costos pero,también trajo aparejado un aumento en los niveles de desocupación. Esto hizo que esa franja de la sociedad que no tenía fácil acceso a los bienes permaneciera casi igual.

Los industriales en ese momento se encuentran con una herramienta que les permite aumentar la producción y mejorarla pero, la demanda de productos no aumentaba al mismo nivel, en ese punto del camino les quedaban dos pasos a seguir, o regulaban la producción a los niveles de consumo o abrían nuevos mercados. Se eligió el segundo camino, la tecnología y el avance de los medios de transporte, con el correr de los tiempos, les indicó que fue el camino acertado.

Esto llevó a una producción constante y acelerada, cada vez se producía más y a su vez,nuevos productos eran lanzados al consumidor, por lo tanto más y nuevos mercados tenían que ser abiertos. Eso trajo aparejado que se fueran realizando estudios sobre la población y la colocación de un determinado producto en esa población. Estudios que se realizaban para saber la viabilidad que dicho producto tenía para su venta;además como dicho producto podía vencer al fabricado por otro empresario.

De esa forma el bien se va perfeccionando para ganarle a la competencia, pero dicho perfeccionamiento tenía que ser conocido por los futuros compradores; la publicidad fue el remedio para ese problema, a partir de ella y con el advenimiento de los medios masivos de comunicación, al principio la radio y el cine, luego la televisión; el empresario contó y cuenta con una poderosa herramienta que le lleva sus productos al conocimiento de las personas. Con esto el empresario tenía casi resuelto el problema de la colocación de los bienes que producía.

Pero había algo que faltaba resolver, eso se verá analizando la duración de un producto, veamos por ejemplo, el ciclo de vida de un pantalón de buena calidad, de acuerdo al uso puede variar de 2 a 5 años, bien. Teóricamente va a llegar a un punto en que la población interesada en comprar ese producto, ya lo tiene y, por el tiempo de duración van a pasar 2 años como mínimo para que vuelva a comprar otro. ¿Que hace

el industrial para resolver el problema? ¿Suspende la fabricación de dicho producto hasta que se incremente la demanda? No, hace algo más simple. Crea un nuevo estilo de pantalón cambiando algunos detalles del anterior. Así tiene un nuevo producto que, estimulado por la publicidad que toma de los estudios de mercado,el lenguaje y la forma de pensar de la época, adecua su producto a esa variables, para empezar de nuevo con el ciclo de ventas.

La ropa, como se vio en el ejemplo, es donde más se visualiza la sociedad de consumo en toda su amplitud. Analizemos juntos el ejemplo, el empresario tenía un producto X, se llega a una saturación de mercado,pero el empresario tiene un capital en máquinas, en operarios que tienen que seguir produciendo; si produce lo mismo, corre riesgo de no vender. Parar la producción, en una economía estable, le produce pérdidas, lo único que le queda por hacer es crear un nuevo producto y, de esa manera conciente o inconcientemente el empresario mediante los estudios de mercado y la publicidad, va creando en las personas la necesidad de consumir determinado producto y cierta y determinada marca, así tenemos que año tras año la ropa que se usa no es la misma y, aunque uno hubiera estado contentísimo con su nuevo pantalón, al otro año se tiene que comprar uno nuevo, por que la moda no es la misma y las marcas tampoco.

Este es un ejemplo de lo que se hace en una sociedad de consumo, uno más de los que se pueden detallar ya que todo ha sido transformado en elemento de consumo, desde el sexo hasta lo espiritual,desde la recreación hasta lo político, basta recordar cómo son las campañas políticas para darnos cuenta que los candidatos se han convertido en un elemento cuasi de consumo.

Así ese empresario que empezó haciendo un pantalón se da cuenta que tiene una poderosa arma entre sus manos, los medios de comunicación, que sin su publicidad no pueden subsistir. También se dio cuenta que, aislado no tenía el mismo poder y que, en cierta forma se iba destruyendo con los empresarios del mismo rubro, de tal manera que se agrupa y forma asociaciones y corporaciones y así, nacen los mercados como un factor fundamental de poder.

Poder que en cierta forma es dado de acuerdo a la cantidad de dinero que maneja dicho mercado, así tenemos que el mercado del petróleo tiene mayor fuerza que el de la moda y que, el mercado de las armas más que el del petróleo.

De más es decir cómo intervienen los mercados en decisiones políticas, basta citar la guerra del Golfo, donde la región que más produce petróleo fue tomada por un país que por necesidades económicas lo invade y,recuperada porque ese país no permitiría que las empresas dueñas del petróleo lo siguieran comerciando. La pregunta que surge es: ¿Cuántas vidas vale un barril de petróleo?

Si a ese hecho le sumamos los aportes de las empresas a las campañas políticas, el bajo índice de participación del pueblo como tal, de la poca representatividad que día tras día van perdiendo los políticos, nos surge una sola pregunta. ¿Vivimos en una Democracia o en una Mercadocracia, donde en última instancia las decisiones de peso y valía ya están digitadas desde los grandes poderes económicos?

Desde este trabajo se marca con claridad que, al estar tan perfectamente dirigida la opinión pública, la democracia es el único sistema que le permite a los Mercados manipular desde la legalidad, pero en sí ya no es una democracia sino una

Mercadocracia, pues la esencia de la democracia, que la ubica como el único sistema aceptable, estaría desvirtuado.

Esto es el resultado de habernos ido envolviendo con el transcurso de los años, en una telaraña de la que cada vez se hace más difícil salir.Desde el momento en que necesitamos de dinero para cualquier acto de mínima subsistencia, ya que sólo con dinero se pueden comprar los elementos necesarios para nuestra subsistencia, así, en aras del bienestar y de una buena vida, supeditamos todo a ello, aunque no siempre se logre.

Todos estamos atrás del dinero, para de esa forma poder subsistir, la salud, los alimentos, todo está cotizado, hasta la vida humana.

Como consecuencia de esto es que los mercados han alcanzado tanto poder y tanto peso, ya que cualquier intento de rebeldía o de escape, es necesario sostenerlo con dinero. Siendo una de la causas por la cual fracasan los grandes proyectos y los grandes movimientos como el de los años 60, y como va a fracasar todo movimiento que quiere hacer un cambio revolucionario de afuera hacia adentro.

El único cambio real y efectivo va ser el que surja de adentro de cada ser humano como individualidad, no declinando las creencias, cualesquiera que fueran. Sustentado en la base del amor al prójimo, que permita un intercambio real y concreto de ideas para el crecimiento de la humanidad y, en la caridad que, sobre todo los bienes materiales, supedita a esos bienes al deseo de ayudar al que más lo necesita.

TEMATIZAR EL PRESENTE

María Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue)

En tanto tematización del presente intento realizar una lectura de nuestros días. Pensando a esta realidad como heredera del proyecto moderno presentaré algunos signos de nuestro presente que, según considero, dan cuenta de cierta actitud epocal, de cierta mentalidad o modo de pensar que recoge el «espíritu de la época»[1]. Lo moderno, o también puede decirse «la modernidad», no es patrimonio de un período cronológico de la historia sino que es utilizado para caracterizar la conciencia de una época que se distingue de su pasado, tematizando el presente y planteando lo porvenir como mejor[2]. Dónde me ubico para hablar de modernidad si, como dije, ésta es la conciencia de una época nueva sin correlato histórico. Anclemos en el Siglo XVIII, momento en el que se formula el proyecto de la modernidad de la mano de los filósofos ilustrados [3].

La modernidad permea nuestra existencia, ya sea para denostar sus propuestas, ya sea para adherir a su programa pese a su incumplimiento. La modernidad es un proyecto en el que todos estamos embarcados o por el que todos estamos embaucados. Cualquiera sea la postura que nos anime frente a la modernidad, a saber: a) proyecto inconcluso que bien vale la pena velar por su recuperación ; b) despedirnos de ella, sin por esto afirmar que ha sido superada ya que implicaría adherir a una lógica del desarrollo y c) realizar una interpretación ideológica del iluminismo; ésta atraviesa nuestro presente y la valoración que de ella hagamos tiene implicancias antropológicas.

Hoy lo alternativo se presenta como disyuntor de los grandes discursos hegemónicos, también denominados grandes relatos o metarrelatos. A saber, el relato de la razón, de la ciencia, de la libertad, etc. En gran medida se descree de ellos.

Se ha prostituído el término racionalidad. El fin de siglo nos enfrenta con sospecha con lo que pareció ser el estandarte de esta centuria y de la pasada, a saber, la razón. La razón es el instrumento que vehiculiza el proyecto de la ilustración, pero un alcance y una concepción especial de razón ligado a emancipación. La afirmación que sólo en aras de la razón y de la confianza depositada en ella podrán emprenderse transformaciones mejoradoras de la realidad, es muchas veces mal vista , tildada mas de romántica que de moderna. La racionalidad se ha desprestigiado y para muchos es sólo un atributo aplicable al ámbito de la lógica y metodología de las Ciencias Naturales. Acompaña a tal descrédito una remitificación de la desmitificación operada por la modernidad. Frente a la desacralización del mundo la magia ha vuelto a golpear a la puerta, gozando de cierto crédito social [4]. Se admitía a los dioses del Olimpo que habíamos encerrado.Hay nuevas y sofisticadas formas de oráculo a los que se recurre para dar respuesta a las aflicciones de lo más diversas. El uso de la palabra «científico» asociado a patrimonio de verdad se ha tergiversado. Se descree de los logros de la ciencia en función de sus perversas aplicaciones, por supuesto dignas de repudio (estoy pensando en la bomba atómica, en los mares contaminados, en la devastación de las selva amazónica, etc.)

En el S.XVIII lo que se advierte de significativo es el cercioramiento de la propia

época, una conciencia reflexiva del presente. Se tematiza la actualidad en la que se está inmerso y ésta es entendida como una época orientada en pos de un mañana. Es el hombre moderno el entusiasta del presente y en lo que el futuro le depara, separándose del pasado teñido de irracionalidad, siendo éstos los tiempos de la razón. Se inaugura, sólo se inaugura la edad de la razón. Pero la lectura del presente que acabo de realizar parece no conciliarse con la concepción genuinamente moderna ya que, lejos de augurar tiempos de ventura, se asiste al duelo que implica renunciar a la esperanza de un futuro mejor. Propongo otro modo de ejercitar una lectura del presente.Intento pensar las críticas a la modernidad y a su tan mentado proyecto como auténticos signos modernos.

Algunos de los tópicos centrales del pensamiento ilustrado son: a) el rechazo de todo prejuicio; b) la devaluación de la tradición; c)la reivindicación de la crítica como única herramienta eficaz. Me pregunto: ¿qué hacen los pensadores que se ubican en la vereda de enfrente de la modernidad, llamense posmodernos, anti-modernos o no modernos? Se valen de los resortes que hacen a la modernidad para llevar a cabo su cometido que no es otro que intentar instalarse allende la modernidad. Ahora bien, cabe realizar algunos señalamientos. Respecto de a) la actitud anti-moderna realiza un enérgico ataque al prejuicio, considerando como muy dañino el montado respecto de la exaltación de un único modelo de racionalidad cortado a la talla de la racionalidad analítica circunscripta a la lógica y el experimento. En este sentido es que R. Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*[5] opone la filosofía especular, profesional o académica centrada en la epistemología a su postura edificante, conversacional y hermenéutica. Respecto de b) enrolarse en esta actitud que detracta a la razón no es sino ejercer una devaluación de la tradición,en este caso de la tradición positivista que supone a la filosofía como protectora de la verdad y que aspira a cobijarnos en un terreno seguro y fiable. En contraste con estas nociones presentan el lugar del sujeto frente a la intemperie, el hombre escéptico que ya no encuentra amparo en los méritos de la razón y por ende descree de las «conquistas» de la ciencia, aunque para muchos sinónimo de progreso. Respecto de c) Aun se acuerde o no con posturas adversas a la vigencia de la modernidad lo cierto es que con análisis rigurosos toman partido por la actitud propia de un filósofo, a saber: ejercer la crítica hasta las últimas consecuencias. En este sentido me permito pensar la disidencia como signo moderno por excelencia, aun cuando la crítica persiga como propósito producir «cortocircuitos[6], abrir brechas, fisurar .

Repasemos el camino hasta aquí andado. Se ensayaron dos posibles recorridos para pensar nuestro tiempo. Uno consistió en ver si nuestra controvertida realidad podría ser enmarcada en el proyecto de la modernidad, señalando que quien aparece sentada en el banquillo de los acusados es la categoría fundamental de la ilustración, a saber, la razón, aparentemente ya no aliada a emancipación. El otro recorrido practicado fue pensar si los actuales embates a la modernidad no eran sino signos de su vigencia.Esto es, hoy se la acusa operando con genuinas categorías modernas.

Que corren tiempos de descreimiento nadie lo duda. Paradójicamente la incredulidad se nos presenta como la única certeza de nuestro presente. No obstante, aún corriendo el riesgo de estar anclados en una ficción creo que es relevante recuperar algún tipo de credibilidad. Abandonar la racionalidad no resulta la opción más razonable de la cual echar mano . Aún para argumentar en función de la inutilidad de la racionalidad se hace uso de la razón como único instrumento posible para vehiculizar tal crítica[7] .

Al mismo tiempo que se levantan voces en contra de la razón, ante acontecimientos tildados de aberrantes les sigue el adjetivo de irracionales, bregando por la rehabilitación de la razón como sinónimo de lo mejor. Se difama a la ciencia con persuasivos argumentos , pero en la práctica cotidiana se confía en sus aportes y se espera que dé respuesta a graves problemas del presente [8]

Finalmente, ¿cuál es el sentido otorgado a la noción de racionalidad? Entiendo la racionalidad como una categoría antropológica no suficiente pero sí necesaria. Me centraré en los parámetros de racionalidad kantiana. Para Kant la racionalidad no es un don ya dado o realizado sino una capacidad de realización que se desarrolla gradualmente [9]. La historia es el escenario de la gradual actualización de las potencialidades de la razón. El hombre es un fragmento de la historia universal que testimonia el progreso de la racionalidad. Esta es el destino mismo del hombre y condición *sine qua non* de la libertad, no realizándose de manera plena en las sociedades empíricas pero que opera como idea regulativa. Es el fin al cual tender. Recuperar a Kant restaura la confianza en la razón en los tiempos de crisis. En este sentido se expide Chatelet: *«Kant (...) cree que el hombre es perfectible. Seguramente que la idea que domina toda esa época es la idea de progreso.Kant se sitúa en la perspectiva del progreso con una moderación, una profundidad, que lo tornan desde este punto de vista todavía ejemplar para nosotros»*[10]. Resulta asombrosa la vigencia del escrito "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?" al manifestarse Kant de la siguiente manera: «Si se nos preguntara: ¿vivimos ahora en una época ilustrada? responderíamos que no, pero sí en una época de ilustración. Todavía falta mucho para que la totalidad de los hombres, en su actual condición, sean capaces o estén en posición de servirse bien y con seguridad del propio entendimiento, sin acudir a extraña conducción»[11]

Convoco a Kant para tematizar nuestro presente, no en vano un clásico.

NOTAS

1 Expresión que pertenece a Hegel citado por Habermas, J.,*El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires. Ed. Taurus, 1989 pag.17.

2 El rastreo del uso del término moderno puede verse en Jaus, H.,*La literatura como provocación*.

3 De ahora en más me referiré de manera indistinta a la ilustración, el iluminismo, la modernidad.

4 Ahora se le llama *new age*, horóscopo chino, *psi*, Sai Baba, terapia floral, etc. Basta con advertir el tremendo avance que estas místicas han logrado en los medios de comunicación masiva.

5 Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Catedra, 1983.

6 El término «cortocircuitar» es utilizado por Foucault, M., *Saber y Verdad*, Madrid, Ed. La Piqueta,1991. pag.88 (a propósito de ser consultado respecto de la utilidad de su teoría)

7 No cabe duda que la racionalidad no puede dar cuenta de la totalidad de las acciones humanas.Esto sería inaceptable en el contexto psicoanalítico.El sujeto deviene un sujeto deseante y el deseo se instala de manera inconsciente.Pero esta formulación goza de crédito por su carácter de racional.

8 Acaso no está toda la humanidad esperanzada en el descubrimiento de una vacuna contra el cáncer y contra el sida?

9 Véase el estudio preliminar de Emilio Estiú «La filosofía kantiana de la historia» en Kant, I., *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1964 (en adelante F.H.)

10 Chatelet, F., *Una historia de la razón*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1993 pag. 108

11 F.H. pag. 64 y 65.

REFLEXION CRITICA SOBRE EL PAPEL DE LA FILOSOFIA EN LAS TEORIAS Y PRACTICAS EDUCATIVAS: LA EDUCACION Y EL IDEAL DE SABIDURIA EN LOS FILOSOFOS PRESOCRATICOS

Martha Boz de Zuzek (UBA)

La presente comunicación intenta mostrar que la filosofía, que surge en Grecia como pensar reflexivo y crítico, pero también como búsqueda racional de una respuesta totalizadora, *emerge con una meta y definida vocación docente,* que le permitió ejercer, a lo largo de los siglos, una profunda influencia en las teorías y prácticas educativas.

Esta influencia determinó el alcance de categorías pedagógicas fundamentales, tales como «educabilidad-educatividad», «vínculo educando educador», «saber», «sujeto pedagógico», «transmisión educativa», «teleología pedagógica», llegando hasta condicionar formas concretas de organización de los aprendizajes escolares.

Estas categorías, esbozadas en el pensamiento y los textos de los filósofos presocráticos, se van perfilando a través de la actividad de los sofistas y las investigaciones de Sócrates y Platón, dando lugar al doble ideal antinómico de una *«paideia»* re-tórica basada en el poder de la palabra - los primeros - y de una *«paideia»* científico-filosófica, los segundos, centrada en la vigencia de un riguroso pensamiento racional abierto al Bien y la Verdad.

Si bien este último modelo tuvo una larga vigencia a través de la Edad Media y penetró en la Edad Moderna con el modelo racionalista de raigambre cartesiana, sin embargo, a la hora de la cristalización de los sistemas escolares de la modernidad fue determinante el modelo empirista-enciclopédico, iniciado por Bacon y desarrollado pedagógicamente por Comenio, cuya «Didáctica Magna» puso los fundamentos filosóficos de la educación tradicional, por más de dos siglos.

Con la aplicación de este modelo, sin embargo, se consuma el *«olvido»* de aquel vigoroso *pathos* pedagógico y docente a través del cual la filosofía configuraba el ser y el obrar del hombre en la verdad y en la virtud; la educación dejó de ser un problema filosófico, reducida a mera transmisión de contenidos y métodos, y transformada, por la Ilustración, en un eficaz instrumento ideológico y político.

La proclamación de la libertad y espontaneidad creadora del espíritu educándose a través de su propia autoafirmación ética, del idealismo fichteano no fue suficiente para recuperar la vigencia del pensar filosófico sobre la educación, que la rescatara de las rígidas estructuras positivistas, y detuviera la crisis total de las categorías pedagógicas que se precipita en el siglo XX.

La debilidad de un pensar filosófico que parece claudicar de su vocación socrática modeladora del hombre y la cultura en la verdad y en la virtud, exige *recuperar la educación de aquel funesto «olvido»* intentándola pensar nuevamente desde sus fuentes primigenias, desde su «origen»; retrotrayendo la mirada hacia aquel excepcional momento de la historia de la humanidad en que unos pensadores solitarios,

los llamados *filósofos presocráticos,* se dejan seducir por la maravillosa incógnita del universo y con su nuevo y aguzado instrumento intelectual, la razón reflexiva y crítica intentan iluminar el misterio del *«arjé»*.

Las ideas de estos filósofos - si bien no plantean aún el problema educativo en tanto tal - configuran sin embargo el marco indispensable dentro del cual habrán de brotar, un siglo más tarde, las primeras y mas profundas reflexiones pedagógicas. Tres nociones fundamentales: *«cosmos», «alma», y «sabiduría»*, elaboradas a lo largo del siglo VI, resultarán los pilares básicos de las nuevas teorías educativas que se discutirán en la próxima centuria, entre los *retóricos* -sofistas- y los *dialécticos* - Sócrates y Platón.

Ya en los antiguos textos de Anaximadro surge la idea de *«cosmos»* como conjunto de seres vinculados por una ley necesaria que rige su generación y su disolución en el tiempo, gobernados por la eterna justicia[1]; idea que contiene, en germen, un principio de legalidad universal válida tanto para el orden natural como para el orden social y moral que ha de regir las comunidades humanas.

Algo más tarde, el incipiente pensamiento filosófico recibe los ricos aportes de Pitágoras y sus discípulos, que incorporan el concepto de *«estudios»* (mathémata) como método de investigación para ahondar en la misteriosa armonía de los números y reflexionar así sobre el principio de *toda* armonía, entendida como relación proporcionada de las partes con el todo, generadora de serena y equilibrada belleza.[2]

En consecuencia, ambas nociones, *«cosmos» y «armonía»* se fusionan en un mismo principio vertebrador del proceso formativo de la personalidad humana, que trascendiendo el ámbito de la mera experiencia psicológica y social, apuntará a anclar la educación y el sentido mismo de la existencia humana en la adhesión consciente y voluntaria al Bien y la Verdad - como habrá de proponer Platón un siglo después.

La segunda noción básica para la interpretación del proceso educativo - la noción de *«psyché» o «alma»*- llega al ámbito del pensamiento racional desde la profunda raigambre mítico religiosa de las tradiciones órficas. Atentos a este mensaje, los sabios presocráticos recogen aquella idea del alma entendida como principio de vida, de movimiento y de inmortalidad; armonía de contrarios, divina en su origen y fuente de responsabilidad ética por su exigencia de pureza durante su unión transitoria con el cuerpo, en la vida terrena.[3]

En el alma humana alienta la llama divina que Zeus puso en ella al crearla de las cenizas de los titanes rebeldes - según la mitología órfica - y la existencia humana es el espacio en el cual el alma librará su batalla contra la prisión del cuerpo. El alma es entonces principio de interioridad, de autoconciencia, de responzabilidad individual frente al desafío de la antigua *«Ananké»*, la necesidad cósmica, inexorable, indiferente a las necesidades de los hombres sujetos por ella al incesante generarse y perecer[4].

Sin embargo, el orfismo da por supuesto que *es posible* que el hombre asuma por sí mismo la tarea de recuperar en esta vida su carácter divino primigenio, a través de la iniciación en los misterios y los ritos de la vida órfica. Precisamente este supuesto es de la máxima importancia para la cuestión educativa, porque permite desplazar paulatinamente el significado místico de la *«salvación del alma»* hacia un nuevo sentido ético, filosófico y pedagógico, en tanto los medios para tal purificación no son ya de

carácter litúrgico, sino que adquieren una connotación auténticamente educativa, se constituyen en procesos concretos de ense-fianza y aprendizaje.

Los textos que atestiguan esta transformación son significativos. Citaremos solamente dos:

«Estos, (los admitidos al noviciado) al principio, en el período en que debían callar y escuchar, se llamaban *«acústicos»*. Pero, cuando habían aprendido la cosa mas difícil de entre todas, es decir, callar y escuchar, y habían comenzado ya a adquirir la erudición en el silencio, ... adquirían entonces la facultad de hablar y hacer preguntas y escribir lo que habían sentido y expresar lo que pensaban. En tal período se llamaban *«mathemáticos»*... pues habían comenzado a aprender y a meditar las *«mathémata»* ... Después, adornados con tales estudios de ciencia, comenzaban a considerar la obra del mundo y los principios de la naturaleza y entonces eran llamados *«físicos»*[5].

El segundo texto es posterior, escrito por un filósofo amigo y coetáneo de Platón, Arquitas, y en él se observa ya claramente que la *«sabiduría»* era el medio descubierto por los filósofos para lograr la liberación del alma:

«Debemos, en efecto, adquirir sabiduría aprendiendo de los otros, o investigando por nuestros medios lo que ignoramos. El aprender se hace de otros y por medios extraños; el investigar se hace por sí mismo y por medios propios... investigando es factible y fácil aprender, pero es imposible para quien no sabe buscar. Cuando se ha logrado la razón, esta hace cesar la rebelión y aumenta la concordia...»[6]

La *sabiduría* es pues la tercera noción que permite interpretar los procesos educativos. Callar y escuchar, preguntar, aprender, meditar, investigar, hallar la razón de las cosas que descubre la interna armonía del mundo y estimula en el discípulo el obrar con rectitud. He ahí el ideal de la formación del hombre: el sabio maestro, modelo de virtud en el pensar, el juzgar y el obrar.

Con la reflexión de los pitagóricos se inaugura así una nueva vía de purificación del alma, verdadero *proceso educativo:* el discípulo deberá someterse a un esforzado aprendizaje de la ciencia, es decir, del saber teorético contemplativo de la esencia de las cosas, como único camino capaz de permitirle al alma un retorno a su auténtica fuente divina. Habrá de aprender a purificar su alma de los prejuicios y de la ignorancia, de las apetencias materiales, de los deseos desmedidos, de las falsas opiniones, para volver a reencontrarse consigo mismo en la serena contemplación de la Verdad.

Reencontrarse consigo mismo: he ahí el nuevo sentido de la famosa sentencia de Delfos - *«conócete a tí mismo»* - tan decisiva para la reflexión filosófica y pedagógica posterior; profundiza en tu propia alma mediante el pensamiento, conoce tus límites, no intentes devenir un dios. El imperativo de Delfos quiere destacar que el punto de partida y el hilo conductor de la verdadera sabiduría es contemplar y respetar la auténtica condición humana, enraizada en lo divino y aspirando a asimilarse a Dios, pero sujeta a límites inexorables que nunca le será permitido sobrepasar. Los textos de Heráclito recogen esta sentencia:

«A todos los hombres les es posible conocerse a sí mismos y ser sabios...»(frag. 116). «El pensar es la virtud más grande; decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza, comprometiéndola, es sabiduría...»(frag. 112).

Un nuevo concepto de sabiduría se perfila ya en estos textos: un concepto de

sabiduría como *«frónesis»*, es decir, como saber reflexivo, prudente y responsable que, afianzándose en el conocimiento de sí mismo, *asume la misión de develar a los hombres* el camino que conduce a la verdad del logos inmanente al cosmos. En la medida de que el sabio ha captado el mensaje del Logos, de la Razón universal, siente la obligación de *despertar* a los hombres que viven como *sordos o ciegos*, o de exhortar al discípulo, una y otra vez, para que no se pierda, errático, entre las vanas opiniones de los mortales «bicéfalos», como advierte Parménides:

«Yo te alejo de aquello sobre lo que yerran los mortales de dos cabezas, que nada saben, pues la insensatez dirige en sus pechos el vacilante pensamiento ...muchedumbre de insensatos para quienes el ser y el no-ser les parecen lo mismo y no lo mismo... (frag. 6)

«Vamos, yo te diré - y escuchando el discurso consérvalo en ti -las dos únicas vías de investigación que se pueden concebir: la una, que el ser es y no puede no ser: esta vía se halla acompañada de la verdad,,,; la otra, que no es y que es necesario que no sea, es un sendero en el que nadie aprenderá nada» (frag. 4)

Conclusiones

Las nociones de *«cosmos»*, *«alma»* y *«sabiduría»* que emergen desde los primeros textos filosóficos, configuran un marco especulativo adecuado dentro del cual surgen, incipientes, las primeras reflexiones sobre el sentido de la tarea educativa.

La profunda convicción del pensamiento griego sobre la existencia de un *cosmos ordenado y coherente que funda la verdad de lo que es*, permite elaborar, como paradigma gnoseológico, la noción de saber como *«frónesis»*, como capacidad de reflexión y contemplación de lo real, sentido de prudencia y juicio en el obrar; lo que a su vez configura un *modelo de virtud*, de *«areté»*, de excelencia humana basada en el *valor del conocimiento*, en la fuerza reflexiva y plasmadora del espíritu

La figura antropológica que emerge de este contexto metafísico permite asegurar la *posibilidad de la transmisión educativa* del modelo, porque *el alma es educable por sí misma* por su naturaleza espiritual; es capaz de autodirigirse, de conocerse y gobernarse a sí misma, eligiendo la vía de la verdad y del bien y asumiendo su propia conversión.

Esta educabilidad del alma es, a su vez, modelada por la fuerza educativa que proviene del Logos y que se encarna en la imagen del maestro, representante de un ideal de vida sabia y virtuosa. La educatividad está basada, pues, en la *ejemplaridad* de la conducta del sabio, cuyo perfil de *educador* lo revela como un hombre entregado a la investigación de la verdad, poseído por el amor al conocimiento y ansioso por estimular al discípulo a que lo acompañe en ese arduo camino.

La fuerza educativa del Logos que se encarna en el maestro y la educabilidad del alma generan ya un *«vínculo educando - educador»*, centrado en la severa, aunque amorosa, admonición del sabio para que el alumno elija la senda del verdadero ser, y en la actitud receptiva del discípulo que, con el alma purificada y recogiéndose en sí mismo, escucha la voz del *Logos*, en el silencio del estudio y la meditación. Desde esta vincularidad puede visualizarse un incipiente *«sujeto pedagógico»*, gnoseológico y ético, en el que educador y educando participan del proceso educativo a través de la enseñanza y aprendizaje de conocimientos y actitudes fuertemente enraizadas en

el amor a la verdad.

Así la reflexión filosófica sobre la educación en sus comienzos requirió de un *fundamento metafísico:* la armonía de un cosmos inteligible, en el que se manifiesta la verdad originaria; de un *fundamento antropológico:* el alma como principio espiritual capaz de reflexión y autogobierno, abierta a la verdad; y de un *fundamento gnoseológico* basado en la incuestionada posibilidad del conocimiento y la aspiración al cumplimiento del bien y la verdad, poderoso estímulo educativo de orden espiritual configurador de la personalidad humana.

En síntesis, la filosofía fue, en sus comienzos, una auténtica *«paideia»* del espíritu, dotada de una energía educativa y de una vocación docente que perdurará por siglos en la teorías y prácticas educativas del mundo occidental.

NOTAS

[1] «Ahí, de donde deriva la generación de los seres, también secumple su disalución, de acuerdo a una ley necesaria ...», (Simplicio, *Física*, 24, 13). Cfr. también Heidegger, *Sendas Perdidas*, Losada Bs As., 1960, pág. 269: «La sentencia de Amaximadro»

[2] Filolao, Frag. 6- 10.

[3] Cfr. *Histoire des Religions*, sous la direction de M. E. Brillant et R. Aigrain, par Bloud et Gay, Desclée Editeurs 1955, pág. 196 a 255.

[4] «El divino demiurgo establece el destino de todos segun el mérito en la rueda del destino y la generación, de la cual, según Orfeo, es imposible librarse... «(Simplicio, *Comentario al De Coelo*, II, I, 284).

[5] Tauro, en A. Gelio, *Noches áticas*, (I,9). Cfr. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, Losada, Ba As., 1952, Pág. 58.

[6] Arquitas, Frag. 10, de la «Armónica».

LA CRITICA CULTURAL ADORNIANA Y SU VIGENCIA HOY

Graciela N. Brunet (Facultad de Humanidades y Artes, U.N.R., Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, U.N.L.)

El artículo «Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la audición», publicado por Adorno en 1938, fue escrito durante los primeros tiempos de su experiencia norteamericana y reconoce como antecedente inmediato el ya clásico artículo de Benjamin: «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica».

En este texto Benjamin se propone elaborar ciertas tesis acerca del arte bajo las condiciones de producción de aquel momento, dejando de lado los conceptos de «creación», «genio», «perennidad» y «misterio», sospechosos de empleos reaccionarios. Por el contrario, sus tesis -inutilizables para el fascismo- podrían ser «utilizables para la formación de exigencias revolucionarias de la política artística.»

Si bien hay una idea común a ambos autores, y que encuentra su mayor desarrollo en Marcuse, la divergencia fundamental entre Benjamin y Adorno reside en el valor diferente que cada uno atribuye a la cosificación. Aquella idea común consiste en la percepción del carácter ambiguo de la obra de arte.

Benjamin reconoce en la obra de arte dos valores polares (y que como tales crecen o disminuyen en relación inversa): el valor cultual o ritual y el valor exhibitivo de la obra de arte. La reproducción técnica que «emancipa a la obra de arte de su existencia parasitaria en un ritual»[1] hace crecer de tal modo su potencial de exhibición que promete un salto cualitativo que puede llegar a producir la desaparición de su carácter de obra *de arte*. El segundo aspecto común es la idea de que la obra de arte auténtica envuelve siempre un poder transformador.

«Desde siempre ha venido siendo uno de los cometidos más importantes del arte provocar una demanda cuando todavía no ha sonado la hora de su satisfacción plena.»[2]

Y con respecto a la concepción estética de Válery, dice Adorno:

«Ese arte está en representación de aquello que podríamos ser. No atontarse, no dejarse engañar, no colaborar ...»[3]

A partir de este suelo común, no obstante, pueden construirse dos tesis divergentes: la reproducción mecánica, tal como se manifiesta en los logros técnicos propios de los siglos XIX y XX: litografía, fotografía, cine, reproducción del sonido, tiene para Benjamin el mérito de «desvincular lo reproducido del ámbito de la tradición» y secularizar a la obra de arte abriendo paso a la praxis política. Todo esto es posible porque al reproducirse técnicamente (o mecánicamente) la obra de arte, pierde ésta su carácter «aurático». El aura de los objetos naturales es definida como «manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)». En la obra de arte el aura se manifiesta en el carácter de su *unicidad* o singularidad que la hace auténtica. La autenticidad perdura en el caso de la reproducción manual o artesanal, ya que las copias son «falsificaciones». En la fase de la reproducción técnica ya no hay «original», el aura se diluye. Basta pensar en el cine donde el filme es realizado para que sus copias sean vistas simultáneamente y masivamente por miles de espectadores.

La pérdida del aura también tiene como resultado el «*acercar* espacial y humanamente las cosas». Si bien esto (reconoce Benjamin) no garantiza que la obra de arte cumpla su función social. Ciertas vanguardias estéticas, como el dadaísmo, han destruído conscientemente el aura en las creaciones artísticas por ellos producidas. Adorno y Marcuse coinciden con Benjamin en la valoración positiva de las vanguardias. El carácter aurático estuvo ligado desde la antigüedad indisolublemente a su función cultual o ritual que constituyó el primitivo valor de uso de la obra de arte. Con el tiempo, la autenticidad va sustituyendo al valor cultual.

La reproducción técnica, al convertir a la obra de arte en *mercancía* la seculariza (en forma casi definitiva). La reacción contra este proceso de secularización tuvo su expresión en las teorías del «arte por el arte», una «teología del arte», según dice Benjamin, de la que deriva la idea de un arte puro, independiente de cualquier función social. Esta afirmación del arte por el arte es rechazada (en el párrafo final del artículo) de manera terminante por Benjamin, pues la encuentra idéntica con la «estetización de la política» practicada por el fascismo. La autocontemplación pasiva que la humanidad practica sobre su propia destrucción es la consecuencia de aquella actitud.

Con respecto al valor exhibitivo de la obra de arte -que ya mencionáramos-, interviene como un ingrediente más que modifica la relación de las masas con el arte. No todas las artes clásicas tenían las mismas posibilidades exhibitivas: baste comparar la arquitectura con la pintura de caballete. La reproducción técnica hace posible la recepción simultánea y colectiva de la obra de arte (el cine es paradigmático al respecto). Pero una obra de arte puede ser recibida en una actitud disipada (distraída) o de recogimiento. El cine, por la continua fluidez de sus imágenes es nuevamente modelo de la recepción distraída: ante el film el público queda en situación de experto, suprimiéndose así el valor cultual. La actitud de recogimiento, por el contrario, supone adentrarse en la obra de arte. En esta dicotomía, pero valorizando positivamente el polo del recogimiento se basan las posiciones críticas que desde hace años constituyen un lugar común: la contraposición entre un arte auténtico que reclama concentración y un arte de masas que fomenta la disipación, porque es mera diversión. Tal es aproximadamente la posición de Adorno ante los oyentes de jazz o de conciertos radiales.

Benjamin, por el contrario, está persuadido de que en el cine coinciden la capacidad crítica y la capacidad de goce. (Aserción muy discutible por cierto) Más valiosa nos parece su apreciación acerca de la arquitectura (arte, que dada su funcionalidad, no se ha interrumpido jamás). Un edificio puede captarse de manera táctil (por el uso) u óptica (por la contemplación). La actitud de recogimiento, típica de los turistas ante un edificio famoso, no explica ni tiene correspondencia con la recepción táctil de una construcción.

El balance de Benjamin resulta positivo: la reproducción técnica de la obra de arte es acogida como un proceso saludable, progresista, si bien en el epílogo del artículo advierte que esa forma de arte (ejemplo de la presencia de multitudes en noticieros) también estaba siendo utilizada por el fascismo para masificar a los pueblos y justificar la guerra mediante la estetización de la política.

Así como Benjamin encuentra en las artes visuales los modelos desde los cuales pensar a la obra de arte una vez devenida mercancía, *Adorno* hará lo propio teniendo como eje la reproducción musical (al menos este es su ámbito casi exclusivo en los

años anteriores al exilio y durante aquella estadía en E.E.U.U. que evoca en «Experiencias científicas en los E.E.U.U.»).

Su artículo «Sobre el carácter fetichista...» comienza con el reconocimiento de la ambivalencia de la experiencia musical: órfica y dionisíaca al mismo tiempo; sin embargo cree que la aspiración a la adaptación y el logro de la disciplina son las tendencias dominantes en su propia época. Esta ambivalencia se encuentra presente en la obra de arte clásica (burguesa) que al mismo tiempo se destinaba a una minoría cuyos privilegios ocultaba, no obstante mantenía latente el potencial revolucionario de un futuro mejor o el recuerdo de las promesas no cumplidas.

El «pesimismo» adorniano respecto a la función disciplinadora de la música se funda en las siguientes consideraciones: el concepto de «gusto» estético se encuentra superado ya que la existencia de un sujeto libre, correlato del gusto, se ha vuelto altamente cuestionable. En esta situación, las mercancías musicales estandarizadas presionan al oyente para lograr su aceptación prometiendo «diversión» a un hombre que ya no puede oír porque tampoco puede hablar.

Adorno entiende de manera dialéctica el desenvolvimiento de las formas musicales y la posición del oyente frente a ellas. El halago sensorial, la subjetividad y profanidad, otrora elementos revolucionarios, ya que afirmaban la libertad, se vuelven hoy contra ella. El placer del instante aliena al oyente a momentos parciales que le impiden la captación del todo, suspende la crítica y lo convierte en un consumidor incondicional. La presencia de lo banal en la música, que en los primeros tiempos de la burguesía involucra elementos contestatarios, (ej. las canciones y las coplas populares) hoy en cambio, extendido casi universalmente, constituye un factor alienante. Incluso la separación practicada por la cultura oficial entre la música ligera o popular y la músinca seria, también es alienante pues tiende a mantener separados a dos grupos de «consumidores». Ya no queda espacio para una auténtica individualidad pues las aspiraciones del oyente están previstas en el estandard del que forman parte.

Otro tópico adorniano es la *fetichización* de la vida musical. Adorno ha explorado y denunciado profusamente su instrumentación en los medios culturales: el «gusto» es construído a partir de la eficacia de una pieza musical, ya que lo que gusta es repetido una y otra vez, reforzándose así la preferencia. Las voces de los cantantes, apreciadas por su pura materialidad, el virtuosismo del ejecutante o el sonido de un instrumento musical, extraídos de su contexto y aislados del mismo son convertidos en fetiche. El mismo fenómeno de desgarramiento de la totalidad se da con ciertas líneas melódicas o pasajes de una obra sinfónica, que así independizados, fetichizados, pasan por ser una mera «ocurrencia» del autor, de la que nos podemos apropiar, al tiempo que perdemos de vista la totalidad, que constituye la «verdad» de la obra.

La conclusión de Adorno es tajante: «toda la vida musical actual se halla dominada por la forma mercantil; los últimos restos pre-capitalistas han sido eliminados». Las obras musicales son usadas como propaganda comercial, se incentiva la compra de discos y de instrumentos musicales a través de la insistente difusión de ciertas piezas populares. La clásica definición de fetichismo dada por Marx en *El Capital* resulta ilustrada de la siguiente manera»

> «...el consumidor idolatra el dinero que él mismo ha entregado para recibir a cambio la entrada a un concierto de Toscanini. Literalmente, él ha «hecho»

el éxito, al cual cosifica y acepta como criterio objetivo sin reconocerse de nuevo en él a sí mismo. Pero no lo ha «hecho» en realidad por cuanto que le haya agradado el concierto, sino por el hecho simple de haber adquirido la localidad.» [4]

No es casual la preponderancia del *valor de cambio* en el ámbito de los bienes culturales ya que éstos al estar *aparentemente* ajenos al valor de cambio e inmediatos a los bienes, sufren la coacción del valor de cambio, al tiempo que mantienen la ilusión del puro valor de uso. Sin embargo, el valor de cambio ha absorbido la función del valor de uso. De esta manera resultan radicalmente transformadas las relaciones entre arte y sociedad: el valor de uso (goce) queda oculto bajo el valor de cambio y resultaría sospechoso un goce independiente del valor de cambio. El elemento aglutinante en la sociedad de consumo reside en el valor de cambio. Adorno aporta ejemplos -que podrían multiplicarse indefinidamente- acerca de cómo los individuos se identifican con las mercancías y construyen sus vínculos sociales a partir de ellas. Estos vínculos son necesariamente de sometimiento: el gusto es manipulado, las opciones son falsas, todo bajo la apariencia de la multiplicidad de opciones.

Al mismo tiempo la obra se corrompe por efecto del fetichismo: «el consumo exento de relación las corrompe» y «la cosificación se apodera de su estructura interna»[5].

La obra de arte pierde su unidad, su organización interna, y las partes así disociadas quedan grabadas, merced a la repetición, en la memoria de los oyentes. Algo similar a lo que sucede, según Adorno, con las composiciones del romanticismo tardío (especialmente Wagner). El «colorido» musical, los arreglos y aún la función de los directores de orquesta, son señalados como otros tantos ejemplos de fetichismo. Pero aún, «la interpretación inmaculada, perfecta, dentro del estilo más reciente conserva la obra al precio de su definitiva cosificación.» Esta afirmación, que puede sonar desconcertante, se ilumina con esta otra: «La fijación conservadora de la obra, opera la destrucción de ésta, porque su unidad se realiza sólo, precisamente, en la espontaneidad, que sucumbe víctima de la fijación».

La fetichización hace desaparecer la obra como tal, como totalidad viviente que busca su síntesis; el resultado de la fetichización es la muerte de la obra: su definitiva cosificación.

El correlato de este fenómeno se encuentra en la actitud disciplinada del oyente que no ofrece resistencia alguna ante los preceptos establecidos. Pero el carácter fetichista de la música no puede verificarse por medios empíricos: «ninguna apariencia exterior sirve ya de modo inmediato para dar testimonio válido de la esencia.»

Adorno retoma este tema en «Experiencias científicas en E.E.U.U.» (publicado en 1968) donde narra sus impresiones durante 1938-9 al integrar un equipo de investigaciones con profesionales norteamericanos que empleaban metodologías «positivas» *(social research)*. Adorno, dada su formación intelectual, naturalmente desconfiaba de la pertinencia de los métodos cosificados (entrevistas, cuestionario, aparatos, etc.) para estudiar la cosificación. La cuestión subyacente a todas sus reflexiones sobre el fetichismo y la cosificación, es el problema de la *mediación*.

Los sociólogos norteamericanos partían de una estricta separación de método y realidad. La «realidad» a estudiar eran los sujetos, o mejor dicho, los datos por ellos proporcionados. Las reacciones individuales, supuestamente producto de ciertos es-

tímulos, constituían los «datos» de esta ciencia social. Adorno desconfía de esta inmediatez y de la pretendida espontaneidad de los sujetos. Aún el «análisis de las motivaciones» practicado por la sociología resulta insuficiente si no se tiene en cuenta que la motivación no sólo tiene lugar en la conciencia del sujeto. El clima cultural y todas las objetivaciones sociales ejercen efectos sobre las subjetividades y no es seguro que se pueda progresar inductivamente desde la colección de datos particulares (subjetivos) hasta la objetividad de las estructuras sociales. Por el contrario: «Las opiniones y comportamientos de los sujetos son siempre también algo objetivo.»[6]

Todas estas investigaciones sobre la comunicación en E.E.U.U. dejaban fuera una cuestión central: la cosificación, el proceso por el cual las producciones artísticas se convertían en bienes de consumo, y concomitantemente la problemática de la conciencia cosificada de la que Adorno encontró variados ejemplos entre sus colaboradores estadounidenses.

El problema de la conciencia cosificada y su manipulación por medio de la industria cutural y la propaganda ya había sido trabajado extensamente en el artículo «Sobre el carácter fetichista...». El fetichismo musical tiene como correlato la «regresión del oír» (o de la audición: *des Hörnes*): el oyente se encuentra en una situación culturalmente patológica, infantil, que Adorno no vacila en calificar como «neurótica».

> «Los sujetos oyentes pagan con la libertad de la elección y de la responsabilidad no sólo la capacidad para poseer un conocimiento consciente de la música, que desde siempre estuvo limitado a pequeños grupos selectos, sino que niegan además, tercamente, la posibilidad de tal conocimiento en general.[7]»

El oyente se niega a aceptar otro producto que aquellos que la industria le ofrece, identificándose masoquísticamente con ellos (sus fetiches). Es entonces cuando la publicidad se convierte en *terror*.

> «El carácter fetichista de la música produce su propio encubrimiento mediante la identificación de los oyentes con los fetiches. Esta identificación es quien confiere a las canciones de moda su poder sobre quienes son sus *víctimas*. Este poder se consuma en la sucesión de olvido y recuerdo. Lo mismo que todo anuncio publicitario se compone de elementos discretamente conocidos y sorprendentemente desconocidos por partes iguales, así también la canción de moda permanece bienhechoramente olvidada en la penumbra de su conocimiento subconciente, para luego, en un momento súbito, como bajo la luz repentina de un reflector, tornarse dolorosamente clara a través del recuerdo[8].»

Este olvido y posterior reconocimiento súbitos son posibles gracias a la *desconcentración* del oyente. Polemiza aquí abiertamente con Benjamin para quien la recepción distraída constituía un elemento progresista ya que liberaba a la obra de su valor cultual. Para Adorno, en cambio, la distracción impide al oyente la captación del todo, produciendo una audición atomizada que desplaza el interés hacia el halago sensorial.

Queda planteada así la contraposición entre la posición benjaminiana, francamente «optimista», y el «pesimismo» de Adorno. Si bien los severos juicios de este último se resienten de cierto elitismo y no pueden ser aplicados por igual a todos los productos

de la cultura contemporánea, creemos que las manifestaciones de la industria cultural en la segunda mitad del siglo, que Benjamin no llegó a conocer, dan la razón a Adorno.

En efecto, hoy, bajo el aserto falaz del «fin de las ideologías» se afirma la presencia de aquella ideología alienante y cosificadora que denunciaban los frankfurtianos. Es en este contexto «posmoderno» que la crítica cultural de la Escuela de Frankfurt adquiere inusitada vigencia ya que nunca la unidimensionalidad, la cosificación de los sujetos y la fetichización de los productos culturales alcanzaron un nivel tan desmesurado como en la actualidad. Pues como se dice en *Dialéctica del Iluminismo:*

> «La cultura ha contribuido siempre a domar los instintos revolucionarios, asícomo los bárbaros. La cultura industrializada hace algo más. Enseña e inculca la condición necesaria para tolerar la vida despiadada».

NOTAS

(1) Benjamin: "La obra de arte en la época de su reproducción técnica" en *Discursos Interrumpidos*, edit. Taurus, Bs. As., 1989, p.27.

(2) *obra citada*, p.49.

(3) Adorno: "El artista como lugarteniente" en *Crítica cultural y sociedad*, edit. Ariel, p.200

(4) Adorno:"Sobre el carácter fetichista en la música..." en *Disonancias*, Ed. Rialp, Madrid 1966, p.32

(5) *Obra citada* p.36

(6) "Experiencias científicas en E.E.U.U", en *Consigna*, Ed. Amorrortu, Bs. As. 1973. p.114

LA BIOETICA Y EL DERECHO EN LA SALA DE CUNAS. LOS LIMITES DE LA INCERTEZA.

Sergio Ceccetto (CONICET. Universidad Nac. de Mar del Plata.)

Aún cuando el equipo de cuidados médicos reconozca a los niños de viabilidad dudosa como personas íntegras, esto no significa en modo alguno la aceptación consecuente de un derecho a la atención de la salud para esos pequeños. Esta actitud resulta de circunscribir los derechos humanos a la órbita de los adultos, negándoselos de plano a los niños que se de- senvuelven dentro de las instituciones hospitalarias. Por esa razón la muerte por causas fácilmente prevenibles, la desnutrición severa o el maltrato que sufren algunos menores suelen pasar inadvertidos, o minimizarse sus devastadores efectos.

La doctrina jurídica -contraponiéndose a esa visión- se ha empeñado en proteger los derechos personalísimos que asisten a los individuos, y en señalar su preminencia por sobre los derechos patrimoniales y aún personales. Algunos tratadistas han querido ver incluso una jerarquía u ordenación dentro de ellos [1], señalando un primer escalón constituido por la dignidad humana y la libertad de conciencia, y un peldaño más bajo donde aparecen los derechos a la integridad, a la intimidad, a la educación, a la vida y a la salud. Si bien este último derecho es tributario del anterior, ambos gozan ya de reconocimiento indiscutido, por lo que los documentos internacionales sobre derechos humanos (Declaración Americana de los Derechos del Hombre de Bogotá 1949, Convención Americana sobre Derechos Humanos -1969-, Declaración Universal de los De- rechos del Hombre de la ONU -1948-, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de la ONU -1966-, Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos de 1950, Declaraciones sobre Derechos del Niño de 1924 y 1959, Convención sobre Derechos del Niño de 1989, Reglas de Beijing, Directrices de Riad y Reglas Mínimas para la Protección de Menores Privados de Libertad aprobadas recientemente por la ONU), conjuntamente con distintas constituciones occidentales elaboradas después de la Segunda Gran Guerra (Italia 1948, Francia 1946 y 1958, Ley Fundamental Alemana de 1949, Portugal 1976, España 1978, Venezuela y Perú), los recogen. Esta tendencia refleja la influencia del constitucionalismo social de los años 1920-1950 sobre la noción de salud, que va perdiendo sus características de derecho genérico para convertirse en un derecho positivo. Es decir, los estados añaden a su tarea de impedir que se atente contra la integridad corporal de los individuos, la obligación de dar o de hacer para que las personas satisfagan aquello que la Ley Fundamental enuncia, describe o programa.

Nuestra Constitución Nacional no hace referencia explícita al derecho a la vida (o por mejor decir al derecho a vivir), ni tampoco al derecho a la atención de la salud, para preservarla o recuperarla, puesto que nació a mediados del siglo pasado. Sin embargo puede entenderse que en los artículos 14, 18, 19 y 33 se los supone, ya que esos derechos esenciales son base para todos los demás. Esta presunción no es gratuita pues en caso de faltar la vida los otros derechos enunciados quedarían en la abstracción o la utopía. Distintas constituciones provinciales que han sido objeto de refor-

mas más o menos importantes en los últimos años (Catamarca, Córdoba, Jujuy, La Rioja, Salta, San Juan, San Luis, Río Negro, Santiago del Estero), han podido consignar abiertamente el derecho a la vida y a la salud, e inclusive también hacer referencias directas a la calidad de vida y a la dignidad humana, haciéndose eco de la tendencia que se observa a nivel mundial. En un trabajo reciente[2] A. Morello ha intentado una categorización en dos niveles de los derechos a la vida y a la salud: el de la integridad física y el de la integridad espiritual. En el primer nivel incluye aquellos derechos «que permiten a la persona ejercitar facultades sobre su cuerpo: desarrollarlo, aprovecharlo, rehabilitarlo, recomponerlo»; mientras que en el segundo recoge al honor, la imagen, la intimidad y el secreto. Estos dos registros tienen dispar significación, pues la existencia vital permite que la integridad espiritual cobre sentido y pueda realizarse plenamente. Ambos agrupamientos, separados únicamente con fines didácticos, revelan su importancia esencial en razón de que: a) forman una base común de igualdad que no admite diferencias o grados; b) equilibran los intereses particulares con el interés común, re- chazando la supremacía de unos sobre otros; y c) enseñan a los ciudadanos a conocer su núcleo de derechos más entrañables y a defenderlos de posibles ataques [3]. Los desarrollos consignados nos permiten decir entonces que la doctrina se ha ma- nifestado ya sobre los derechos a la vida y a la salud -que asiste también a los individuos más pequeños de la sociedad-, y que se han creado además instrumentos con validez universal que permiten exigir el respeto y la obsevancia de esas disposiciones, reconociendo entonces a los niños no sólo como sujetos de protección pasivos de derecho sino también como entes activos, con expresión y participación.

En la práctica médica cotidiana sin embargo las regulaciones existentes en el área jurídica resultan insatisfactorias y de irregular aplicación. Ningún agente de salud confía demasiado en la efectividad de las normas, y se suele apelar,llegado el momento, a medidas administrativas o judiciales *ad hoc* para resolver cuestiones delicadas. Los profesionales enarbolan remanidos sentimientos comunitarios de justicia y equidad como fundamento de esas medidas especiales, pues no alcanzan a descubrir los criterios éticos que subyacen en las regulaciones jurídicas ya existentes [4]. Estos criterios fundantes son en esencia dos: el primero refiere a la salvaguarda de los bienes y/ o valores propios de todo niño. Apunta como es obvio no sólo a la supervivencia inmediata (vestido, alimentación, etc) sino que también atiende al posterior crecimiento y desarrollo del pequeño (salud, educación, capacidad laboral, etc). El segundo alude al sentimiento de la responsabilidad ética o jurídica de los mayores. Es aquí donde se dibujan al menos dos situaciones problemáticas: una se presenta cuando un profesional está inmerso en circunstancias que le resultan poco manejables a partir de sus propias determinaciones. En ese caso opta por no considerarse responsable u obligado moralmente a cumplir con aquello que la norma le exige, llegándo se entonces a disolver la responsabilidad jurídica. En el otro extremo del espectro hallamos una generalización de la responsabilidad jurídica, en situaciones que señalan a todos los individuos como responsables de todo lo que ocurre, razón por la cual ningún individuo en particular se hace cargo de nada. Excepto frente a hechos delictivos evidentes entonces, se hace bastante dificultoso imputar a un sujeto determinado por el incumplimiento de las normas protectoras de la niñez. Aunque las leyes propician el derecho igualitario a la vida, a la atención de la salud y el libre acceso a los serviciosmédicos tal

como se lo ha descripto aquí, la justicia no agota su significación en el lenguaje del derecho propiamen- te dicho sino que puede con exactitud hablarse de ella en un sentido estrictamente moral. El debate ético se configura en otros términos y se establece en otro terreno, donde la pluralidad de opiniones es enorme y no ha llegado a celebrarse todavía ningún acuerdo. Alberga posturas extremas como las de Robert Nozick o H. Tristam Engelhardt que niegan enfáticamente la existencia de un derecho individual positivo a la asistencia sanitaria, junto a las de Charles Fried, un luchador por el *decent minimum* y otras aportaciones relevantes tributarias del ya clásico libro de Rawls *A Theory of Justice* [5]. Los comportamientos de nuestra comunidad médica recogen esas reflexiones diversas y las aplican cuando deciden buscar por cuenta propia criterios éticos más claros y precisos que los consignados en las normas jurídicas para manejarse con los niños de peso deficiente al nacer. Si bien se trata de esfuerzos elementales, nacidos al abrigo de consideraciones técnicas y discrepancias morales en las salas de internación, revelan la aparición de dudas sobre las conductas adoptadas o la necesidad de reforzar los propios juicios valorativos. En ocasiones se desconocen las normas relevantes que servirían para evaluar un caso concreto y, en otras oportunidades, aún conociéndolas, persiste el desacuerdo sobre la manera de aplicarlas. En el fondo de la cuestión subyace el reconocimiento de estar actuando en una dirección claramente antidarwiniana, puesto que procuran a cualquier individuo y bajo cualquier circunstancia asistencia médica total. Es pertinente entonces su interrogación sobre esas prestaciones y la naturaleza de la obligación que el estado, y los agentes de salud en su conjunto, contraen con los enfermos. En otras palabras: si se atiende a todo niño de viabilidad dudosa porque es un deber exigible en justicia o bien porque esos cuidados se derivan de una ayuda benéfica y caritativa, sin generar un derecho correlativo en otra persona o personas (deberes de obligación imperfecta). Estas posturas generarán una atención completamente distinta para un sector de nuestros pequeños pacientes, porque se los expondrá a un riesgo constante de muerte (más allá de su patología específica), derivado de la interpretación ética que cada profesional haga de la justicia y beneficencia. De esta manera entonces la vía legislativa y la vía ética, especialmente en sus formulaciones extremas, se separan, dejando a los cuidadores la difícil misión de conjugarlas en un criterio único de atención.

CITAS

1)Ekmekdjian, M.A., «Jerarquía constitucional de los derechos civiles», *La Ley* 1985 A, p. 847. También «El orden jerárquico de los derechos individuales en un interesante fallo», *El Derecho*, T. 121, p. 879. cf. además Cifuentes, S. *Los derechos personalistmos*. Buenos Aires, Lerner, 1974.

2)Morello, A., *«El derecho a la Salud desde el plano constitucional»*, Bol. Acad. Nac. Med. Buenos Aires, suplemento sept. 1989.

3) Cifuentes, S., op. cit.

4)Lertora Mendoza, C., «Legislación sobre la niñez:conflicto de valores o acuerdo entre lo deseable y lo posible?» *Actas III Jorn. Nac. de Etica*, Buenos Aires, CIE-AADIE, 1991. En adelante acompañaremos la argumentación citada.

5)Rawls, J, *A Theory of Justice*, Cambridge-Massachusset, Belknap Press-Harvard University Press, 1971. Para una aplicación de esta teoría a los problemas de justicia sanitaria pueden revisarse los trabajos de Kenneth Arrow y Ronald M. Green.

6)Cecchetto, S. y Sagone, M., «Etica y perinatología: una visita a terra incognita», *Arch. Arg. Ped.* 90(5), 1992.

LA BELLEZA Y LOS ESTETICISMOS: CONSIDERACIONES SOBRE *"DESCENSO Y ASCENSO DEL ALMA POR LA BELLEZA"* DE LEOPOLDO MARECHAL.

Enrique C. Corti, Centro Estudios Fil. Medieval, UBA

En 1939 vio la luz, en su edición definitiva, el ensayo *Descenso y Ascenso del Alma por la Belleza*, de L.Marechal. Constituye, por su brevedad y concisión, un manifiesto sobre Filosofía del Arte y un esfuerzo reflexivo que recupera lo bello rescatándolo del catálogo de los esteticismos. Manifiesto, en la medida que expone la arqueología esencial de su itinerario poético; esfuerzo reflexivo, porque no se agota en un mero voluntarismo hodierno y transitorio de carácter exclusivamente ideológico.

Concebido por su autor como paráfrasis de un texto clásico y, por tanto, como labor hermenéutica en que lo propio es el arte de leer y ajena la sabiduría que el texto encierra, propone, desde el inicio, un periplo heroico de ida y vuelta, de concentración y descentramiento semejante a un recorrido que, por transitado que fuere, nunca reiterará obsesiva y tautológicamente lo mismo al igual que una liturgia vacante de dios.

Se trata de un itierario del que nace una peculiar sabiduría porque no es posible recorrerlo sin "quemarse". En efecto, lo bello suscita el deseo, y el deseo mueve la vida, porque siempre es anhelo de felicidad.

La sabiduría adquiere perfil desiderante y no descansa hasta saborear lo que anhela. La clave radica en la capacidad para discernir -sin separar- lo verdadero, lo bello y lo bueno. Discernir es juzgar, y juzgar es saber de proporciones.

Quien sabe de proporciones no descansa hasta intuir la razón común a una pluralidad de numeradores que encarnan, cada uno a su modo, la proporción debida. Y se trata de una efectiva encarnación porque la razón común no es un común denominador tan sólo abstracto, ya que lo abstracto no mueve al deseo. Es concreto. Es verdadero; está; se da; lo hay. Por ello, precisamente, mueve suscitando en el hombre -en cada uno- una vocación capaz de conducirlo a la sabiduría. Una sabiduría que discierne las proporciones en su virtud esencial, que es la de una pluralidad que pronuncia la unidad al pronunciarse a sí misma cómo pluralidad. Pero de esto hay que aprender; no se nace sabiendo.

Lo bello se propone, se ofrece para que cada uno tenga la oportunidad de aprender aprendiendo, esto es, involucrándose en el dinamismo de un fuego que quema, como todo verdadero fuego. Por ello Marechal se dirige a los artistas, sobre todo a ellos "que trabajan con la hermosura como con un fuego, para que conozcan la pena de jugar con el fuego sin quemarse" [1]. Tal, su vocación de rescatar lo bello del catálogo de los esteticismos.

Lo bello asume así una dimensión anagógica. *"Anagogia, quasi sursum ductio, est, quando datur intelligi illud quod desiderandum est (...)"* [2]. Marechal hace suyo el carácter anagógico de lo bello que, por su belleza, tiene la virtud de "conducir a lo alto" (quasi sursum ductio). Tal virtud le corresponde a causa de revelar al hombre indicios

ciertos de lo que éste intuye en sí mismo como anhelo de felicidad. Todos queremos ser felices, y esto constituye la expresión de un anhelo junto con la del desconcierto que provoca la ignorancia del modo de lograrlo. En este punto, la reflexión marechaliana incide sobre lo bello a fin de recuperarlo de su minimizada versión estetizante.

Lo bello se nos propone como aquello en cuya posesión ciframos la felicidad. Y aunque a menudo inmediatamente estemos tentados de elevar la voz admonitoria que recuerda el carácter efímero de lo bello y la flagrante contradicción en que lo descubrimos prometiendo lo que no le es posible dar, Marechal nos advierte que es nuestro el error. Un error y una injusticia de nuestra parte.

Cometemos injusticia al exigir de lo bello lo que no incumbe a lo bello proporcionar; porque si bien es verdad que su presencia es la que despierta el sabor de nuestra vocación por la dicha, no es menos cierto que nuestras son la urgencia y la ansiedad que nos hacen adjudicarle (en la estricta acepción del término) una misión que, además de ajena, resúltale de imposible cumplimiento. Depositamos erróneamente todas nuestras expectativas en lo bello sin haber ejercitado el discernimiento, único capaz de hacernos comprender que la felicidad ansiada nos convoca a un verdadero bien, atrayente por su belleza, en cuya sola posesión, intelección y fruición habremos de hallar paz. Paz que es tal, únicamente como tensión gratuita entre nosotros y aquello que, a la vez que suscita nuestro deseo, lo colma.

La versión que Marechal nos ofrece de lo bello, lo rescata de las "estéticas" haciéndole justicia. El discernimiento, cuyo ejercicio nos falta, es lo que nos justificaría elevando nuestra estatura hasta la del juez ecuánime. Lo propio del juez es juzgar, y la ecuanimidad de su acto consiste en decir de lo que es, que es, a la vez que de lo que no es, que no es.

Nuestro juicio, en la precisa medida en que existimos en el seno de la pluralidad de lo existente y lo existente es singular, no cabe más que como un juicio que recae sobre un sujeto singular. Pero como todo juicio "dice" del sujeto, y lo que predico no debe reiterar la singularidad del sujeto bajo pena de resultar tautológicamente vacío (y, por ende, no "decir" de él, sino "decirlo" a él reiterativamente, al igual que en una liturgia vacante de dios), nos vemos en la necesidad de atribuir lo universal. Esta es la condición del hombre, un intermediario("pontífice" lo nombra Marechal) entre la pura palabra esencial del Verbo divino -palabra ésta que nombra cada cosa en su verdadero e intransferible nombre porque nombra de modo tal sin necesidad de juzgar sintéticamente lo singular y lo universal *inaugurando* a la vez ambas perspectivas- y la muda elocuencia de las cosas que exige nuestra palabra de jueces determinando a la vez su función pontifical.

Nuestra palabra ha de ser, así, una palabra tendida entre la elocuencia divina (de carácter continuo) y la discreta presencia (elocuencia muda) de las creaturas que exige nuestra palabra de jueces ecuánimes. Ha de ser ella capaz de asumir una función judicativa que, al juzgar de las cosas haciéndoles justicia a causa de atribuirles lo que en rigor les pertenece, juzgue de sí misma haciéndose justicia al ejercer ecuánimemente su acto más peculiar. Hacer y hacerse justicia es recuperar, aunque más no sea parcialmente y por la vía de un aprendizaje doloroso, lo que graciosamente se perdió por la caída original.

"La razón se dirige a la verdad reduciendo sus contradicciones por el absurdo; y la

intelección amorosa busca la verdad eliminando sus contradiciones por el desengaño."[3]

La índole de la palabra humana implica, pues, una tensión entre la singularidad de lo bello que seduce al hombre poniendo en movimiento su anhelo, y la unidad esencial de la palabra divina que pronuncia mistéricamente cada cosa en su verdad más plena. Marechal recurre a la noción de una facultad, de cuyo ejercicio depende, en el hombre, que sea éste capaz del verbo que las cosas requieren de él. El "Intelecto de Amor", su intelección amorosa, constituye el ápice en el que se sintetizan los extremos del juicio humano: Conoce, por ser intelecto; posee, por virtud del amor. "Es un saber que implica recibir el sabor de la cosa en la lengua del alma, pues el vocablo *saber* tiene aquí su antigua y verdadera significación de *saborear* : y poseer el sabor de la cosa es poseer el sabor de la cosa misma y no su fantasma conceptual. Así es, ya lo sabes, el conocimiento por la hermosura."[4]

Lo bello, al introducirnos en la vía de lo deseable, hace posible que despierte en nosotros mismos el ejercicio de la intelección amorosa, y con él el discernimiento indispensable, que no sólo nos distingue de nuestros congéneres los animales (la reducción por el absurdo, propia de la *razón*) sino que fundamentalmente nos identifica como convocados a la felicidad (la búsqueda del bien, la verdad y la belleza, eliminando nuestras contradiciones por el desengaño, propio del *intelecto amoroso*).

Vayamos más lejos. El carácter anagógico, no ya únicamente circunscripto a la belleza, sino como uno de los sentidos místicos de las Sagradas Escrituras, comparte con los sentidos alegórico y tropológico su índole espiritual. Junto a ellos y constituyendo su soporte, está el sentido literal del texto sagrado. La diferencia entre la literalidad textual y sus dimensiones espirituales o místicas, radica en que la letra sea considerada como signo referido a las cosas, y en que la cosa, a su vez, adquiriendo la dimensión del signo y al igual que él, sea vista como referente que remite más allá de sí misma. La clave de los sentidos místicos estriba en que las cosas sean consideradas, no como término de un periplo, sino como comienzo suyo: "(...)las criaturas nos incitan a un comienzo de viaje y no a un final de viaje (...)" [5].

La incitación a comenzar un viaje es asimismo patrimonio de la letra; naturalmente, no sólo el viaje que comienza en ella y se dirige a las cosas, sino también el viaje hermenéutico que emprende el lector cuando cae en la cuenta de que la letra es ...una *cosa* Efectivamente, además de ser esa cosa que llamamos *signo lingüístico* cuya vocación conocemos, la letra es una cosa existente y, en cuanto tal, también opera como signo,aunque de índole diversa. Y si atendemos a tal dimensión de la letra, nos encontramos con el texto-cosa, cosa, tanto como aquellas referidas por él en la medida en que está constituído como signo lingüístico.

¿Qué es el texto como cosa? ¿De qué es signo? Para responder es preciso abordar la cuestión desde la perspectiva de los sentidos espirituales o místicos.

Así como la creatura habla del Creador, cuando es interrogada por el juez ecuánime, del mismo modo el texto habla de su autor, al ser bien interrogado por el lector que lo considera ecuánimemente, es decir, que lo considera como cosa además de considerarlo como signo lingüístico. Es lo que Marechal denomina "secreto interior" del texto o "secreto anímico" [6].

El secreto que revela el ensayo que nos ocupa tiene que ver con la arqueología

esencial del itinerario poético de su autor. Esta, se halla construida *"ad intra"* según las mismas proporciones que prescribe *"ad extra"* a la literalidad del texto.

Marechal ha seguido, en la composición de su ensayo, los mismos movimientos de concentración y descentramiento que él señala en el texto de Isidoro de Sevilla que se propone interpretar con arte propio y ajena sabiduría [7]. Hace de su propio arte una encarnación de la sabiduría ajena, porque la única palabra persuasiva es la encarnada. Así, su arte es su sabiduría, y su saber sabe (gusta, saborea) como sabrosa apropiación reflexiva; así, rescata lo bello del catálogo de los esteticismos.

"Descenso y Ascenso ..." está compuesto, como su título lo indica, por un desconcentramiento y una concentración que se efectúan entre dos focos, constituidos por la "Creación-Esfinge" y por el "Mástil-Cruz", en correspondencia con los capítulos sexto y duodécimo.

La creatura deviene la mitológica esfinge devoradora, y el mástil aparece como cruz, no por sí mismos sino en virtud de la vocación con la que el alma, sujeto del viaje, se dirige a ellos. Se trata, en efecto, de un "perderse y un encontrarse luego, por obra de una misma esencia y de un amor igual."[8]

La esencia es la misma, pues siempre la creación es lo que es, al igual que el mástil; y la vocación del alma viajera permanece siendo, siempre fiel a sí misma, una vocación por la felicidad. De modo que el perderse (desconcentramiento que acontece vinculado con la "Creación-Esfinge", que devora a quien no resuelve el enigma planteado por ésta, irresolución causada, a su vez, por no juzgar el alma ecuánimemente), tanto como el encontrarse (concentramiento que tiene que ver con el "Mástil-Cruz", en el cual todo viajero halla la posibilidad de consolidar definitivamente su unidad, perdida a causa de la devoradora esfinge), ocurren al alma que, ignorante de la razón común a los diversos numeradores que la encarnan, y sin saber de proporciones, ejerce defectuosamente su Intelección Amorosa.

Además del itinerario de ida y retorno, *"ad extra"* y *"ad intra"*, existe en el texto un verdadero descentramiento que, al abrir la literalidad de la circunferencia en que se resuelven el "afuera" y el "adentro", producen una tercera dimensión sin la cual no son comprensibles el ascenso y el descenso. Nadie desciende ni asciende mientras se mantiene en un mismo plano, y, como vimos, se trata de una misma esencia y de un amor igual, esto es, de realidades coplanares. Descenso y ascenso son impensabes al margen de un "abajo" y un "arriba". Este hecho textual de descentramiento se percibe al advertir que los capítulos sexto y duodécimo, que constituyen los focos de atracción del alma itinerante en su periplo horizontal o coplanar, no coinciden con los que ostentan los títulos respectivos, es decir, "El Descenso" (capítulo quinto) y "El Ascenso" (capítulo noveno).

Lo que decide la gravitación "celeste" (= "arriba") y la "terrestre" (= "abajo") pertenece al alma y reside en el modo con el cual ésta se dirige hacia afuera o hacia adentro, en el modo como el alma interpreta su vocación por la felicidad. En ello se decide precisamente que su moción reitere obsesivamente lo mismo (en la hoquedad de la tautología) en una interminable sucesión de "afuera - adentro" (como otros tantos intentos fallidos por apresar una felicidad esquiva; intentos que tampoco dan lugar a aprendizaje alguno, porque como no opera el intelecto amoroso, no hay lugar para el desengaño por el que el alma vería reducir la contradicción existente entre sus amoríos

y su inequívoco anhelo de felicidad), o que descentre la circunferencia abriéndola a las dimensiones del arriba y el abajo, logrando, en consecuencia, *aprender* por la hermosura. En esto último consiste el valor anagógico *(= quasi susrsum ductio)* atribuido clásicamente a la hermosura.

La literalidad textual da cuenta de la apertura y el descentramiento a través de la no coincidencia entre el "afuera-adentro" de los capítulos sexto y duodécimo y el "arriba-abajo" de los capítulos quinto y noveno.

Nos resta advertir la necesidad de integrar ambas direcciones del "acontecer" humano (recuérdense las batallas terrestre y celeste de cuya integración depende el "acontecer" de la "Patria-Víbora" en *"Megafón, o la Guerra"*), a saber, la horizontal de la amplitud y la vertical de la exaltación. A tal efecto, Marechal nos habla de una espiral como figura que la representa, y nos explica que en ella se resumen tres movimientos: directo, oblicuo y circular. Por la moción directa el alma se dirige *"ad extra"* a fin de considerar las cosas exteriores como signos; por la moción oblicua el alma se ilustra en virtud del raciocinio y la deducción abocados a su propia e intransferible experiencia amorosa; por el movimiento circular, en fin, vuelve el alma sobre sí misma abandonando su moción *"ad extra"* y tornándola *"ad intra"*, en un intento por descubrir la justa índole de su vocación por la felicidad.

El texto, de conformidad con estos tres movimientos integrados en la evolución de la espiral, está compuesto macroestructuralmente por tres circunvoluciones, precedidas por el "Argumento", que constituye el capítulo uno.

La primera, que abarca los capítulos dos, tres y cuatro, en correspondencia con la moción directa por la cual el alma se vuelca hacia afuera tratando de descubrir así su vocación. Al no ejercitar su intelección amorosa, el alma, perdiéndose, se hace descendente: "El Descenso", capítulo quinto.

La segunda, que comprende los capítulos seis, siete y ocho, en consonancia con la moción oblicua del raciocinio y la argumentación, por la cual el alma se aboca a su experiencia anterior (la obtenida en la moción directa *"ad extra"*). Esta consideración reflexiva de la experiencia permite al alma terminar con el desconcentramiento primero, y volver sobre sí desandando sus pasos de fuga con pasos de retorno. Es la moción oblicua *"ad intra"*.

Queda consumada de esta manera la "horizontal de la amplitud", porque al movimiento centrífugo lo ha sucedido el movimiento centrípeto. Pero además, dado que como fruto de su oblicua reflexión ve despuntar el alma una incipiente ciencia amorosa de su experiencia (ciencia de la experiencia del alma heroica), comienza a sentir el efecto gravitatorio que abrirá la circunferencia dentro de cuyos límites se ha debatido hasta ahora. Se inaugura así la "vertical de la exaltación".

La segunda circunvolución que acabamos de describir, al abrirse bajo los efectos de la gravitación del "arriba" y el "abajo", transforma la circunferencia en una línea curva no cerrada que conserva, sin embargo, el carácter equidistante que cada uno de sus puntos guardaba respecto del centro. Claro está que ahora ya no respecto del centro (que ha dejado de ser tal por obra del descentramiento gravitatorio), sino de un eje perpendicular al plano que contenía las dos dimensiones del "afuera-adentro". Dicho eje contiene las dimensiones que permiten hablar de la "vertical de la exaltación" y, por tanto, y recién ahora, de un ascenso y un descenso verdaderamente posibles. Se trata,

obviamente, de la espiral.

En consonancia con lo que acaba de decirse, y a continuación de los tres capítulos que integran la segunda circunvolución textual, el capítulo noveno constata "El Ascenso".

La tercera circunvolución textual -que ahora estamos autorizados a denominar "tercera espira"- comprende los capítulos diez, once y doce, que pueden asimilarse al movimiento por el cual el alma integra las dos mociones anteriores ejecutando una "circunferencia descentrada",o espiral, movimiento que, a juzgar por la figura que traza su recorrido, es de índole especulativa. Las dimensiones involucradas en la espiral, esto es, la vertical y la horizontal, que, como coordenadas, son las que regulan el acontecer humano en su periplo hacia la felicidad, son, asimismo, las que trazan "(...)el mástil de los brazos en cruz a que se ató Él mismo [el Verbo Humanado] para enseñarnos la verdadera posición del que navega, el mástil que abarca toda vía y ascenso en la horizontal de la *amplitud* y en la vertical de la *exaltación*."[9].

Como hemos visto, Marechal nos anima a leer. Leer "fuera" de nosotros, "dentro" nuestro, y "sobre" nosotros. Es posible, asimismo, aproximarse a los textos para leer fuera, dentro y sobre ellos. Ambas tareas, empero, intentan siempre trazar una suerte de "cruz inteligible" porque (y la lectura es un acto de amor al igual que lo es la escritura) "todo amor equivale a una muerte; y no hay arte de amar que no sea un arte de morir. Lo que importa, es lo que se pierde o se gana muriendo." [10].

Intentemos, como Adso de Melk, trazar sobre los textos esta cruz inteligible que se eleva como una plegaria de desciframiento.

NOTAS

(1)Marechal, Leopoldo: *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, Buenos Aires, Citerea, 1965, p.7.

(2)S.Bonaventurae: *Breviloquium*, Roma, Quaracchi, 1949, prologus, IV,1.

(3) Marechal,L.: op.cit., p.47.

(4) Ibidem, p.47.

(5) Marechal,L.: op.cit.,p.47.

(6) Para la noción de "secreto anímico" véase Marechal,L.:Las claves de *"Adán Buenosayres"*, en: *Cuaderno de Navegación*, Bs.As., Sudamericana, 1966. También puede consultarse mi artículo: "Leopoldo Marechal: Un tríptico sobre la sabiduría", en: Stromata 3-4, Bs.As., 1987, pp 357/386.

(7) Marechal, L.: *Descenso y Ascenso...* , p.7.

(8) Ibidem, p.8.

(9) Marechal,L.: op.cit., p.62.

(10) Ibidem, p.62.

USOS Y ABUSOS DE LA AUTONOMIA EN LA ETICA MEDICA

María Victoria Costa (Universidad Nacional de La Plata)

La revalorización de la autonomía de la persona, que significa literalmente su autolegislación o autodeterminación, ha tenido una profunda influencia en la ética médica, la que se ve reflejada no sólo en el cambio en los modelos de relación entre el médico y el paciente, sino también en su traducción en la práctica profesional. Dado el marco de sociedades pluralistas complejas, y ante las dificultades para obtener un consenso moral, suele reconocerse que los valores o las convicciones morales del médico y del paciente pueden ser divergentes, y también que si el primero adoptara una actitud paternalista y no pidiera la opinión de su paciente, no lo estaría tratando como a una persona.

A pesar de que la profesión médica no ha definido claramente el deber del médico de obtener consentimiento del paciente, algunos sistemas legales han sido sus promotores. En Estados Unidos, el fundamento legal de la defensa de la autonomía se asienta en el derecho a la intimidad, que se aplica a la decisión personal en relación a la educación de los hijos, a la elección del cónyugue, a la adopción de una religión, al acceso a métodos anticonceptivos, así como también al derecho de un paciente a conocer su diagnóstico y a rechazar determinados tratamientos médicos. Este derecho legal a la autodeterminación e intimidad ha sido una restricción para el paternalismo tradicional y benévolo del médico, y ha impulsado significativamente la doctrina del consentimiento informado. Esta sostiene que, para que el consentimiento o rechazo de un paciente a un tratamiento sea considerado válido, deben respetarse tres criterios: 1) el paciente debe recibir información adecuada acerca del tratamiento sugerido; 2) el médico no puede coaccionar al paciente a consentir; 3) el paciente debe ser competente para dar el consentimiento o rechazo. Esta doctrina supone entonces que cuando se provee de información adecuada a una persona competente, ésta comprenderá la información y tomará voluntariamente la decisión de aceptar o negarse a recibir el tratamiento recomendado, o de seleccionar alguno de una serie de procedimientos alternativos que se le proponen.

Sin embargo, si bien se acepta consensualmente la vigencia de la autonomía como orientadora de la praxis médica, su interpretación, su fundamentación y su función dentro de una teoría ética distan de ser uniformes. En primer lugar, dada la ambigüedad semántica con que se usa el término, al cual se la ha caracterizado tanto como un derecho moral y legal, como un deber, un concepto, un principio, y un valor [1]. Por otra parte, el análisis de la autonomía en la actualidad se ha orientado tanto al nivel profundo de la persona autónoma como al nivel más superficial de las elecciones autónomas. Así, es considerada una facultad o condición sustantiva de la realidad humana, o sólo como un atributo de determinados actos de elección. En el primer sentido mencionado, y desde un enfoque contemporáneo de raíz anglosajona, un agente autónomo podría caracterizarse como aquel que posee un alto grado de autocontrol e independencia, es decir, que es capaz de decidir por sí mismo y en forma reflexiva cómo actuar. La autonomía consistiría entonces en una disposición o habilidad de perseguir las propias preferencias, las que han de poseer cierto grado de organización y coherencia. En el segundo sentido, para que una elección resulte autónoma se requiere, según Faden y Beauchamp, que la misma sea intencional, con conocimiento y sin control externo, a lo que Dworkin añade un cuarto requisito de autenticidad. En consecuencia, las acciones podrían ser más o menos autónomas de acuerdo a una escala de grados, permitiendo un análisis más simple y, en cierto modo, de mayor operatividad. Las personas autónomas podrían realizar por ello elecciones no autónomas, por ejemplo, cuando cuentan con información insuficiente, y, a su vez, personas no autónomas serían capaces de realizar en ciertos momentos acciones autónomas, es decir, aquellas que cumplan con los requisitos señalados.

Por otro lado, desde el punto de vista clínico, habría que analizar las dificultades de su aplicación en las prácticas de consentimiento informado, que a veces terminan reduciendo la toma de decisiones a la mera firma de un formulario. Varios estudios empíricos indican que un porcentaje muy elevado de los pacientes logran una comprensión muy pobre de la naturaleza de su enfermedad y de los riesgos y beneficios de los tratamientos sugeridos a partir de la información que se les proporciona en las entrevistas de consentimiento.

Este uso inadecuado de la idea de autonomía puede explicarse en parte por la aceptación acrítica de dos dogmas provenientes de la tradición del pensamiento liberal: 1) se supone que todos los pacientes poseen una capacidad completa y permanente de actuar en forma autónoma, siempre y cuando reciban la información necesaria; 2) la no-intervención por parte de los médicos, más allá de su rol de proveedores de información, es considerada la mejor estrategia para maximizar el comportamiento autónomo de los pacientes. Estos presupuestos han dado lugar a la elaboración de una lista cada vez más sofisticada de derechos de los pacientes y obligaciones de los médicos en su relación terapéutica, que ignora una dificultad fundamental: la del impacto de la enfermedad sobre las posibilidades de ejercicio de la autonomía

La enfermedad puede dar lugar a impedimentos físicos o mentales, que limitan las acciones del enfermo y pueden modificar temporal o definitivamente aspectos de su vida. Además, el desequilibrio que provoca la enfermedad puede ser acompañado de reacciones afectivas como la ansiedad, el miedo, la depresión o la negación, que restringen la autenticidad e independencia de las decisiones. Por este motivo, algunos autores consideran que una de las funciones de la medicina es restaurar la autonomía del paciente, que se vuelve una meta del tratamiento, en lugar de un límite al mismo. La conducta autónoma no sería ya la simple expresión de una habilidad permanente, sino una redirección de la forma de vida del paciente para resolver las restricciones impuestas por la enfermedad. Dado que estas restricciones pueden ser numerosas, el logro de la autonomía puede requerir la intervención del médico para aminorarlas. Desde esta perspectiva, el consentimiento informado ya no se entiende como una etapa previa al tratamiento, porque se desarrolla a lo largo de toda la relación terapéutica.

Otro alternativa a las dificultades de las prácticas de consentimiento, sería reconocer que no se ha de tratar a los pacientes como seres racionales abstractos que consienten, sino como hombres y mujeres particulares con capacidades limitadas y determinadas para comprender o consentir a lo que se les propone. En ámbitos legales e institucionales, los criterios para suponer el consentimiento son claros, ya que su-

puestamente los procedimientos legales lo garantizan. Pero aún el formulario más claro de consentimiento puede no asegurarlo cuando hay ignorancia, malinterpretación, presión, etc. El consentimiento es fundamentalmente opaco, ya que no puede extenderse a las implicaciones lógicas, resultados o presupuestos de la acción consentida: todo consentimiento es consentimiento a alguna acción bajo ciertas descripciones. Pero un respeto serio por la autonomía en sus formas variadas y limitadas requiere que el consentimiento o rechazo del paciente, al menos en aspectos fundamentales del tratamiento, sea posible. En el caso de pacientes severamente discapacitados, la situación es más fácil de resolver porque un trato paternalista o la consulta a un familiar se vuelve necesario, mientras que la sola existencia de algunas capacidades al menos parciales para la acción autónoma constituye un límite al paternalismo permisible.

Aún teniendo en cuenta las dificultades teóricas y prácticas que presenta el uso del concepto de autonomía en la ética médica, sería conveniente trabajar sobre dichas dificultades a fin de despejar el núcleo semántico principal del término y su posible aplicación a ámbitos tales como los derechos de los pacientes a rechazar un tratamiento por más eficaz que el mismo fuere. El reconocimiento de la autonomía de los pacientes, al igual que el de otros tipos de derechos autonomistas, tales como los de los consumidores, de los grupos raciales discriminados, de los homosexuales, o de las mujeres, constituye uno de los caminos necesarios para fomentar y fortalecer la participación política en una sociedad democrática.

NOTAS

1) Para autonomía como fuente de derechos y deberes véase: O' Neill, O. *Constructions of reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press, 1989 y Hansson, M. *Human Dignity and Animal Well Being. A Kantian Contribution to Biomedical Ethics.* Stockholm, Uppsala University, 1991; como principio: Beauchamp, T. y Childress, J. *Principles of Biomedical Ethics.* New York, Oxford University Press, 1980; como concepto o meta ideal: Beasley A. y Graber, G. "The range of autonomy: informed consent in medicine", en *Theoretical Medicine,* vol.5 n1 (1984); como valor: Ozar, D. "Patient's autonomy: three models of the professional lay relationship in medicine", en *Theoretical Medicine,* vol.5 n1 (1984)

LA CONCEPCION DEL MAL EN SPINOZA

Lucía d'Assunçao (Universidad Nacional de Lomas de Zamora)

El principio fundamental de la filosofía de Spinoza es que todo se reduce a una sustancia única: Dios, el ser absolutamente infinito, es decir la sustancia dotada de una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. Causa universal Dios es causa inmanente, pues es inconcebible que la causalidad sea para de Dios a un ser exterior a Él. Por consiguiente, la naturaleza es también Dios, lo que nosotros llamamos naturaleza, mundo no son más que modos de los atributos divinos. Dios no es por tanto, diferente del mundo, Dios y naturaleza es la misma cosa. En consecuencia también el hombre ya que no hay en el hombre otra realidad positiva que Dios.

Es por el espíritu, como el hombre llega al conocimiento de Dios y de la identidad profunda de las cosas en Dios. Debemos, pues, vivir por el espíritu y para ello desligarnos de las pasiones, de todo lo carnal, lo sensible y lo imaginativo, para llegar a cobrar conciencia de que nosotros somos Dios o Dios es nosotros, que nuestras acciones son acciones de Dios, y llegamos así a un amor de Dios que es participación del amor que Dios se tiene a sí mismo. Darnos cuenta de que Dios se ama en nosotros es una idea fundamental de la contemplación spinozista que produce también una perfecta sumisión al orden natural puesto que el orden natural es también Dios. Dentro de este panteísmo espiritualista ¿qué significan el Bien y el Mal?: El mal no es nada, el Bien no es más que el mal y el ser está más allá del Bien y del Mal.

Entonces, pregunta Blyembergh, corresponsal de Spinoza en las *Cartas del Mal,* ¿Cómo Dios puede ser causa de voluntades malas, por ejemplo de la voluntad de Adan de comer el fruto prohibido? Spinoza responde diciendo que Dios no prohibe nada sino que hace conocer a Adan que el fruto en virtud de su composición descompondrá el cuerpo de Adán por lo tanto lo que es malo debe ser entendido como una intoxicación, un envenenamiento, una indigestión.

Es conveniente precisar, ahora, en qué consiste un envenenamiento para Spinoza y para ello es necesario tener presente que cada cuerpo tiene partes pero estas partes no le corresponden sino bajo cierta relación (de movimiento y de reposo) que lo caracteriza.

La situación es compleja porque los cuerpos compuestos tienen partes de diferente orden que entran en relaciones variadas de composición o descomposición. Estas relaciones variadas se integran una con otra para constituir la relación característica o dominante del individuo considerado.

Entonces respecto del caso de envenenamiento ocurre que una de las relaciones constitutivas del cuerpo es destruída, descompuesta y el cuerpo muere cuando sus partes están dispuestas de modo que están entre sí en otra relación de movimiento y reposo.[1]

Descomponer, destruir, significa que al no componerse directamente dos relaciones, las partes subsumidas por una determinan (conforme a una ley) las partes de la otra a entrar en una nueva relación que se compone con la primera, por lo tanto todo es

composición en el orden de las relaciones de la naturaleza.

Las leyes de composición se ejercen también como leyes de destrucción porque los cuerpos existentes no se encuentran en el orden en el que sus relaciones se componen dado que en tanto cuerpos ellos mismos al ser compuestos de partes extensivas se encuentran poco a poco, de ahí que las partes de uno de los cuerpos pueden, pues, ser determinados a tomar una nueva relación exigida por la ley perdiendo aquella bajo la que pertenecían a ese cuerpo por ejemplo, el veneno ha descompuesto la sangre, es decir, ha determinado a las partes de la sangre a entrar bajo otras relaciones que caracterizan a otros cuerpos.

Blyembergh entiende muy bien esto y agrega que la misma conclusión debe valer para el alma. Sólo que las relaciones que se componen siguiendo el orden de la naturaleza no coinciden necesariamente con la conservación de tal relación que puede ser descompuesta, es decir cesar de ser efectuada.

Es en este sentido que no hay mal en sí sino que hay lo malo para mí, en función del orden de encuentros, que es un orden de conveniencias e inconveniencias parciales, locales y temporales.

Si encuentro un cuerpo que "conviene con mi naturaleza" por lo tanto "me es bueno" es decir "útil".[2] Produce en mí una afección que ella misma es buena, es pasiva porque se explica por el cuerpo exterior, es una pasión, es un sentimiento de dicha, porque es producida por la idea de un objeto que nos es bueno.[3] Esta dicha pasión aumenta o ayuda nuestra potencia de actuar pero no deja de considerar que las pasiones son siempre las marcas de nuestra impotencia, se explican por la potencia de una cosa exterior por ello engloban nuestra impotencia.[4]

Hay que destacar, para evitar equívocos, que considerar al bien como útil no es, en nuestro autor, algo peyorativo, tal como sucedía en otras concepciones del bien, en las cuales sólo el bien-fin era el auténtico bien, quedando el bien útil en un nivel inferior. En este caso, como es obvio, no cabe hablar del bien como fin, porque no se admiten causas finales y, en consecuencia, todo bien ha de ser un bien útil. Este bien útil es una manera de considerar el ejercicio de nuestro conato o esfuerzo por perseverar en el ser: será bueno todo lo que constribuye a la conservación de nuestro ser, conservación que se puede definir como virtud.

El modelo del envenenamiento no vale solo para el mal que nosotros sufrimos, sino también para el mal que hacemos, por lo tanto el planteo ahora es primero distinguir el vicio y la virtud, el crimen y el acto justo y segundo de qué manera remitir el mal a un puro no ser del que Dios no es responsable ni causa. Si se considera la acción de golpear (por ejemplo cerrar el puño) se ve que expresa alguna cosa de una esencia en tanto un cuerpo humano puede hacerlo conservando la relación que lo caracteriza. Pero en este sentido, esta acción "es una virtud que se concibe por la estructura del cuerpo humano"[5] que esa acción sea agresiva que destruya la relación que define a otro cuerpo, eso manifiesta bien un encuentro entre dos cuerpos cuyas relaciones son incompatibles bajo ese aspecto, pero nada expresa de una esencia. Se dirá que la intención misma era malvada. Pero la maldad de la intención consiste en esto solamente que he unido la imagen de esta acción a la imagen de un cuerpo cuya relación es destruída por esta acción.[6]

Se trata siempre de un caso análogo al del veneno. La diferencia entre dos matricidas

célebres, Nerón matando a Agripina y Orestes matando a Clitemnestra, aclararía este problema.

Se considera a Orestes que no es culpable porque su madre habiendo dado muerte a Agamenón se colocó ella misma en una relación que no podía componerse con la de Orestes. En cambio se estima culpable a Nerón porque tuvo necesidad de maldad para aprehender a Agripina bajo una relación absolutamente incomponible con la suya, y por unir la imagen de Agripina a la imagen de una acción que la destruiría.

De lo expresado se deduce que existe una distinción entre el vicio y la virtud, la mala y la buena acción pero esta distinción no está referida al acto mismo o a su imagen ya que "ninguna acción considerada en sí misma es buena o mala". Tampoco está referida a la intención, es decir a la imagen de las consecuencias de la acción. Se refiere unicamente a la determinación, es decir a la imagen de cosa a la cual está asociada la imagen del acto, a la relación entre dos vínculos, la imagen del acto bajo su propia relación y la imagen de cosa bajo la suya. Por lo tanto en el orden de las relaciones el mal nada es pues en este orden no hay sino composiciones, por otra parte si bien siempre somos determinados por las afecciones jamás somos determinados al Mal.

En la medida en que somos determinados a tener un efecto ese efecto se compone necesariamente con su causa y no contiene nada que pueda llamarse mal.

En el orden de las esencias el mal no es nada. Una vez que existimos nuestra esencia es un *conatus*, un esfuerzo por perseverar en la existencia y esto indefinidamente. El mal aparece solamente en el orden de los encuentros. Queda un solo caso en que el mal parece ser algo, como dice Blyembergh en *Las Cartas del Mal:* "Es necesario que el mal exista cuando se está privado de una condición mejor"[7] y la célebre respuesta de Spinoza: "La privación es siempre una negación, el mal nada es incluso en este último orden y... un ser es siempre tan perfecto como puede serlo en función de las afecciones que en tal momento pertenecen a la esencia". Es claro que Blyembergh confunde "pertenecer a la esencia" y "constituir la esencia". Un modo existente es tan perfecto como puede serlo en función de las afecciones que colman su poder de ser afectado y que lo hacen variar en límites compatibles con la existencia. Por lo tanto en ningún sentido el mal es algo.

Como consecuencia de ésto la Etica de Spinoza corresponde a un modo de entender la libertad que se deriva de su Metafísica de la necesidad. El hombre libre es el que solo vive guiado por el dictámen de la Razón y lo propio de ésta es conocer las cosas como necesarias y no como contingentes.

A la vista de esta libertad racional y necesaria queda fuera una conciencia moral que decide el bien y el mal moral ya que según Spinoza, la noción de una voluntad libre que actúa según una finalidad y la noción del Bien y del Mal son nociones ilusorias mutiladas y confusas.

REFERENCIAS

Spinoza, B., *Etica*, Bs. As., Ed. Aguilar, 1982.
Spinoza, B, *Las Cartas del Mal* , México, Ed. Folios, 1986.

NOTAS

1. ETICA IV, 39.
2. ETICA IV, def I, IV, 31 prop. y IV, 38 y 39 prop.
3. ETICA, IV, 8 prop.
4. ETICA, IV, 5 prop.
5. ETICA, IV, Esc. 59
6.ETICA, IV, 59 esc.
7. Carta 20. Blyembergh, III, p. 72.

INCIDENCIA DE LOS SISTEMAS DE EXCLUSION EN EL MODELO EDUCATIVO, DESDE LA PERSPECTIVA DE M. FOUCAULT

Lilian Fernández del Moral (Dpto de Filosofía,UNRC)

I. Michel Foucault. Su oposición al pensamiento moderno. Uno de sus objetivos centrales.

Suele caracterizárselo como un pensador de la postmodernidad, tér mino de uso ambiguo, aun contradictorio. Los filósofos lo acusan de historiador,los historiadores de filósofo. Nosotros lo consideramos un pensador de los límites. Esta búsqueda que Foucault orienta a temas como el discurso psiquiátrico o la penalidad nos lleva a preguntarnos si es que la hay y en qué consiste, en caso afirmativo, su reflexión filosófica como aporte al problema epistemológico. Procuraremos aplicar a otro ámbito no tratado directamente por él, la educación, las categorías de que se vale para tratar otros campos epistemológicos.

Foucault es un autor que suele ser incluido entre los postmodernos.

Para dar un concepto de postmodernidad, aclaremos qué se entiende por modernidad a partir de lo que consideramos su expresión más acabada, el intento omniabarcador de sistemas filosóficos. En éstos se dan los siguientes rasgos: a) Intento de recuperar la visión totalizadora del mundo. b) Sentido unitario de la historia. c) Conformación de un sujeto autoconcentrado. Estas cualidades son complementadas con una actitud general de confianza en un futuro dador de sentido, certeza de que lo novedoso es valioso y creencia en el progreso como elemento legitimante[1]. Foucault veta cada una de estas características. A a) se le opone la afirmación de la fragmentación, a la visión totalizadora de la historia, ya sea a partir de la razón, o de Dios, etc. como principios fundantes, se le contrapone fundamentos más débiles tales como el deseo, el poder, el azar. A b) se le opone el llamado "pensamiento de la contaminación" de la pluralidad de sentidos, orientación estelar, por implosión, en contraste con la linealidad, la unidireccionalidad del pensamiento moderno. Finalmente, en polaridad con c) está la convicción de que el sujeto es tan sólo un interrogante, una ausencia, algo así como un continente privado de onticidad, de esencia propia, cuya única definición puede llegar a ser construida, ya que ella es punto de intersección de variables, es encrucijada, es campo o espacio a ser ocupado.

Mientras que en el sujeto kantiano hay constantes universales que dan el marco al conocimiento, en nuestro autor hay límites que posibilitan y delimitan simultáneamente la existencia de un sujeto que se constituye como tal a partir de los cuasi trascendentales heredados originariamente, vida, trabajo y lenguaje, de los que toma conciencia en los albores del siglo XIX. Ellos conforman la naturaleza del hombre, la que es foco de su atención sólo desde el momento en que el hombre se percata de su existencia[2].

Vida, Trabajo y Lenguaje, y Sistemas de Exclusión son los elementos básicos de la

"esencia" humana y su accionar.

Posiblemente no se deba hablar de un objetivo específico en el pensamiento de Foucault sino de varios, entre los más importantes figura el intento de construir una nueva epistemología en la que a partir de la determinación de la alteridad, presente en el origen mismo del sujeto, se llegue a la identidad[3].

En su trayectoria intelectual pueden señalarse diversos centros de interés, la verdad, el poder, la identidad, la ética, pero el común denominador es su búsqueda de los límites, del grado cero de la historia.

2. Algunos interrogantes previos

El planteo de Foucault es particularmente interesante para la filosofía de la educación debido a que desde su aparente anarquía, su mirada abarca diversas épocas, problemáticas, espacios, en persecución de los marcos diferenciadores que establecen la distinción entre lo Mismo y lo Otro. El problema de las limitaciones, con la carga de violencia, de represión, de contención es fundamental para la indagación educativa.

La verdad surge como producto, no como esencia, como emergente del lenguaje, de la razón, del acontecimiento. Historia, subjetividad, razón y prácticas sociales se entrecruzan dando lugar a la alteridad, que desde su exterioridad configura la identidad, en su existencia transitoria, que la logra o la pierde por mutaciones, ajenidad de una historia que el sujeto recibe, bajo la forma de un tipo de organismo, una modalidad de expresión, un estilo de producción.

Poder, deseo, saber, voluntad de verdad, se entremezclan dando entidad a la verdad, al sujeto y al objeto. Esta inestabilidad y su declaración de la neutralización de la soberanía del sujeto, y su muerte inminente, hacen necesario analizar sobre qué fundamentos se apoya para concretar tales afirmaciones.

La aplicación del método arqueológico y genealógico al ámbito educacional puede ser un recurso válido para colaborar a la dilucidación de un problema que inquieta: el de si existe un modelo educativo absoluto.

Finalmente, nos preguntamos: ¿supera Foucault el momento de la producción del conocimiento, o su justificación se lleva a cabo valiéndose de un mero "decir", lo que equivale a "mostrar"?

¿Hay en su "sistema" realmente una decisión de fundamentar el conocimiento?

¿Cómo operan en el sistema educativo, los sistemas de exclusión?[4]

¿Qué connota exactamente su definición del objeto como "referencial", si lo define como sistema reglado de diferencias y dispersiones? ¿Cómo se aplica esta conceptualización al objeto de la teoría de la educación?[5]

3. Discurso educativo e ideología

En este párrafo analizaremos el discurso educativo valiéndonos de algunos elementos tomados de ciertos escritos de Foucault.

El discurso, en la perspectiva de Foucault, surge en la intersección de superficies de emergencia, instancias de delimitación y rejillas de especificación.

Las superficies de emergencia están subordinadas o son efecto de la época, el tipo de sociedad, las formas del discurso, etc.

La instancia de delimitación refiere al sector de la superestructura y asume la tarea específica de aislar, nombrar, designar, instaurar el objeto, legitimarlo.

Las rejillas de especificación proporcionan un sistema de clasificación que separa, reagrupa, entronca.

En la intersección de estos tres elementos (emergencia, delimitación, especificación) surge, acontece la unidad del discurso, unidad dinámica que remite a un conjunto de reglas, inmanentes a una práctica y que la definen en su especificidad.

Los discursos *forman*, mediante *reglas* el *objeto* de que hablan, las *modalidades enunciativas* quedan subordinadas a quién habla, desde qué postura y dentro de qué ámbito.

También los conceptos están entrelazados con la circunstancia. La interrelación entre estos tres elementos, su reagrupamiento da lugar a diversos temas o teorías.

Objetos, conceptos, modalidades enunciativas y temas o teorías en realidad constituyen sistemas de reglas, haces de relaciones que se conectan y juegan entre sí dando lugar a la conformación de los discursos, cuya unidad es totalmente inestable.

Estamos así ante un discurso educativo carente de una esencia dotada de necesidad y permanencia, más bien se trata de una superficie/reflejo de prácticas sociales en la que cobran preponderancia, en determinadas épocas, ciertos condicionamientos a los que aludimos con el término sistema de exclusión.

Entendemos por educación una práctica social estructurada sobre la transmisión-circulación de discursos específicos.

Los discursos se caracterizan por su grado de carga ideológica, según la mayor o menor cercanía al sujeto que lo produce. De modo que, hablaremos de ciencias de alta pertinencia al referirnos a aquellas en las que el objeto de estudio y el sujeto productor del conocimiento están peligrosamente cercanos[6].

Un discurso educativo comprende un repertorio infinito de mensajes que para lograr efectividad deben reunir como condición básica la coherencia, correspondencia, factibilidad y eticidad[7].

Los mensajes consisten en la articulación de enunciados. Dos tipos esenciales al discurso educativo son los fácticos y los valorativos.

La ciencia es el esfuerzo permanente por huir de la connotación. El mensaje perteneciente al nivel educativo presenta una peculiaridad, su desinterés por desprenderse de la connotación.

Actualmente es difícil deslindar educación de la persona y del ciudadano. Y es precisamente a nivel sociopolítico donde el educador realiza sus opciones -consciente o inconscientemente-.

El discurso educativo se erige en signo en el que el significante equivale al enunciado material y carga teórica que conlleva y el significado se traduce en prácticas concretas, sociales, en las que se materializan los roles asignados.

La educación excede a la instrucción en cuanto a su intencionalidad omniabarcadora, no sólo procura transmitir conocimientos, información, sino también valores, comportamientos. Es decir, se trata de un acto comunicacional en el que prima la función conativa en la que la ideología es un componente relevante. Así, educación implica ideología. El intercambio es asimétrico, los extremos de esta relación gozan de prerrogativas diferentes y la posibilidad de trasvasamiento ideológico es proporcional a su

jerarquía institucional. Dejando de lado la valoración sobre la equidad o no de la situación, el educador en nuestro sistema asume una situación privilegiada en comparación con la del educando.

Ideología se emplea en este caso como construcción teórica cuya finalidad es la dominación social a partir de la persuasión -violencia simbólica-, rechaza la autocrítica en cuanto habitualmente se abroquela alrededor de ciertas ideas eje.

Mientras la ciencia se esfuerza por eliminar la connotación, la ideología es visión situada.

En educación esta cercanía que se da entre enseñanza e ideología recibe un nombre: adoctrinamiento. Si el discurso educativo no se esfuerza por liberarse de la connotación: ¿es legítimo referirse a la educación como dotada de un discurso científico?

La dominancia histórica de un modelo educativo sobre otros, ¿no indica precisamente su falta de cientificidad? La transitoriedad de lo que se considera óptimo para el hombre aparece íntimamente ligada a los sistemas de exclusión que operan no sólo sobre el discurso sino sobre esa totalidad más amplia que Foucault denomina dispositivo[8].

El sistema educativo se convierte en un espacio atravesado por voluntad de saber, dispositivos de poder -tácticas y estrategias-[9].

Foucault no brinda una explicación respecto de la presencia de determinadas características presentes en una positividad, sólo hay descripción, se dice cómo sucede que determinado modelo se impone[10]

4. Educación y poder

En el sistema educativo, adecuación social por excelencia, es donde se imbrican íntimamente saber, discurso y poder, elementos sometidos altamente a la temporalidad.

La educación refuerza la operatividad de los sistemas de exclusión.

Si bien la historia de la educación revela fragmentariedad, esto no sucede a nivel individual. En el hombre es detectable una naturaleza subyacente definible funcionalmente por su tendencia a escindir.

En el ámbito educacional, a nivel de prácticas docentes se advierte esta disposición a separar, que se concreta en la distribución de saberes diferentes, a grupos también diferentes y que actúan en ámbitos diversos. Se trata de sectores de la población poseedores de poderes especiales, lo que hace que el sistema educativo se configure de manera segmentada, que conforme líneas paralelas con una equivalencia cualitativa formal. Todos los estudiantes de cada uno de estos segmentos cumplen con los requisitos correspondientes a toda la escala educacional, pero al salir del sistema, se dan con que sus credenciales no tienen un valor equivalente, pese a que hubo una trayectoria formalmente equivalente.

Luego de la sofística griega, la historia indica que el saber se recluyó, separándose del poder, tema expresado metafóricamente por Foucault al interpretar la significación de la tragedia de Edipo Rey, quien deja de poseer el poder al alcanzar el saber sobre su propio origen[11]. En la *Microfísica del poder*, se hacen acotaciones que señalan al poder como cuadriculando el saber. El poder asume implicancias negativas, al reprimir, pero también positivas al producir saber.

Nos queda el interrogante: ¿posibilitar la emergencia de una "verdad", es realmente producción, como lo afirma Foucault?[12]

Conclusión

Apelaremos a una analogía: de la misma manera que el clavo no debe su naturaleza al martillo que lo ayuda a perforar la madera, consideramos que el poder, mediante estímulos u obstáculos, contribuye, indirectamente, a la construcción del saber (pero no aceptamos que el saber sea resultado del poder).

El análisis de Foucault es eminentemente descriptivo, alerta sobre los condicionamientos. Conocer los sistemas de exclusión que operan estelarmente, o en díadas tales como: a) neutralidad / adoctrinamiento - militancia, ocultamiento - justificación / manifestación - denuncia; b) poder editorial; c) *curriculum* explícito / implícito; d) *curriculum* impuesto / aceptado, u otros, que someten el discurso educativo, es también una manera de comenzar a neutralizar sujeciones[13].

NOTAS

(1) García Selgas, Fernando y otro. 1986. "La utopía y el fin de la modernidad", en *Ocio, arte y posmodernidad*, Autores varios. Madrid.

(2) Foucault, M. 1985. *Las palabras y las cosas*. México. Págs. 334 y 55.
SINI, Carlo. 1981 *Semiótica y Filosofía*. Buenos Aires. Pág. 139.

(3) Foucault, M. 1985. "Respuesta a Esprit", en: O. Terán, Michel Foucault. *El discurso del poder*. Buenos Aires. Págs. 75 a 78.

(4) Sini. 1981. Pág. 128.

(5) Foucault, M. 1985. "Contestación al Círculo de Epistemología", en: Terán. Pág. 104.

(6) Verón, Elisa. 1987. "El sentido como producción discursiva", en: *La Semiosis social*, Buenos Aires.

(7) Moore, T.W. 1980. *Introducción a la teoría de la Educación*, Madrid. Cap. 4.

(8) Sini. 1981. Págs. 128-129.

(9) Foucault, M. 1987.*El orden del discurso* España. Pág. 38.
Foucault, M. 1991. *Las redes del poder* Bs. As. Pág. 16.

(10) Foucault, M. 1985. "Respuesta a Esprit", en Terán. Pág. 84.

(11) Foucault, M. 1979. *La verdad y las formas jurídicas*. México. 3° conferencia.

(12) Foucault, M. 1980. "Nietzsche, la genealogía, la historia", en: *Microfísica del Poder*, . Madrid.

(13) Sobre este tema puede verse Roig, Arturo. *Teoría y práctica del pensamiento latinoamericano*. F.C.E. México, 1981. Además, Apple, Michael. *Educación y poder*. Paidós. España, 1987.

EL "DERECHO PRECIENTIFICO" EN AMBROSIO L. GIOJA.

Agustín E. Ferraro (Universidad de Buenos Aires)

Ambrosio L. Gioja (1912-1971) puede ser considerado el fundador de la moderna escuela argentina de filosofía del derecho. Su pensamiento reconoció como inspiración predominante las obras de Kant, Husserl y Kelsen.

Voy a presentar aquí el concepto de "derecho precientífico", una de las categorías fundamentales de la metodología propuesta por Gioja para una ciencia del derecho, y que considero de particular interés respecto, tanto a los debates más actuales de la filosofía jurídica, como a las particularidades del desarrollo histórico de la política y el derecho en las sociedades modernas.

El concepto aparece por primera vez, en su obra escrita, en al año 1957, y constituye la base del proyecto de una ciencia jurídica caracterizada por tomar su objeto del mundo de la experiencia cotidiana. Una ciencia así opera mediante la abstracción o, en los términos de Gioja, *idealización* de las formas que reviste su objeto en la sociedad, formas que son las "valoraciones sobre actos coercitivos" aceptadas en la vida cotidiana de un grupo humano[1].

Esta primera caracterización permitiría establecer la índole *comprensiva* del modelo de ciencia social sostenido por Gioja, en cuanto que su propósito consiste en la reconstrucción de la perspectiva *interna* de los actores en una sociedad. En efecto, las valoraciones que constituyen el derecho precientífico deben ser aprehendidas, de acuerdo con Gioja, a través de la comprensión de expresiones significativas, establecidas por legisladores y jueces, que permiten rastrear la significación jurídica atribuida a ciertas conductas[2]. Sin embargo, dicha significación jurídica implica a la vez "la existencia de una valoración objetiva directa del pueblo en favor de la norma positiva[3]". Con esta última afirmación aborda Gioja el problema de la legitimación, usando el término en el sentido de Max Weber, con quien coincide en que una norma jurídica, al carecer de consenso valorativo, tenderá a ser desobedecida por la población y aún por los jueces[4]. Pero, antes de volver sobre este tema, quiero aclarar que Gioja entendía por "valoraciones objetivas" las que se fundan en la intersubjetividad *mediada por la discusión;* discusión, cuya necesidad para el establecimiento de valores, es, según Gioja "el fundamento racional último de la autonomía de la voluntad en el derecho privado y de la democracia representativa de partidos políticos, en el derecho constitucional[5]". Es interesante notar que esta propuesta, es decir, buscar la fundamentación racional de la autonomía de la voluntad, y de los derechos de participación política, en el potencial argumentativo de los sujetos, permite ver a Gioja como un adelantado respecto de corrientes que, en el terreno de la ética y la filosofía política, se desarrollarían bastantes años más tarde, y están hoy en el centro de la discusión filosófica.

Ahora bien, pese a sostener una posición objetivista en ética, consideraba Gioja que, cuando se trata de constituir una ciencia jurídica mediante la idealización del derecho precientífico, es necesaria "la sustitución del carácter valorativo de las normas jurídicas por un deber ser neutro, cuya significación es extraña a todo valor[6]". Aquí es que resulta manifiesta la influencia de Hans Kelsen, quien había sido el primero en sostener que el deber podía aparecer, desprovisto de significación moral, como una categoría del conocimiento jurídico, libre de valores. Sin embargo, es posible pensar que la neutralidad valorativa, que Kelsen tomó de Max Weber, tenía su correlato, o inclusive, su justificación, en las posiciones escépticas en materia ética que sostuvieron estos dos autores.

En cambio, si bien Gioja defendió la neutralidad valorativa, en última instancia, por una exigencia de objetividad, al no adherir al subjetivismo en materia ética no parece aquella exigencia fundamento suficiente para una decisión de tal relevancia metodológica. Sobre el punto, es importante destacar que la neutralidad respecto a valores resulta en Gioja una verdadera "categoría-llave", pues la misma permite operar y fundamentar el pasaje al nivel del conocimiento científico del derecho. Vale decir, los mismos enunciados, cuya significación compone el objeto de investigación, pueden integrarse en el sistema científico que los describe, a condición de que dicha significación resulte ahora neutra a valores.

Es ésta una hermenéutica, entendiendo por hermenéutica la técnica para interpretar la significación, que presenta indudables dificultades. Pues bien puede preguntarse si las significaciones jurídicas se conservarán como tales al ser desprovistas de su contenido valorativo. Un problema así no se le presentó, en cambio, a Hans Kelsen, desde que el deber, una vez desprovisto de contenido moral, no pretende en este último autor reconstruir significaciones valorativas, sino meramente captar la relación que se da entre ciertos fenómenos, en analogía con la causalidad kantiana. El modelo kelseniano es, a este nivel, mucho menos exigente desde el punto de vista hermenéutico[7].

Que en este terreno la postura de Gioja presentaría alguna clase de descompensación puede notarse, por otra parte, en que sus discípulos mantuvieron con tenacidad el postulado de la neutralidad valorativa, pero abandonando sin excepciones el modelo comprensivo de ciencia social, para pasar a adoptar enfoques de carácter positivista o positivista-lógico respecto a la metodología. El peso del postulado de la neutralidad termina así por hacer caer a los mucho más sutiles y originales aportes de Gioja relativos al método de la ciencia jurídica. Aquella decisión afectó negativamente, en mi opinión, el equilibrio interno de sus propuestas. Creo, no obstante, que la misma puede explicarse por las dificultades casi insalvables que se le presentan a un enfoque puramente comprensivo del derecho, como el que Gioja intentaba, en lo fundamental, sostener.

El problema principal del método de la comprensión, cuando, a diferencia de Max Weber, no sostiene la neutralidad valorativa, es el de quedar masivamente implicado en los valores que constituyen su objeto[8]. En efecto, supongamos que el científico del derecho reconstruye las significaciones jurídicas, pero sin privar a éstas de su contenido valorativo ¿acaso debería ahora asumir los valores del contexto de su objeto de estudio? Esta posibilidad parece irreconciliable con la objetividad. Y si no fuera así, tampoco podría pensarse que sostuviera valores independientes del contexto, y de los que se pretenda, por tanto, un carácter universal y supratemporal. En ambos casos, la neutralidad ante los valores parece ser la salida más elegante para constituir una ciencia objetiva y, a la vez, falible.

Sin embargo, esta salida resultaría más bien aparente si las propias prácticas jurídicas, a nivel precientífico, hubieran perdido contenido valorativo, de atenernos a la

tesis desarrollada por Jürgen Habermas en su reciente obra sobre filosofía del derecho, *Facticidad y Validez*. Dicha tesis alude a la existencia de vastos sectores de la economía y de la administración cuya integración resulta independiente de valoraciones sociales, pues se han convertido en sistemas autónomos de acción, dotados de independencia y autocontrol frente al resto de la sociedad, reajustada a la categoría de entorno. Max Weber describió con precisión este proceso en el campo de la administración estatal, dándole el nombre de burocratización, pues se trata, en efecto, del momento en que la burocracia asume como imperativo fundamental su propia estabilidad, y se independiza funcionalmente del resto de la sociedad, desarrollando mecanismos de autocontrol. Un proceso análogo fue analizado por la economía política clásica y por Carlos Marx, respecto a una economía capitalista controlada por mercados.

Desde la esfera precientífica de las valoraciones sociales, se presentan dichos ámbitos autocontralados bajo el aspecto de relaciones sociales cosificadas, escapadas a la comprensión y dominio de los sujetos, cuya participación en las mismas es experimentada, a largo plazo, como enajenación.

Ahora bien, estos sistemas que se han vuelto autónomos se constituyen y operan, como sistemas sociales, bajo la forma de la institucionalización jurídica[10]. Ello significa que, dentro del sistema jurídico, comienza a diferenciarse una esfera de meras regulaciones técnicas, funcionales, a las que no puede adscribirse una significación valorativa, pues los propios sujetos no alcanzan a percibirlas bajo esta óptica.

Pero, por otro lado, se conserva dentro del sistema jurídico otra esfera normativa, cuyo sentido sigue siendo inaprehensible a una observación meramente descriptiva. En este ámbito encontramos sistemas de derechos como las garantías de las libertades privadas, los derechos de participación política y los derechos sociales. En los sistemas jurídicos modernos aparecen estas dimensiones normativas fuertemente cargadas de significaciones valorativas, ligadas a tradiciones históricas y políticas. Pretender describir este aspecto del orden jurídico bajo el modelo sistémico de las regulaciones funcionales conduce a privarlo de lo que tiene de específico, vale decir, su significación, sólo accesible a una reconstrucción comprensiva de la perspectiva interna de los actores.

Desde este punto de vista, entonces, la neutralidad valorativa carecería de la virtud que Gioja pretendió adscribirle, cual es dotar de cientificidad a las reconstrucciones de valores. En efecto, en una realidad social compleja son los propios sistemas autocontrolados de acción los que se han vuelto neutrales a valores, y es ésta una distinción que no podría trazarse en absoluto desde un modelo teórico que decidió, *a priori*, asumir como propia la neutralidad.

Vale decir, como conclusión, que la neutralidad a valores resultaría, desde esta perspectiva introducida por Habermas, tan inapropiada para el método de una ciencia jurídica, como la pretensión opuesta de atribuir un contenido valorativo a toda norma positiva, frente a una realidad social que ha devenido, *por sí misma*, valorativamente ambigua.

NOTAS

1, Gioja, A. "Algunas ideas para una teoría sobre la 'construcción' jurídica", p. 70, compilado en Gioja [1973], pp. 65-95.

2, Cfr. Gioja, A. L., "Aspectos generales del conocimiento filosófico. El conocimiento científico y la ciencia del derecho", pp. 28-29, en Gioja [1973], t. 2, pp. 7-54.

3, Gioja, A. L. "Valores y valoraciones sobre conductas", p. 73, en Gioja [1973], pp. 55-118.

4, ibid.

5, ibid.

6, Gioja, A. L., "Algunas ideas para una teoría sobre la construcción jurídica", op. cit., p. 68.

7, Cfr. Kelsen [1960], pp. 15 y ss.

8, Esta dificultad es analizada por Jürgen Habermas en Habermas [1981], pp. 160 y ss.

9, Habermas [1992].

10, Esta tesis de Parsons ha sido desarrollada por Habermas, en Habermas [1992], pp. 102 y ss

REFERENCIAS

Gioja, Ambrosio L., *Ideas para una filosofía del derecho*, tomos I y II, Ricardo Entelman (ed.), Buenos Aires, Sucesión de Ambrosio L. Gioja, 1973.

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1. und 2., Frankfurt/M., Suhrkamp, 1981 (cit. de la trad. esp. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.

Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992.

Kelsen, Hans, *Reine Rechtslehre*, Wien, 1960 (cit. de la trad. esp. *Teoría pura del derecho*, México, UNAM, 1979.

CARL SCHMITT: DECISIONISMO Y ESTADO DE EXCEPCION

Javier Flax (UBA, Centro de Etica "R. Frondizi")

Existe una confusión muy extendida, aun entre autores respetabilísimos, entre el *decisionismo* y cualquier otra expresión del positivismo jurídico. Consideran "decisionista" a cualquier decisión y por ello no encuentran inconveniente alguno en hacer del decisionismo una concepción compatible con los procedimientos propios del Estado de derecho. Tal es el caso de Hermann Lübbe, quien en una defensa de Max Weber sostiene la compatibilidad entre el decisionismo y el parlamentarismo. A su juicio, no es la buena fundamentación racional de un proyecto lo que lo convierte en ley, sino un acto decisionista, a saber, la votación de la mayoría. En tal sentido, la validez de una norma no se debe a la corrección de su contenido normativo, sino a la legalidad del procedimiento que la puso en vigencia.[1] Como la discusión sobre la corrección o incorrección del contenido normativo de una ley puede ser infinita, la persona o el cuerpo competente para ello *decide* qué contenido normativo posible y adecuado va a eleverse a ley vigente. Pero, como veremos, la especificidad del decisionismo va mucho más allá de la concepción positivista que consiste en asimilar la validez de una ley al procedimiento de su sanción y promulgación. La especificidad del decisionismo, veremos, consiste en que el supuesto de racionalidad y universalidad de las leyes es reemplazado por la decisión particular de una voluntad que se expresará dando órdenes específicas. Las decisiones se distinguen así de las leyes; mientras las leyes en tanto normas universales valen en tiempos normales, las decisiones, en tanto mandatos específicos, órdenes, medidas o decretos, son el instrumento jurídico del *estado de excepción*.

Como sabemos, el estado de excepción se establece cuando corren peligro el Estado y la Constitución por graves desórdenes internos o por amenazas externas. En tales situaciones se suspenden algunas normas constitucionales sobre derechos y garantías, y se otorgan mayores poderes al gobierno para que pueda afrontar el peligro sin obstáculos y recuperar así la normalidad institucional. Nuestra Constitución Nacional, por ejemplo, contempla una serie de instrumentos para que puedan ser utilizados solamente en situaciones excepcionales (estado de sitio, indulto, intervención a los poderes provinciales), a los que puede agregarse los decretos de necesidad o de urgencia como instrumentos excepcionales no previstos por la Constitución. El inconveniente de estos instrumentos consiste en que se puede abusar de ellos de diferentes maneras. Se puede exagerar la interpretación de la gravedad de la situación y, lo que es peor, se puede provocar sistuaciones de excepcionalidad con bastante facilidad. Cuando esto ocurre, se produce una concentración del poder que atenta contra la división de poderes y los controles recíprocos y, a su vez, se produce una restricción de la participación ciudadana. De este modo se posibilita la sanción de normas que en situaciones normales no serían aceptadas por la población por entenderse que no se conjugan con el interés general. El decisionismo, entonces, debe distinguirse del Estado de derecho, no sólo porque en el mejor de los casos supone su interrupción para su

efectiva recuperación, sino también porque frecuentemente se emparenta con el ejercicio concentrado e ilimitado del poder. En lo que sigue mostraremos en primer lugar el origen de la confusión que permite a algunos considerar decisionista a la votación parlamentaria, mostraremos luego la parcial y limitada compatibilización que se realiza entre el decisionismo y el Estado de derecho. Pero, por último, mostraremos que la incompatibilidad entre el decisionismo y el Estado constitucional de derecho es insoslayable. Veamos entonces, el origen de la confusión.

Carl Schmitt -quien acuña el término "decisionismo"- expone por primera vez su concepción decisionista en la *Teología política*, donde afirma que:

> El hecho de que una decisión haya sido adoptada por la instancia competente hace a esa decisión relativamente y, en ocasiones, absolutamente independiente de la razón de su contenido y corta en seco cualquier discusión sobre si es o no dudosa. En un instante la decisión se hace independiente y adquiere valor propio(...).Normativamente considerada, la decisión nace de la nada. La fuerza jurídica de la decisión es harto distinta del resultado de su fundamentación.[2]

Todo esto -dice Schmitt- se halla perfectamente expresado en la fórmula hobbesiana *Auctoritas, non veritas facit legem*. Si se toma a estos conceptos aislados del resto de la concepción decisionista, se puede aceptar que alguien considere que el procedimiento normal de sanción de las leyes en un Parlamento o en un congreso es decisionista. En las deliberaciones pueden surgir varios proyectos de ley mejor o peor fundamentados, pero más o menos adecuados al problema que les dio lugar. Pero una vez concluída la deliberación es la votacion y no meramente la mayor razonabilidad la que decide cuál de los proyectos alternativos se converitrá en norma válida para todos. Debemos agregar, además, que si esta confusión es posible, es porque existe una confusión previa que consiste en atribuirle al término "ley" el mismo significado a través del tiempo, no distinguiendo entre ley como norma universal previa a su aplicación, y la ley entendida antes que nada como un mandato o disposicion, significado que Schmitt observa en el uso hobbesiano del término.

De todos modos, ni en Hobbes ni en Schmitt -como veremos- el decisionismo puede limitarse al procedimiento de sanción de las leyes. Tanto en uno como en otro, el nudo conceptual del decisonismo se halla en el *estado de excepción* y no en la normalidad de las instituciones legislativas. Mientras en Hobbes terminar con el estado de guerra para producir la unidad del Estado conducirá a un pacto de sujeción que autorizará a un monarca absoluto a crear la ley,[3] en Schmitt es la necesidad de conservar al Estado lo que autorizará a un dictador a ejercer un poder sin límites mediante sus mandatos.

Como es imposible la aplicación de las normas en el caos, para que una norma sea aplicable se requiere, o bien establecer un orden -de teorizarlo se ocupó Hobbes-, o bien se requiere reestablecerlo. En su obra *La dictadura* Schmitt se ocupa de esta última cuestión.[4] Su punto de partida es la distinción entre *normas jurídicas y normas de realización del derecho* o decisiones (como preferirá denominarlas a partir de la *Teología política*). Mientras las primeras son universales, previas a su aplicación y suponen un estado de normalidad, las segundas son específicas, se toman en función de la situación de las cosas, suponen un estado de excepcionalidad, de urgencia o

necesidad, y su forma corresponde a mandatos, órdenes o medidas cuyo objetivo es restablecer el orden y la seguridad para que entonces sí sea posible la vigencia y la validez de las normas de derecho. Por eso, para Schmitt unas y otras son normas jurídicas con complementaria importancia.

En esta primera aproximación a las normas de realización del derecho o decisiones que realiza Schmitt en *La dictadura* las vincula a la dictadura comisarial, cuyo ejemplo paradigmático encuentra en la dictadura romana en tiempos de la república. En su origen, el dictador fue un magistrado extraordinario que gozaba de prestigio moral y contaba con la confianza colectiva. El senado lo nombraba por un plazo máximo de seis meses con una comisión específica: restablecer el orden. Para ello contaba con plenos poderes, no sólo porque disponía de la fuerza de la república, sino también porque no se hallaba limitado por las leyes. Sin embargo, tampoco podía crearlas ni derogarlas. Su competencia se hallaba limitada a tomar medidas que debían cumplirse inmediatamente, y por ello tenían validez jurídica inmediata. De este modo se unía la deliberación y la ejecución en una sola persona. Pero aun cuando gozara de la *auctoritas* brindada por el pueblo y el senado, y aun cuando asumiera momentaneamente la *potestas,* no era soberano sino comisario. Su único objetivo consistía en crear las condiciones para el restablecimiento del funcionamiento normal de las instituciones. Tal será la función del "estado de sitio" a partir de la Revolución Francesa.[5]

Sin embargo, Schmitt no se limitará a sostener a la dictadura comisarial -limitada temporal y jurídicamente-, sino que va a sostener que la dictadura soberana es la única forma de gobierno que puede garantizar la paz social, el orden jurídico y la gobernabilidad de una nación. De este modo, contrapone la dictadura soberana frente al Estado constitucional de derecho y, al hacerlo se enfrenta el decisionismo al parlamentarismo.

Schmitt considera que el Estado constitucional de derecho y los supuestos en los cuales se sustenta hacen crisis con la irrupción de las masas en la vida política. En la medida en que el conjunto del pueblo puede acceder a la representación en el Parlamento mediante el sufragio universal -y no meramente los propietarios- se pone de manifiesto que el Parlamento no representa a la voluntad general. Al contrario, pasa a convertirse en el escenario de intereses contrapuestos que ponen en peligro la unidad política del Estado, en tanto el agrupamiento amigos-enemigos se traslada a su interior.

Como ocurría antes de que se produjera su unidad política, el Estado se fragmenta en estamentos que pugnan por conseguir ventajas sobre los demás, o se dedican a conservar sus privilegios. En vez de representar la unidad política, el Estado pasa a convertirse en uno más de los sectores en conflicto. El Parlamento deja de ser el lugar donde se forman los consensos para ser un lugar donde a lo sumo se pactan soluciones de compromiso que no hacen más que dilatar la solución de los problemas, o se llevan a cabo negociaciones poco transparentes. En tal sentido, si el sistema parlamentario se justifica por la deliberación, la publicidad y la realización del interés general, no cumple a juicio de Schmitt con ninguno de sus cometidos. La discusión se convierte en una charla interminable o en un simulacro de discusión, el trabajo en comisiones se produce a puertas cerradas, y el interés emergente suele coincidir con los intereses de los poderes indirectos que más influyen y presionan, pero no con el

interés general. Lo más grave de todo es que tampoco se mantiene un contrapeso de poderes, haciéndose muy difícil la gobernabilidad debido a la neutralización mutua entre el Parlamento y un gobierno que se debilita continuamente frente a los poderes sectoriales.[6] Los representantes, a su vez, son quienes defienden esos intereses, convirtiéndose más en abogados que en legisladores.

Frente a los inconvenientes del Estado constitucional de derecho Schmitt no halla otra solución que su disolución. Esto aparece con total claridad en su *Teoría de la Constitución* donde plantea una alternativa que podemos exponer en forma de dilema: o bien el Parlamento se somete a la disciplina partidaria y se subordina al ejecutivo, entonces se vuelve superfluo, o bien el Parlamento obstaculiza al Presidente, entonces se vuelve anarquizante. O se subordina u obstaculiza, por lo tanto es superfluo o anarquizante. En ambos casos, como puede verse, el Parlamento es prescindible para Schmitt.

Como puede observarse, en la democracia de masas, al instalarse el agrupamiento amigos-enemigos al interior del Estado (a través de disputas estamentales en el Parlamento, o mediante una abierta lucha de clases), el conflicto y el desorden que antes constituían la excepcionalidad, pasan a transformarse en permanentes. Por eso, aunque sin establecer ningún tipo de matiz entre el conflicto, el desorden o las situaciones excepcionales, Schmitt termina considerando a la dictadura plebiscitaria como la única forma de gobierno factible.

Es en su obra *Legalidad y legitimidad* donde Schmitt termina de configurar la incompatibilidad que se establece entre el decisionismo y el parlamentarismo. Es allí donde considera obsoleta la tradicional distinción entre monarquía, aristocracia y democracia. A su juicio, la contraposición real se halla actualmente entre el *Estado gubernativo-administrativo* (o dictatorial-burocrático) y el *Estado legislativo.*[7] El decisionismo es asumido por el ensamble entre el Estado gubernativo y el Estado administrativo, que avanza en la misma medida en que se repliega el Estado legislativo. En la medida en que se van produciendo vacíos legislativos, o por falta de labor parlamentaria, o por falta de voluntad unitaria, el poder ejecutivo va concentrando los resortes del poder, posibilitando que la burocracia ministerial actúe como "experta" y promulgue ordenanzas o decretos de acuerdo a la "necesidad objetiva de la situación real". Esto conduce al Estado gubernativo-administrativo, que no es otro que el Estado dictatorial-tecnocrático, en tanto se suprime la división entre la norma y la aplicación, y se asimilan la racionalidad y la voluntad. Ambos, el Estado gubernativo y el administrativo, se conjugan y complementan porque priorizan sobre las normas jurídicas a las decisiones en tanto "mandatos que se ejecutan y obedecen".

Contra la opinión de Lübbe y otros pensadores -expuesta al comienzo de esta exposición- se ve en el propio Carl Schmitt -máximo exponente del decisionismo-la incompatibilidad entre el decisionismo y el procedimentalismo legislativo propio del Estado de derecho. Mientras el Estado legislativo funda para Schmitt la validez de una norma en la mera forma legal del procedimiento, el decisionismo expresa ante todo una voluntad específica.

Para el propio Schmitt el decisionismo es una concepción jurídica que corresponde a una forma política: la dictadura. Pero ésta puede ser limitada o ilimitada, comisarial o soberana. Debemos decir que tanto Hobbes como Schmitt sostienen el ejercicio con-

centrado e ilimitado del poder. Hobbes atribuye la soberanía a un monarca absoluto luego de descalificar a la democracia mediante argumentos factuales. En el caso de Schmitt, su opción política por un dictador plebiscitario surge por no encontrar otra alternativa a la crisis de representación que se produce en la República de Weimar. Sin embargo, el decisionismo es también compatible con la dictadura limitada o comisarial. En tal caso es posible conjugarlo con el Estado constitucional de derecho, en tanto se reduzca a una interrupción bien delimitada del mismo, por ejemplo, mediante el estado de sitio. En tal caso, el decisionismo se limita a los mandatos, órdenes, medidas o decretos que se requieren para salvaguardar el orden constitucional y el imperio de la ley, entendida como norma universal anterior a su aplicación. Pero lo que no es posible es considerar *decisionista* a la decisión que supone una votación parlamentaria, en tanto las leyes son normas de derecho y no, normas de realización del derecho.

Quiero decir, por último, que cuando hace un uso abusivo de los instrumentos desicionistas que incorporó el Estado constitucional de derecho con el único fin de hacer frente a las situaciones excepcionales, se produce una deformación del Estado de derecho y se corren serios riesgos de perderlo en cualquier momento. Y si alguno de recursos decisionistas extraordinarios, pasa a ser una facultad ordinaria del gobierno, el Estado tiene de derecho sólo las apariencias.

NOTAS

1 Lübbe, Hermann: "Decisionismo, una teoría política comprometida". En *Filosofía práctica y teoría de la historia*. Barcelona, Alfa, 1983. pp.51-64.

2 Schmitt, Carl: *Teología política*. Buenos Aires, Struhart, 1985. p.87.

3 En "*El decisionismo de Hobbes*", Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos N°3, Bs.As., 1992, puede verse un estudio nuestro al respecto.

4 Schmitt, Carl: *La dictadura*. Madrid, Alianza, 1985.

5 Schmitt, Carl: *Ob.cit.* cf.pp.26-27, 34, 55 y 223.

6 Schmitt, Carl: *Teoría de la Constitución*. Madrid, Alianza, 1982. pp.226 y ss. y pp.304 y ss.

7 Schmitt, Carl: *Legalidad y legitimidad*. Madrid, Aguilar, 1971. cf.pp. 13 y 99.

EL ESPACIO GEOHISTORICO: FUNDAMENTO Y SINTESIS PARA UNA HERMENEUTICA DE LA HISTORIA. DE LA PRECEPTIVA TEORICA A LA PROYECTIVA METODOLOGICA

Amelia Galetti; Nidia Inés Perez Campos; Norma Menna de Vesco
(Centro de Investigaciones Históricas - Instituto de Enseñanza Superior - Paraná)

Introducción

La presente comunicación, vertebrada a partir de la noción histórica de *espacio*, tiene como *objetivo* proponer una preceptiva conceptual de la significación de una *idea* y de una *realidad*: el *espacio*.

El espacio como unidad de análisis para una interpretación de la Historia como devenir, como duración, como continuidad.

Trabajo estructurado a través de dos niveles de análisis: el *epistemológico* (hacia una teorización del espacio) y el *hermenéutico* (una interpretación de la Historia a partir del espacio).

Niveles que fundamentan y sintetizan un planteo: la Historia como dinámica de la formación, transformación, cambios y permanencias de espacios en el tiempo.

Primera parte: Consideraciones epistemológicas referenciales.

I- Marco teórico.

I-a- Hacia una idea de la Historia como ciencia y como devenir.

«La Historia es la interacción del desarrollo de la conciencia histórica y el curso de los acontecimientos» ... Concepto clave que sirve de epígrafe al planteo de la Historia como devenir y como ciencia.

Como *devenir* es continuidad, es duración sin interrupción, es movimiento en el tiempo. Movimiento que constituye un entrecruzamiento, una imbricada trama de ideas y praxis, de cambios y permanencias, de proyectos y realizaciones, de mitos y realidades, de dudas y convicciones, de intenciones y concreciones, de influencias y rechazos, de coherencias y contradicciones ... Compleja trama generadora de la profundidad de ese devenir, protagonizada por el hombre que el historiador debe desentrañar, comprender, interpretar.

Como devenir, como acontecer es una realidad incontestable, pasó lo que pasó a pesar nuestro. Incontestable en su complejidad, profundidad y diversidad.

Pero sí, como recreación de ese acontecer, la Historia es contestable, vulnerable a las variadas interpretaciones, visiones y enfoques. Es, eminentemente conjetural.

No obstante, más allá de la carga de subjetividad que toda hermenéutica conlleva, la Ciencia histórica debe ser superadora de ismos y limitaciones parcializantes y paralizantes que desneutralizan su esencia.

Ismos como el *maniqueismo* que reduce el pasado eminente y profundamente humano a un dualismo polarizado de buenos y malos, de héroes y antihéroes, de réprobos y elegidos o, el *simplismo*, caracterizado por apreciaciones generalizadoras y conclusiones categóricas y excluyentes alejadas de la reflexión crítica y aguda.

Como así, también, la Historia como ciencia debe superar las *limitaciones* desnaturalizadoras, como la *mitificación*, *fragmentación* del pasado, ideologización (finalidad adoctrinadora) y, fundamentalmente la *deshumanización* del pasado, visto sólo como una entelequia abstracta alejada drama inherente a la condición humana.

En síntesis, el historiador recrea un pasado esencialmente humano que implica explicar no sólo las acciones humanas sino también las intencionalidades de sus protagonistas y la proyección no intencionada de sus actitudes.

Recreación que conlleva la reelaboración de un modelo que ha sido invisible a sus protagonistas, transmitiendo los mensajes del pasado.

Y es, a través de ese *modelo* que el historiador interpreta la trama del devenir significándolo, dándole sentido, unidad, coherencia, orden ... síntesis.

Orden que es posible plasmarlo a través de un eje vertebrador conducente a la unidad y cohesión de su interpretación. Vertebración que en la presente propuesta intentamos estructurar a partir de la noción de espacio geohistórico.

I-b- El espacio geohistórico como noción y como realidad.

Partimos de la idea de considerar al *espacio geohistórico* en una doble dimensión: como realidad y como unidad de análisis.

Como realidad es una noción, un concepto que define una entidad que va siendo a través del tiempo. Mientras que como unidad de análisis, constituye una clave más para una interpretación de la Historia.

Como *realidad*, el espacio geohistórico puede definirse:

-como la síntesis de espacios políticos, económicos, sociales, culturales, ideológicos, mentales. síntesis de lo que el hombre piensa, hace, promueve.

-como el área en la que se produce el entrecruzamiento de procesos, situaciones y realidades.

-como la trama de factores internos y externos que afectan, modificando, transformando, a las sociedades geográficamente localizadas.

-como una realidad dinámica, cambiante, compleja y profunda que se forma y transforma, que permanece, cambia y se desplaza a través del tiempo por la interacción e interrelación de factores diversos.

Realidad que a su vez comprendemos como fundamento y síntesis para una hermenéutica del pasado humano.

Fundamento, en cuanto el espacio geohistórico es el eje vertebrador a partir del cual se genera un esquema dinámico de organización de ese pasado. Y *síntesis* porque ese eje vertebrador es también integrador de la compleja y múltiple realidad del hombre.

Nociones en base a las cuales, deducimos que, el *espacio geohistórico* es un concepto que define una *realidad* que va siendo, no es, se construye continuamente, no es acabada, definitiva ni dada. Un ir siendo y haciéndose de una abigarrada trama de acontecimientos y procesos, de situaciones y realidades, de influencias y proyecciones, de ideas, palabras y silencios que van marcando los ritmos y la duración del tiempo histórico.

Pero también, el espacio geohistórico es una estructura para una hermenéutica, sintetizada en el siguiente enunciado: LA HISTORIA ES LA DINAMICA DE LA FORMACION, TRANSFORMACION, CAMBIOS, PERMANENCIAS Y DESPLAZAMIENTOS DE ESPACIOS EN EL TIEMPO.

II- Planteo Hermenéutico.

II-a- El espacio geohistórico, una idea y una estructura a elaborar. Fundamento y síntesispara una hermenéutica del pasado.

Retomando la idea de la fundamentación epistemológica: la Historia como dinámica de la formación y transformación de espacios en el tiempo, enunciamos esta hipótesis que se explica en función del desarrollo de procesos políticos, económicos, socioculturales y mentales que, en su dinámica, van definiendo los espacios geohistóricos, expresión de procesos civilizadores.

Procesos síntesis de una realidad en contínuo devenir, en continuo hacerse a través del tiempo.

Planteo teórico-hermenéutico a través del cual queda estructurada una morfología de contenidos, vertebrada a partir del espacio como estructura de análisis y sintetizadora de la idea del devenir histórico.

II-b- Hacia una morfología del devenir histórico.
Dos modelos de análisis: del pasado mediato al pasado próximo.

Presentamos dos modelos de análisis que definen la dinámica del devenir histórico y sustentan la preceptiva hermenéutica propuesta.

Modelos abiertos a permanentes redifiniciones y nuevos planteos que sostienen la concepción del espacio geohistórico como una estructura a elaborar en su doble dimensión: como realidad cambiante y como núcleo de análisis.

Modelo I: Esquema de conformación y desplazamientos de espacios geohistóricos: Del epicentro mediterráneo al núcleo regional.

Modelo II: Aceleración en la conformación de espacios en la emergencia presente y universalización y diversidad cultural. (Cf. Síntesis I)

Modelo II: Una rápida y epidérmica comparación entre el espacio -cuanto más lejano aún- y la emergencia presente nos permiten dos constataciones: a)La aceleración del movimiento histórico y b) La coexistencia en la tendencia a la Universalidad, de la Multiplicidad, la diversidad cultural.

a) *Aceleración del movimiento histórico:* donde los espacios políticos, económicos, mentales, etc. se desestructuran o pulverizan con celeridad o se redefinen o conforman con igual precipitación: a la desaparición del esquema bipolar y la atomización de la antigua U.R.S.S. le sucede el intento de delinear un espacio hegemónico global, se proclama la desaparición de la ideologías y el fin de la Historia. Los impulsos de creación o culminación de espacios supranacionales (comunidad europea, «iniciativa para las Américas», NASTA, Mercado Común del Cono Sur, etc.)

se confrontan con el recrudecimiento de los más cerrados nacionalismos, etc.

b) *Coexistencia de la tendencia a la universalidad y la multiplicidad cultural:* el influjo «mediático» y la superabundancia informativa (explosiva producción intelectual en todos los campos) confluyen en la formación de una conciencia paradojal, contradictoria: vivimos una instancia temporo - espacial única, planetaria, casi cósmica, nos sentimos contemporáneos de todo tiempo y huéspedes de todos los espacios, pero también convivimos con la simultaneidad de los diverso, de lo múltiple, del rico y variado «collage» que integran, por ejemplificar, las minorías étnicas o sexuales, las culturas primitivas y exóticas, las sectas religiosas, los marginados de toda clase, etc.

CUADRO DE SINTESIS

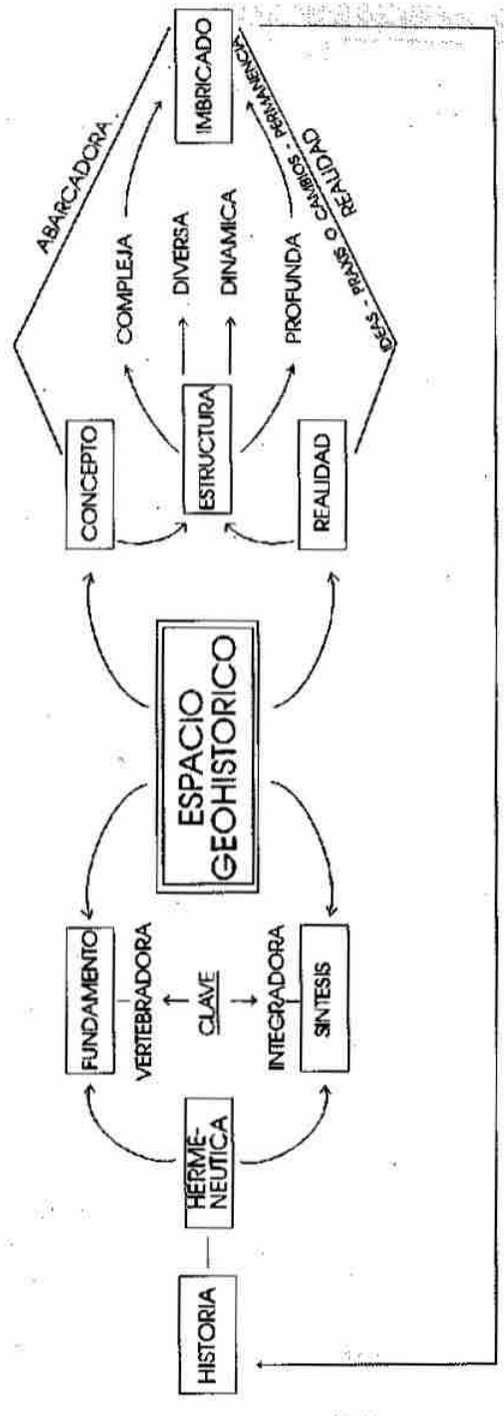


Gráfico I

LA CONFORMACION DE ESPACIOS GEOHISTORICOS: DE LO UNIVERSAL A LO REGIONAL

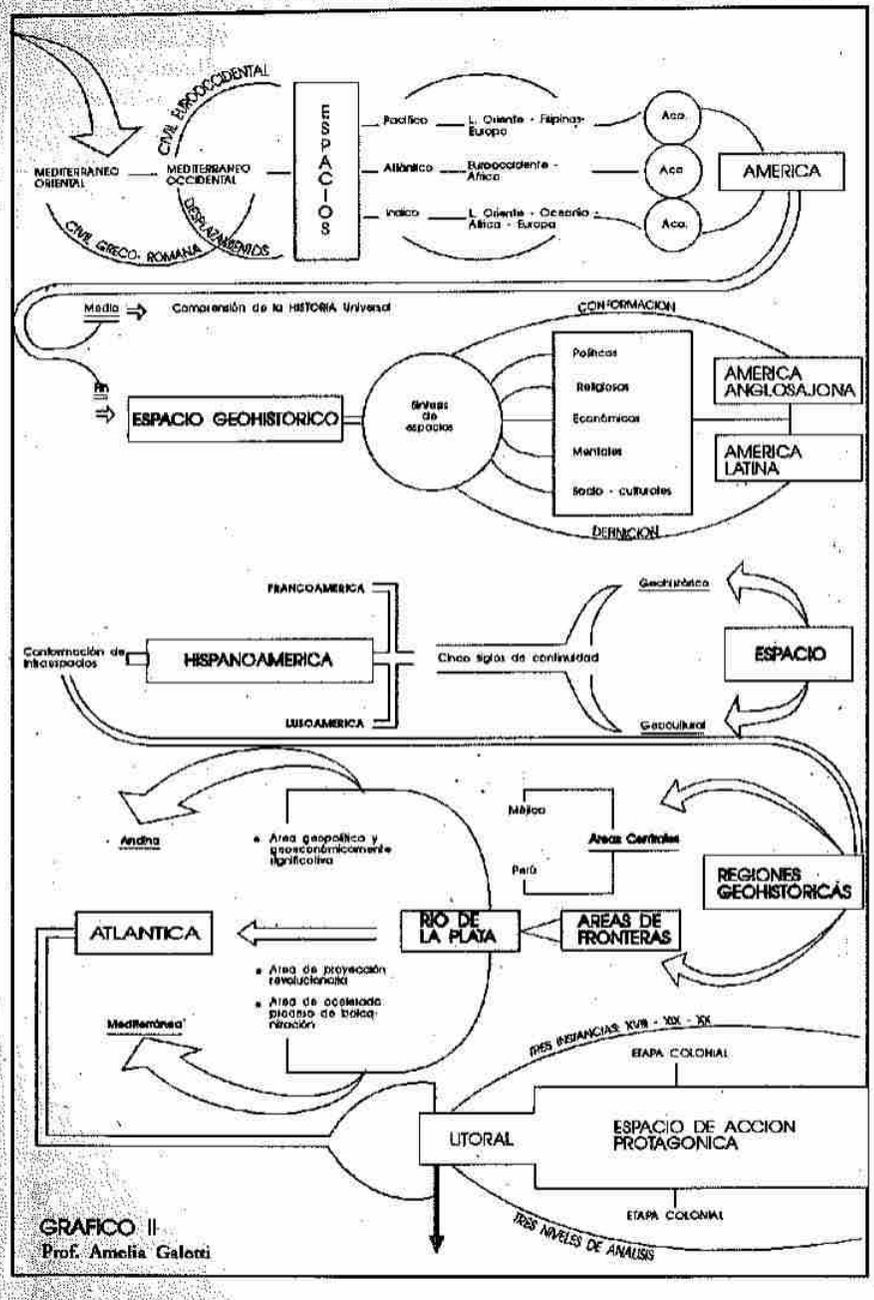


GRAFICO II
Prof. Amelia Galeti

TRABAJO Y DERECHO DE PROPIEDAD EN EL MARXISMO ANALITICO

Santiago Gallichio (U.B.A. - C.I.F.)

En este estudio haremos un breve tratamiento del concepto de "trabajo" con el propósito de discutir algunos alcances de la crítica marxiana de la sociedad. Consideramos este concepto porque puede resumir todo lo atinente a la vida económica en general si se trata la filosofía práctica al modo aristotélico, es decir, como *epistéme praktiké (politiké)*. Ello comporta definir en primer término su objeto, la "acción", entendida como "conducta de vida" antes que como "acto singular", en vez de buscar su principio en la "voluntad", al modo kantiano. Entenderemos específicamente por "trabajo", entonces, toda acción humana que pueda ser definida *en primera instancia* por referencia a lo económico como a su especificidad. Esta consideración del trabajo como acción sitúa el análisis en el ámbito de las costumbres, en tanto ámbito intermedio entre lo ético y lo natural, al modo clásico según el cual se distinguía lo *oeconómico*, ámbito de relaciones domésticas, como sitio intermedio entre las libertades políticas y las relaciones estrictamente naturales y cuyo paradigma de dominación por tanto no es el "político" sino el "despótico[1]".

Para explicitar el peculiar concepto de trabajo que Marx tiene en mente comentaremos el interesante trabajo de R.Berki, quien compara la noción marxiana con la de sus antecesores más directos. Berki señala tres aspectos del trabajo. El de la *producción*, en el que aparece como actividad intencional pero material y en el que, en términos aristotélicos, predominan los *criterios* poiéticos sobre los propiamente prácticos; el de la *creación*, ligado a la especie y su derrotero como civilización; y el de la *gratificación*, en tanto ocupación que provoca contento y realización en el hombre[2]. Berki considera que la peculiar concepción marxiana no es deudora de un modo absoluto, en realidad, ni de Hegel ni de los economistas clásicos, sino que, para Marx, es el trabajo la actividad humana por excelencia, la que constituye el mundo y la creatividad propia de los seres humanos. El modo central por el cual llega Marx a su propia noción de trabajo es la "crítica de la dialéctica hegeliana" de los *Manuscritos de 1844*, en la que dominan los dos últimos aspectos señalados: los de la creación y la gratificación. El primer paso de esa crítica señala que "el tener conciencia de que la religión, la riqueza, etc., son sólo la realidad enajenada de la objetivación *humana* ...muestra... que la *sensibilidad, religión, poder*, etc. son seres espirituales." Hegel captó así "el ser del *trabajo* y concibió al hombre objetivado, consecuentemente, en tanto hombre real, como resultado de su *propio trabajo*[3]." En la sección primera de *El capital*, en cambio, domina el análisis de la mercancía una perspectiva productiva del trabajo, en la cual las propiedades naturales de las cosas y su adecuación a la satisfacción de necesidades humanas conforman la "utilidad" o "valor de uso" de ese objeto, lo que lo transforma en útil e intercambiable, en mercancía.

Vemos entonces cómo *se disputan la preeminencia teórica los principios natural y práctico* en este concepto de "trabajo" y cuál es el provecho de considerarlo desde una perspectiva intermedia como la *oeconómica*. La solución aristotélica a esta dispu-

ta remite lo doméstico y todo lo económico a una forma de vínculo natural: la despótica. Pero en el desarrollo de la teoría política de la modernidad, al extenderse el concepto de libertad (política) a todos los hombres, se debieron transformar los derechos domésticos y convertir las relaciones despóticas en contratos de trabajo libremente acordados por las partes. La crítica de Marx enfatiza en la falsedad de esta transformación, la que a sus ojos sigue siendo considerada por la modernidad desde la perspectiva despótica clásica y que Marx redefine como "dominación explotadora", y su crítica específica del derecho y de la moral apunta, básicamente, a acusar a éstos de ser los medios por los cuales se encubre esta realidad social tradicional. Pero debemos adelantar que Marx tampoco soluciona el problema central de esta cuestión. La dimensión económico-social, en tanto intermedia entre la política y la natural, no está fundamentada por principios autónomos en ninguno de los tres paradigmas, a saber, el aristotélico, el moderno y el marxista, sino que, en el caso de Marx, la aglomeración de criterios de ambas esferas lindantes, si bien pone en juego todos los elementos necesarios para la fundamentación crítica de lo económico, no llega a constituir una sistematización final de estos elementos.

Colón León hace una crítica marxista del concepto kantiano de trabajo en el marco de su *Doctrina del Derecho*. La aparente desaparición del concepto de "trabajo", central para la filosofía de la historia kantiana, a la hora de la fundamentación de la propiedad privada en el "esto es mío" y no en el "esto lo hice yo" sólo pudo ser explicada cuando el marxismo develó el trasfondo de la filosofía política liberal. En Kant, "a pesar de que el trabajo es un elemento constitutivo de la razón, ... no justifica de por sí derecho de propiedad[4]." De este modo, los derechos de propiedad sobre el producto resultante pertenecen, en el capitalismo, a la parte contratante del trabajo, renunciando a ellos la parte contratada a cambio del salario recibido por su trabajo específico y libremente ofrecido. Interpretamos, por nuestra parte, que la descripción de los "derechos personales de naturaleza real" sirve de modelo para comprender las relaciones sociales en base a la desigualdad entre los individuos componentes. El intercambio, por el contrario, está regido por los derechos reales puros en base a la equivalencia de lo negociado. Lo que debemos decidir, por tanto, es si una relación de derecho real-personal, como el trabajo, genera algún tipo de derecho real puro, como la propiedad sobre lo producido para quien trabaja.

El esquema de tres pasos que construye Kant para la fundamentación del derecho de propiedad está notablemente mal interpretado por esta crítica marxista debido, a nuestro juicio, a la incomprensión por parte de esta escuela de la característica específica del ámbito práctico de la razón humana. Para Kant, el primer paso hacia la constitución de un derecho de propiedad es la posesión sensible de la cosa por parte de una persona; el segundo es el derecho de todos los hombres, en tanto racionalidades, a todas las cosas de la Naturaleza, en tanto irracionalidades, y el tercero, el otorgamiento por parte de todos del disfrute exclusivo de esa cosa particular a esa persona jurídica particular.

El trabajo, concebido como actividad *poiética* del hombre y regido por principios de la técnica, basados, a su vez, en la legalidad natural de la cosa, es una relación fáctica de un cuerpo humano con una cosa natural que deviene artificial. El vínculo pretendidamente "no-natural" entre ambas partes está dado por el carácter artificial de

la última y la correspondiente capacidad intencional del primero. La cosa fue primero pensada por un hombre, pensamiento proyectivo sin el cual no existiría. El hombre tuvo la capacidad de imaginar, primero, y de realizar, después, esa cosa a su voluntad, aunque dentro de los límites de las leyes de la Naturaleza. Pero, ¿es ésta una relación verdaderamente "no-natural" sino superior? Es decir, ¿basta la presencia de la mera intencionalidad o racionalidad instrumental para ingresar con fundamento en aquello que convierte al hombre en un ser moral? Es evidente que esto no es así, sino que es la capacidad de conducirse frente a sí mismo y a sus semejantes de acuerdo a un criterio ético universal lo que jerarquiza al hombre por encima de toda otra forma natural.

Sostenemos que, *siendo la relación del trabajador con su producto una relación que está al nivel de la posesión sensible de una cosa, es decir, una relación preprácticа, fáctica y, por lo tanto, prejurídica, no puede brindar por sí misma derecho alguno de propiedad.* La discusión crítica del derecho particular de propiedad debe demorarse, en cambio, hasta el tercer paso, que es aquél por el cual ésta nace, justamente cuando todos voluntariamente la otorgan a uno. Si se sitúa esta crítica, en cambio, en el primero de los pasos descriptos, como quiere el marxismo en general al reivindicar la relación del trabajador con su producto como generadora de un derecho de propiedad sobre éste y al criticar su expropiación como alienación de la tarea que lo produjera, no se hace otra cosa que otorgar sólo a la posesión sensible y no a su legitimidad jurídica argumentos suficientes para la constitución de un derecho. Si aceptáramos un derecho natural del trabajador respecto de su producto, toda actividad económica quedaría relegada a ser una relación entre un hombre y una cosa y no podrían realizarse relaciones sociales de carácter económico que no sean el mero trueque de objetos ya producidos individualmente; no habría sitio para el trabajo en común de varias personas ni para la discusión de los criterios por los cuales el trabajo pueda ser juzgado éticamente.

Creemos, por nuestra parte, que por tratarse de una relación de los hombres con actividades voluntarias de sí mismos no hay verdaderos motivos para su tratamiento prejurídico. Puede sostenerse una crítica social tan profunda, aunque por cierto no radical (esto es, que funda la moralidad en el conjunto de relaciones naturales), desde una perspectiva como la que se deriva del derecho kantiano. Y, agregamos, una crítica así resulta mucho más abierta y explícita, debido a que se tornan discutibles los criterios mismos del derecho y no permanecen, en cambio, fijos e inmutables como derechos naturales.

Que la mayor extensión del ámbito del derecho positivo implique mayores probabilidades históricas para la existencia de situaciones de injusticia es un hecho que no debe llevarnos a una crítica que arroje el ámbito práctico de la libertad por la borda sino a una crítica que extreme la discusión y aplicación de criterios que corrijan tales injusticias.

NOTAS

1, ver: Guaraglia, O.(1992): *Etica y política según Aristóteles*, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 2 v., cap. 8.

2, Berki, R.N.(1979): "On the Nature and Origins of Marx's Concept of Labor", *Political*

Theory 7, 1.
3, Marx, K.: "Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt" [Ökonomisch-philosophische Manuskripte], *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1968, Erg. B., Erster Teil, pp.568-588.
4, Colón León, V.(1987): "Trabajo, Historia y Derecho: una lectura crítica de la Filosofía Social kantiana", *Diálogos* XXII, n. 49.

FILOSOFIA EN EL SECUNDARIO: UN ESPACIO PARA REFLEXIONAR ACERCA DE LOS OTROS TIPOS DE CONOCIMIENTO

Elena Teresa José (Universidad Nacional de Salta)

Como es sabido, nuestra Escuela Media nació «basada en el ideal de la Enciclopedia y en el método racionalista»[1] A pesar de los intentos de reformas, sigue siendo enciclopedista, memorista y atomista.

Su organización está estructurada por materias separadas, en las que cada profesor da la suya y el intento de integrarlas se hace a través de los Departamentos de materias afines -cuando éstos funcionan. En los Bachilleratos existen generalmente el Departamento de Ciencias Sociales, Ciencias Naturales, Exactas, Expresión y Comunicación y en el mejor de los casos se consigue que, cuando se estudie un tema de Historia, por ejemplo, se amplíe su contenido desde la Geografía, Educación Cívica,Literatura, Dibujo, etc.

Hablar de *interdisciplinariedad* serían palabras mayores, si acordamos que la misma requiere «la penetración íntima de unas disciplinas en otras, lo cual obliga a distinguir niveles teóricos y a señalar aquellos en que puede lograrse la compenetración» [2].

En realidad, el sistema secundario está basado en la multidisciplinariedad que se queda en la yuxtaposición de conocimientos.

Estas disquisiciones vienen al caso en función de decir que nuestra propuesta no se trata de que la Filosofía en el secundario se constituya una materia integradora de las otras disciplinas, ni en un núcleo interdisciplinario, sino que sirva -entre otras cosas- como un espacio de reflexión que tenga como referente los conocimientos de las otras materias, en el sentido que pasamos a explicar.

En «Lógica» se puede mostrar porqué ésta es estructura de toda ciencia, con los conceptos de «verdad» y «validez»; hacer análisis del lenguaje tomando los textos de las otras materias y también ver las relaciones que pueda tener con la Psicología y la Matemática.

A este respecto dice el Dr. Eugenio Pucciarelli:

> *«Vista en la perspectiva de la historia y examinado a la luz de los vocabularios utilizados, se advierte que la lógica, dechado de pureza en materia de ciencia e inclusive modelo para otros tipos de saber, ha oscilado entre dos extremos: la psicología y la matemática, sin que hasta el presente haya logrado desprenderse totalmente de ninguno de ellos. Unas veces aparecen términos como 'concebir', 'juzgar', 'abstraer', 'generalizar', 'deducir', que delatan operaciones psíquicas cuyo correlato formal constituiría el contenido de la lógica... Orientaciones más recientes, empeñadas más bien en colocar a la lógica en el plano del lenguaje, el más universal de los lenguajes, insisten en utilizar un vocabulario derivado de la matemática. Así aparecerán expresiones como 'axioma', 'cálculo', 'multiplicación', 'producto', 'intersección', 'clase' (conjunto), 'relación', 'fun-*

ción', 'división', 'equivalencia', 'operación', 'cuantificación', 'constantes y variables', etc., que delatan su procedencia de la matemática, pero, que, sin embargo, no anulan la especificidad del dominio de lo lógico.» [3]

Más allá de la discusión de si la Lógica está totalmente emancipada de la sicología o de la matemática, creemos que constituye un espacio de aprendizaje para que los alumnos vean sus relaciones -y por supuesto sus diferencias- con la ciencia fáctica, el lenguaje natural, la matemática y la sicología.

Los conocimientos acerca de las ciencias fácticas deberán ser útiles para reflexionar filosóficamente acerca de lo que yo vengo llamando «las enseñanzas éticas que nos lega el conocimiento científico», vinculadas no sólo con el área cognoscitiva, sino también con las actitudes en el campo socio-afectivo.

1.- *La ciencia es crítica.* No acepta nada dogmáticamente. Todo lo fundamenta y lo somete a criterios racionales y empíricos. Esto nos debe ayudar a formar el espíritu crítico.

2.- *La ciencia se equivoca.* La verdad es contextual y no por eso es falsedad. La teoría de Ptolomeo fue verdadera en su tiempo y en su contexto. Comprender esto nos debe llevar a ser tolerantes con la perspectiva, el punto de vista, la opinión ajena y a no creernos dueños de la verdad. Ello es necesario para con-vivir en democracia.

3.- *La ciencia no se maneja con pre-juicios, sino con juicios* fundados, aunque sean provisionales y falibles. Esto nos debe enseñar a ser cautos para juzgar y para obrar y a tener una comprensión de las cosas de manera global. A no ser apresurados sino mesurados, lo que hace a las normas de convivencia.

4.- *La ciencia opera con observación selectiva,* buscando los datos que confirmen la hipótesis.

El color de un cuerpo es irrelevante para la formulación de la ley de la caída libre, en tanto fue primordial para que Gregorio Mendel explicitara -según el color de las arvejillas con que experimentaba- las leyes de la Genética. Ello nos debe enseñar que lo que puede ser relevante en un contexto puede no serlo en otro.

5.- A darnos cuenta de la *importancia del trabajo comunitario,* pues el avance científico -sobre todo en esta época- no es obra de genios solitarios, sino de comunidades científicas que trabajan mancomunadamente confrontando sus ideas con la realidad y con otras ideas. Estas apreciaciones, que vengo sosteniendo desde hace mucho tiempo en mis cursos y charlas, se han visto corroboradas -con gran complacencia de mi parte- con las declaraciones formuladas por Jorge Wagensberg en la Revista «Cultura y Nación» del diario «El Clarín».

Jorge Wagensberg es físico y filósofo, discípulo de Ilya Prigogine. Es también Director del Museo de Ciencias de Barcelona y editor de libros de difusión científica (la colección Metatemas).

En una entrevista aparecida en el citado diario en su edición del 12 de agosto de 1993 titulada «La ciencia ante la nueva oleada de irracionalismo»,declara que lo alarma la oleada de irracionalismo que, como un fantasma, recorre el mundo. Y lo alarma porque, en la medida en que la gente se aleje del pensamiento científico se aleja también de la posibilidad de vivir en democracia.

El periodista le pregunta ¿Qué tiene que ver una cosa con la otra? y el entrevistado pone énfasis en que el método científico es uno de los pilares de la democracia y la

tolerancia argumentando con los principios básicos del método científico.

«Primero: la objetividad. Si alguien es objetivo comprende mucho mejor a una persona de otra ideología. Segundo: el mundo es inteligible, no hay que renunciar a comprender. Y entonces, uno no puede renunciar a entender a su vecino porque piensa diferente. Y tercero, no existen verdades absolutas y hay que estar dispuestos a cambiar. Cuando un político es más místico o artista hay que temblar. Las dictaduras están llenas de personajes que se creen en una misión divina. Por eso, no está mal que un político sea científico: que sea objetivo, que procure que las cosas sean inteligibles y que arbitre métodos para ver las consecuencias de sus decisiones. ¿Es mucho pedir?»

Hasta aquí la cita para mostrar cómo pueden servir de base los conocimientos científicos para una reflexión epistemológica con implicancias éticas.

Por supuesto, debemos aclarar que no sólo el conocimiento científico debe servir de referente para la reflexión filosófica en el secundario, sino que los problemas existenciales, las noticias, los temas de actualidad, una película, un acontecimiento -entre otras cosas- pueden ser disparadores para tratar temas filosóficos con un rigor y apoyatura bibliográfica aceptables ya que, como dice Guillermo Obiols, «plantear el filosofar sin base llevó a la transformación de la clase de filosofía en una 'charla de café'» [4].

Aprovechar los elementos que posean o inquieten a los alumnos es muy aconsejable y dependerá de la habilidad y conocimientos del profesor. Ya Rodolfo Mondolfo en 1957, refiriéndose a los estudios filosóficos en el secundario decía:

«el secreto para despertar la necesidad de la filosofía está precisamente en establecer un punto de apoyo sobre intereses ya operantes y vivos para mover al espíritu hacia el camino que desemboca en los problemas filosóficos». Y en otro párrafo del mismo texto: *«En el espíritu de los alumnos la reflexión filosófica debe ser suscitada como fermento vital: conciencia de problemas y no sistemas dogmáticos de soluciones».* [5]

Por último, cabe preguntarnos: ¿dentro de qué modelo de enseñanza de la Filosofía cabe nuestra propuesta?

De acuerdo a la taxonomía formulada por Eduardo Rabossi [6], quien habla de los modelos *dogmático, ecléctico y crítico,* no hay duda de que lo que propugnamos se enmarcaría dentro del crítico, pues el dogmático no tiene la flexibilidad de la autocorrección y en el ecléctico se aprenden sistemas filosóficos, pero no a filosofar y lo que nosotros pretendemos justamente es que en este espacio, se genere una actividad: el filosofar, sin descuidar el aspecto de los contenidos: la Filosofía, haciendo ver a los alumnos que ésta está íntimamente vinculada con la realidad.

NOTAS

(1) Zanotti, Luis Jorge, *Los objetivos de la escuela media,* Bs As, Kapeluz, 1980, p. 20.

(2) Pucciarelli, Eugenio," Enfoque interdisciplinario de problemas científicos" (en *Actas del Primer Simposio Interdisciplinario sobre Metodología de la Investigación en Ciencias Humanas*), Salta, UNSa., 1980, p.19.

(3) Pucciarelli, E., *ob. cit.*, pp. 14-15.

(4) Obiols, Guillermo A. y Frassineti de Gallo, M., *La enseñanza Filosófica en la escuela secundaria*, Bs. As., A-Z editora, 1991, p. 146.

(5) Mondolfo, Rodolfo, *Problemas de Cultura y Educación*, Bs. As., Hachette, 1957, pp. 138 y 144.

(6) Rabossi, Eduardo, "La Filosofía y las Facultades (de Filosofía). Dos modelos vigentes y un modelo deseable". Ponencia presentada al Vo. Congreso Nacional de Filosofía - La Plata - 24 al 28 de noviembre de 1986.

MARIATEGUI Y SU CRITICA A LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

Néstor Kohan (Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras - UBA)

Frente al actual naufragio de la metafísica occidental y del marxismo mecanicista y dogmático en ella incluído, en nuestra opinión se torna imprescindible releer la obra de Mariátegui y rastrear en su heterodoxa comprensión del marxismo los hilos teóricos imprescindibles para una reconstrucción contemporánea de la filosofía revolucionaria de la praxis, desde una perspectiva latinoamericana.

En medio del atraso de un medio social como el Perú de los años '20, Mariátegui intentó dar cuenta de la realidad peruana a partir de un estudio pormenorizado de sus problemas económicos, históricos, literarios, religiosos, indígenas, educativos y de organización social. Bebiendo en aguas filosóficas «no ortodoxas», aunque utilizando según sus propias palabras «el método marxista», realizó en este siglo uno de los más audaces, novedosos y productivos estudios teóricos de la realidad latinoamericana.

En esos estudios sobresale el tratamiento que el marxista peruano hace del problema indígena. Remarcando la estrecha relación que dicho problema -aun no resuelto en nuestra época- tenía con el problema de la tierra, Mariátegui investiga un objeto de estudio inexistente en el «modelo clásico» de Europa Occidental. Ese nuevo objeto de estudio es la comunidad indígena denominada *«ayllu»*. Al analizar las vicisitudes históricas de esta comunidad, Mariátegui analiza cada una de las etapas históricas y económicas de su país y llega a curiosas conclusiones: En primer lugar ubica al Perú fuera de Occidente y lo caracteriza como una formación social más cercana en realidad al oriente[1]. En segundo lugar cuestiona la supuesta progresividad de las leyes de la república posterior a la colonia española, en relación a la división y desmembramiento del *ayllu*. Y finalmente desagrega teóricamente todas las posibilidades de basar una futura organización socialista del Perú en el comunismo inkaico y su organización del trabajo cooperativo de la tierra.

Este tratamiento mariateguiano del problema presupone un novedoso y heterodoxo cuestionamiento teórico a una supuesta razón lógica universal transhistórica, con asiento en el Occidente europeo, según la cual absolutamente todos los pueblos del planeta deberían pasar inexorable y necesariamente por los estadios del capitalismo occidental. Razón lógica universal desde la que se caracteriza este paso por los estadios rígidamente predeterminados como un «progreso necesario e ineluctable».

Dicho en otros términos, al ubicar al Perú fuera del Occidente europeo, y al sopesar la posibilidad de construir una sociedad socialista sin pasar por todas las rígidas etapas por las que han pasado las formaciones sociales europeas, implícitamente Mariátegui pone en cuestión aquella particular interpretación del marxismo que homologó la concepción materialista de la historia con una filosofía fatalista suprahistórica, universal y necesaria, deudora del evolucionismo «progresista» del positivismo, que amparándose en la absoluta objetividad de las leyes históricas, pres-

cribía para toda la historia humana el paso necesario de todos los países -incluidos aquellos que escapaban a la órbita occidental- por las relaciones sociales europeas occidentales que correspondían a la etapa del capitalismo.

En este cuestionamiento Mariátegui reflexiona desde una nueva cronología histórica[2] en la cual América Latina tiene su propia lógica interna y por lo tanto quedan abiertas las posibilidades para desarrollos sociales no lineales y transformaciones económicas y políticas no supeditadas a las rígidas etapas que se le atribuyen al desarrollo económico europeo.

El cuestionamiento mariateguiano a la metafísica occidental de la cual está infisionada esta filosofía fatalista transhistórica, que durante mucho tiempo pasó por ser «la» única teoría marxista de la historia, está en estrecha correspondencia con la particular concepción filosófica del amauta peruano.

En su pensamiento filosófico, formado en la Italia de posguerra, se pueden encontrar fuentes que no provienen del tronco marxista, sino del activismo voluntarista antipositivista del tipo de Sorel (a quien Mariátegui le otorga la misma estatura histórica que a Marx y Lenin), así como Bergson, Nietzsche, Gobetti y Croce. Estas fuentes le permiten esquivar la canonización positivista del llamado «marxismo ortodoxo» y determinista de Kautsky, el kantismo del «marxismo revisionista» de Bernstein así como el socialismo ético de De Man; frente a los cuales encontramos en Mariátegui una particular configuración de un marxismo revolucionario activista, heroico, muchas veces voluntarista, crítico del racionalismo y de la idea del progreso[3] e incluso también romántico[4].

Esta lectura mariateguiana del marxismo se muestra particularmente crítica del supuesto determinismo fatalista que se le atribuye a la teoría política y económica de Marx:

> *«El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario -vale decir donde ha sido marxismo- no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido»*[5].

Su cuestionamiento al determinismo fatalista se inscribe en una particular lectura de la teoría materialista de la historia según la cual:

> *«El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual»*[6].

Esta acentuación del «método de interpretación histórica» por sobre la metafísica materialista, le permitió a Mariátegui en primera instancia, relativizar las afirmaciones circunstanciales e históricas de Marx aferrando en cambio lo central de su método crítico y dialéctico de investigación, y en segundo lugar, repensar la realidad social latinoamericana -y dentro de ella, ese objeto específico de estudio: el *«ayllu»*- dejando a un lado los rígidos esquemas deterministas de aquel paradigma teórico de fuertes tendencias positivistas que apoyado sobre la base del desarrollo de las fuerzas productivas, pretendió convertir al marxismo en una filosofía de la historia universal, y constituirla en una metafísica del progreso unilineal siempre medido a partir del «modelo clásico» occidental.

Pero esta supuesta «heterodoxia» del peruano (heterodoxia en comparación con la

versión oficial del marxismo positivista y evolucionista) no es tal si la ubicamos en relación al fundador de la filosofía de la praxis y de la concepción materialista de la historia.

Si bien es cierto que en el *corpus* teórico marxiano se encuentran no pocas afirmaciones susceptibles de ser interpretadas en clave evolucionista[7], lo que llevó al autor de *El Capital* a cometer errores en apreciaciones históricas circunstanciales y accidentales, como por ejemplo en la simpatía hacia el accionar del ferrocarril y el capital inglés en la India (o del imperialismo norteamericano en su relación con México, en el caso de Engels) a partir de 1864 y sobre todo de la década de 1870 se produce en su trayectoria teórica y científica una fuerte discontinuidad en su comprensión de los problemas específicos originados en la relación del capital europeo occidental con los pueblos y países de la periferia colonial o dependiente que podríamos caracterizar como un verdadero cambio de paradigma[8].

No son pocas los estudios, desplegados pormenorizadamente hasta el detalle con su característica obsesividad, donde Marx comienza a revisar su tratamiento de aquellos países de la periferia del Occidente capitalista europeo (India, China, Birmania, Persia, Islas jónicas, América Latina e incluso Irlanda). Pero entre todos sobresale el tratamiento del problema del desarrollo económico social de Rusia y su comuna rural.

El porvenir de la sociedad rusa no es un tema meramente accidental en la obra de Marx. Está presente nada menos que en el retardo de la publicación de los tomos II y III de *El Capital*. Marx llegó incluso a estudiar el ruso para poder leer en el idioma original las estadísticas y censos que provenían de aquel país y que sus amigos de San Petersburgo le mandaban. Pero en el problema de Rusia un caso especial llama la atención de un lector atento: el de la comuna rural.

Interrogado mediante una carta por la revolucionaria rusa Vera Zasulich acerca de la supuesta «fatalidad histórica» de la disolución de la comunidad agraria que se derivaba de la teoría histórica de *El Capital*, Marx desarrolla un estudio curiosamente «olvidado» durante largos años por los estudiosos del marxismo[9]. Se trataba en definitiva de poner a prueba su teoría frente a una realidad específica en extremo diferente a la del Occidente capitalista europeo. Se han conservado los borradores de la carta donde Marx da vueltas sobre el tema sin decidirse a contestarle a Vera Zasulich, hasta que finalmente se decide y le manda apenas una página (de las más de treinta que tenía su borrador) donde cuestiona explícitamente la supuesta «fatalidad histórica» universal que se derivaría de su teoría[10]. Esta no fue la única vez que Marx puso en tela de juicio esta metafísica universal que se intentaba construir sobre su teoría. En 1877, cuatro años antes del intercambio con Zasulich, publicó un pequeño artículo también en Rusia donde explícitamente pone siglos de distancia entre su concepción materialista de la historia y una pretendida teoría general (suprahistórica) de filosofía de la historia[11].

En ambos planteos -el de Mariátegui y el de Marx- encontramos un tópico teórico común: el cuestionamiento implícito en Mariátegui, explícito en Marx, a la metafísica del progreso ineluctable y a la razón europea devenida universal, vía el fatalismo histórico. Cuestionamiento que se asienta en dos objetos de estudios sumamente similares: la comunidad indígena (*ayllu*) y la comunidad rural rusa. Ambos son analizadas como casos puntuales de países agrarios (Perú y Rusia) que se encuentran fuera

del Occidente capitalista. Este paralelo entre la formación social que analiza Marx y la que estudia Mariátegui, se encuentra en la obra misma del peruano quien recomendaba comparar Rusia y Perú «por ser países agrícolas y semifeudales» mucho más parecidos entre sí que con relación a los occidentales[12].

Lo que resulta realmente sorprendente es que Mariátegui no llegó nunca a conocer estos escritos del viejo Marx, lo que no le impidió llegar, desde su marxismo latinoamericano a los mismos resultados de su maestro. De lo que inferimos que el tratamiento mariateguiano del *ayllu* y la cuestión indígena es mucho menos «heterodoxo» de lo que se lo ha caracterizado habitualmente, incluso para enaltecerlo.

Este cuestionamiento mariateguiano -de directa filiación marxiana- a la metafísica occidental que pretende imponerle su lógica a todo el planeta, violentando los procesos históricos específicos, resulta sumamente útil y actual en el reexamen y reactualización de la concepción materialista de la historia y la filosofía de la praxis de modo que ésta pueda seguir siendo productiva para explicar y transformar nuestras realidades sociales latinoamericanas.

NOTAS

1«El Perú se encontraba a una enorme distancia de Europa. Los barcos europeos, para arribar a sus puertos, debían aventurarse en un viaje larguísimo. Por su posición geográfica, el Perú resultaba más vecino y más cercano al Oriente». José Carlos Mariátegui: *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima, Biblioteca Amauta, 1986. Volumen 2 de las *Obras completas,* pp.19.

2 A pesar de contradecir el esquema rígido evolucionista de las etapas sociales primitiva-esclavista-feudal-capitalista, desde esta nueva cronología histórica es posible comprender en toda su racionalidad, la interpretación mariateguiana del período posterior a la Conquista de América en el cual los españoles «*sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal*» Op.Cit.p.14.

El concepto «cronología histórica» entendido como el tiempo histórico relativo a la práctica humana, a diferencia, por ejemplo del tiempo cosmológico donde el hombre no interviene, nos permite pensar puntos de partida históricos propios para América Latina. Lo tomamos de Ernesto Giudici: "Marx, Bolívar y la integración latinoamericana" (En revista ICARIA N°8, Buenos Aires, tomo 1,Año 3, julio de 1984,p.16).

3 «*La filosofía evolucionista, historicista, racionalista, unía en los tiempos pre-bélicos, por encima de las fronteras políticas y sociales, a las dos clases antagónicas. El bienestar material, la potencia física de las urbes, habían engendrado un respeto supersticioso por la idea del Progreso*». José Carlos Mariátegui: *La emoción de nuestro tiempo: Dos concepciones de la vida.* En *Obras,* Tomo 1, p.407.

4 Sobre el romanticismo de Mariátegui, cfr. Michael Lowy: *"El marxismo romántico de Mariátegui"* (En IMAGENES, año 1, N°2, Lima, Perú. Traducción de Alfonso Ibañez).

5 José Carlos Mariátegui: *En defensa del marxismo.* La Habana, Casa de las Américas, 1982. Tomo 1 de las *Obras*,p.157.

[6] Ibidem, p.139.

[7] Fundamentalmente en el prólogo de 1859 a la *Contribución de la crítica de la economía política*, donde se ubica el motor de la historia, no en la lucha de clases, como en *El Manifiesto*, sino en la contradicción fuerzas productivas -relaciones sociales de producción.

[8] Sobre la periodización del pensamiento de Marx en relación con el problema nacional, Pedro Scarón distingue tres etapas: a) 1847-1856, b) 1856-1864 y c) 1864 hasta la muerte de Marx. En la primera Marx apoya sin dudar los avances del capital imperial en zonas no occidentales por su carácter «progresista». En la segunda realiza amargas y profundas críticas de tipo moral, aunque no

abandona totalmente la idea del «progreso» realizado por Occidente. En la tercera directamente cuestiona, no sólo moral sino económica e históricamente el supuesto «progreso» que el imperialismo llevaría a los pueblos. (Cfr. Pedro Scaron: : "A modo de introducción". En Karl Marx y Friedrich Engels: *Materiales para la historia de América latina.*México, Siglo XXI, 1975.pp.5-19).

José Aricó remarca en el mismo sentido la fuerte discontinuidad en la constitución de la concepción materialista de la historia que implican los textos de este último período, sobre todo en el tratamiento de la cuestión social en Rusia, los que fueron sistemáticamente desconocidos u «olvidados» (Cfr. José Aricó: "Advertencia". En Karl Marx: *Escritos sobre Rusia. Tomo II. El porvenir de la comuna rural rusa.* México, Siglo XXI, 1980.pp.7 y *Presentación.* En Marx, Danielson, Engels: "Correspondencia"*1868-1895.* México, Siglo XXI, 1981. pp.XXI).

[9] Los principales investigadores que trataron de «desempolvar» el tratamiento marxiano de este problema fueron David Riazanov, Maximilian Rubel y José Aricó en nuestro medio.

[10] "Analizando la génesis de la producción capitalista digo: En el fondo del sistema capitalista está pues, la separación radical entre productor y medios de producción...la base de toda esta evolución es *la expropiación de los campesinos.* Todavía no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra... Pero todos los demás países de *Europa Occidental* van por el mismo camino" (*El capital.* Ed.francesa, p.316) La «fatalidad histórica» de este movimiento, está pues *expresamente* restringida a los *países de Europa Occidental* [Todos estos subrayados son de Marx]» Karl Marx: *El porvenir de la comuna rural rusa.*Op.Cit.p.60.

[11] «He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que, aun presentando palmaria analogía, se desarrollan en *diferentes medios históricos* y conducen, por tanto a resultados palmariamente distintos. Estudiando cada uno de de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, *resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia,* cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica» Karl Marx: *Carta a la redacción de «Anales de la patria»* (1877). En Marx: *Escritos sobre Rusia II.* Op. Cit.p.65.

[12] J.C.Mariátegui: *7 Ensayos....* p.64.

UN PROBLEMA ETICO: SIDA Y CONFIDENCIALIDAD

Florencia Luna (UBA)

Una mujer llega al consultorio del médico alterada y enojada. Acaba de enterarse de que es portadora del virus de inmunodeficiencia (VIH). Su marido la contagió. Este hombre bisexualmente activo supo hace menos de dos años que tenía SIDA y prohibió a su médico que revelara esta información a su mujer. Ahora él está muriendo, ella es portadora y recrimina amargamente al Doctor. Sus hijos de 3 y 5 años quedarán huérfanos [1].

Un paciente ensimismado en su sesión de análisis pregunta: ¿Qué hago? ¿La arruino o no? Se trata de un joven de 24 años quien desde hace un año y medio sabe que es portador del VIH y que nunca le contó la verdad a su pareja. Con ella convive por períodos y utiliza preservativos con la excusa de evitar que ella quede embarazada. Pero ella quiere tener un hijo y eso pone en una situación difícil a este emocionalmente inestable joven, ya que él cree que ella nunca aceptaría continuar una relación con un portador de SIDA.

¿Se trata de dos variantes del mismo caso? ¿Cómo hay que actuar frente a ellos? ¿Se justifica moralmente abandonar la confidencialidad? Pese a que el segundo caso parece la versión anterior del primer caso, pienso que hay significativas diferencias entre ellos. En lo que sigue trataré de mostrar que se trata de dos casos diferentes y que merecen una resolución distinta. En primer lugar destacaré la *importancia de la confidencialidad* en la práctica médica y analizaré muy brevemente las respuestas que las dos teorías clásicas en ética proponen. En segundo término consideraré las *semejanzas y diferencias entre los casos* y trataré de mostrar cómo la «*actitud de cuidado*» puede servir como *criterio para diferenciar esos casos.*

¿Por qué tiene sentido la confidencialidad?

¿Tiene algún sentido hablar de confidencialidad cuando el respeto de la misma pone en peligro la vida de una persona? Una argumentación de tipo *deontológica* dirá que mantener la confidencialidad implica sostener una promesa implícita, hay un tácito acuerdo entre paciente y médico y quebrarlo llevaría a romper una promesa. En esta argumentación el acento está puesto en preservar y no romper un determinado principio. Por otro lado, este argumento puede ser refutado mostrando que a este principio de mantener promesas se opone otro principio más fuerte que podría ser no poner en riesgo la vida de una persona inocente.

De manera tal que si seguimos un análisis de corte deontológico nos encontramos frente a un conflicto entre principios de muy difícil resolución. Pero aún si pudiéramos resolver cuál de los principios es prioritario, esta propuesta no nos podría ayudar a distinguir entre los dos casos o a tratarlos de manera diferente. Ambos casos serían instancias de un mismo tipo.

En contra de este primer tipo de argumento a favor de la confidencialidad podemos presentar un argumento bastante fuerte de índole *utilitarista*. Consideremos las *consecuencias* que en un *corto plazo* pueden producirse: en estos casos el mantener

confidencialidad puede llevar y en el primer caso necesariamente lleva a la muerte de una persona. Se trata de un argumento fuerte, que no es fácilmente rebatible y que indudablemente pone en duda la conveniencia de mantener confidencialidad. Sin embargo, siguiendo con una argumentación de tipo utilitarista también podemos decir que romper la confidencialidad puede llevar a nefastas consecuencias. *Consecuencias* no ya a mediano o corto plazo sino *a largo plazo*. Considérese qué puede suceder si los enfermos de SIDA no tienen confianza en sus médicos ya que éstos fácilmente pueden romper la confidencialidad y dejan por esto de asistir a la consulta médica, dejan de hacerse los análisis relevantes. Considérese la rapidez con la que se puede expandir la epidemia y los problemas que esto generaría. Téngase en cuenta también que se trata de un mal que no tiene, hasta ahora, cura conocida y que si se expandiese esta falta de confianza, el enfermo no «pierde demasiado» si no se trata . Este segundo tipo de argumento plantea, a las claras, el problema que el quiebre de confidencialidad puede traer: el riesgo de expansión indiscriminada de SIDA.

Desde la perspectiva utilitarista vemos también cómo se contraponen los argumentos y cómo también parecen caer en un callejón sin salida. ¿Cuáles son las consecuencias que hay que priorizar: a largo o corto plazo? Quizás los argumentos utilitaristas que consideran las consecuencias a corto plazo permitan mostrar diferencias entre ambos casos (un caso lleva a la muerte *necesariamente* mientras que el otro puede ser que no). Sin embargo esta distinción entre las consecuencias a corto plazo no son suficientemente fuertes ni actúan como criterio.

¿Hay, entonces, alguna forma de circunscribir cuáles podrían ser los casos en los que se justificaría moralmente quebrar confidencialidad; sin caer por eso, en un argumento del tipo de la *pendiente resbaladiza* [2] que permitiera incluir fácilmente cualquier tipo de caso riesgoso, ya que *cualquier portador de o enfermo de SIDA puede poner en peligro a aquellos que los rodean?* ¿Cómo se puede justificar moralmente la excepción de ciertos casos sin por eso dejar la puerta abierta a una *caza de brujas?*

Análisis de los dos casos propuestos

Destacaré, primero, los puntos en común entre ambos casos.

1. Ambos enfermos/portadores *engañan* a sus parejas (no les cuentan la verdad). En este sentido están actuando moralmente mal.

2. Ambos enfermos niegan a sus parejas la posibilidad de decidir sobre sus propias vidas. En ambos casos ellos deciden acerca de las vidas de ellas, sobre la enfermedad o la salud de sus mujeres. En este sentido les *quitan autonomía* a sus parejas.

3. Ambos están enfermos, saben que van a morir y saben también que tienen una suerte de poder sobre la vida y la muerte de los otros.

1 y 2 nos llevan a juzgar ambos hombres como actuando moralmente mal. Sin embargo, ¿es suficiente 1 y 2 para decidir quebrar la confidencialidad?

Analizaré, ahora, las diferencias entre estos dos casos:

1'. Hay en la actitud del joven el reflejo de un debate interno acerca de la vida y la muerte. Parece poder percibirse una *reflexión moral* acerca de su condición y su posición de poder respecto de su pareja. En el primer caso, en cambio, no se percibe tal tipo de planteo, o al menos, algún signo externo de éste en el pasado. (Si bien podría pensarse que en este primer caso se trataba de una pareja mucho más establecida, que además tenía dos hijos pequeños; y, que si bien la madre podía no importar al marido,

sus hijos deberían haber sido un factor determinante para proteger a la madre). Parece no haber habido una reflexión seria por parte del marido. Este actuó, aparentemente, con una completa *falta de conciencia moral.*

2'. Este primer punto se ve reforzado por una actitud diferente respecto de las acciones de ambos hombres. Pese a la inestabilidad emocional del joven, en el segundo caso hay una *actitud de cuidado* hacia su pareja. Una actitud que se estuvo manteniendo durante un lapso prolongado. En el caso del marido no parece haber habido (por los datos que tenemos) una actitud de esta índole y es más podemos decir que la actitud que se refleja es de un *gran egoísmo.*

Nos encontramos frente a una actitud o un *rasgo de carácter valorable*, en el primer caso, mientras que en el otro no. ¿Por qué digo que la actitud de cuidado es un rasgo de carácter valorable? Porque muestra la *motivación de no hacer daño*. En este sentido, podría estar vinculado al principio de no maleficencia. Y porque además resulta relevante en esta situación particular (justamente el tener una actitud de cuidado es lo que *evita contagiar* y en este sentido poner en peligro la vida del otro). Esto no significa que debamos admirar la personalidad del joven, esta actitud de cuidado es un rasgo virtuoso aunque de ahí no se sigue que se trate de una *persona virtuosa*. Como señalamos en el comienzo el joven está actuando incorrectamente.

La clave de la diferencia entre ambos casos reside en la presencia de esta *actitud de cuidado*. Pero, ¿cómo se puede dar cuenta de ella? La estrategia que considero más adecuada es aquella que deja, por un momento de lado los análisis formalistas (utilitaristas / deontológicos) para volverse hacia un análisis de tipo aristotélico, relacionado con las virtudes. Este análisis da menos prioridad a las acciones y subraya la presencia de virtudes y rasgos de carácter en los individuos [3]. Desde esta perspectiva, ese rasgo de carácter resulta relevante para darle una oportunidad al joven y en consecuencia respetar la confidencialidad en el primer caso.

La siguiente pregunta, entonces, es si por la sola existencia de un rasgo virtuoso debemos siempre mantener confidencialidad. Yo diría que, en primer lugar, no se trata de *cualquier* rasgo virtuoso sino de uno que resulta muy relevante a la hora de evaluar los posibles cursos de acción (por un lado muestra la motivación de no hacer daño y por otro lado es lo que evita contagiar y en este sentido evita poner en peligro la vida del otro). En segundo lugar considero que pese a ser un rasgo relevante respecto de los problemas de SIDA y confidencialidad, no puede generalizarse para toda la discusión ética ni bioética. Por otro lado, no existe una certeza absoluta de que el joven siga obrando igual al pasado y en ese sentido es fundamental que su terapeuta esté muy alerta a posibles cambios de actitud. Si bien la presencia de esta actitud de cuidado es un punto relevante a la hora de decidir mantener confidencialidad; el tipo de respuesta, sin embargo, es *condicional*. Y lo es porque está sujeta a la manera cómo se siga desarrollando la situación y a que *efectivamente* se siga manteniendo la actitud de cuidado.

NOTAS

1. Este caso se presenta en Grant Gillett «AIDS and Confidentiality» en *Journal of Applied Philosophy*, vol4, N1,1987.

2. Este argumento dice que si se acepta una cierta práctica eso va a relajar las prácticas sociales produciéndose de este modo el caos social. Si se rompe la confidencialidad en ciertos casos esto va a llevar necesariamente a relajar la regla de confidencialidad y a quebrarla en cualquier caso llevando a la destrucción y sin sentido de tal regla.

3. Esto no quiere decir que este rasgo relevante sea el *único criterio* de justificación.

EL PLACER EN LA CONCEPCION HUMEANA DE LA TRAGEDIA

Susana H. Maidana (UNT)

Aunque Hume es el objeto de análisis de esta comunicación, hablar de la tragedia nos remite de un modo casi natural a Aristóteles, quien en su *Poética*, define a la tragedia con los siguientes términos: "Es, pues, la tragedia una imitación de acción digna y completa, de amplitud adecuada, con lenguaje que deleita por su suavidad, usándose en las diferentes partes de ella separadamente de una de las distintas maneras de hacer suave el lenguaje; imitación que se efectúa por medio de personajes en acción y no narrativamente, logrando por medio de la piedad y el terror la expurgación de tales pasiones."[1]

En el ensayo *Sobre la tragedia* Hume dice: "Todo el corazón del poeta está dedicado a despertar y mantener la compasión e indignación, la ansiedad y el resentimiento del auditorio. La complacencia de éste es proporcional a su aflicción, y nunca son tan felices como cuando lloran, sollozan y gritan para dar rienda suelta a su pesar y liberar sus corazones, henchidos de la condolencia y la compasión más delicadas."[2]

Mientras que para Aristóteles el deleite se logra con la piedad y el terror; para Hume se accede a la felicidad a través de los estados anímicos de ansiedad y resentimiento.

Hume se propone investigar en este ensayo por qué las pasiones desagradables y conmovedoras provocan el placer del espectador, lo que es lo mismo que preguntarse por qué el horror es la causa del goce estético.

Esto último nos pone sobre la pista de que no es el objeto en sí mismo el que determina al placer, no es algo que pertenece exclusivamente al orden del contenido lo que desoculta la belleza, porque si así fuere un objeto temible sólo desencadenaría un sentimiento de desaprobación, sino que nos alerta de que se pone en juego algo más.

Según Hume la resolución de esta cuestión tan paradójica fue una preocupación constante de los críticos, y cita para apoyar esta idea al abate Dubos que sostiene que los espectáculos más desagradables contrarrestan la indiferencia e indolencia a la que son proclives los hombres en su vida activa. Según esta idea el arte sería el espacio en donde el hombre toma distancia del hacer cotidiano. Pero lo cierto es que, según aduce Hume, el objeto que es placentero en un texto, en una representación dramática, o en una pintura o escultura adquiere ribetes más inquietantes cuando ocurre en la vida real. Disconforme con esta respuesta, Hume recurre a Fontanelle, cuya explicación toma como eje al corazón de los hombres, siempre dispuesto a ser afectado. Esta conmoción es frenada porque el espectador es consciente de la impronta del elemento ficcional en el teatro, lo que debilita el dolor, sin hacerlo desaparecer. Tampoco esta explicación satisface plenamente a nuestro autor ya que el auditorio se conmueve a pesar de ser consciente de lo real de los acontecimientos.

Hume propone su propia respuesta: "...el arte empleado al reunir todas las circunstancias patéticas, la agudeza de juicio manifestada al ordenarlas, el ejercicio, junto con las fuerzas de expresión y la belleza de recursos oratorios, difunden la más elevada satisfacción en el auditorio y excita las más deliciosas alteraciones de ánimo."[3]

Hume sabe que el puro contenido o el hecho en cuestión no es condición suficiente para producir el goce estético, sino que requiere además de un estilo cuidado y de bellos recursos poéticos.

Hume se acerca no sólo a la posición aristotélica sino que también se emparenta con algunas concepciones estéticas contemporáneas que valorizan lo feo y lo siniestro como promotores del placer estético. Dice Hume: "...objetos del máximo temor y desasosiego agradan en pintura, y agradan más que los objetos más bellos, que parecen calmados e indiferentes."[4]

La belleza es para Hume una forma que produce placer, y esa "forma" incluye los contenidos, el hecho mismo representado -la fábula, el logos, en términos aristotélicos- y también el modo de representarlos. Pero no solamente tiene en cuenta los aspectos del qué y del cómo, sino que advierte que para que se produzca el placer debe despertarse el interés. Sólo cuando se produce un compromiso afectivo entre el hecho artístico y el espectador se logra la verdadera comunión que origina el sentimiento del placer.

Refiriéndose a la belleza dice Hume: "...consiste en un orden y disposición de las partes tal que, sea por la originaria constitución de nuestra naturaleza, por costumbre, o por capricho, es apropiada para producir en el alma placer y satisfacción."[5]

La belleza no se capta racionalmente, ni tampoco basta poseer todos los principios de una cienca para experimentar el placer ante la belleza; así como no basta saber el significado de cada palabra latina para reconocer su belleza.

Las metáforas de la caza y del juego posibilitan quizás un mejor acceso a la concepción estética de Hume. En el *Tratado de la Naturaleza Humana* Hume vincula a la filosofía con estas dos imágenes, atendiendo al placer que ellas desencadenan. Cazar, jugar y filosofar exigen una gran atención para encontrar con mayor rapidez la presa buscada, pero lo buscado debe ser fundamentalmente útil para la economía vital humana, de otro modo no se despierta el deseo de encontrar la presa.

Ortega y Gasset en *"A veinte años de caza mayor" del Conde de Yebes* asocia a la caza con las actitudes de estar alerta, mirar, atrapar, aventurarse, seguir pistas, y también en una línea cercana a Fontanelle, la define como una ocupación en la que el hombre toma distancia del hacer diario, en una suerte de torsión, para buscar no ya la verdad, sino la felicidad.

Hume dice:"Los entretenimientos más duraderos, como la caza o el juego, poseen todos una mezcla de aplicación y atención. Y, en general, la ocupación y la acción llenan todos los grandes vacíos de la vida humana."[6]

El placer de filosofar, cazar, jugar, y el goce estético son disparados por el interés, y éste, por la utilidad vital. "La vida humana-comenta Hume- es un escenario tan aburrido, y los hombres son por lo general de disposición tan indolente, que cuanto les distraiga, aunque sea por una pasión mezclada con dolor, les proporciona en conjunto un vivo placer." [7]

La presencia de dificultades, de acontecimientos nuevos, de cambios de fortuna acrecientan el interés. Recordemos que Aristóteles señalaba a la peripecia y al reconocimiento como claves del hecho trágico.

Mientras tradicionalmente se caracterizó a las más refinadas manifestaciones del espíritu-como el arte o la filosofía- como inútiles en la medida en que no las guiaba

ningún fin práctico; Hume, en cambio, las caracteriza por su utilidad vital. Y ésta es la clave para comprender cómo algo doloroso, cruento, desagradable, pero que toca las más profundas tramas de la vida humana, provoca paradójicamente un sentimiento placentero.

Las propuestas artísticas de nuestra época, sea a través del cine, de la pintura, de la literatura intentan provocar el "shock" en el espectador, movilizarlo, descontextualizarlo, incomodarlo para, desde un estilo u otro, tender un hilo invisible que lo conecte con alguna situación que lo compromete.

La situación trágica, aún cuando desgarradoramente cruel, despierta el placer estético en la medida en que el sujeto espectador se identifica con ella. Y aún si la rechaza es una señal de que la percibe como algo temible, y el temor aparece cuando algo amenaza la integridad vital.

La propuesta de Hume de analizar la dialéctica de lo terrible y el placer nos permite repensar algunas líneas del arte contemporáneo y reflexionar sobre un concepto de belleza desontologizado, que tiene su piedra de toque en las vivencias del sujeto y en sus preocupaciones existenciales.

NOTAS

(1) Aristóteles, *Poética*, Emecé Editores, Buenos Aires,1947 .(Cap. VI, p.49)

(2) Hume, David, *La Norma del Gusto y Otros Ensayos*, Ed. Península, Barcelona, 1989, "Sobre la Tragedia" (p. 66)

(3) Hume, David, *Ob. Cit.* (p. 70)

(4) Hume, David, *Ob. Cit.* (p. 71)

(5) Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Edit. Técnos, Madrid, 1988, (Libro II, Parte 1, Sección 8, Parágrafo 299, pp. 417-8)

(6) Hume, David, "El Escéptico" en *Disertación sobre las Pasiones y otros Ensayos Morales*, Anthropos Ed. bilingue, Barcelona, España, 1990 (Parágrafo 221, p.245)

(7) Hume, David, *Tratado* ...,(Parágrafo 453, pp. 607-8)

SER Y DEBER SER: OTRA LECTURA DE LA ETICA HEGELIANA

Marcelo Mendoza Hurtado (UBA - Instituto de Filosofía)

Mucho se ha discutido las complejas relaciones entre la filosofía de Kant y la de Hegel y mucho, en particular, respecto del problema ético, si Hegel al criticar la filosofía práctica kantiana no habría eliminado con ello la posibilidad de todo planteo ético. En esta comunicación, limitándome a una perspectiva particular de encarar la cuestión, que tiene en vista el intento de repensar ciertos núcleos temáticos aislándolos del todo de la filosofía hegeliana, me propongo responder negativamente la siguiente pregunta: ¿"redujo" Hegel 'deber' a 'ser', el significado normativo de deber al significado descriptivo de ser, la obligación entre personas a la relación de existencia entre cosas?[1] Dada la limitación de espacio, trataré de ser lo más esquemático posible en mi argumentación.

1. Partiré señalando una serie de coincidencias entre el pensamiento de Kant y el de Hegel, coincidencias que en cada palabra que use para formularlas habrá diferencias cruciales, pero con esto sólo intento orientar al oyente hacia lo que creo es esencial en esta discusión. Ambos aceptan: 1 .cierta oposición entre naturaleza y espíritu (o *Gemüt*); 2. una identificación entre espíritu (*Gemüt*) y libertad; 3. una identificación entre libertad y absoluto (incondicionado); 4. una concepción de la libertad como autodeterminación racional autoconsciente[2].

2. Generalmente se acepta que la distinción entre ser y deber ser indica relaciones de existencia entre cosas, por un lado, y relaciones de obligación entre personas (cualquiera sea el tipo de obligación), por el otro; y se discute, entre otras cosas, si las relaciones de obligación pueden ser explicadas solamente por las relaciones de existencia entre cosas (que pueden ser causales)[3].

3. Esta distinción se puede cruzar con otra con la cual, en principio, no tiene nada que ver: la distinción modal en sentido kantiano[4] entre lo que «existe» y lo que «no existe», pero es lógicamente posible (carente de contradicción). Entonces, mientras que en la primera distinción se trata de la naturaleza de ciertos «contenidos» y de su relación mutua, en la segunda se trata de si esos contenidos existen o no, de su realidad. Las dos dicotomías pueden combinarse dando cuatro posibilidades:

	"existir"	"no existir" (pero ser lógicamente posible)
ser	una ley física corroborada	una ley física no corroborada
deber ser	una norma vigente	una norma no vigente[5]

4. Ahora bien, si la distinción ser-deber ser se identifica con la distinción naturaleza-libertad, entonces resulta lo siguiente:

1. no cometer una reducción de la conexión deóntica a la conexión fáctica dependería de hacer plausible un concepto de libertad y su realidad, existencia;

2. criticar todo concepto de libertad llevaría a que cualquier sistema de normas (sea cual fuere) fuera interpretado en su naturaleza como una cuestión de «ser», i.e., una cuestión del orden natural (causal), independientemente de que fuera vigente o no (aunque lógicamente posible).

5. Kant y Hegel, por lo que se dijo anteriormente (1.), intentan hacer plausible un concepto de libertad y su realidad. Ya indiqué el concepto más abstracto en que coinciden y que es distinguido por ambos del orden natural, de modo que para ellos la cuestión se plantea de acuerdo con la identificación anterior (4.). Entonces, pregunto por el problema de la existencia de la libertad.

6. A partir de la problemática de la antinomia de la razón pura, Kant se asegura la posibilidad lógica del concepto de libertad. Pero, como lo demostraron sus críticas al racionalismo[6], esto no es suficiente para concluir de ahí su existencia, ni siquiera su posibilidad real (o cognoscibilidad)[7]. Por otra parte, para la libertad la prueba de su existencia tampoco se puede dar como la de cualquier cosa sensible, ya que por tratarse de un incondicionado es incognoscible según la doctrina del idealismo trascendental. Kant apela a la conciencia de la obligación moral (*Pflicht*) en tanto mandato absoluto (imperativo categórico), para pasar de la posibilidad lógica de la libertad a su existencia: si debes, puedes. Este es el hecho de la razón: que es práctica[8].

La ley moral ordena obrar por deber (*Pflicht*). Pero, ¿cómo se determina el deber? Según Kant, sólo por la forma de la universalidad de que fuera capaz una máxima, no por su contenido, es decir, por la ausencia de contradicción (prueba de la posibilidad lógica). Esto es así porque el sujeto es autónomo en tanto racional, pero según una racionalidad que sólo se «refleja» en la forma de los contenidos. Estos son naturaleza.

7. Ahora bien, si se mostrara que la universalización es impotente para realizar lo que se propone, porque depende de síntesis dadas para resultar fructífera, entonces no sería la forma, sino el contenido el que realmente operaría, aun cuando se creyera que lo hace el deber (*Pflicht*), es decir que, en el fondo, operarían inclinaciones. En consecuencia no habría forma de acceder a una ley en particular, de modo que el deber o sería un mandato absurdo para el hombre, pues no podría realizarlo (no sabría *qué* realizar), o sería una posibilidad lógica no existente; en ambos casos quedaría como una ilusión: un *Sollen*, en el sentido en que Hegel usa esta expresión, *i.e.*, una posibilidad lógica y nada más, un «mero pensamiento». Como consecuencia de esto, la existencia de la libertad no podría establecerse y el sujeto no podría ser autónomo.

8. Hegel usa, con sentido polémico, la expresión '*Sollen*' para referirse a esta mera posibilidad lógica, distinguiéndola tanto de la posibilidad real como de la existencia e independientemente del objeto en discusión. Así es que puede haber ejemplos de mera posibilidad lógica tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de la libertad. En el contexto lógico, de extrema generalidad, no sólo es tratada la cuestión en el capítulo titulado «La barrera y el deber (*Sollen*)», sino en otros lugares, como, por ejemplo, en el capítulo sobre la «*Wirklichkeit*» donde explícitamente se identifica con la posibilidad lógica asociada, en sentido kantiano, como luego señalaré, con los conceptos de identidad y contradicción[9]. En todos los casos ataca una concepción que elimina un

ámbito de posibilidad real dejando, de un lado, la posibilidad lógica, del otro, una realidad meramente contingente. En la *Fenomenología* aparece el punto en discusión en tres lugares: uno, el de la razón observante donde se asocia con la expresión «*Gedankending*»[10], aludiendo irónicamente a Kant, quien la caracteriza como un «concepto vacío sin objeto (*ens rationis)*»[11]; con lo cual otra vez se está refiriendo a la mera posibilidad lógica. Los otros dos lugares son justamente los lugares de crítica a la filosofía práctica kantiana: «La razón que examina leyes» y «La concepción moral del mundo». A partir de ellos se ve que Hegel distingue perfectamente entre *Sollen* y *Pflicht*, que no usa *Pflicht* para acentuar el aspecto puramente «moral»[12], sino para identificar el tema en cuestión, el problema ético, y *Sollen* para polemizar este status meramente posible, su irrealidad[13]. Estos usos de *Pflicht* y *Sollen* se ven confirmados por la *Filosofía del derecho*, donde Hegel critica la concepción moral del *Pflicht* como un *Sollen*. El problema es justamente el de qué significa existir para el *Pflicht* o el de encontrar una «prueba» de algo así como un equivalente a la «posibilidad real» respecto de la libertad[14]. A mi juicio, Hegel responde esta cuestión con su teoría del reconocimiento[15].

8. Hegel también parte de algo así como una exigencia absoluta en el sujeto. La autoconciencia es una pretensión de valer absolutamente y se «prueba» como tal, *i.e.*, logra existencia y no un mero *Sollen*, mediante otra autoconciencia a través de un movimiento de reconocimiento que sólo logra su cometido cuando es mutuo. Toda pretensión de validez[16] existe, tiene vigencia, si se la reconoce, lo que supone por lo menos dos individuos relacionados entre sí. Pero, además interpreto que en su tratamiento de la relación amo-esclavo[17] Hegel ofrece un modelo de satisfacción conjunta de necesidades que resulta de un cruce de pretensiones respecto de lo que los individuos en lucha creen ser, es decir, respecto de si creen ser meramente vida o más que vida, *i.e.*, libertad. Dicho de otra manera, Hegel trata de mostrar que cualquier relación humana involucra tanto una conciencia de la libertad como una satisfacción conjunta, por mínima y desequilibrada que sea, desequilibrio que justamente se advierte y tiene sentido sólo a partir de las pretensiones inmanentes a la relación. En consecuencia, cualquier pretensión de validez supone, como una condición para entrar en vigencia, que esos individuos hayan entablado y resuelto de alguna manera la pretensión «absoluta» que es la autoconciencia, *i.e.*, la lucha por el reconocimiento. A mi criterio, la tesis de Hegel sería la siguiente: en cualquier situación normativa vigente hay, como condición de su posibilidad, una dimensión no natural, *i.e.*, una conciencia efectiva (existente, vigente) de la libertad que resulta de un cruce de pretensiones absolutas.

9. Hasta aquí la argumentación estuvo condicionada, entre otras cosas, por la crítica de Hegel a la racionalidad formal como criterio suficiente de evaluación. Veamos esta cuestión[18].

1. La pauta evaluadora tal como Kant opera con ella no es la mera tautología, el principio de no contradicción, pues:

1. ante todo, Kant no usa el término 'contradicción' en el sentido de «afirmar y negar una misma proposición en el mismo momento y con respecto al mismo hecho.»[19], sino en el sentido de «contradicción interna» o «autocontradicción de un juicio» que resulta del análisis de conceptos *dados* según la relación que mantienen entre sí sus predicados componen-

tes[20];

2. la generalización del ámbito de validez de un tipo de acción investiga si tal acción es esencialmente exceptiva: sólo posible como excepción en un ámbito donde vale universalmente otro tipo de acción; p.ej., para realizar «felizmente» -en sentido austiniano- una falsa promesa tiene que estar en vigencia la institución de la promesa, i.e., un conjunto de reglas que, ejecutadas, «valen por» prometer[21];

3. la contradicción es la revelación de que el ámbito de validez de un tipo de acción no puede ser universal, pues *por definición (por su naturaleza)* tiene un ámbito restringido[22];

2. Sin embargo, Hegel tiene razón cuando dice que la sola identidad -forma en que Kant interpreta el principio de no contradicción- no basta:

1. si se toma el contenido de la máxima como «determinabilidad simple»[23], entonces no fructifica la universalización, pues es imposible llegar a una contradicción, y además vale tanto como su opuesto.

2. Pero si no se trata de una determinabilidad simple, es decir, si es disoluble en momentos o es un complejo dado, entonces, la investigacion por vía de universalización fructifica; pero en este caso ya no se trataría de una determinabilidad que vale incondicionalmente, sino que sería algo condicionado: la no contradicción de esta determinabilidad está condicionada por la no contradicción de las determinabilidades que la constituyen[24].

3. Ejemplo: el depósito supone la propiedad; ahora bien, ¿cómo sabemos que la propiedad no es una institución de excepción? «Respetar la propiedad ajena»: ¿siempre, i.e., incondicionalmente? Hegel pone de manifiesto la unilateralidad del derecho de propiedad solo, aislado. De ahí que se subordine al derecho de la necesidad (*Not*) y al bien común (del estado)[25]. Entonces, no es incondicional, sino que tiene condiciones de validez[26].

3. A mi criterio el centro de esta crítica está en cuestionar la validez incondicionada de juicios analíticos, cuyos sujetos son síntesis dadas no resolubles según una única vía analítica -síntesis que en este contexto son normas vigentes, instituciones, y que Hegel intenta concebirlas como resultados de diversos cruces de pretensiones absolutas (como estados de reconocimiento que resultan de procesos de reconocimiento).

10. Respondo la pregunta inicial: Hegel no identifica ser y deber ser. El deber (*Pflicht*) tiene vigencia, vincula voluntades, en el sentido de que tiene por presupuesto un estado de reconocimiento; en consecuencia, no es una mera posibilidad (*Sollen*). Esta respuesta no liquida el problema de la validez de las normas, sino que, a mi criterio, obliga a plantearlo de otra manera[27].

NOTAS

[1]Así está planteada la cuestión en O. Guariglia, *Ideología, verdad y legitimación*, Sudamericana, Buenos Aires, 1986, pp.157, 184, 194 y 195.

[2]Sobre la relación entre Kant y Hegel respecto del concepto de libertad véase R.L.Schacht, «Hegel on Freedom», en A. MacIntyre (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame, Notre Dame-London, 1976, pp.294-7 y 300-303.

[3]cf. W.K.Frankena, «La falacia naturalista» en Philippa Foot, *Teorías sobre la ética*, F.C.E.,

México, 1974, pp.80-98; y José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 4a.ed., Alianza, Madrid, 1982, arts. «deber ser», « 'es'-'debe' « y «falacia naturalista».

[4]I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg, 1976, B 102-109. No uso la expresión en el sentido de, por ejemplo, G.H.von Wright, *Ensayo de lógica modal*, Rueda, Buenos Aires, 1970, tr. A.Demarchi, en donde se toma la expresión en sentido amplio comprendiendo las modalidades aléticas, epistémicas, deónticas y existenciales (p.17).

[5] en cada caso se interpreta "existir" según el ámbito de aplicación. "Vigente" no significa "válido", pero el problema es precisamente el de su relación mutua. Véase el planteo de Guariglia, op. cit. pp 156 - 7 y 163 y 55.

[6]cf. en particular *KrV*, B 620-631

[7]I. Kant, *KrV*, B 585-586

[8]I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, tr. E. Miñana y M. García Morente, pp. 15, 50-52, 66-67, 149.

[9]G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1990, pp. 202-207 y *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 143.

[10]*Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., p. 190

[11]*KrV*, B 347

[12]O. Guariglia, op. cit., pp. 149 in fine-150

[13]también en este contexto vuelve a aparecer la expresión *Gedankending (Phänomenologie des Geistes*, p. 443)

[14]*GPhR*, §§ 86, 9A, 108, 111, 113, 125, 128, 131, 133, 135, 137, 138, 141, 155, 176Z. Guariglia (op. cit.), en su interpretación del *Sollen*, fluctúa entre «una necesidad natural» (p.148) y una «universalidad solamente posible» (p.150), es decir, con palabras de Kant, entre la posibilidad real y la posibilidad lógica, fluctuación que encubre, a mi jucio, el problema central.

[15]así en *Phänomenologie des Geistes*, p. 450, explícitamente equipara ser reconocido y realidad.

[16]este concepto de pretensión de validez, un concepto central de la filosofía de J. Habermas, parece aquí o fuera de lugar o excesivo. Pero el análisis y la genealogía que Habermas hace del mismo en «Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje (1970/71)» (en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989), en particular la segunda y tercera lecciónes, revelan a la base del carácter ponente de la conciencia la dimensión del reconocimiento mútuo y, cosa que Habermas deja a un lado, de la lucha por el reconocimiento.

[17]*Phänomenologie des Geistes*, pp.141-150.

[18]los textos centrales para este aspecto de la crítica son *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, §135A y *Phänomenologie des Geistes*, pp. 306-312.

[19]O. Guariglia, op. cit., p.142.

[20]I. Kant, *KrV*, B 12, 14-16 y 190-2; B 330, 559, 624A.; I. Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 2, Werkausgabe B VI, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1982, pp.478-9. Para un análisis del concepto kantiano de contradicción cf. Th. M. Seebohm, «Das Widerspruchsprinzip in der Kantischen Logik und der Hegelschen Dialektik» en G.Funke (ed.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses - Mainz - 6.-10. April 1974*, Teil II.2, de Gruyter, Berlin, 1974, pp.862-874 y Daniel Brauer, «Contradicción apofántica y contradicción reflexiva», Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. XIV, N 3, 1988, pp. 333-335. En los ejemplos que analiza Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, tr. M. García Morente, pp.73-76, se trata siempre de contradicción entre predicados partiendo de conceptos dados como vida, promesa, ser racional. Cf. G.F.W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 8, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1992, §143.

[21]Guariglia apela a Austin y Searle para obtener una interpretación inherentista del imperativo categórico, cosa que me parece importante; pero lo que no ve es que de esa manera es imposible establecer el valor absoluto de una máxima. Más bien lo que pone de manifiesto es su carácter dependiente de una institución *vigente*. J.Searle, *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*,

Cátedra, Madrid, 1990, tr. L.Valdés Villanueva, señala explícitamente que hay que distinguir entre «lo que es externo y lo que es interno a la institución de prometer» y que «si toda institución de prometer es buena o mala o si las obligaciones contraídas al prometer son anuladas por otras consideraciones externas, son cuestiones que son externas a la institución misma.» (p.192), de modo que «Nadie afirma que las tautologías «prescriban» la conducta categóricamente, sino sólo condicionalmente, sobre las bases de algún hecho institucional» (p.194); «aprobar la intitución [de prometer] como institución buena o aceptable [...] es realmente un asunto de opinión (al menos en lo que respecta a la discusión presente [que es la cuestión interna])» (pp.197-198).

[22]Además, desde el momento en que Kant pide la ausencia de contradicción como un bien inestimable -como imperio de la razón-libertad- esto produce cierto efecto sobre contenidos dados, aunque sea insuficiente. Así lo señala el mismo Hegel en *GPhR*, §§2 y 211 al referirse a la «racionalización formal» de un *corpus* normativo dado.

[23]*Phänomenologie des Geistes*, p. 307

[24]compárese con Kant, *KrV*, B14: «denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.»; téngase en cuenta que un concepto dado es una síntesis dada que requiere justificación.

[25]*GPhR*, §§ 127 y 258

[26]A partir de lo expuesto se sigue que la interpretación que Hegel hace del imperativo categórico no es «consecuencialista», sino «inherentista»; si bien en la *Phänomenologie des Geistes*, pp. 306-312, se encuentran las dos interpretaciones, es imposible interpretar como consecuencialista el §135A de los *GPhR*, tal como lo hace Guariglia, op. cit., pp.142 y 151-153.

[27]en otro trabajo del autor -"La autoconciencia de la libertad"- se investigan, en la *Filosofía del derecho* y en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, los conceptos de conciencia ética y los procesos de formación (*Bildung*) institucionalizados y no institucionalizados de la misma como marcos para exponer la dimensión crítica de esa conciencia a partir de una racionalidad «procesual», «progresiva».

ETICA DEL DISCURSO Y RESPONSABILIDAD SOLIDARIA

Dorando J. Michelini (CONICET - UNRC)

I

La realidad actual de las sociedades occidentales industrializadas y, en muchos casos, de las sociedades no-occidentales del mundo contemporáneo, fue configurada en los últimos siglos por el desarrollo científico-tecnológico. Esta configuración tuvo -y sigue teniendo- como modelo típico-ideal de progreso y desarrollo a las ciencias naturales. En este proceso global de cientificización y tecnificación, no sólo los logros y las metas alcanzadas, sino también los problemas y conflictos que padecemos o se avecinan guardan una relación más o menos estrecha con una determinada visión del mundo, con una concepción determinada de la actividad humana y de los modos y formas de relacionarse el hombre con la naturaleza y con los otros hombres. Los conflictos que se generan o profundizan por la contaminación generalizada del medio ambiente, el peligro siempre latente del uso bélico de la energía nuclear o la manipulación genética pueden mencionarse como ejemplos ilustrativos de la amplitud, gravedad y urgencia de los problemas que enfrenta actualmente la humanidad.

La posible solución de estos y otros problemas y conflictos excede, aunque por diversas razones, la capacidad de respuesta tanto de la tecnociencia como de las éticas tradicionales convencionales. La *responsabilidad humana*, que parece no haber ido desarrollándose con una amplitud y celeridad equivalentes a las de la tecnociencia, se enfrenta así con nuevos problemas que cuestionan su propia autocomprensión y requieren una nueva fundamentación de los principios éticos.

En lo que sigue intento esbozar las dificultades principales que en la era de la ciencia y la técnica han impedido una fundamentación racional de la ética (II). A partir de allí (III) intentaré mostrar que una racionalidad ética ampliada debe ir más allá de la mera responsabilidad humana por la conservación de la biosfera. En el último punto de mi exposición desarrollaré la idea de que una respuesta a los nuevos desafíos y a las nuevas exigencias de fundamentación de la ética puede ser aportada por una ética del discurso (IV) que fundamente una responsabilidad solidaria, como marco y presupuesto para la solución cooperativa de los problemas y conflictos que existen o se avecinan.

II

Una explicación que ayuda a esclarecer la dificultad de la reflexión ético-filosófica contemporánea para fundamentar racionalmente la responsabilidad humana en la era de la ciencia y de la técnica la hallamos en la separación weberiana[1] entre la esfera de la ciencia -donde opera una racionalidad libre de valoraciones- y la esfera de las decisiones irracionales -que es el ámbito de la elección privada de axiomas valorativos últimos. Esta separación entre *racionalidad científica* y *moral irracional* ha sido interpretada por Apel[2] como el sistema complementario de la reflexión filosófica occidental

(cuyos representantes son el positivismo y el existencialismo), que circunscribió el concepto de racionalidad a la racionalidad científica libre de valoración, y reconoció validez pública sólo al conocimiento obtenido con los métodos característicos de las ciencias de la naturaleza, relegando las esferas de la moral y de la religión al ámbito de lo privado (es decir, de las emociones, de las decisiones irracionales y, en última instancia, de todo lo considerado como carente de vincularidad intersubjetiva). En la actualidad, el planteo y la respuesta weberiana aparecen como demasiado simples e insuficientes para afrontar los desafíos que presenta el desarrollo científico-tecnológico, a la humanidad en su conjunto.

Otras críticas contemporáneas de los supuestos de la tecnociencia -la cual, como sabemos, fue posible en gran medida a través del desarrollo histórico de la racionalidad científico-tecnológica y filosófica de Occidente- han ido esclareciendo aspectos importantes de la relación entre la tecnociencia y la responsabilidad humana[3]. Pero aún estamos lejos de dirimir la cuestión de la articulación del conocimiento científico y del desarrollo tecnológico con las otras esferas del saber y de la cultura. El papel de la ciencia y la tecnología siguen siendo por ello motivo de discusión tanto entre quienes sostienen, por ejemplo, que el proyecto moderno es un proyecto fallido, del que cabe desembarazarse cuanto antes, como entre quienes creen posible una reformulación crítica del mismo. En la actualidad la balanza parece inclinarse hacia la primera opción, sobre todo si se tiene en cuenta que desde los cuestionamientos parciales a un determinado concepto de racionalidad o a algunos de los resultados deseados o no deseados del desarrollo científico-tecnológico se ha avanzado hacia una crítica radical de la racionalidad científica y filosófica sin más. No resulta nada extraño, pues, el resurgimiento actual de diferentes formas más o menos tradicionales de relativismo, historicismo e irracionalismo, que se ponen de manifiesto a través de un redescubrimiento de la inconmensurabilidad de las formas de vida, de un renovado interés por los problemas vitales primarios y de una fascinación por la contingencia y el carácter finito y destinativo de la existencia humana[4].

Ahora bien, ante este cuestionamiento radical del proceso de racionalización occidental, de los resultados del desarrollo científico-tecnológico y del *logos* filosófico, parece necesaria una nueva fundamentación racional de la responsabilidad humana. Pero, de un lado, los sistemas éticos tradicionales parecen no poder reacomodarse conceptual, teórica y metodológicamente a esta nueva situación y dar así respuesta satisfactoria a estos nuevos desafíos. De otro lado, desde una perspectiva cientificista -basada en la distinción de las esferas de lo público e intersubjetivamente vinculante (el conocimiento científico) y de lo subjetivo y privado (como es el caso de las valoraciones éticas o religiosas)- la tarea de una nueva fundamentación racional de la ética aparece como imposible y es considerada como innecesaria e indeseable.

La respuesta es muy distinta si se piensa que las cuestiones éticas no pueden reducirse a convicciones privadas y si los problemas políticos no pueden ser abandonados a los juegos de interés y de poder o a los consensos meramente fácticos. Pero aún cuando se piense que una nueva fundamentación de la ética en la era de la ciencia y la técnica es no sólo necesaria, sino también posible, surgen nuevas preguntas, como, por ejemplo: ¿qué vinculación existe entre la ética y el mundo científico? ¿Qué vinculación existe entre la ética y el mundo tecnológico? ¿Como puede afrontarse la

difícil tarea de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia y la técnica y del predominio de la racionalidad instrumental?

III

La vinculación entre técnica y ética está fundada en la siguiente relación: la ética analiza, describe, norma y evalúa las acciones humanas; la técnica, por su parte, puede ser considerada un sistema instrumental que permite al hombre extender su poder sobre el universo natural y el mundo social. En este sentido, examinar y evaluar la acción del hombre sobre el universo o el mundo social desde la perspectiva de su legitimidad y bondad, constituye una de las tareas de la reflexión ética. Pero además de esta consideración general se puede afirmar que la técnica se relaciona con la ética a través de las consecuencias que surgen del carácter ambivalente de su uso; de los problemas que plantea la aparente inevitabilidad de la *aplicación* del saber científico; de las dimensiones y nuevos ámbitos de aplicación de la ciencia y de la técnica, etcétera. Si se acepta esta vinculación más o menos estrecha entre ética y técnica, cabe preguntarse ahora: ¿en qué sentido es necesario reformular o redimensionar nuestra concepción de la responsabilidad para afrontar los problemas y conflictos que tenemos o se avecinan?

Según Hans Jonas[5], la ampliación del alcance del poder humano ha quebrado el monopolio antropocéntrico: a diferencia de los sistemas éticos tradicionales, en los que el deber para con el prójimo era siempre y sólo deberes para con los hombres o la humanidad, en la actualidad se descubre que las obligaciones del hombre alcanzan no sólo al micro- o mesoámbito de las relaciones humanas, sino a todo el cosmos. Los deberes y las obligaciones tradicionales no pierden, por cierto, su obligatoriedad, pero la responsabilidad se extiende ahora a todo el planeta. "Esta visión ampliada articula el bien humano con el asunto de la vida en su totalidad, en lugar de oponerlos enemistosamente, y otorga a la vida extra-humana su propio derecho[6]". Los primeros pasos por este camino los está dando la incipiente ética ecológica, en la que la categoría ética de responsabilidad humana adquiere dimensiones cósmicas.

Jonas propone así un cambio en el sentido de la responsabilidad humana, el cual consiste en un concepto de la responsabilidad como administración y custodia de la base natural de nuestro ser; una responsabilidad de autocontrol y autolimitación, articulada no sólo retrospectivamente en un hacerse cargo de los efectos de la causalidad individual -en el sentido de una responsabilidad entendida como "imputación causal de hechos realizados"- sino dimensionada también prospectivamente hacia el futuro y las generaciones venideras.

En la visión de Jonas se articulan diversos motivos para una legítima sospecha de que la orientación actual del desarrollo tecnológico no nos conduce por buen camino. No obstante cabe preguntarse si los fundamentos que llevan a Jonas al convencimiento de que es necesario un cambio urgente de dirección del desarrollo científico-tecnológico son igualmente incontrovertibles.

Por de pronto parece claro que el abandono de este rumbo inquietante de desarrollo no puede realizarse responsablemente en nombre de una renovada personificación de la naturaleza ni de una nueva demonización de la técnica. En vistas del vertiginoso

acrecentamiento del poder humano y de su expansión sobre el universo a través del desarrollo científico-tecnológico, así como de las consecuencias negativas que se siguen para la biosfera de este proceso aparentemente irreversible, Jonas cree necesario efectuar una reformulación del imperativo categórico kantiano en el sentido de asignarle un contenido referido a la posibilitación de la existencia de las generaciones futuras. Su propuesta tiende a mostrar que no tenemos en realidad ningún derecho "a elegir el no-ser de las futuras generaciones a causa de la existencia de la actual[8]". En esta afirmación se hace patente una nueva concepción de la responsabilidad: la responsabilidad humana ya no se refiere sólo y retrospectivamente a la acción de un individuo, sino que -a causa de la vinculación de las acciones y decisiones humanas con el saber y el poder-, la responsabilidad se amplía a todo el ser y se articula prospectivamente también con las condiciones de supervivencia de la humanidad o de las generaciones futuras.

Pero hay otro aspecto que quisiera resaltar brevemente. A mi modo de ver, la 'ética de la responsabilidad' de Jonas no ofrece un procedimiento para llevar a cabo -al menos de modo parcial- este cambio de rumbo o, lo que es lo mismo, para *organizar la responsabilidad humana colectiva*. Una peculiaridad o especificidad de la ética en la actualidad reside por cierto en esta nueva tarea de esclarecer y hacer posible esta responsabilidad ampliada frente a la biosfera y las generaciones futuras, así como de la tematización de las consecuencias -directas e indirectas, previsibles e imprevisibles- de las acciones humanas. Pero ¿cómo poder hacerse cargo razonablemente de todo esto? ¿Simplemente apelando a la conciencia y a la buena voluntad de los individuos? Esto, por cierto, es tan necesario como insuficiente. ¿Y cómo salvaguardar los aspectos de emancipación, igualdad y libertad que fueron posibilitados por la ciencia y la técnica, evitando que la crítica a sus consecuencias nocivas o a las consecuencias no deseadas, inherentes a la fundamental ambivalencia que ellas poseen en manos del hombre, se convierta en una condena global y unilateral?

IV.

Podemos afirmar, parodiando a Borges, que entre las cosas que le suelen ocurrir a los hombres, además del nacer y el morir, está la justificación racional de su pensar y la legitimación racional de su obrar. Cuando se habla de la racionalidad (o de la razón que, según Kant, es lo común que tienen los hombres) se piensa en dos dimensiones esenciales: la *fundamentación* y la *crítica*. La justificación y la legitimación racional del conocimiento humano se llevan a cabo a través de la *argumentación*. Las diversas formas de entender lo que tradicionalmente se comprendió como *'razón'* es explicitado actualmente -al menos por algunas corrientes filosóficas, como la pragmática trascendental- como *argumentación* o discurso argumentativo en una *comunidad de comunicación*. Entre los presupuestos o las características principales del discurso argumentativo se cuentan, dicho muy sintéticamente, la *comunidad de argumentación*, la distinción entre un aspecto teórico y otro práctico de la argumentación, y la percatación de que la búsqueda de una solución correcta en cuestiones teóricas y prácticas incluye la preocupación por alcanzar un consenso racional[9].

En esta explicitación se hacen patentes algunas características de la estructura de lo

racional, sobre todo el aspecto lingüístico -es decir, la intrínseca articulación entre racionalidad y lenguaje, que fue posibilitada por el denominado *linguistic turn* de la filosofía del S. XX y, sobre todo, por el "Tractatus" de Wittgenstein- y el aspecto de la relación sujeto-co-sujeto (es decir, la dimensión pública e intersubjetiva de lo racional). Desde un punto de vista metodológico, las estructuras lingüísticas posibilitan un acceso muy diferente de análisis y comprobación intersubjetiva que el que proporcionan los "hechos de la conciencia", y han posibilitado la transformación de la filosofía de la conciencia en una filosofía del lenguaje. La filosofía del lenguaje, a su vez, abrió nuevos horizontes tanto a la teoría del conocimiento y a la lógica de la ciencia, como a la ética y la filosofía práctica. La crítica del lenguaje radicalizó la crítica del conocimiento en el sentido de que antes de toda interrogación acerca de la verdad de los enunciados está la pregunta por la crítica del sentido, es decir, la pregunta por la comprensibilidad del lenguaje utilizado como medio de la reflexión. Sobre todo en el caso de la pragmática trascendental esto adquiere una relevancia singular, puesto que en el *ámbito de la epistemología* permite la formulación de instancias confiables, fuera del alcance de toda duda y de todo escepticismo, y en el *ámbito de la ética*, la fundamentación última de las normas morales. ¿En qué sentido es posible esta última?

La ética del discurso, con su distinción entre la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación, ofrece el marco teórico-reflexivo adecuado para el análisis y la comprensión de lo que se denomina la fundamentación última de las normas morales. Esta distinción se refiere a que "en toda argumentación seria hemos reconocido ya ... en primer lugar y en principio, la responsabilidad solidaria de todos los miembros de una comunidad de comunicación *real* -de la humanidad existente en la actualidad- para la solución de los problemas y su igualdad de condiciones en el proceso de solución de los problemas. Pero además, y en segundo lugar, con la anticipación contrafáctica y necesaria de una comunidad ideal ilimitada de comunicación hemos reconocido también ya en principio que la solución *válida* de todos los problemas -justamente también de los problemas éticamente relevantes- tendría que poder ser consensuada por todos los miembros de la comunidad ideal ilimitada de comunicación, si ellos pudiesen participar en esta discusión"[10].

En efecto, si se reflexiona sobre las condiciones de posibilidad del pensamiento y de la argumentación con sentido, nos percatamos inmediatamente de que no sólo la ciencia de la naturaleza -supuestamente neutral desde el punto de vista ético-valorativo- no puede escapar a las redes de la intersubjetividad en cuanto tarea orientada a la búsqueda de la verdad, sino que tampoco el pensador solitario puede rebasar los límites de la argumentación y del pensamiento con sentido. Por tanto, siempre que pensamos con sentido y argumentamos en serio presuponemos explícita o implícitamente -junto con la comunidad real de comunicación- una comunidad ilimitada de comunicación, en el sentido de una reciprocidad generalizada. La comunidad real de comunicación o argumentación tiene así como idea regulativa y criterio para el reconocimiento y la comprobación de nuestras pretensiones de verdad la comunidad ideal de comunicación y, al mismo tiempo, las exigencias de la comunidad ideal de comunicación -anticipada ya siempre necesaria, aunque contrafácticamente en toda argumentación con sentido- debe ser articulada y realizada aproximativamente en cada caso en el ámbito de la comunidad real de comunicación. Es por ello que en cada problematiza-

ción y cuestionamiento que realicemos, en cada afirmación, pregunta o discusión con sentido, reconocemos siempre explícita o implícitamente la posibilidad de una solución racional consensuable en el marco de una reciprocidad generalizada de todos los problemas y conflictos y, con ello, la clave para la fundamentación de una responsabilidad solidaria, acorde con los presupuestos de una ética del discurso.

Ahora bien, la preocupación por la fundamentación de una *ética de la responsabilidad solidaria* forma parte de la problemática de la aplicación histórica de la ética del discurso. Pero a diferencia de otras posiciones éticas que indagan las consecuencias (ecológicas, sociales, etc.) del desarrollo científico-tecnológico y las condiciones de supervivencia de la humanidad -como la posición especulativo-metafísica de Hans Jonas-, la ética del discurso no puede insistir sólo en la defensa del principio de responsabilidad como principio de conservación y autolimitación[11], sino que pretende conjugar este *principio de conservación* con el *principio de emancipación* de la modernidad, en el sentido de la *liberación humana y de la realización progresiva de la idea de humanidad.*

La articulación de ambos principios -el de conservación y el de emancipación- constituye una tarea teórico-filosófica específica de la ética del discurso, es decir, de una ética principista de la moralidad universal postconvencional. La dialéctica entre comunidad real e ideal de comunicación, entre lo que debe ser conservado y salvaguardado y lo que debe ser conseguido en nombre de la emancipación y dignidad humana, es una tarea *progresiva*, aunque -en vista de las limitaciones de la *conditio humana*-, por principio de realización siempre parcial, provisoria y sin completitud temporal. De ahí que si bien las consecuencias planetarias del ejercicio del poder humano a través de la ciencia y de la técnica aparecen como una alerta roja, la fundamentación de una ética para la organización colectiva de la responsabilidad humana no puede consistir en una apelación al mero mantenimiento y conservación de lo existente, sino que debe seguir orientando su reflexión y su crítica de lo existente en orden a la *realización de un mundo y una sociedad más humanos.*

Se puede coincidir parcialmente con Jonas en el diagnóstico de que el mismo pensamiento científico-racional que posibilita la técnica y que a través de sus consecuencias presenta un enorme desafío para la responsabilidad humana en la actualidad, no está al mismo tiempo en condiciones de aportar los nuevos fundamentos de una ética de la responsabilidad solidaria, por el presupuesto cientificista subyacente. Sin embargo, la técnica y el progreso no constituyen realidades fijas, que puedan ser preservadas o conservadas sin más en un determinado estado de su desarrollo; muy por el contrario, son conceptos que hacen referencia a una realidad ambivalente, que necesita de un permanente direccionamiento a través de una evaluación crítica. La posibilidad de una preservación ética de la dignidad humana -y la consiguiente exigencia de un ordenamiento social justo y de condicionamientos sociales humanos- es siempre una tarea por realizar. Es por ello que, para la ética, la tarea fundamental no puede consistir en una mera conservación de lo existente, en la mera preservación del medio ambiente, de la naturaleza y, aún y simplemente, de la vida sobre la tierra, sino que en una ética de la *responsabilidad solidaria*, este principio vital de la supervivencia tiene que articularse necesariamente con el *principio de la realización emancipadora de una vida humanamente digna para todos.*[12]

NOTAS

1. Cfr. M. Weber, "Politik als Beruf", en: Id., *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen, 1958; Id., "Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften", y "Wissenschaft als Beruf", en: Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1981.

2. Cfr. K.O. Apel, *La Transformación de la Filosofía*, 2 T., Frankfurt, 1973; Id., *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, 1988; Id., "Universalistische Makroethik der Mitverantwortung" en: DZfPh, Berlin 41 (1993) 2, 201-215..

3. Cfr. por ejemplo M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", en: *Reden und Aufsätze*, Pfullingen, 1954; H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, 1981 (ed. orig. Frankfurt, 1976).

4. Cfr. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979; G. Vattimo, *La fine della modernità: nihilismo ed ermeneutica nelle cultura posmoderna*, Milán, 1985; R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid 1983; Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, 1986; Id., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1987.

5. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, 1979; id., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt, 1985; Id., "Warum die Technik ein Gegenstand für die Ethik ist: Fünf Gründe" en: H. Lenk - G. Ropohl (Eds.), *Technik und Ethik*, Stuttgart, 1987.

6. H. Jonas, 1987, 86.

7. H. Jonas, 1979, 172.

8. Ibid., 36.

9. Cfr. los trabajos de K.O. Apel, n. 2; además, W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Trascendentalpragmatik*, Freiburg/München, 1985. Los filósofos o las corrientes filosóficas que se han ocupado y preocupado por la fundamentación del conocimiento han tenido desde los orígenes mismos del filosofar y a través de toda su historia una dura oposición en los filósofos escépticos de todos los tiempos: en el escepticismo académico y pirrónico del helenismo griego; en el escepticismo ilustrado de Bayle y Hume de los tiempos modernos; y, más cercano a nuestros días, en el escepticismo antropológico de Plessner, en el escepticismo histórico de Burckhard o en el escepticismo pragmático del neoaristotélico Odo Marquard. Justamente uno de los cambios filosóficos más significativos de nuestro siglo tiene que ver con la transformación del concepto de razón y, a través de ello, con el descubrimiento de nuevas posibilidades de mostrar las falencias fundamentales del escepticismo a través de los argumentos reflexivos, es decir, a través de la mostración de aquello que puede ser considerado como seguro y fuera del alcance de todo cuestionamiento, porque aún el escéptico debe presuponerlo para poder expresar sus dudas y su crítica con sentido.

10. K.O. Apel, 1988, 202.

11. Cfr. Jonas, 1979, p. 249.

12. D. J. Michelini, "Racionalidad y cultura. Acerca de los límites del despliegue científico-técnico y del repliegue cultural", en: B. Fraling et al. (Eds.), *Lateinamerika im Dialog. Peter Hünermann zum 60. Geburtstag*, Rottenburg 1989; Ibid., "Ethos cultural y desarrollo integral en América Latina", en: P. Hünermann et al. (Eds.), *Pensar América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone*, Ediciones del ICALA: Río Cuarto 1991; Ibid., "Ethos, ética y racionalidad", en: D.J. Michelini et al. (Eds.), *Modernidad y Posmodernidad en América Latina*, Ediciones del ICALA: Río Cuarto 1991; Ibid., "Etica discursiva y legitimidad democrática", en: *Etica comunicativa y democracia*, K.O. Apel et al. (Eds.), Editorial Crítica: Barcelona 1991.

LA CONCEPCION DE MARCEL PROUST SOBRE EL PROGRESO EN EL ARTE

Julio César Morán (Universidad Nacional de La Plata)

Algunas ideas de Kant resultan afines a Proust, quien lo ha leído y lo cita en sus obras, en particular cuatro veces en la *Recherche* (I,506; II,477; III,282 y II, 503, Pléiade, Clarac y Ferré, 1954). La última es la más importante pues en ella el héroe señala su admiración por el lenguaje puro y el medioevo que lleva la duquesa de Guermantes en su decir, pero aclara que no es posible escribir el francés exquisito de Enrique IV cuando uno ha sido perturbado por las ideas de Kant y la nostalgia de Baudelaire, y estas últimas han producido su formación fundamental y la de amigo Saint-Loup.

En lo que a nuestro tema se refiere, no hay para Kant ni para Proust reglas que puedan formularse en un conjunto de preceptos, lo que vale tanto en la producción artística por parte del genio, cuanto en la imposibilidad de comunicación por enseñanza a sus discípulos. Sólo está la obra, el producto artístico del genio. En Kant (parágrafo 46, *Crítica del juicio*), la naturaleza da la regla del arte mediante el genio, pero no por su conocimiento sino por su producto. Pero tampoco la obra puede imitarse simplemente hasta extraer de ella preceptos. También como en Proust (y es la historia de la vocación y la iluminación artísticas de la *Recherche*, el artista genial no accede a las ideas cuando lo desea, es decir voluntariamente, lo que en Proust se completa con la concepción de la memoria involuntaria. Destaca Kant la originalidad del genio y Proust acentúa que un artista como Vinteuil debe ir más allá incluso que sus propias obras, cuando estas ya se han incorporado, como es el caso del impresionismo para nosotros, al modo ordinario de percepción.

Para el novelista la obra sólo puede incitar porque es la creación de otro y resulta claro, que lo mismo que en Kant, el artista no pue- de enseñar al discípulo su trabajo más propio, pues así lo corrobora la distinción entre yo artístico y yo cotidiano. Puede agregarse que las admiradas novelas de Bergotte no pueden ser derivadas de la conversación del escritor; que, después de todo es más importante, a pesar de la opinión de la abuela ir tras Albertina y las muchachas en flor, que mantener una conversación estética con el maestro Elstir, en quien el narrador estima este afán docente como una especie de debilidad; y, por fin, la incompresión fundamental de la persona de Vinteuil, en la que incurren Swann, la familia del héroe y los Verdurin. Y un fenómeno de inconsciencia del alcance de su arte se da en los intérpretes creadores, la Berma y sobre todo Morel. En rigor, no es que para Proust el artista carezca por completo de conocimiento -El tiempo recobrado prueba lo contrario- sino que este conocimiento es absolutamente intransmisible, excepto por el mensaje de la propia producción y que aún debe interpretarse adecuadamente y despertar el trabajo del espíritu para producir otra obra.

En el parágrafo 47 de Kant hay ideas que se notan también en el criterio proustiano sobre la concepción del progreso en el arte: la distinción entre la posibilidad de enseñanza de conocimiento del científico y la imposibilidad de esta misma comunicación para "los que merecen el honor de ser llamados genios", más allá de preceptos y

modelos; la ausencia de comunicación docente entre artistas hasta la aparición de un nuevo talento que no necesita más que un ejemplo para producir; y la concepción de que los modelos ejemplares del arte son los únicos medios de conducción para traer el arte a la posteridad.

Por su parte, Schopenhauer, sin duda influído por Kant en este aspecto, sostiene (parágrafo 49, libro tercero, *El mundo como voluntad y representación)* la esterilidad del concepto para la ciencia y la importancia de la originalidad del genio, mientras que los imitadores sólo son capaces de un arte conceptual y abstracto, es decir, de un arte parásito y efímero.

Para Proust, la obra no puede imitar lo artísticamente existente, ha de buscar nuevos descubrimientos, pues con el paso del tiempo los hallazgos se consolidan y pasan a conformar una especie de saber artístico común, aunque la obra maestra sobreviva como tal. Pero la nueva obra original no es por ello superior artísticamente a la antigua. Y el artista debe mirar al mundo desde sí mismo, desde su perspectiva individual, pues lo que otros o el mismo, en otro período de su vida aportaron, no le pertenece.

No puede negarse la conexión de estas ideas con la concepción de Schopenhauer (parágrafo 49, libro tercero) que el filósofo alemán sintetiza en la asimetría en la apreciación de la obra: "El aplauso de la posteridad se compra, por lo general a costa del desdén de los contemporáneos, y a la inversa". Es así que las grandes obras, sostenidas sobre la impresión de lo intuitivo y ajenas a la imitación por conceptos de las obras de los maestros, subsisten porque no pertenecen a ninguna época peculiar. Tardan mucho tiempo en ser reconocidas pero no pueden envejecer. Están expuestas al desconocimiento y al olvido, pero son recuperadas por la posteridad que va conformando el juicio de algunos hombres inteligentes que aparecen con poca frecuencia. Proust ha leído a Schopenhauer *(El mundo como voluntad y representación y Aforismos sobre la sabiduría de la vida)* pero no se ha determinado concluyentemente la profundidad de esta lectura correspondiente a etapas juveniles y anteriores a la Recherche.

Por su parte, dice Proust sobre el carácter temporal de la obra y su relación con los contemporáneos y la posteridad, que las grandes obras no son valoradas rápidamente, lo que ocurre incluso con el pro- pio héroe de su novela ante la iglesia de Balbec, la actuación de la Berma y la misma sonata de Vinteuil, como ejemplos significativos. El individuo necesita tiempo para comprender la obra profunda y esto es un símbolo de los años y siglos que tienen que pasar hasta que al pú- blico le llegue a gustar una obra maestra verdaderamente nueva. Y el motivo de que esta obra rara vez conquiste la admiración inmediata es el carácter extraordinario del autor, mientras que la misma obra es la única que fecunda a aquéllos que puedan comprenderla *(Recherche, I, 531)*. Puede agregarse a esto que Proust en el prólogo a su traducción de *Sésamo y lirios* de Ruskin limita la importancia de la lectura frente al filósofo inglés, puesto que lo que para el autor son "conclusiones" para el lector son "incitaciones".

El desarrollo de la frase chopiniana, próxima a la concepción narrativa del mismo Proust, presenta dos temas vinculados entre sí: uno de tipo social, el snobismo musical y otro estético, la posibilidad de progreso en la música. La marquesa de Cambremer y la princesa de los Laumes, educadas en el conocimeinto de Chopin, valoran a este compositor, pero la joven nuera de la marquesa, la señora de Cambre-mer-Legramdin,

es wagneriana y rechaza la música pasada de moda. Proust establece con claridad el valor de la música de Chopin, entre otras razones porque no comparte el criterio de progreso de su personaje. Un autor nuevo no desplaza o es superior a otro anterior, aún pasado de moda. Es decir, Wagner no es superior a Chopin, ni Debussy a Wagner, por ser posteriores unos a otros (I, 331). El rechazo al criterio que podríamos denominar positivista del progreso musical es retomado y satirizado por Proust en *Sodoma y Gomorra*, con los mismos personajes pero con la presencia del héroe. Madame de Cambremer-Legrandin considera que *Pélleas* es más bella que *Parsifal*, porque la obra de Wagner tiene frases caducas por melódicas. El narrador dice de ella que creía no sólo que la música progresaba, sino que lo hacía en una sola línea y que Debussy era una especie de super Wagner, mientras que Chopin ni siquiera era música y por lo tanto, no podía ser ejecutado bien por su suegra, Madame de Cambremer (II, 815).

Pero, a propósito de la ejecución de la sonata de Vinteuil en la sesión Sainte-Euverte, la gran audacia del músico es comparada por Swann con la de Ampére y Lavoissier, quienes han explorado las leyes secretas de una fuerza desconocida (I, 351-353).

La filosofía y la música alemana (wagneriana) son renovadoras como el teatro de ideas, Maeterlinck, el impresionismo pictórico y más tarde, los bailes rusos. Pero la admiración por Wagner no anula, como cree Saint-Loup, el aprecio simultáneo por Offenbach, como Baudelaire no anula a Merimée, aunque ambos tengan derecho a objetarse entre sí. Es decir, no sólo las escuelas que devienen en el tiempo, pueden valorarse a pesar de su oposición, sino también las que se enfrentan simultáneamente. Pero las escuelas luchan unas con otras, se devoran y para Proust son necesarias porque el espíritu avanza por digresiones (II, 810-819). Quizá convendría tener en cuenta esta posibilidad de desarrollo para la propia formación de Proust, quien se ha servido de las armas conquistadas para liberarse de sus maestros. Es lo que ha ocurrido con los *Pastiches*, con los prólogos y traducciones de Ruskin, con respecto a su formación filosófica y a sus propias ideas en las sucesivas versiones de la *Recherche*.

Vinteuil es tan personal en su *Septeto*, que ni sus alumnos que lo imitan, ni los maestros futuros, que lo habrán de superar (irán más allá que él en las indagaciones) pueden hacer palidecer su originalidad. Con esto se completa el criterio proustiano sobre la posibilidad del progreso: un músico no es superior a otro por ser posterior; pero la tarea del músico es realizar nuevos descubrimientos musicales que son exploraciones del alma; algunos de estos se incorporan anónimamente a la comunidad artística y a la comunidad en general, por ello el músico debe continuar sus decubrimientos y no imitarse siquiera a sí mismo; pero cuando ha logrado una obra maestra diversa, ésta seguirá siendo original más allá de las épocas y modas y proseguirá revelando secretos e invitando al arte a los oyentes artísticos. No hay pues, progreso en el arte en sentido positivista, pero el artista grande, que es el que persiste, no repite lo ya descubierto. Vinteuil perdura en cada recepción creativa de su obra.

Es decir, la obra maestra no puede ser superada en cuanto a calidad estética simplemente porque otra sea posterior y tampoco es reemplazable porque sigue conservando secretos que todavía no han encontrado el lector que los revele. La nueva obra, no repite la conformación del mundo dada por la anterior, las obras maestras no se reiteran, sólo son punto de partida para avanzar en la indagación de los problemas, ya que el arte es descubrimiento y constitución. Este avance o desarrollo importa diferencia,

pero no superioridad artística. Y, por último, hay comunicación entre las obras maestras por medio de los artistas que son sus descubridores y a quienes ellas descubren la posibilidad del arte y de ser artistas y ofrecen múltiples perspectivas constitutivas de mundos. Es de notar que este criterio aquí reconstruido, fue formulado por Proust para la música, aunque tiene validez para el arte en general, mientras que sólo hay algunas referencias a las otras artes. El punto de partida parece haber sido el de Kant y Schopenhauer, esto es, la obra maestra no se imita, pero también guía a Proust la persistencia de los interrogantes que el arte aspira a develar sin alcanzar nunca a lograrlo.

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DEL PROGRESO

María Inés Mudrovcic (Universidad Nacional del Comahue)

En este trabajo me propongo analizar los elementos que subyacen a cualquier noción de progreso en la historia ya sea éste científico o de otra índole. Si el concepto de progreso tiene connotación temporal, cualquier proceso que de cuenta de un cambio progresivo posee una estructura temporal narrativa.

Desde esta perspectiva, entendemos por progreso a la configuración de un proceso en el que diferentes eventos, actividades, sistemas conceptuales, metodologías, etc. son colocados en una relación diacrónica y valorados positivamente con relación a algún fin. Sólo se puede dar cuenta de un cambio progresivo en el contexto de una historiografía estructurada narrativamente, ya que -caracterizada mínimamente- una narración describe -de comienzo a fin- un cambio que tuvo lugar[1]. Esto supone: 1) que pasado, presente y futuro difieren no sólo cronológicamente sino también cualitativamente, de igual modo -entonces- el comienzo y el fin como términos *ab quo* y *ad quem* del proceso, 2) éste, en tanto posee dirección, es teleológico, 3) dado que se habla de cambio está supuesta la continuidad del estado de cosas que cambia. La discontinuidad es inconsistente con una configuración temporal narrativa. En una secuencia de este tipo, la misión del fin es doble: proveer, de una parte, la conclusión, el "cierre" del proceso considerado, ahora, como un todo temporal; y, por otra, vincular los acontecimientos de manera tal que respondan a la coherencia interna de la historia. Esto último significa que, considerados retrospectivamente, era ésa y no otra secuencia la que exigía ese fin [2]. Lo anterior constituye una caracterización mínima de los elementos básicos de una historia estructurada narrativamente. Cabe preguntarse ahora qué rasgos distintivos ha de reunir para dar cuenta de un cambio progresivo.

Como categoría temporal, dos son los sentidos del término progreso. De un lado, indica la acción de avanzar o ir hacia adelante y, de otro, señala el aumento, adelantamiento, perfeccionamiento de este avance. Tomada en el primer sentido, cualquier historia que presente la configuración temporal anterior es progresiva, puesto que constituye la descripción de un cambio en el que se alcanza gradualmente un fin. Sin embargo, no es ésta sino la segunda acepción a la que aludimos cuando hablamos del progreso de la historia o del progreso científico. En este segundo sentido, "progreso" no tiene sólo una connotación temporal sino, también, valorativa. Desde esta perspectiva el fin o meta organiza retrospectivamente los *data* -los que son presentados como "marcha gradual hacia..."- y su consecución es valorada positivamente. Sin esta apelación al futuro toda noción de progreso pierde su valor positivo [3]. Toda práctica que sea considerada progresiva supone que su estado presente es mejor que los estados anteriores y continuará en esa dirección deseable en el futuro. La imposición de un juicio de valoración positivo es relativo a la consecución de ciertos estados de cosas que, una vez alcanzados, señalan el fin de esa historia.

El fin es la meta valiosa a la que se orienta la práctica de la comunidad de la que se predica el progreso. La continuidad del cambio se constituye, así, en la relación recíproca entre la praxis de la comunidad y los fines propuestos. Una comunidad depende

de la participación conciente de sus miembros. Conforma su identidad -en parte- a partir del sentido que para sus miembros posee la experiencia de un pasado común, la pertenencia a una tradición [4]. No sólo él fin opera como *telos* que orienta el progreso de la comunidad en cuestión, sino que también ayuda a configurar retrospectivamente el pasado de dicha comunidad otorgándole sentido.

Una historiografía narrativa posee una función primariamente cognitiva, es decir, constituye un medio para conocer el pasado. Sin embargo, cuando esa historiografía da cuenta de cambios progresivos, posee, además, una función práctica. Sirve no sólo para organizar y dar sentido retrospectivo a las experiencias y acciones de los miembros de la comunidad de la que esa historia es narrada, sino que, además, orienta sus acciones hacia la consecución de los fines que son considerados valiosos y con respecto a los que se configura la narración como "avance gradual hacia ...".

Atendiendo a las consideraciones anteriores podemos analizar los supuestos que subyacen cuando nos referimos a las diferentes clases de progresos. Hablar del progreso de la historia supone, al menos, tres "omni" elementos: a) una estructura temporal que abarque el conjunto de toda la historia, b) una comunidad que involucre a la totalidad de los seres humanos y c) un fin o proyecto común que otorgue direccionalidad y sentido al proceso.

Cabe preguntarse, entonces, si existe una comunidad que involucre al conjunto de todos los seres humanos. La existencia de una comunidad tal requiere, de un lado, que la historia sea compartida por todos sus miembros puesto que es constitutiva de su identidad como grupo y, de otro, un proyecto común que, funcionando como *telos*, organice y de sentido a todo el proceso histórico. Suponer ésto implicaría caer en una omnisíntesis narrativa, cuyo último exponente, quizá, lo constituya la obra de Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, en donde éste intenta responder a una "muy vieja cuestión": "Si, a fines del siglo XX, tiene sentido una vez más hablar de una historia de la humanidad coherente y direccional que conducirá eventualmente a la mayor parte de la humanidad a la democracia liberal" [5].

Pero si merece cuestionarse la noción de progreso de la historia, aparece, sin embargo, otra comunidad a cuya praxis el concepto de progreso se aplicaría genuinamente, me refiero a la noción de progreso científico. Sin embargo, las controversias en este ámbito son muchas, y las mayores dificultades parecen darse en el intento de reconstruir racionalmente el proceso histórico de la práctica científica.

Reconstruir una historia de la ciencia como progresiva implica entender a ésta no como un sistema formal atemporal sino como proceso, es decir, la praxis de los miembros de la comunidad científica. Desde esta perspectiva, aunque lo propio de la ciencia sea la consecución de ciertos fines cognitivos, los individuos heredan esta búsqueda como una actividad en marcha de la comunidad que integran. Los fines no sólo orientan la práctica científica en dirección futura sino que además reestructuran las prácticas pasadas presentándolas como avances graduales hacia la situación presente. Esto es consecuencia directa de la estructura narrativa que reviste toda historia que de cuenta de cambios progresivos: la configuración de los eventos pasados como un entramado continuo de sentido en el que la comunidad se reconoce en el avance gradual que conduce al estado actual de la práctica. No resulta entonces extraño que Kuhn diga que "En parte por selección y en parte por distorsión, los científicos de

épocas anteriores son representados implícitamente como si hubieran trabajado en el mismo conjunto de problemas fijos y de acuerdo con el mismo conjunto de cánones fijos que la revolución más reciente en teoría y metodología haya hecho presentar como científicos" [6] y, en otro sentido, McMullin afirme que "la historia "interna" de la Ciencia es la versión reconstruída presentada por un filósofo de la Ciencia en apoyo de su teoría de la Ciencia" [7].

La "distorsión" o "selección" interesada a la que se alude negativamente es inherente al tipo de organización que se le impone al pasado de manera tal que aparezca como avance progresivo. De otro modo habría que imaginar que los fines que orientan la práctica de la comunidad científica de la que se pretende reconstruir su historia, son tan universales que permiten reconstruir su pasado como una sucesión progresiva en la que tengan cabida todos y cada uno de los modelos científicos pasados. Y si lo que se intenta es una reconstrucción racional de la historia de la ciencia, la racionalidad presupuesta es la instrumental: es en relación a los fines de la comunidad presente que se evalúan los logros pasados como progresivos. Por el contrario, si se apela a un modelo de racionalidad objetiva o universal que escape a la necesaria contextualidad histórica de los fines, lo que se obtiene es una reconstrucción racional del proceso de desarrollo de la ciencia [8]. Dentro de este marco, T^2, por ej., es sucesora y progresiva con relación a T^1, pero se supone que cualquier adherente de T^1 -en nombre de una "racionalidad completa", que es, por lo mismo "transhistórica"- estaría en condiciones de transformar T^1 o abandonarla, luego de una discusión racional con un adherente de T^2. Dicha reconstrucción, de ser posible, nada tendría de histórica, dado que el proceso podría, en principio, ser reconstruído en ambas direcciones. Para una perspectiva tal, el pasado de la ciencia sólo es útil en la medida que pueda aportar casos históricos concretos en los que una metodología, al ser más recurrente, sería evaluada como más exitosa.

NOTAS

1. cfr. Danto, *Narration and Knowledge*, New York, Columbia University Press, 1985, p. 234; Ricoeur, *Tiempo y Narración*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987, T.I, p. 256.

2. Cfr. W. B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, London, Chatto and Windus, 1964, p. 23.

3. La importancia del fin en la noción de progreso es notada por autores tan disímiles como Kuhn y Fukuyama. Al respecto, Kuhn afirma: ¿qué pueden significar "evolución", "desarrollo" y "progreso" a falta de una meta específica?", *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 1985, p. 265. De igual modo, Fukuyama: "Sólo es posible hablar de progreso histórico sólo si uno sabe dónde está yendo la humanidad", *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992, p. 7.

4. Cfr. Carr, *Time, Narration and History*, Indianapolis, Indiana University Press, 1986, p. 148.

5. Fukuyama, *op. cit.*, xii.

6. Kuhn, T., *op. cit.*, p.215.

7. Mcmullin, "La Filosofía de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales" en G. Radnitzky, G. Andersson, P. Feyerabend, A. Grunbaum y otros, *Progreso y racionalidad en la ciencia*, Alianza, Madrid, 1982, p.201.

8. Cfr. Olivé, "Racionalidad y progreso del desarrollo científico: una controversia metametodológica" en *Diánoia*, XXXVII, 1991, p. 138.

EL HOMBRE, ¿SUJETO DE LA HISTORIA?

María Julia Palacios (Universidad Nacional de Salta)

"No podemos, señores, ni ignorar la historia del pasado ni crear el futuro. Quisiera preveniros contra el error que lleva a algunos a adelantar el reloj, imaginándose que con ello aceleran la marcha del tiempo. Generalmente se exagera mucho mi influencia en los acontecimientos en los que me he apoyado, pero, a pesar de todo, a nadie se le ocurrirá exigirme que yo haga la Historia. Esto me habría sido imposible incluso con vuestro concurso, aunque, yendo unidos, habríamos podido hacer frente a todo un mundo. ***Pero nosotros no podemos hacer la Historia; debemos esperar a que ella se haga"***. (Bismarck, en el Reischstag de la Alemania del Norte, el 16/IV/1869 citado por Plejanov, J. en *El papel del individuo en la historia*. Grijalbo, 1984, pág.36.)

«La Historia no hace nada... Antes bien es el hombre, el hombre real y viviente, quien actúa y lucha... No es la Historia la que se sirve del hombre como instrumento para realizar sus objetivos, como si ella misma fuera una persona. La Historia es sólo la acción de los hombres que persiguen sus fines». (Marx, K., *La sagrada familia*, Grijalbo, 1958, pág. 159).

Estas frases son expresivas de las posiciones que, con matices y variantes, han adoptado los hombres en su intento de responder a la pregunta por la proce dencia del acontecer histórico.

La opinión de Bismarck -desmentida por su propia vida, pues no podría decirse de él, precisamente, que fue un mero instrumento de la historia- es representativa de las posiciones que reconocen en la historia un proceso inevitable, inexorable, en el que la intervención humana poco cuenta.

En oposición, la frase de Marx, reclamando para los hombres la autoría del proceso histórico, es representativa de los que ven en las acciones de los hombres las claves para interpretar y explicar el desarrollo de la sociedad.

En el primer caso, la historia es pensada como un proceso en cierto modo natural, independiente de la voluntad de los hombres. Para algunos, se trata de un proceso que adquiere racionalidad en tanto se reconozca en él el plan que le confiere sentido,un proceso en el que la acción humana se reduce a la ejecución de un plan del que no tiene responsabilidad. Tal es el caso de la teoría hegeliana, en la que la «astucia de la razón» es -al decir de Carlos Pereyra- «simplemente un nombre distinto para designar la providencia». [1]

En el segundo caso, además del marxismo, se ubican las teorías subjetivistas, las que, al privilegiar el accionar humano, terminan otorgando a las ideas, los propósitos y las intenciones de los hombres, el papel fundamental -cuando no excluyente- en la explicación del desarrollo de la humanidad. El conocimiento histórico es el conocimiento de lo que la mente ha hecho en el pasado...» dice Collingwood [2].

¿Cuál es, pues, el papel del individuo en la historia? ¿Es el hombre, sujeto de la historia? ¿Es un mero instrumento de una voluntad que lo gobierna, o de fuerzas que no domina? ¿Es la historia un proceso sin sujeto?

En tanto no tienen ya cabida en la actualidad las teorías providencialistas, que postulan la existencia de una voluntad suprahistórica conforme con la cual se desenvolvería la historia, y en tanto la historiografía contemporánea ha desechado las teorías que explicaban el proceso histórico por la acción de individuos extraordinarios, corresponde precisar la real participación del hombre en la historia.

Si se interpreta que el proceso histórico es independiente de la voluntad del hombre, estamos aceptando el determinismo histórico. Y, como señala Carlos Nino, «...lo que se nos presenta ante nosotros, de ser coherentes en la extensión de las implicancias prácticas del determinismo, es un tipo de vida social que es completamente inimaginable e ininteligible». Y agrega, «...es inconcebible una sociedad en la que no se tenga en cuenta la voluntad de nadie para ningún efecto». [3]

Aceptar que la voluntad del hombre tiene ingerencia en el proceso histórico, es aceptar que la historia es producto de la acción humana, que el hombre es sujeto de la historia.

Ahora bien, la acción propiamente humana se define por la libertad. Esto es , por la capacidad para decidir qué hacer, de acuerdo con los fines y objetivos que el individuo se propone.

Pero, vale preguntarse, en la práctica, ¿es posible una acción de esas características? ¿Cómo se ejerce la acción «libre»?

No vamos a entrar en la gran complejidad de este tema, diremos simplemente que la libertad que los hombres reclaman para sí al considerarse seres libres, se entiende comúnmente como ausencia de coacción. De todos modos, eso, no quiere decir que la acción humana no responda a condicionamientos de diversa índole: psicológicos, culturales, sociológicos, económicos... y hasta naturales.

Marx, al explicitar su tesis,dice en *18 Brumario* «los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su propio arbitrio, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado».

En efecto, no es posible entender el proceso histórico como resultado de una actividad conciente, deliberadamente dirigida hacia un fin predeterminado, aun cuando las acciones humanas, producto de la conciencia y la voluntad de los hombres, son un factor de suma importancia para el desarrollo de la humanidad. No tenerlas en cuenta impede explicar ese desarrollo.

El movimiento social no puede explicarse sólo desde la acción consciente de los individuos, pues el accionar humano se da siempre enmarcado en condiciones reales de existencia, lo cual determina que la libertad, la capacidad de opción, no es abstracta ni es absoluta, sino relativa al contexto social en el que se desenvuelve. El individuo no existe aislado, se va configurando en una red de relaciones sociales, de modo que define y ejerce su individualidad a partir de las relaciones que establece con el grupo social al que pertenece y por las funciones que cumple. En ese campo de interrelaciones sociales va elaborando sus opiniones, ideas, conocimientos y creencias, en una palabra, va conformando su estructura ideológica.

No debe perderse de vista que toda sociedad se organiza de acuerdo a leyes, normas, preceptos, a las que también responde la conducta humana,

Como bien dice Schaff, «Los hombres actúan en forma consciente, sin embargo, la conciencia humana no es una mónada espiritual independiente del mundo objetivo, sino que está condicionada por ese mundo». [4]

En esa compleja red de relaciones, la mayoría conflictivas, no hay fines aceptados de modo unívoco y universal; los fines de unos individuos se contraponen y hasta se enfrentan con los fines de otros. Bien lo hacía notar Engels, «...rara vez acaece lo que se desea, y en la mayoría de los casos los muchos fines perseguidos se entrecruzan unos con otros y se contradicen, cuando no son de suyo irrealizables o insuficientes los medios de que se dispone para llevarlos a cabo».Y agregaba, (...) «Los fines que se persiguen con los actos son obra de la voluntad, pero los resultados que se derivan de ellos, no lo son...». [5]

En efecto, nada de lo que acontece en la historia es resultado directo de los fines que puntualmente los individuos se proponen. Las decisiones de los individuos no sólo están condicionadas por el propio desarrollo histórico, sino que, en más de una ocasión, lo que sucede no es lo que se desea y busca.

Es desde esta explicitación de lo que propiamente es la acción humana donde la tesis «el hombre es el sujeto de la historia» requiere de precisiones.

Si el hombre es el sujeto de la historia, ¿cómo puede explicarse el desajuste entre los fines que se proponen los individuos y lo que realmente sucede? Pero, también, ¿cómo se compatibiliza esa tesis con aquella otra no menos corriente, no menos aceptada, de que los hombres son producto de la historia?

Si la acción humana sólo puede entenderse en y desde esa intrincada red de la estructura social, el problema que debe resolverse es el de la relación entre el individuo y el mundo objetivo, entre la acción humana y las circunstancias. Es éste un problema que se enlaza con un gran tema de la filosofía de la historia: el de la libertad y la necesidad, lo «inevitable» y lo «accidental» en la historia. El proceso histórico ¿es un proceso necesario, responde a causas, o es un proceso donde el azar juega un papel importante? ¿es la historia un proceso conforme a las leyes, o un discurrir de acontecimientos extraordinarios? Este problema tiene su correlato en el campo historiográfico en las discusiones acerca del carácter explicativo o narrativo de la ciencia histórica: ¿es posible establecer conexiones causales en historia? ¿responder a «por qué» pasó lo que pasó o sólo se trata de describir, de narrar cómo sucedieron? .

Por cierto, me parece pertinente la distinción que hace Carlos Pereyra [6] entre «inevitabilidad» y «necesidad» histórica. Para Pereyra, cuando se utiliza el término «inevitabilidad» se está haciendo referencia a la realidad, en tanto que «necesidad» nos remite al campo de la explicación, vale decir, al campo del conocimiento de esa realidad, ya acontecida. Esto quiere decir que con ese concepto se pretende dar cuenta del modo como los acontecimientos tuvieron lugar y esta lectura racional del pasado supòne la posibilidad de establecer conexiones causales *a posteriori*.

Sostener que la historia es inevitable implica desconocer la intervención humana. Sostener que hay necesidades en la historia supone reconocer regularidades en el proceso, lo que no implica negar la intervención humana.

La confusión de estos planos -el de la realidad y el de la explicación- dificulta el esclarecimiento de la relación entre el sujeto y el contexto o las circunstancias.

Existe una cierta tendencia a privilegiar uno u otra: o, como lo sugiere Bismarck, las circunstancias hacen la historia; o, como lo plantea el idealismo, el proceso histórico se explica desde las ideas, motivos e intenciones -voluntades - de los individuos. O se olvida la incidencia de la acción humana en la estructura social, o se olvida los condicionamientos que la estructura social impone a la acción humana.

Sin embargo, produce una gran dificultad concebir a las circunstancias como un conjunto de fenómenos externos al sujeto. El sujeto no existe sin las circunstancias y éstas, a su vez, no tienen existencia abstracción hecha del sujeto. En la medida en que las circunstancias (económicas, sociales, culturales) se traducen en valoraciones incorporadas en su estructura ideológica, son también «internas» al sujeto.

Si se reconoce que tanto el sujeto como las circunstancias se constituyen como tales en un mismo proceso; si se rechaza la tesis de la dualidad sujeto-objeto, el conflicto desaparece. La conciencia, la voluntad y la intención de los hombres sólo existen contextualizadas en un determinado ámbito social y éste es en realidad, una compleja red de relaciones.

Por lo tanto, cito nuevamente a Carlos Pereyra, «Problematizar la afirmación de que los hombres hacen la historia tiene precisamente este sentido: bloquear toda inclinación a explicar el proceso a partir de una conciencia abstracta, una voluntad indeterminada y una intención pura». [7]

Pero, sostener que hay un condicionamiento social de la actividad humana no implica sostener que esa actividad está predeterminada . «Precisamente por eso el hombre no es un instrumento ciego de cualesquiera fuerzas sino el creador de la historia», dice Schaff [8]. Son las tesis del providencialismo -explícito o encubierto - las que negaron valor a la acción humana, al someterla al cumplimiento de un plan producto de una voluntad trascendente o una razón universal. Pero, revalorizar la acción humana no nos debe conducir a sostener la tesis de que el desarrollo social se explicaría por el accionar libre de individuos, entendido éste como un producto de la conciencia y de la voluntad, independiente de la estructura social, dirigido a la consecución de fines preelaborados.

Se podría argumentar que no se trata de la acción de individuos, sino la de grupos sociales, la acción de masas, lo que propiamente construye la historia, pero esto no modifica lo que venimos diciendo. Si bien es evidente que no es la acción individual la que permitiría explicar el proceso histórico, lo que señalábamos no sólo vale dicho de los individuos, vale para los actores sociales colectivos.

No basta decir que la ciencia histórica ya no se ocupa de explicar la dinámica histórica desde las grandes figuras, fundamentalmente políticas. De poco sirve que se sostenga que debe ocuparse de la totalidad de lo histórico, del conjunto de la vida social, de los grandes movimientos o los lentos procesos económicos si se sigue manteniendo la dualidad sujeto-circunstancias. Mantener esa dualidad nos conduce o a sostener que el proceso histórico determina la acción de los hombres, como lo hacen los determinismos, historicismos y fatalismos de diversa índole,o a sostener que la voluntad de los hombres determina el movimiento social, como lo afirman las tesis de los voluntarismos y subjetivismos.

¿Es, pues, el hombre, sujeto de la historia? Ciertamente, sí. Sólo que se trata -según vimos- de un sujeto cuya acción no es el resultado de «una conciencia abstracta, una

voluntad indeterminada y una intención pura», sino de un sujeto que obra en el marco de una estructura social que lo configura y lo condiciona.

La historia no es un proceso resultante de un accionar humano incondicionado, pero tampoco producto de una pura determinación, un proceso sin sujeto.

NOTAS

(1) Pereyra, C., *«El sujeto de la Historia»*. Alianza, 1990, pág. 23.
(2) Collingwood *«Idea de la Historia»* FCE, pág. 213
(3) Nino,C., *«Introducción a la Filosofía de la Acción Humana»*. EUDEBA, 1987, pág. 107.
(4) Schaff, A., *«Marxismo e individuo humano»*. Grijalbo, 1967, pág. 182.
(5) Engels, F., *«Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana»*. Pág. 47.
(6) Pereyra, C., *op. cit.* pág. 108 y sgts.
(7) Pereyra, C., *op. cit.*, pág. 16.
(8) Schaff, A., *op. cit.*, pág. 188.

METAFOROLOGIA DEL FENOMENO. HACIA UNA LECTURA FENOMENOLOGICA DE LA METAFORA

Claudia Razza (Università degli Studi di Trieste)

En estas breves consideraciones, intentaré exponer, de la manera más concisa posible, y limitando, por razones de espacio, las citas y referencias en que me baso, algunas reflexiones acerca de una posible interpretación del concepto de metáfora a la luz de la fenomenología de Husserl.

Una fenomenología de la metáfora, como toda fenomenología, debería comenzar por ir «a la cosa misma» de que se trata para captarla en su originariedad. Iré, pues, más allá de la significación ortodoxa de la noción de metáfora, para trascender los límites tanto de la lingüística como de la crítica literaria - en tanto disciplinas que tradicionalmente se han ocupado del estudio de esta noción - en busca de fundamentos ontológicos que puedan legitimar un enfoque del tema desde una *filosofía* del lenguaje en el sentido más propio.

Filosofía del lenguaje, pues, y no mera lingüística. Porque se trata de ampliar el concepto de metáfora más allá de los confines del lenguaje, se trata de partir del significado originario del término, ese significado filosófico «olvidado» que Ernesto Grassi, discípulo de Heidegger, encuentra en los orígenes de la tradición humanista (en Herodoto y Tucídides), a saber: metaforizar es «transferir un objeto de un lugar a otro»[1]. Sólo más tarde (con Quintiliano), la noción entra también en el ámbito del lenguaje, con el término *tropus*, para indicar, de manera ya más restringida, la transferencia de una palabra de un significado a otro - o también la transferencia de un significado de una palabra a otra.

1. Fenomenología de la metáfora

No basta, sin embargo, con recordar el término en su autenticidad primigenia: para depurarlo, y renovar su fecundidad, hay que «poner entre paréntesis» las relaciones que éste ha ido históricamente adquiriendo en virtud de sus implicaciones derivadas, para poder luego «constituir» una nueva red de referencias definitorias. Hay que reencauzar entonces el sentido de la asociación de la idea de translación metafórica a la de ornamento - entendido como artificio lingüístico meramente formal -; asociación ésta en que se ha fundado la exclusión de la metáfora del terreno del discurso cognoscitivo en sentido fuerte o riguroso, para confinarla al de la poesía. (Y, dicho sea de paso, poniendo con ello en evidencia una incomprensión del fundamento descriptivo de la creatividad poética misma, que es, cada vez, justamente en su esencia estética[2], extrinsecación explicitativa de algún sentido del «gran dibujo» del mundo, cuyos recónditos trazos está llamada a develar).

A este respecto, Grassi recuerda que «el término *ornatus* corresponde originariamente al término *kosmos*, que en una visión ontológica, tal como es usado por Cicerón, se refiere a la relación entre las partes y un todo[3]», designando un órden fundamental: sólo en relación con algo más, lo individual cobra su significado esencial, sólo volviéndose parte de una conexión ordenada. Esto bien puede entenderse en términos de

sistema, de red de sentidos, y, en especial, en los términos husserlianos de la horizonticidad[4]. Y es éste el sentido en que se puede afirmar que *el contexto es siempre condición trascendental del texto, y no meramente un elemento útil para su hermenéutica.*

Ahora bien, si metaforizar es poner una cosa en lugar de otra para expresar una semejanza entre ellas, la translación metafórica presupone la visión de relaciones. Y la elección subjetiva de expresar una «analogía contracta» en lugar de otra, pone de manifiesto el significado - o para ser más precisos la acepción, o aún el matiz - que la cosa reviste para quien la nombra en ese caso. En este sentido, no sólo la metáfora deja de funcionar meramente como un adorno lingüístico, sino que gana el lugar de un mecanismo de descripción del mundo que, desde la perspectiva gnoseológica de la fenomenología, podemos considerar como preferible al de la definición (entendida como acotación descriptiva de una cosa por género próximo y diferencia específica). Porque a través de la metáfora se sugiere, por un lado, lo que la cosa *es* para el que la usa - dicho esto en un doble sentido: para el que usa la metáfora y para el que «usa» la cosa, por ejemplo, en el sentido heideggeriano en que se funda el conocer -. Y, por otro lado, a través de la semejanza elegida, se dejan oscuros, en cada caso, los aspectos que la cosa «no muestra» o muestra veladamente, es decir, se descartan todas las otras caras posibles de la cosa, que no son atencionalmente relevantes en ese momento para el sujeto que la está expresando.

Y en esta lectura fenomenológica, la metáfora se revela como el mecanismo, por excelencia, de expresión del mundo en su relación intencional con la conciencia. Es decir, esta *visión* de relaciones ontológicas entre las cosas - que el sujeto traduce en los signos de un lenguaje - nace de su aproximación individual, circunstanciada por un horizonte subjetivo, al mundo, el cual, a su vez, se ofrece a la conciencia intencional cada vez circunstanciado en una imagen claroscura que se irá enriqueciendo con ulteriores percepciones. Y a este proceso de readecuaciones cognitivas que se desenvuelve en la dinámica bipolar de la intencionalidad - que es en primera instancia individual y sólo más tarde puede volverse intersubjetiva -, y que se va *explicitando* paso a paso, corresponde de manera mucho más ajustada la noción «inacabada» de metáfora que la noción en cierto modo artificial - dadas sus pretensiondes de objetividad - de definición.

Esta tesis se basa en el hecho de que, desde una perspectiva fenomenológica, la relación sujeto-objeto se muestra mediada por horizontes, espaciales y temporales, de la *conciencia* y del *mundo*. El *qué* del mundo, como polo de la correlación citada, constituye una solicitación gnoseológica a la que el sujeto sólo logra aproximarse. Se aproxima lo suficiente como para saber que está. Pero cuando intenta conocerlo, ese acercamiento se detiene antes de llegar, en la *representación del mundo*, que, siendo aquello que del mundo es relevante para el sujeto, constituye un *cómo* genético. Y es este, creo yo, el sentido que tiene para Husserl la noción de fenómeno. Yo interpreto esta noción como síntesis expresiva de la posibilidad teórica de un despedazamiento del objeto moderno, que poniendo en evidencia la multivalencia de su relación con el sujeto, abre las puertas a la multiplicidad de modos posibles de aproximación al mundo trascendente que, siendo inabarcable como totalidad, no deja de ser, sin embargo, cada vez, renovadamente cognoscible por escorzos.

Lo que quiero decir, pues, es que *la metáfora es al fenómeno husserliano como la definición era al objeto de la ciencia positiva*. Y esto, lejos de significar una «reducción» de la fenomenología al rango de poesía, lo que hace es pedir - y tal vez generar - una metaforología con rango de filosofía. Una metaforología como disciplina cosmológica, como ciencia del fenómeno. Un saber nacido de la fenomenología, pero con determinaciones propias.

3.Metaforología del fenómeno

Si, como dijimos, metaforizar es poner una cosa en lugar de otra como signo de la semejanza entre ellas y a modo de puente entre órdenes diferentes, y si pensar es poner una cosa en conexión con otra u otras, entonces, en la dinámica intencional entre *noesis* y *noema*, el conocer, es decir, el *noein*, puede ser considerado un *metapherein*. Desde esta perspectiva, la intencionalidad toda adopta la forma de la metaforicidad.

Lenguaje, pensamiento, y también el mundo correlativo - el mundo fenoménico -, es decir, la realidad, pero entendidos como entidades y no como palabras, cobran entonces una significación metafórica. «El mapa no es el territorio; el nombre no es la cosa», sostiene Mary Catherine Bateson[5]. Así, pues, la metaforicidad del mundo fenoménico consiste en ser una representación, una imágen, que se pone en lugar del mundo trascendente; la metaforicidad del pensamiento consiste en ser una serie de ideas, conceptos, etc., puestos en lugar de los fenómenos del mundo; y, finalmente, la metaforicidad del lenguaje, consiste en su reemplazar por nombres, aquellas ideas, que, a su vez, sustituían imágenes, que traducían, a su vez también, el mundo.

Esta concepción de la metáfora como translación que es trascendencia, como metamorfosis ontológica de niveles encadenados (de objetos en imágenes, luego en ideas o conceptos, y finalmente en palabras), podría dar la impresión de conducir hacia un relativismo insostenible. Pero no se trata sino de un proceso sostenido en el sujeto, y más precisamente en el individuo, como fundamento de toda elección del sentido, y como punto límite de toda relatividad posible.

El proceso de «signatura» del mundo; es decir de asignación de signos a las cosas, que así describe Grassi a la sucesión de operaciones metaforizantes de la que acabamos de hablar, es, para este autor, una progresiva «transferencia de lo sensible en lo espiritual», una translación que es operada en virtud de la facultad del ingenio o de la «agudeza» (término que Grassi recupera de Baltasar Gracián). La función de la agudeza, en tanto facultad intransferible que nos permite descubrir las cualidades comunes que se esconden en géneros diferentes, es la de una descifración privada del mundo, sin la cual la realidad permanecería incomprensible y muda. La agudeza es pues la facultad que nos permite llevar a cabo la signatura del mundo a través del hallazgo de relaciones fenoménicas, relaciones que sólo en un momento posterior - y como respuesta a los requerimientos humanos de una comunicabilidad de experiencias - pueden ser de algún modo racionalizadas (en *algún* sentido de racionalidad) y vueltas intersubjetivas, pero que sólo pueden ser puestas directamente «frente a los ojos» por la metáfora creada en el acto de descubrirlas. (Y esto, entre paréntesis, recuerda, otra vez, la idea heideggeriana de la *Vorhandenheit* de las cosas, de ese estar de las cosas «al alcance de la mano», en una disponibilidad elemental y primaria que consiente su conocimiento.)

Esta facultad metaforizante es entonces la que opera ese primer acercamiento al mundo que la fenomenología llamaría precategorial y aún antepredicativo, y es, creo yo, este mismo ingenio el que, al fenomenólogo que ha operado la *epojé* para desprenderse de la racionalidad ideal de la ciencia en crisis, le hace comprender ese dominio universal y primigenio que es la *Lebenswelt*, el mundo-de-la-vida, a partir del cual fundar una ciencia auténtica.

Puesto que las metáforas, lingüísticamente expresas o implícitas extralingüísticamente, son imágenes que vuelven sustitutivamente representable el mundo, ese «todo» inalcanzable como objetividad, una metaforología del fenómeno se presenta como complemento armónico de la fenomenología. Esta combinación, tendría, a mi juicio, entre otras ventajas específicas, la utilidad general de subrayar y enriquecer las peculiaridades de la «filosofía de la intencionalidad», que desde esta perspectiva adquiere un matiz, casi se podría decir, dialéctico que, refundando el sentido dinámico de la filosofía de Husserl, abre nuevos caminos, insospechadamente fecundos, para un posible desarrollo de la fenomenología en la actualidad.

Contra el «desencantamiento del mundo» (M. Weber) por un lado, y contra el mantenimiento de una concepción «dura» de racionalidad por otro lado, la reflexión metafórico-fenomenológica vendría a proponer una racionalidad alternativa, basada en el «encanto» de la metáfora entendida como una paradoja en la relación del sujeto con el mundo y con los otros sujetos, una paradoja que no debe intentar resolverse, sino ser vivida y pensada en toda su complejidad.

NOTAS

1 Ernesto Grassi; *La potenza della fantasia* (La potencia de la fantasía); Nápoles; Ed. Guida; 1990; p. 72.

2 Grassi la llamaría "pathética", por su correspondencia con el *pathos* más que con la razón

3 E. Grassi; *op. cit*, p. 83.

4 Acerca del tema de la horizonticidad en Husserl, Roberto Walton ha presentado un trabajo, titulado "La estructura de la horizonticidad", en el IV Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica que ha tenido lugar en Buenos Aires, del 2 al 5 de noviembre de 1993.

5 George y Mary Catherine Bateson; *Dove gli angeli esitano* (Donde los ángeles titubean); Milán; Ed. Adelphi, 1989.

¿QUE SE ESPERA DE UN CURSO UNIVERSITARIO DE ETICA A FINES DEL SIGLO XX (AL MENOS EN UNA SOCIEDAD COMO LA PERUANA)?

Bernardo Regal Alberti (Universidad de Lima - PERU)

1. Permítanme unas palabras de presentación. Tengo a mi cargo un curso de Etica para estudiantes que están en el último año de la carrera de Economía y otro para estudiantes que empiezan carrera de Psicología o de Historia. Nuestra Universidad tiene unos 9000 estudiantes y unos 700 profesores. Tenemos 9 Facultades: Ingeniería Industrial; Ingeniería Metalúrgica; Ingeniería de Sistemas; Economía; Ciencias Administrativas; Ciencias Contables; Ciencias de la Comunicación; Derecho y Ciencias Políticas; y una recién creada Facultad de Ciencias Humanas (con las especialidades de Psicología e Historia).

Antes de ingresar a su Facultad el estudiante debe hacer dos semestres obligatorios comunes en el Programa de Estudios Generales. Existe ahí un curso electivo de filosofía en el que mis estudiantes economistas no suelen matricularse. Sólo llevaron algo de filosofía en 5to. de Secundaria.

En general, los estudiantes pertenecen a los niveles más bien altos de nuestra sociedad. Nuestra Universidad no es confesional aunque un 60% aproximado de nuestros estudiantes provienen de colegios de la Iglesia Católica. Somos una universidad liberal, que no ha tenido vida política interna de partidos, y damos la impresión de ser un territorio de derechas pero donde pueden convivir profesores de diversas tendencias ideológicas.

Nuestras autoridades sin excepción son elegidas democráticamente. Los estudiantes participan en las elecciones, son elegidos y co-gobiernan hasta en los supremos niveles de decisión en virtud del Tercio estudiantil. Los egresados graduados tienen también representantes en el cogobierno de la Universidad. Nuestra Universidad no pertenece a ningún grupo accionista, inversionista o promotor y desde su fundación en 1962 no ha recibido ni recibe ninguna subvención del Estado ni de ninguna institución ni fundación nacional o extranjera. Funciona como una cooperativa, gobernada y administrada por sus profesores y estudiantes.

Los profesores de Etica somos unos 7 u 8 en las distintas facultades. En contra de una propuesta mía, estos cursos de Etica son obligatorios en todas las Facultades. Por lo demás cada profesor tiene su propia interpretación de lo que debe hacerse y decirse en un curso de Etica y no existe de hecho ninguna coordinación entre nosotros. Eso quiere decir que estoy y hablo aquí con ustedes absolutamente a título personal.

2. Lo primero que quisiera decir (para intercambiar luego experiencias con ustedes) es repetir lo que suelo decirles a mis estudiantes el primer día de clase: que optamos por la observación y el estudio empírico del fenómeno moral; el análisis de lo que ocurre y es, no de lo que debería ocurrir o ser. Hasta donde nos es posible tratamos de trabajar en una ética descriptiva y explicativa, no normativa. Hasta donde nos es

posible fomentamos, entonces, un acercamiento epistemológico (científico por tanto) al fenómeno de la moralidad humana tal como se da en nuestra sociedad. Esto implica, obviamente, el cultivo y el culto de aquel relativismo moral que es propio de las ciencias sociales y de las ciencias en general y, por supuesto, de la buena democracia.

Nuestra manera de trabajar quiere se sencilla, realista y al mismo tiempo teóricamente sólida. El profesor ofrece en el aula un instrumento de análisis que pueda luego ser empleado por los estudiantes para un trabajo de campo. Este instrumento se presenta como una *Teoría general de la Moralidad*, es decir un modelo epistemológico conformado por variables significativas tomadas de las principales ciencias que tienen que ver con el fenómeno de la moralidad humana.

Piezas de este modelo son, por ejemplo, un primer esquema *lingüístico* elemental en el que emisores y receptores intercambian juicios y apreciaciones sobre las acciones y relaciones que los comprometen, y donde la última referencia que explica sus eventualmente distintas posiciones y valoraciones se encuentra en la tabla de valores de cada actor social. El origen sustancial de estas tablas de valores debe buscarse, a continuación, en un estudio a partir de la *psicología* del aprendizaje (familiar) de la conducta moral de los interlocutores, seguido de un análisis *antropológico cultural* de los valores de su comunidad o grupo determinado, para finalmente cerrar el circuito de revelación epistemológica mediante un enfoque *sociológico* de los condicionamientos *económicos, políticos, jurídicos y administrativos* que forman el mundo real de los distintos actores sociales morales y donde los supuestos valores morales perennes adquieren realidad histórica, económica, política, etc.

Esta primera labor teórica (iniciada y propuesta por el profesor, con el ánimo -normalmente utópico y frustrante- de que los estudiantes participen críticamente) consiste, pues en extraer de cada disciplina lo sustancial de su metodología y de los resultados teóricos que se refieren al fenómeno moral. Tendríamos así una Teoría General de la Moralidad, formada, pues, por las diversas subteorías lingüísticas, psicológicas, antropológico/culturales y sociológicas (económicas, políticas, jurídicas y administrativas).

A partir de aquí el estudiante deberá o debería usar esta Teoría General (tal como él mismo la haya asimilado, corregido o reemplazado) para la observación de casos y situaciones morales específicas de nuestra sociedad. Los resultados de este trabajo teórico/empírico se presentan para su discusión en el aula, a manera de taller o seminario. Sin ánimo de pedantería decimos que de la Teoría General pasamos a una Teoría (o teorías) Específica(s), referida a algún ambiente especial del universo de actores sociales que queremos observar en el trabajo empírico o de campo efectuado por los estudiantes.

3. Inevitablemente al llegar a este punto se nos presenta la tradicional necesidad cultural de pasar de la teoría a la acción, y de sugerir, por tanto, reformas morales a manera de planes o proyectos de moralización; es decir enfrentamos el reto de incursionar en lo que podríamos denominar "tecnología de la moralización" o de la "ciencia aplicada a modificar la realidad". Dicho sea de paso, mis estudiantes saben que mis objetivos no son "moralizarlos" a ellos sino juntos observar la realidad moral del país y discutir en todo caso cómo habría que moralizar la sociedad.

Ahora bien, está claro que si en todo el proceso previo (de investigaciones y de teoría) la tabla de valores de cada observador ha estado de muchas maneras presente, ahora, cuando se pasa de "observadores" científicos supuestamente objetivos a "actores" sociales subjetivamente comprometidos, esa tabla personal de valores ocupa un primer plano de obvia importancia y responsabilidad: uno podría haber investigado "científicamente", por poner un ejemplo blando, que los estudiantes no le dan especial valoración moral a copiar en un examen (lo cual parece ser cierto) y, sin embargo, tener uno la profunda convicción personal de que es tremendamente inmoral esa conducta estudiantil y proceder a aplicar una determinada política reformadora. En realidad uno (en cuanto reformador moral) tendría que discutir democráticamente con los públicos a quienes queremos moralizar sobre las tablas de valores que unos y otros propugnamos.

4. Este es el punto donde, sólo a manera de referencia, digamos, cultural y respetuosa de la tradición filosófica, recordamos en el aula cómo la milenaria historia de la filosofía occidental nos informa de cómo se las han ingeniado nuestros más notables filósofos para defender sus posiciones y tablas de valores personales mediante razonamientos y argumentaciones de pretensión universal, generalizables, válidas para todos, objetivas (y, sin duda, honestas y transparentes).

Es decir, no presentamos a los filósofos consagrados como poseedores de la clave para llegar a ninguna verdad absoluta en moral, sino como defensores y polemistas democráticos, no arbitrarios, de una específica visión de la realidad moral humana. Es decir, no es el contenido de sus obras lo que más nos debe llamar la atención, como si sólo a través de ellos se pudiera hablar de moral, sino la tenacidad con que han tratado de poner en práctica la imparcialidad y la racionalidad democrática con que todos en Occidente pretendemos defender nuestras ideas morales o con que todos pretendemos tener el mejor ángulo para observar el fenómeno de la moralidad humana.

Mejor aún, deberíamos encontrar en los filósofos consagrados el lenguaje depurado con que han tratado de interpretar esos valores perennes que han llegado a ser lo sustancial o el mínimo común denominador de la tabla de valores que finalmente caracteriza a la mentalidad moral occidental y en la que definitivamente hemos terminado por ser educados todos aún a fines del siglo XX: libertad de pensamiento, dignidad de la persona, autonomía y libertad de las decisiones morales, respeto a las ideas ajenas incluidas eventualmente las religiosas, etc., etc.

En este contexto, pues, hacemos breves excursos en torno, por ejemplo, a la moral kantiana: al sentido de los movimientos de la revolución francesa; a los valores morales económicos del liberalismo, según Adam Smith por ejemplo; a las líneas de denuncia del marxismo clásico; a las críticas sustanciales del pensamiento social de los Sumos Pontífices de la Iglesia Católica (en atención al perfil cristiano de mis estudiantes y por propia convicción de su profesor); y a la moral humana/atea de Sartre. Intento presentar así en clase algunos de los parámetros o modelos más expresivos (seguramente parciales y discutibles) de la mentalidad social que hemos heredado, en la que hemos sido educados y que, seguramente, transcurre oculta (sin llegar a una expresión tan consciente, clara y consistente como la de los pensadores consagrados) en cada una de nuestras subjetividades.

5. Este es, pues, el plan general para un curso de Ética tal como yo lo concibo. La estrategia es sencilla y quiere compatibilizar tendencias de objetividad neopositivista con la bicentenaria inquietud crítica de que hay un conflicto social no resuelto.

La sociedad peruana es una sociedad sobrecargada de afectos, sensibilidades, misticismos y religiosidades, por un lado verticales y dogmáticas (muy poco racionales/teológicas) y por otro lado desconectadas de la vida social propiamente moral y política. Se trata entonces de inyectar un poco de racionalismo y relativismo por un lado, y aprovechar y encausar por otro lado las afectividades típicas del latino/peruano hacia la solución del conflicto social.

La sociedad peruana es además, antropológicamente hablando, un mosaico de culturas, cuya desintegración y falta de identidad, pese a nuestra supuesta larga historia y profundas raíces, se acepta ya en casi todos los medios académicos. La frase de nuestro poeta socialista César Vallejo, "hay hermanos mucho por hacer", adquiere tal vez el significado de "hay mucho por hacer para saber quienes somos". En este sentido considero importante fomentar el cultivo y el interés por los instrumentos y teorías que hacen del trabajo de campo una empresa cívica para el redescubrimiento de la personalidad de los peruanos, y no sólo una herramienta de *marketing* que invade por todas partes la formación de mis estudiantes.

El debate ideológico/político de los últimos cincuenta o más años nos encuentra, además, agotados a fines del siglo XX. Es cierto que las poblaciones realmente oprimidas que yo he visto de niño y de joven tienen hoy nuevas perspectivas legales de promoción y de desarrollo. Pero los vaivenes de los distintos experimentos llevados a cabo por diversas tendencias de las clases inteligentes, educadas, políticas y gobernantes, han obstaculizado paradójicamente esas vías de promoción y liberación. El sistema educativo está absolutamente deprimido. El sistema de información periodística fomenta la libertad y la democracia pero lo hace, creo yo, de espaldas a la promoción de la ciencia y de la cultura -digamos- académica y científica que es -me parece- la base racional de la democracia. En este sentido insisto -como seguramente lo hacen mejor que yo los profesores de moral que me escuchan- en pensar, hablar y decidir diseños de reforma moral pragmáticos, eficaces, administrables, viables, no frustrantes. (Si vamos a luchar contra el narcotráfico tendríamos que llegar al acuerdo mínimo inicial de proteger todos juntos -civiles, gobierno, iglesia, municipios, maestros, policía y narcotraficantes- a nuestros niños de educación primaria... que por lo menos con ellos no se meta nadie... Esto parece absolutamente utópico sería para mí un punto de partida realista, democrático, pacífico, viable, pragmático... ¡pero es sólo un ejemplo de los que pongo en clase para aclarar qué entiendo por algo "realista y viable"!)

Y hablando de "realismos", me contentaría con que en un curso de Ética el estudiante promedio, la masa, aprendiese a hablar de moral con un lenguaje nuevo. Así no hiciese investigación ni se propusiese moralizar a nadie, si habla de moral y de moralidad como universitario su lenguaje tendría que haber asimilado y traducido en expresiones personales las perspectivas positivas, objetivas y relativísticas de las ciencias de la conducta y las discusiones bicentenarias de los observadores y analistas críticos del específico sistema social democrático en el que de hecho hemos visto la luz no sólo para mirarnos las caras... Al menos en mi tierra éste no sería un objetivo pedagógico fácil de alcanzar.

LA METAFISICA DEL TIEMPO EN LA OBRA DE ARTE Y SU REPRODUCCION TECNICA.

Raúl Rodríguez (Universidad Nacional de Córdoba)

La variedad temática que desarrolla Walter Benjamin a través de su producción bibliográfica dificulta una total identificación de la misma como filosófica, sociológica, crítica literaria o teoría del arte. Así también, hay en él un entrecruzamiento de perspectivas teóricas que no obstante ser entre sí antitéticas, en él se amalgaman de un modo particular conformando esa especie de misticismo marxista o de marxismo y teología que signan su obra.

Sus textos presentan una trama abigarrada de preguntas y problemas más que de respuestas cuidadosamente elaboradas. «Hace preguntas pero ahorra las respuestas teóricas decisivas e incluso hace que las preguntas las perciban unicamente los iniciados» (Theodoro Adorno, «Einleitung» in der *Gesammelte Schrifte : Walter Benjamin*, Herausgegeben von Th. W. Adorno und G. Adorno. Suhrkamp , Frankfurt/M, 1966).

Los problemas que aborda, las afirmaciones que caracterizan a los mismos o bien, los señalamientos que pueden conducir a una posible iluminación que permita esclarecer tales problemas, se diluyen en formulaciones nunca acabadamente completas; son, más bien, aproximaciones a contornos nunca definidos.

En Walter Benjamin se observa también, ese pensamiento que se construye desde sí es decir, con sus propias reflexiones pero, así también, es un pensamiento que se compone de otros pensamientos que recorta y los recupera resignificándolos.

La exposición de Walter Benjamin escapa a la exposición sistemática tradicional en filosofía o bien, de aquellas otras formas de exposición que nos quieren decir qué es el mundo, cómo es la realidad o cómo se llegan a constituir las cosas.

Lo que nos expone son fulgores de su pensamiento, un modo de sentir y percibir el mundo, la realidad que le es contemporánea, su época. Pero, lo que él se propone no es hacer una explicación del por qué su época es como es sino, describirla desde un puesto que no es precisamente el sociológico.

Focaliza su análisis en la trama interna de ciertas acciones sociales; la descripción de una realidad subyacente a la aparente realidad. Esa realidad es la de la modernidad que con todo su fuerza se despliega en su tiempo e impacta en aquellos sujetos que aún se sienten estrechamente ligados a un ritmo de lo social previo a la modernidad.

En Walter Benjamin encontramos ese pensamiento que se debate entre la nostalgia del pasado, un presente convulcionado y un futuro contenido en el pasado que se desenvuelve hacia la incertidumbre.

Para comprender algunos de estos aspectos en cuanto a la valoración de la creación artística y social como así, el fluir de los acontecimientos, tomamos en análisis los siguientes artículos de Benjamin: "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica y Pequeña historia de la fotografía".

En estos artículos descubrimos un sujeto presente: el tiempo. Este se cristaliza o bien, se espacializa configurando una realidad metafísica desde la cual se despliegan

las «reificaciones», los acontecimientos, que están signando su época.

Su filosofía es fundamentalmente filosofía de la vida, de las cosas y del tiempo. Es también, una filosofía de la historia; un modo de entender la naturaleza de los objetos: una ontología que, en esencia, es temporalidad objetivada.

Porque todo lo que es o acaece es devenir. En consecuencia, el modo particular de existir es a través de la actualidad del devenir; es concreción de lo que está preanunciado en su origen. Su futuro es, a la vez, ocasión de liberación de las condiciones de posibilidad que hagan actual esa temporalidad que está contenida en su esencia misma.

Su filosofía es así, fundamentalmente, filosofía del tiempo. El tiempo es el que define, a través del aquí y ahora, los contornos de los objetos en su genuina autenticidad. Esa dimensión de la actualidad es intransferible, irreproductible, tiene toda la fuerza propia del acto intuitivo (Bergson), del acto que capta la absolutez, la totalidad del objeto. Es por eso que decimos que en él se combinan la filosofía de la vida, de los objetos y del tiempo en tanto los objetos son a través de las vivencias y las vivencias los definen en la temporalidad tanto en el pasado, en el origen, en el aquí y ahora o en el porvenir.

De los objetos que se ocupa Benjamin es de los objetos del arte es decir, de la realidad que se aprehende a través y en el arte.

El arte, como objeto tomado en análisis, es ocasión para reflejar aquella valoración del tiempo, de los objetos, las vivencias y, en tal sentido, reflejamos una épocas. En este caso la modernidad y, con ella, la técnica.

Lo que aquí nos proponemos hacer es reconstruir ese sustrato filosófico que subyace a la reflexión que hace Walter Benjamin respecto a la obra de arte en relación con la reproductibilidad técnica; poner de manifiesto lo que llamamos la «metafísica del tiempo» que es también, metafísica del arte.

1

Junto a la producción de la obra de arte hay un fenómeno cuyo significado es el que se trata de desentrañar: el de la reproductibilidad.

La reproducción de la obra de arte manifiesta un modo de ser de ella y, al mismo tiempo, un modo de producción y recepción. Es un fenómeno paralelo a su producción que se da a través de las copias realizadas por los mismos autores o bien, sus discípulos o los falsificadores. Mas la reproducción técnica de la obra de arte es una reproducción mecánica y en masa constituyendo una forma nueva de reproducción que acompaña el desarrollo del arte.

Desde las fundiciones y acuñamientos a las reproducciones xilográficas o litográficas el fenómeno de la reproducción masiva y mecánica es decir, la reproducción técnica, tiene que ver con el ámbito colectivo de la recepción y el consumo de la obra de arte. En tal sentido, su dispersión, también masiva, será en el mercado.

En un primer momento, la reproducción técnica cobra mayor difusión con la imprenta y a través de la litografía para luego ser aventajada por la fotografía.

Ambos fenómenos: litografía y fotografía, encubren en sí mismos el potencial desarrollo de otras formas de reproducción. Pues así como el trabajo litográfico involucra el refinamiento del esfuerzo manual por el dibujo, la fotografía implica, fundamentalmen-

te, la visión, el refinamiento de la percepción visual.

La litografía y la fotografía son formas de reproducción que se yuxtaponen cronológicamente pero, al mismo tiempo una, la fotografía, está contenida en potencia en la otra: la litografía. A la vez, cada una de ellas involucra el despliegue del refinamiento del esfuerzo físico o la sensibilidad que en ellas están implicados.

La reproducción técnica como fenómeno que históricamente aparece y acompaña a la producción artística se transforma, últimamente, en un fenómeno que influye trastocando a dicha producción y, aun más, se constituye en una forma de producción equivalente a la obra de arte.

Mientras toda imágen que reproduce un objeto lo saca a este de la duración correspondiente a su realidad absoluta (Bergson), la obra de arte es también, imagen en tal sentido pero, así mismo, es objeto que sucede en otra duración, que recorta un aquí y ahora, es decir, una temporalidad que es concomitante a su existencia irrepetible en un lugar determinado. Todo ello hace a su autenticidad, a su originalidad.

La temporalidad o duración de la obra de arte es lo que queda suspendida por la reproducción de ella misma. Las valoraciones tales como: la autenticidad, la originalidad, el aquí y ahora de su propia duración, se sustraen en la reproducción técnica y se erigen como valores sólo a través del tiempo. Pues, la autenticidad de una «Madonna» sólo es reconocible como conteniendo tal valor en la mirada retrospectiva que se pueda dar a través del tiempo transcurrido.

La reproducción artística tiene, a la vez, su propia lógica: la reproducción manual quiere confundirse con la habilidad original, absorver la autenticidad. La reproducción técnica, en cambio, se acredita como más independiente respecto del original. Ejemplo de ello es la fotografía que recrea el original, representa otras dimensiones de la obra de arte al resaltar un detalle o bien, al representar una imagen que, desde la normal visión, se escapa.

La reproducción técnica, ya sea gramofónica o fotográfica, recrean otras dimensiones espaciales de la obra de arte, distintas a las que constituyen, unitariamente, al original: la obra coral queda «ejecutada» en una habitación o bien, la torre de una catedral pasa a «acompañarnos» en la sala. El espacio es retraducido, el exterior es incorporado al interior.

Tanto el paisaje como la obra de arte tienen una actualidad temporal y espacial irreproducibles. El paisaje no puede ser rescatado en su propia duración por el cine como así, la duración de la obra de arte no pude ser recuperada por la fotografía.

Esa manifestación irrepetible de una lejanía, esa especie de regocijo interior frente a la naturaleza, esa visión de armonía y simultaneidad en el suceder de las cosas es el *aura* de los objetos naturales.

Ahora bien, ¿cuáles son los condicionamientos sociales del actual desmoronamiento del aura?. Dos circunstancias: el acercamiento y la superación de la singularidad. Y ambas están en función de la importancia actual y creciente de las masas. Pues, el acercamiento en términos de espacio y en relación con lo humano, es una aspiración de las masas actuales como así, su tendencia a superar la singularidad de cada dato. Es decir, la superación de la singularidad se da, en la reproducción, a través de la necesidad de adueñarse de los objetos en la más próxima de las cercanías.

La reproducción le quita a cada objeto el aura que lo recubre, diluye su singularidad

en una generalidad, los sumerge en una igualdad fugaz y mundana.

2

La autenticidad es lo que la obra de arte puede trasmitir desde su origen es decir, su duración material y testificación histórica. En esto consiste el aura y es esto lo que se atrofia a través de la reproducción técnica.

La técnica reproductiva *re-presenta* masivamente la presencia irrepetible y propia del original. La desgaja del ámbito de la tradición para ponerlo en contacto con un receptor colectivo. Cada uno de ellos le confiere una nueva actualidad a lo representado porque la técnica reproductiva a operado en la transposición de uno a otro tiempo.

La irrupción de la técnica en la tradición a través de esas transposiciones que ella favorece, genera al mismo tiempo la liquidación del valor de la tradición de la herencia cultural.

Pero ¿qué es el aura?. Es la unicidad de la obra de arte, su particular modo de ser, su aquí y ahora, lo que justifica, en el tiempo, su autenticidad como así, su ensamble con el contexto de la tradición. Así por ejemplo, el caracter cultual es el aura de la obra de arte entre los griegos y medievales. Esa función ritual es el modo aurático de existencia de la obra de arte. El aura es así la manifestación irrepetible de una lejanía que, paradójicamente, puede estar cercana. No representa otra cosa que la formulación del valor cultual de la obra artística en categorías de percepción espacial y temporal.

Lo esencialmente lejano, distante, trascendente y, por ende, inaproximable, define el ámbito de la imagen cultual. La singularidad es pertinente a ese ámbito y va transformándose en indeterminaciones, en generalizaciones, a medida que se seculariza el valor cultual.

El aura de la obra de arte es, en suma, la que le da el valor único de la autenticidad. Esta se funda en la génesis de la misma obra, génesis que es de naturaleza útil y ritual. Con el Renacimiento se alcanza la secularización del ritual y, más tarde, con la fotografía, el arte llegó a sentirse en peligro. A esto correspondió la reacción del «arte por el arte» como teología negativa del arte que rechaza no solo la función social sino toda determinación por medio de un contenido objetual.

Con la reproductibilidad técnica la obra de arte sale de la existencia ritual y se convierte en obra de arte para ser reproducida. Asi por ejemplo, la fotografía nos podrá plantear el interrogante de cuál es la copia original.

Con la técnica, en la obra de arte se desplazan dos valores: el cultual ligado a su dimensión aureática y el valor exhibitivo que se acentúa a través de la reproducción que persigue tal fin.

El acrecentamiento de las posibilidades exhibitivas de la obra de arte se ha visto favorecido a través de la reproducción técnica y con ello, ha producido una modificación cualitativa de su naturaleza.

El valor cultual que queda reprimido por el valor exhibitivo en la fotografía, se recupera a través del culto al recuerdo de los seres queridos.

En las primeras fotografías perviven, así, los últimos vestigios del aura y estos, a través del culto al rostro humano pero, cuando en fotografías como la que nos representa el fotografo Atget se retira la imagen humana, el valor exhibitivo es el que se

yuxtapone y reprime al cultual. Lo que reproduce entonces, es el escenario en el cual se desarrolla la existencia. Cada fotografía nos representa los indicios que deja la existencia del hombre y se convierte así, en prueba testimonial de su historia.

Con la reproductibilidad técnica el arte es dislocado de su fundamento y génesis cultual. Es aquí donde radica la naturaleza genuina de la obra de arte y pervive su aura.

En el caso del cine, como otro acontecimiento de reproductibilidad técnica, está ausente ese momento primigenio en el que el culto como valor lo incluya dentro de una tradición. No obstante ello, encontrará la forma de ensamblar elementos cultuales para ser justificado como obra de arte.

El cine, por consiguiente, es reproducción de la naturaleza y en tal sentido compite en representatividad con la pintura y con la fotografía, en cuanto es reproductibilidad técnica pero también, compite con el teatro en cuanto es representación de una escena de la vida.

En comparación con el teatro, en el cine se suceden por una parte el trastocamiento del sentido del actor en comparación con el actor teatral. En efecto, aquí el actor es el resultado de una serie de test ópticos, su dimensión exhibitiva no es el resultado de la acentuación de uno de sus valores constitutivos sino de una construcción mecánica a tal fin.

El actor de cine se representa a sí mismo frente al mecanismo, no construye su identidad en una interacción que saliendo de sí se recupere a través de las manifestaciones de la recepción que de él haga el público. Aquí el actor no se exterioriza o se enajena en los otros sino ante sí mismo. No hay representación de personajes que se construyan en la interacción con el público sino representación de sí.

¿Por qué en el cine desaparece el personaje?. Por que el personaje cobra realidad a partir del aura del actor, aura constituido por el aquí y ahora, por ese cruce de espacio y tiempo que es único, irrepetible. En la escena teatral el actor-personaje es producto de esa unidad que se estructura con todo lo que va implicado tanto en la actualidad como así en la puntual espacialización de la representación.

En el cine no hay una ejecución unitaria sino que esa conjunción es el resultado del montaje de diversas ejecuciones.

El desvanecimiento del aura en el cine es contrapuesto por la industria fílmica mediante la construcción artificial de la «personalidad» de la estrella fuera del estudio. Tal aspiración se masifica y a través de ella se ve la posibilidad de superar las distancias espaciales, temporales y sociales.

3

El escenario del teatro sugiere la ilusión mas en el cine la ilusión está construida por el montaje, es una ilusión de segundo grado. Aquí la técnica atravieza al cine y penetra hondamente hasta hacer que la realidad no sea otra cosa sino, creación artificial y la visión de la realidad sea mediatizada por la técnica.

En confrontación con la pintura, el pintor mantiene una distancia natural con el objeto que representa y la aminora aprehendiendo tales imágenes como imágenes totales. Por su parte el cine se introduce con la lente de la cámara en la interioridad del objeto hasta aprehender la textura de los datos descomponiendo la realidad para luego

conjugarla según las leyes de la técnica.

Una de las funciones del cine que revolucionará el campo de la percepción es el reconocimiento de que la utilización científica y artística de la fotografía son idénticas.

Haciendo primeros planos, subrayando detalles de nuestros enseres más corrientes, explorando lo trivial, el cine aumenta los atisbos en el curso irresistible por el cual se rige nuestra existencia pero también, nos asegura un ámbito de acción insospechado. El cine ensancha el espacio y alarga el movimiento. Es una ampliacion de nuestra percepción de la realidad que nos descubre formaciones estructurales del todo nuevas.

La naturaleza que habla a la cámara no es la misma que habla al ojo; no es el espacio que trama el hombre con su conciencia sino es el tramado inconsciente. Pues, por el cine experimentamos el inconsciente óptico, igual que por medio del psicoanálisis nos enteramos del inconsciente pulsional.

La recepción de la obra de arte (tal como se evidencia en la arquitectura) puede darse de dos maneras: por el uso y la contemplación o, mejor dicho, táctil y ópticamente.

La recepción táctil sucede por la vía de la costumbre más que por la via de la atención. Por su parte, el aparato perceptivo del hombre no puede resolverse por la vía meramente óptica, esto es por la contemplación. Pues, poco a poco quedan vencidas por la costumbre bajo la guía de la recepción táctil.

4

La reproductibilidad técnica de la obra de arte o del actor es un distanciamiento entre uno y otro lugar. Estos no se describen tópicamente sino cobran materialidad por el mayor o menor peso de la temporalidad. Es decir, la temporalidad pasada, presente y futura no son sólo momentos del devenir sino modos de ser, categorizaciones que le dan consistencia ontológica a la realidad. Dichos modos de ser de los objetos describen, simultaneamente, un espacio virtual, el espacio del aquí y ahora (la actualidad y puntualidad espacial), el espacio de la lejanía (por más que estén cerca) y el espacio de lo pronosticado (del devenir previsible).

Tiempo y espacio se unifican en la naturaleza esencial de los objetos pero, es el tiempo la categoría primigenia y, además, de mayor consistencia. Las dimensiones de la temporalidad no suceden aleatoriamente. El despliegue de la temporalidad es el devenir que emerge desde un momento original, genuino, unitario, ritual, mítico es decir, desde la aura que corresponde también, a un momento sincrético entre el hombre y sus produciones y un momento de una sociedad sin divisiones sociales.

Es la lejanía la que da sentido al aura pero, una lejanía del momento original de la producción que posee su aquí y ahora en la misma historia.

ARTE Y VIDA EN EL PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN

Roberto Rojo, Universidad Nacional de Tucumán

"Es imposible que diga en mi libro una palabra acerca de todo lo que la música ha significado en mi vida ¿Cómo esperar entonces que me entiendan?" Wittgenstein[1].

"Las cuestiones científicas pueden interesarme, pero nunca apresarme realmente. Esto lo hacen sólo las cuestiones *conceptuales y estéticas*. En el fondo, la solución de los problemas científicos me es indiferente, pero no las de aquellas otras cuestiones". Wittgenstein.[2]

Estas palabras henchidas de sugerencias contrastan visiblemente con la parquedad de observaciones, alusiones o referencias tocantes al tema del arte y de la estética que figuran en las obras de Wittgenstein. Si se exceptúan las clases o conferencias dictadas en Cambridge en 1938 y recogidas por algunos de los asistentes no hay en sus libros un desarrollo sistemático u orgánico de los temas de la estética. En el *Tractatus* y en *Notebooks*, enlazados con su primigenios intereses filosóficos, aparecen insertas en una misma área de reflexión, la estética y la ética. En los apuntes de sus conferencias *Lectures and Conversations*... la problemática gira en torno a cuestiones como la índole de la estética y la negación de su carácter científico sobre todo psicológico, el análisis del término "bello", de las experiencias estéticas, de la expresión, de sentido de la apreciación y el uso del término "correcto". En *Vermischte Bemerkungen*, hay significativas reflexiones sobre el arte y especialmente sobre la música y en la obra *Philosophische Untersuchungen* asistimos a un nuevo enfoque del lenguaje que abre las puertas para una original visión de estos problemas. Si bien los temas de la estética y del arte no tienen en su obra la gravedad de los problemas como el de la lógica o el lenguaje, las citas anteriores nos ponen ya sobre aviso para una revaloración del tema estético y de su incidencia en el pensamiento filosófico. En lo que sigue me atendré por razones de espacio a la relación entre el arte y la vida y postergaré para otra ocasión el análisis de cuestiones como el de las propiedades estéticas y del "ver como...", ejemplificado con la figura del pato-conejo de las P.U. tema sobre el cual hay variadas interpretaciones. Según se ve, cabe discernir dos perspectivas diferentes en el pensamiento de Wittgenstein tocante a la estética, la que se recuesta en una visión filosófica y aún metafísica, y la que se mueve en el ámbito del análisis lingüístico.

Con relación a la primera perspectiva creo que no puede ser ajeno a la cuestión de la incidencia de lo estético en el pensamiento de Wittgenstein el reconocimiento del papel vital que el arte desempeñó en su vida personal. La atmósfera musical que respiró en su hogar, punto de encuentro de músicos celebrados, su gran capacidad para memorizar obras musicales y silbar una sinfonía entera, sus calidades de escultor, hechas patentes en una cabeza que modeló de estilo clásico, la casa que diseñó en Viena para su hermana, trasunto, según parece, de los dos momentos de su filosofía: la planta baja, reflejo en su descarnada belleza geométrica del escueto estilo del *Tractatus* y la planta alta, con la soltura de sus líneas, reflejo de los plásticos juegos del lenguaje de las *Philosophische Untersunchungen*. Para atender a este costado de su pensa-

miento, creo que hay que tener presente las reflexiones contenidas en las *V. Bemerkungen* -algunos de sus textos están fechados en 1959 y 1951- que muestran no sólo la preocupación teórica que tenía por estos temas sino que constituyen la muestra clara de la gravitación que el arte -sobre todo la música- ejercía en su espíritu. Son incontables los párrafos dedicados al arte y a la estética, a la incidencia de la música en el ánimo y al arte como símil para ilustrar algunas reflexiones filosóficas. Tal el caso de la metáfora que utiliza en *V. Bemerkungen* (fecha 1930), el teatro, para representar la vida misma de un modo que no puede lograrlo ninguna lectura en escena. O la metáfora de la danza para aludir a las pasiones humanas o al movimiento de los dedos al tocar el piano. No se puede, por ello, soslayar la fascinación que el arte ejercía sobre él, traducida en su apelación constante a obras de grandes músicos o poetas. Brahms, Mendelssohn, Bruckner, Beethoven, Schubert acompañan constantemente sus reflexiones sobre la estética y el arte. Frecuente es también su contacto con poetas como Shakespeare o Longfellow, y en un caso particular el análisis del poema de Frida Schanz, llamado "Día Nublado", le permite valorar la dimensión rítmica de la poesía. También en la poesía descubre la misteriosa resonancia musical. Por ello, desde el ángulo en que me sitúo, un estudio de las ideas estéticas de Witgenstein exige la adopción de variados enfoques que podrían señalarse así. 1) La gravitación vital de la música en su personalidad, 2) las observaciones concretas acerca de expresiones artísticas, en especial la música "la más refinada de las artes" y a veces sobre la poesía y la arquitectura. "La arquitectura eterniza y sublima algo." 3) el carácter trascendental de la estética y 4) su relación con la vida y la esfera de lo místico. Sólo en semejante ambiente espiritual cobran plena significación estas palabras de Wittgenstein. "En el arte es difícil decir algo, que sea tan bueno como no decir nada."[3] Pero entre las artes ninguna ejerció sobre su espíritu y su filosofía una influencia tan poderosa como la música, ese arte aparentemente primitivo que esconde calladamente, sin embargo una "complejidad infinita", un mundo intelectual que enfrentaron músicos como Beethoven y a los cuales no llegaron los filósofos a pesar de su agudeza y penetración. Y con la misma exaltación con que el joven Nietzsche proclama la superioridad de la música frente a la menesterosidad del lenguaje afirma Wittgenstein la suprema excelencia de la música por encima de la flaqueza intelectual de la filosofía. Y en eso parece residir, "la fuerza del pensamiento musical de Brahams" o "su poder avasallador" del que escuetamente se expresa Wittgenstein. Mas aún, explorando las posibilidades musicales establece que hay distinciones acerca del carácter que ostentan las composiciones según el modo como han sido compuestas, en el piano, con la pluma o el oído interior. El imaginar la música no es a veces una actividad puramente imaginativa sino que viene acompañada de manifestaciones corporales -como el frotarse los dientes- y al imaginarse la música sin estos movimientos pierden los tonos su claridad y expresividad. Tal vez podría pensarse -aunque Wittgenstein no lo sugiere- que la complejidad infinita a que más arriba se alude comporta en cada uno de estos casos una modalidad específica.

La *comparación* -estrategia que funciona como asedio a la perplejidad estética- es puesta en práctica por Wittgenstein al convertir la música en blanco de sus averiguaciones estéticas. La Novena de Bruckner es una *protesta* contra la de Beethoven, la

música de Bach se parece al lenguaje más que la de Mozart, la de Schubert es barroca y Schubert mismo es "irreligioso y melancólico.." Un tema que cobra especial resonancia es el de la *comprensión* de una frase musical, modulación del tema general de la *expresión* del que aquí no puedo ocuparme, pero al menos señalar que la expresión musical es uno de los modelos para el esclarecimiento de la expresión misma y su vinculación con la experiencia personal. "Esta frase musical es una actitud ante mí. Se cuela subrepiciamente en mi vida. La hago mía" [4]

Son así múltiples las direcciones que toma en las *Observaciones* la meditación filosófica de Wittgenstein acerca de la música: junto a reflexiones técnicas sobre la armonía, el contrapunto, la frase musical, la forma melódica, la temporalidad de la música, la prosa rimada están la incidencia de la música en el ánimo, su expresión, su condición de mediatización de sentimientos y, por último, su arraigo en la condición misma del hombre. A esta última idea pertenece la siguiente cita "En todo arte hay un animal salvaje *domado*... Todo arte tiene como fundamento los instintos primitivos del hombre. No son la *melodía* (como por ejemplo en Wagner), sino aquello que da su *profundidad* y fuerza a la melodía."[5]

Hay un parágrafo en Las *Observaciones,* tajante en su significación, que nos conduce insensiblemente a la atmósfera intelectual del *TR* en que se mueve la Estética, parágrafo, por otro lado, que invalida la idea de la oposición irreductible de los dos enfoques acerca de la Estética, pertenecientes a los dos períodos filosóficos de Wittgenstein. El texto reza así: "Lo inefable (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo a expresar) proporciona quizá el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar".[6]

Reiteramos que en *NB* y en el *TR*. la estética está incluida en el ámbito de lo místico junto a la ética, a los valores, a Dios y, en consecuencia, parece justificado, atribuir a ella cuanto se dice de las otras dimensiones de lo místico, aparte de destacar lo que le es característico o propio. En particular es de destacar la íntima conexión - expresamente puesta de relieve por Wittgenstein - entre la ética, la vida y el arte. Como eco que brota del fondo del pensamiento de Spinoza leemos "La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis,* y la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*". [7] En esta conexión entre arte y ética se trata de alcanzar una visión no de dentro sino de fuera de las cosas, de verlas no en su facticidad y contingencia sino en su relación necesaria con la totalidad de las posibilidades del espacio lógico o sea con la integridad del mundo. El mundo como totalidad, junto con el tiempo y el espacio, subyace a esta perspectiva del arte que bien podemos calificar de metafísica. La visión del arte y la visión del mundo se hermanan desde sus raíces más profundas. Y desde esta perspectiva no menos ponderable es la conexión que el *NB* establece entre el arte y la vida, entre la belleza y la felicidad. "La vida es seria, el arte feliz" y "lo bello es lo que hace feliz"[8]. Vida, felicidad y belleza son, en suma, los integrantes de una visión del mundo *sub specie aeternitatis.*

Otra noción en que el arte converge con el resto de lo místico es el milagro, el asombro de que el mundo sea, de que el ser sea, de que las cosas sean. En NB dice "El milagro (*Wunder*) artístico es que el mundo sea. Que lo que sea sea". [9], y en *Lecturs on Ethics* examina la experiencia de las dos clases de asombro, el asombro ante algo

inusual -un perro con cinco patas- y el asombro ante la existencia del mundo. Más he aquí que carece de sentido decir que me asombro ante la existencia del mundo porque no puedo representarmelo como no siendo. En suma, la experiencia del asombro de que las cosas sean a secas, y no de esta u otra manera, pertenece al ámbito de lo inefable, de lo que no se puede decir. En el asombro de que el mundo sea confluyen las raíces de la ética y la estética. Es en último término la afirmación de lo místico, según consta en el aforismo: "No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea".[10]

Por otro lado, en el aforismo 6.421 (el único con referencia a la estética) se identifican sin retaceos la ética y la estética, cosa que justifica una vez más la adjudicación a ambas de idénticas determinaciones o características; este aforismo reza así: "Es claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental, (Etica y estética son una y la misma cosa)" Según se advierte fácilmente la identificación en este caso se funda, por un lado, en la inexpresabilidad y, por el otro, en la condición tracendental. No tenemos pistas seguras para saber el sentido que Wittgenstein da a lo trascendental de la ética (aplicado también a la lógica, af. 6.13), pero cabe ofrecer de ello una interpretación kantiana como yo mismo lo hice en otro trabajo "Lo Trascendental en el *Tractatus*". En cambio la escueta afirmación de este aforismo con relación a lo inexpresable de la ética está clara y ampliamente desarrollada en las *Lectures*, lo cual permite comprender o hacer extensiva a la estética la condición de inexpresabilidad. Después de todo, tanto una como otra manejan valores, entendidos unas veces como relativos y otras veces como absolutos, los últimos de los cuales ostentan la condición de inexpresables. Ni lo ético ni lo estético se pueden expresar sino solamente mostrar. Toda proposición de valor absoluto, sea éste religioso, ético o estético, carece de sentido, pero muestra al mismo tiempo más allá de la pura facticidad y contingencia una determinada visión del mundo.

NOTAS

(1) *Recollections of Wittgenstein* edited by Rush Rhees, Oxford University Press, 1981, p.79
(2) *Vermischte Bemerkungen*, traducida al inglés como *Culture and Value* y en español como *Observaciones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1981, p.140.
(3) Id. p. 49
(4) Id. p.130
(5) Id. p. 7
(6) Id. p. 38
(7) N.B. 7-10—16
(8) Id. 21-10-16 y 29-10-16
(9) Id. 4-11-16
(10) *Tractatus* 6. 432

HEGEL Y LA SOCIEDAD CIVIL: UNA VISION DEL SISTEMA DE NECESIDADES

Miguel Angel Rossi, Universidad Nacional de Lomas de Zamora

El propósito de mi trabajo es comentar la visión hegeliana de la sociedad civil, centralizándome fundamentalmente en el sistema de necesidades.

El ámbito de la sociedad civil constituye el momento de la particularidad o negación -con respecto al momento dialéctico anterior- que Hegel caracteriza como universal abstracto; teniendo su punto de partida en la unidad indiscriminada de la *polis*.

Por sociedad civil o burguesa[1] Hegel entiende la estructura económico-productiva de los países desarrollados de Europa, especialmente Inglaterra.

El surgimiento de la sociedad civil guarda profunda relación con el advenimiento de la religión cristiana, más aún, podemos decir que esta última constituye su génesis por ser portadora del principio de subjetividad que provocará el derrumbamiento del mundo clásico (como totalidad de sentido).

«La religión que debiera haber servido para lograr la unión, fue por el contrario motivo de profundas separaciones, «ha contribuido más que nada a desgarrar la unidad política y a legalizar toda desgarradura».[2]

En el parágrafo 182 (FD): el filósofo puntualiza uno de los axiomas centrales de la sociedad civil: «La persona concreta que es para sí un fin particular, como totalidad de necesidades y mezcla de coacción natural y arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil». Y en el parágrafo 183 (FD), vuelve a enfatizar que «en su realización, el fin egoísta condicionado así a través de la universalidad, establece un sistema de necesidades».

La sociedad civil, como sumatoria de individuos, donde los otros son simplemente medios, carece de perspectivas éticas, las cuales serán propias del ámbito estatal. Por esta razón, la figura que le corresponde es el ámbito moral, entendiendo por tal la reflexión subjetiva del individuo que sólo gira sobre sí, quedando imposibilitado en la construcción de una intersubjetividad, en donde el otro (en tanto otro), puede aparecérsele como un fin y no sólo como un simple medio de satisfacción de sus necesidades.

La importancia del planteo hegeliano reside en describir cómo a través de la maquinaria del egoísmo nos abrimos paso a una universalidad que se hace presente aún a costa de no ser advertida por los propios individuos.

Desde la óptica individual, tal universalidad develaría la estructura formal del mercado, donde es imposible pensar las relaciones de producción fuera de un marco de totalidad que le lleva , al propio individuo, a interactuar con los demás como posibles agentes de intercambio. Sin embargo tal universalidad es sentida por los integrantes de la sociedad burguesa simplemente como medio, pero jamás como fin.

Tal es la realidad del burgués[3] (desde su arbitrio universal), que ve al Estado simplemente como medio de satisfacción de sus derechos individuales; por eso en la sociedad burguesa las personas son personas privadas.

El entendimiento que ha fijado el momento de la escisión ve como única realidad

posible el mundo de lo finito, no logra por lo tanto descubrir que el principio individual tiene su verdad y su derecho, más aún su existencia, en el ámbito de lo universal. Por eso, como presupuesto metafísico, Hegel sostiene que: «El interés de la Idea no yace en la conciencia de los integrantes de la sociedad civil. Por el contrario se vale de éstos para llegar al despliegue de la eticidad propia del Estado».

«La sociedad civil contiene estos tres momentos. A) la mediación de las necesidades y la satisfacción del individuo mediante su trabajo y la satisfacción de necesidades de todos los demás: el sistema de necesidades.

B) La realidad de lo universal de la libertad, la protección de la propiedad (...) por la administración de la Justicia.

C) La prevención contra la contingencia que subsiste en esos sistemas y el cuidado de los intereses particulares como algo común por medio del poder de policía y la corporación» (Parágrafo 198 FD).

Nuestro propósito es simplemente centralizarnos en el sistema de necesidades; que está integrado por tres momentos (como instancia de una misma totalidad), que Hegel denomina: a) espacio o clase de necesidad y su satisfacción, b) Trabajo, c) patrimonio o riqueza.

Como caracterizamos anteriormente, el motor del sistema de necesidades es justamente el fin egoísta que, lejos de constituir una realidad estática, pondrá en marcha toda una dialéctica de deseos y necesidades en un reciclaje conjunto.

«El animal tiene un círculo limitado de medios y modos para la satisfacción de sus necesidades igualmente limitadas.

«Aún en esta dependencia el hombre muestra a la vez que va más allá del animal y revela su universalidad, en primer término por la multiplicación de las necesidades y los medios para su satisfacción y luego a través de la descomposición y diferenciación de las necesidades concretas en partes y aspectos singulares, que se transforman así en distintas necesidades particularizadas y por tanto más abstractas». (Parágrafo 190 FD).

Hegel vislumbra una subjetividad humana deseante y, en ese sentido, el sujeto adviene a ser sujeto de necesidades.

Su visión filosófica pone en juego nociones centrales, tanto para la tradición freudiana como marxista. Por un lado, en el ámbito del deseo humano encontramos un concepto muy cercano a la noción de «Líbido» en Freud. Noción que diferenciará al hombre, como pulsión lineal y progresiva, con respecto al animal (que posee un círculo limitado de necesidades).

Tal reciclaje de deseos y necesidades humanas, irá creando toda una sociedad de lujo y refinamiento, que tampoco escaparán a la mirada del joven Marx y en su señalamiento de una sociedad capitalista capaz de crear nuevos deseos y necesidades, de por sí alienantes.

Por otra parte, en la descomposición y diferenciación de las necesidades concretas y a su vez abstractas (Parágrafo 190 FD), encontramos un nexo de gran peso, con las nociones de trabajo cuantitativo y abstracto, tan centrales en el desarrollo del capitalismo.

Esta dialéctica de deseos y necesidades, va a constituir la elevación del hombre por sobre la vida animal. Elevación que lo constituirá en un sujeto de Cultura o mejor dicho

en un sujeto creador de cultura.

El ingreso al mundo cultural, sólo está determinado por la mediación del trabajo, puesto que trabajar es vencer el mundo natural y crear un universo simbólico. Tal cosmovisión la encontramos también en la *Fenomenología del Espíritu*: en la dialéctica del Señor y Siervo, notamos que el ámbito del mero goce, anclado en el estamento feudal, carece de momento negativo: el Señor, al no pasar por la mediación del trabajo, no logra transferir al objeto natural su propia subjetividad para lograr humanizarlo. Por eso Hegel aclara que el mundo sólo le viene humanizado a través del siervo.

Si bien en la *Filosofía del Derecho* está presente esta visión, hay también un reconocimiento por parte de Hegel del trabajo como satisfacción de necesidades.

Es esencial destacar que cultura y trabajo no son dos esferas separables, por eso el filósofo habla en el parg. 197 de cultura teórica (cultura propiamente dicha, universo simbólico) y cultura práctica (como cultura del trabajo).

El último momento de la dialéctica de necesidades, está precedida por la categoría de patrimonio o riqueza, que ha sido generada justamente por la liberación de las fuerzas productivas sociales en el ejercicio del trabajo.

> «En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se convierte en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás, en la mediación de lo particular a través de lo universal, de modo que en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás. Esta necesidad, que reside en el entrelazamiento multilateral de la dependencia de todos, es ahora para cada uno el patrimonio general y permanente, que le ofrece la posibilidad de participar en él mediante su cultura y habilidad para asegurar su subsistencia, así como el producto obtenido por su trabajo mantiene y acrecienta la riqueza general» (199 FD).

Es digno de aclarar, como eje temático central, cómo Hegel justifica y legitima la participación de los individuos en el patrimonio general, en el marco de un accionar competitivo.

a) Por un lado considera la desigualdad en las riquezas como un hecho enteramente natural.

b) Tal legitimación de la desigualdad patrimonial se sustenta en la acumulación del capital, que cada individuo ha logrado conseguir debido a sus diferencias corporales y espirituales, que lo ponen en mejores y peores condiciones para la competencia.

Toda esta acumulación de riquezas podría traducirse como instancia positiva desde una percepción superficial; pero Hegel denuncia con agudo dramatismo que tal suposición terminará revirtiéndose en su propia negatividad: «Se manifiesta aquí que en medio del exceso de riqueza la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la generación de la plebe» (245 FD).

A manera de conclusión, podemos decir que Hegel mantiene una posición escéptica respecto del sistema de necesidades. En su visión la sociedad civil no logra escapar a sus propias contradicciones, imposibilitada de autoregularse deberá buscar en el exterior consumidores: «(...) y por tanto los medios necesarios de subsistencia en otros

pueblos que se hallan atrasados respecto de los productos que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general». (246 FD).

Y en el parágrafo 248, Hegel concluirá en el carácter imperialista o colonizador en el cual: «(...) en forma esporádica o sistemática tiende la sociedad civil desarrollada».

NOTAS

1- El ámbito de la sociedad burguesa da cuenta de los aspectos fundamentalmente económicos, en este sentido el concepto de sociedad civil es más extensivo por incluir también los niveles políticos-sociales.

2 -Hegel: *La Constitución de Alemania*. Ed. Aguilar, Madrid, 1era edición, 72

3- Tal visión se encuentra presente en la crítica hegeliana al modelo contractualista.

WITTGENSTEIN Y LA ETICA NORMATIVA

Virginia Inés Schagen (UBA)

Si bien es cierto que para el Wittgenstein de enero de 1930, aún influenciado por el Círculo de Viena y recién publicado su *Tractatus*, la ética era un testimonio de una tendencia del espíritu humano que nada agregaba a nuestro conocimiento porque a nada en el mundo refería, y que, quince años más tarde en sus *Investigaciones filosóficas* comparaba a los términos de la ética con conceptos difusos que carecían de límites precisos, es igualmente cierto que no debemos buscar en este pensador afirmaciones explícitas de una teoría ética que nunca elaboró.

Efectivamente, se puede pensar en dos razones para que así ocurriera. Desde el llamado «primer Wittgenstein», es absurda la tarea de construir una teoría que no tenga que ver con la ciencia; esto es, con un saber que dé cuenta del conjunto de hechos que es el mundo.Pero como la ética, en la medida que surge del deseo de decir algo «...sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso...»[1] no puede ser una ciencia porque pretende transgredir los límites del mundo, ir más allá del lenguaje significativo, no sólo no es susceptible de constituirse como teoría sino que ni siquiera es enseñable. Desde el llamado «segundo Wittgenstein», la idea misma de elaborar una teoría está fuera de su objetivo. Su nueva concepción pragmática del lenguaje perfila un sujeto que, fundamentalmente, interactúa. Es justamente en este punto donde nos interesa detenernos.

Creemos que los conceptos wittgensteinianos *juegos de lenguaje* y *seguir una regla* permiten armar un marco categorial necesario pero no suficiente de una teoría normativa ética, entendida como teoría de la comunicación, sostenida contemporáneamente por los pensadores alemanes Karl Otto Apel y Jürgen Habermas.

A continuación, iremos tomando esos conceptos de Wittgenstein y los compararemos i) con Apel y ii) con Habermas, a la luz de sus propuestas éticas, para iii) a modo de conclusión englobar lo dicho en síntesis.

i) Es sabido que el profesor Apel elaboró una teoría ética de alcance macro mediante la fundamentación pragmático trascendental y *a priori* de ella. Para tal fin, conceptualmente su propuesta maneja tres nociones, a saber: comunidad real de comunicación, comunidad ideal de comunicación y reflexión pramático trascendental. La primera, es lo dado empíricamente, constituye la autoafirmación del hombre en tanto especie. En ella, el sujeto es pensado como un argumentante que, por haber sufrido un proceso de socialización, adquirió competencia comunicativa. La segunda, es *a priori*. En ella, el mismo sujeto que pertenece a la comunidad real es tomado como sujeto ético. En este sentido, él debe suponer la validez de la regla moral básica por la que se le impone la voluntad de verdad y de tomar a otro sujeto como virtualmente perteneciente a la comunidad ideal de comunicación. Lo relevante de esta comunidad reside en la voluntad de verdad, que empuja a los hombres a buscar el consenso.

Tomando de y contraponiéndose a Wittgenstein, Apel va anticipando y presentando los conceptos centrales de su tesis para luego insertarlos en su propuesta global

hacia el final de su *Transformación de la filosofía*. Para empezar, hace suya la noción de *juegos de lenguaje*. La usa en el mismo sentido que Wittgenstein, para quien el juego consiste no sólo en el lenguaje sino también en las acciones en las cuales está tejido el lenguaje, constituyendo con él un *entramado*. Esto se explica por el proceso al que un individuo cualquiera está sometido cuando aprende: aprende no sólo el idioma nativo sino además y simultáneamente, una forma de conducta.

El sujeto apeliano también pasa por un proceso de «socialización» -como se expresa Apel-, pero el resultado no es un técnico sino un sujeto que ha adquirido competencia comunicativa. Por lo tanto, este proceso no se identifica con *adiestramiento* . Junto con el aprendizaje comunicativo del lenguaje, el sujeto no sólo se ejercita prácticamente en una determinada forma de vida, sino que aprende también a comprender el uso del lenguaje en general, lo que lo capacita para comprender formas de vidas ajenas.

Sin embargo, para Wittgenstein no hay tal instancia de reflexión, sino que a lo sumo, el sujeto devendrá muy hábil en el manejo de una técnica. Este sujeto-técnico comprende un lenguaje cuando comprende diversos juegos lingüísticos, lo que quiere decir que sabe sus diferentes usos y formas de vida.

El otro concepto que toma , como dijimos, es el de *regla*. Los juegos lingüísticos, como cualquier juego, constan de reglas. Tanto Wittgenstein como Apel hacen pie en este término para afirmar el carácter público del lenguaje. Según el primer autor, *«We are trained to do so to follow a rule, to obey an order...»*[2] Seguir una regla tanto como acatar una orden son acciones no pensadas, sino que obedecen a la *costumbre*. Nosotros acostumbramos a hacer tal cosa porque se nos entrenó para hacerla. Es por esto que, detrás del lenguaje está la conducta como referencia.

A su vez, la noción de regla está respaldada por la de *nosotros*; un *nosotros* que obedecemos a pautas inmersas en los hábitos de una comunidad. Un juego no se piensa sino que se juega, por esto, *seguir una regla* es una cuestión de acción; pero como el juego no se juega a solas y las reglas son compartidas, *nosotros hacemos*. Esta es una idea que se repite y que hacia el final de las *Investigaciones*, parte I, aparece respecto del concepto intención. Así leemos: *«An intention is embedded in its situation, in human customs and institutions...»*[3]

En Apel, el concepto de regla se encuentra en la comunidad ideal de comunicación y no en la real, como estaríamos habilitados a expresarnos respecto de Wittgenstein. La aceptación de la norma o regla moral básica no es un *factum* empírico sino que pertenece a las condiciones de posibilidad y validez de una comunidad de comunicación. Esta norma o regla obliga a todos los que hayan adquirido competencia comunicativa por medio del proceso de socialización a procurar un consenso o acuerdo intersubjetivo.

Los conceptos vistos en apretada síntesis, nos permiten darnos cuenta hasta qué punto Apel piensa desde Wittgenstein y cuándo éste le resulta insuficiente e introduce los propios para elaborar su tesis.

Partir desde Wittgenstein es tanto como afirmar que Apel comienza a pensar desde la comunidad real de comunicación, y esto nos parece relevante ya que a) a este nivel, Apel está pensando en el hombre en tanto especie que lleva a cabo su supervivencia y se perpetúa en una comunidad, b) la comunidad ideal de comunicación, esto es, el peso normativo de su propuesta, está apoyada en la real; por lo cual, una necesita a la

otra. Es claro que con Wittgenstein es imposible dar el paso normativo, sin embargo, es cierto que lo supone como condición de posibilidad.

ii) Análogamente, la influencia wittgensteiniana en Habermas se da en el desarollo del concepto *mundo de la vida.* Y decimos «análogamente» porque constituye el trasfondo sobre el cual hacie pie su pragmática formal.

Si bien en el tomo I de su *Teoría de la acción comunicativa* aparece por primera vez este concepto a propósito de Piaget , no es sino hasta el tomo II donde lo trata en toda su complejidad. A modo de síntesis, y a propósito de nuestra comparación con Wittgenstein, mencionaremos un rasgo relevante del *mundo de la vida:* un saber de fondo que permanece implícito, sobre el cual los actores dan un sentido a la oración.

La acción orientada al entendimiento supone un sujeto que maneja un saber que reune las siguientes características: a) es mudable y considerado normalmente por los participantes como trivial ; b) no puede exponerse en un número finito de proposiciones; c) está holísticamente estructurado, esto es, sus elementos remiten unos a otros; d) no está a disposición de los sujetos hacerlo consciente ni cuestionarlo a voluntad; e) se muestra en forma de certezas de sentido común, esto es, bajo la forma de indudable. Otra forma que tiene Habermas de aludir a él es como *saber aproblemático*[4]; f) opera en la vida cotidiana como el trasfondo con que el actor tiene que estar familiarizado para poder actuar comunicativamente; g) posibilita el consenso ya que todos los participantes interpretan a partir de él y, finalmente h) el carácter compartido de este saber hace que el mundo de la vida no sea un mundo privado sino un mundo intersubjetivo.

Nuevamente, el carácter de *público y compartido* aparecen como rasgos relevantes, compartiendo estas nociones tanto con Apel como con Wittgenstein. Más aún, este ultimo autor escribió hasta dos días antes de su muerte un conjunto de notas que póstumamente se publicaron bajo el título de *Sobre la certeza,* cuya tesis central es que decir «se...» nada agrega a la realidad sino que es un enunciado de la lógica. En cambio, creer, esto es, tener certeza, es suficiente para emitir juicios y actuar. Wittgenstein pensó hasta sus últimos días al sujeto, fundamentalmente, en su dimensión práctica. Conceptos que aparecen una y otra vez en estas notas, tales como *sistema, duda, aprender, saber* y *creer*, suponen todo el andamiaje provisto en *Investigaciones lógicas.*

Entonces, ambos comparten un grado del saber que es la certeza, como saber prereflexivo, no sometido a crítica. Cualquier saber especializado, por ejemplo sea el caso de un abogado, tiene este saber prereflexivo como su piso, como base, tan sólo por el hecho de que ésa persona pertenece a una comunidad determinada y creció y se educó *en* ella antes de ser abogado. Es interesante comparar la fuerza que atribuyen tanto Habermas como Wittgenstein a este grado del saber frente a la duda. Así, leemos en la *Teoría de la acción comunicativa:* «Sólo un terremoto nos hace cobrar conciencia de que habíamos considerado inconmovible el suelo en que estamos y nos movemos a diario. Pero incluso en tales situaciones sólo un pequeño fragmento del saber de fondo se hace incierto...»[5] Por su parte, en *Sobre la certeza* se afirma que «Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya el de la certeza»[6]. Ambos sostienen que no se puede dudar de supuestos básicos, como por ejemplo , la existencia, sino que hay un espectro de posibilidades

susceptibles de crítica.

Esta posición es comprensible si se quiere dar cuenta de un sujeto que se va constituyendo en su obrar. Conocida es la crítica a Descartes: cuál es la propuesta ética que se desprende de sus *Meditaciones metafísicas*? Un decisionismo; porque el sujeto que se perfila de ellas es, fundamentalmente, un teórico. La duda metódica que todo cuestiona lleva a la parálisis del obrar

iii) A modo de síntesis, diremos que lo que comparten los tres pensadores es la concepción del sujeto como fundamentalmente un ser práctico. Se rescata en Wittgenstein el intento de elaboración de una pragmática que autores como Apel y Habermas enriquecerán incorporando a Searle y Austin

Nos pareció interesante mostrar cómo dos posiciones normativas de la ética aunque con pretensiones distintas -aludimos a la consabida fundamentación trascendental a priori apeliana y al rechazo de una fundamentación trascendental por parte de Habermas-, están unidas por sus bases a una propuesta descriptiva que no le interesa ser más que eso y que desemboca en una ética que ancla sus hábitos en instituciones.

NOTAS

1 Wittgenstein, Ludwig (1965): *Conferencia sobre ética,* trad. Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1990. P. 43

2 Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations,* trad. G.E.M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell / Mott, Ltd., 1968; § 206, p. 82.

3 Op.Cit. § 337, p. 108

4 Habermas, Jürgen (1981), *Teoría de la acción comunicativa,* tomos 1 y 2, trad. Manual Jimenez Redondo, Taurus, Buenos Aires, 1990 (3a. ed.). Cfr. Tomo 1, p.430 y tomo 2, p. 568.

5 Op. Cit., Tomo 2, p. 568.

6 Wittgenstein, Ludwig (1969): *Sobre la certeza,* trad. Josep Lluis Prades y Vicent Raga, Gedisa, Barcelona, 1988; p. 18e, § 115.

EPISTEMOLOGIA, CONSTRUCCION DE TEORIA Y SOCIOLOGIA DE LA CIENCIA: SOCIOLOGIA DE LA PRACTICA SOCIOLOGICA EN LA OBRA DE PIERRE BOURDIEU

Adrián Scribano (Universidad Nacional de Catamarca)

Espacio Social e Intercambio Linguistico.

La propuesta de Bourdieu se basa en un *Modelo de Análisis Espacial* de las relaciones sociales y la constitución de la sociedad.

En primer lugar, Bourdieu reconstruye la noción de estructura desplazandose a una visión de la sociedad constituida en *campos* de relaciones de fuerza que adquieren especificidad de acuerdo a la naturaleza de la fuerza implicada y que se configuran en torno a la acumulación de bienes políticos,económicos,simbólicos,etc.

Los sujetos que se relacionan en estos campos ocupan una *posición* y *condición* de clase de acuerdo a su capacidad de acumular el bien específico de que se trate. La posición constituye el lugar que el sujeto tiene en la jerarquización (vertical) del campo en cuestion y la condición la cualificación,la manera de ocupar (horizontalmente) ese lugar que comparte con otros de la misma posición.Los campos dependen del estado de las luchas internas por la acumulación de bienes ahora transformados en *capital* específico y de acuerdo a esto los sujetos obtienen su condición y posición.

De éste modo es posible segun Bourdieu pensar la sociedad como un espacio pluridimensional de relaciones de fuerzas que se co-constituyen.La tarea de la sociologia sería reconstruir este *mapa social* observando las *trayectorias de los sujetos y clases de sujetos* de acuerdo a la génesis, acumulación y distribución diferencial de los capitales específicos que conforman los campos.

En segundo lugar, la visión espacial de la sociedad se aclara si se tiene en cuenta que los sujetos en sus relaciones sociales ponen en juego sus *hábitus* y *estrategias*.Los habitus son estructuras «mentales» estructuradas estructurantes que se conforman en la intersección de las *prácticas* y las *representaciones*.Es decir que los sujetos en su proceso de acumulación de capital se relacionan de acuerdo a la historia de sus prácticas y las prácticas incorporadas en forma de representación.En este sentido las prácticas sociales estan enraizadas en el conjunto de disposiciones que anidan en la biografía del sujeto y en las formas simbólicas naturalizadas como legítimas.Las estrategias son el sentido del juego, el conjunto de caminos posibles, que depositados en los *habitus* configuran las trayectorias y orientaciones que los sujetos toman en su proceso de posicionamiento en el campo.

La propuesta de un modelo espacial para el análisis de las relaciones sociales se complementa con un *Modelo Económico de Análisis de los Intercambios Linguisticos.*

Para Bourdieu las relaciones sociales sientan sus bases sobre intercambios linguisticos que manifiestan la posesión del capital acumulado en tanto mediaciones de las relaciones de fuerzas de un campo específico en un tiempo determinado.Estos intercambios se organizan con la estructura de un mercado donde las competencias y

censuras, de oferentes y demandantes, vienen condicionadas por la posición del sujeto.De este modo,la lucha al interior de un campo deviene constitución de visiones y divisiones, que de acuerdo al capital acumulado posibilita el manejo de la palabra autorizada.Esta palabra se ejerce en actos de nominación que forman la visión legítima y legitimante de la realidad. La palabra legitima opera via naturalización de las prácticas que ella misma autoriza.

Así, los discursos son a la vez, signos destinados a la comunicación, signos de riqueza y de autoridad.Cada campo tiene una ley particular de formación de precios, donde el valor del discurso se mide por las relaciones de fuerzas que lo respaldan.Los sujetos tienen capacidades de producción, apropiación y apreciación de los discursos condicionados por el volmen de su capital, el precio y estructura del mercado particular en el que participan.La génesis y reproducción de las manifestaciones se dan en los *habitus* lingüísticos que se conforman como interrelación entre el lenguaje oficial y la naturalización de las prácticas legítimas. Los sujetos incorporan así las condiciones de aceptabilidad de las manifestaciones lingüísticas.

Para sintetizar, para Bourdieu los sujetos sociales se posi-cionan e interactuan de acuerdo al lugar que ocupan en un campo donde las estratégias que usan provienen de las prácticas vueltas *habitus*, siendo estos los que alimentan las visiones autorizadas de lo real y condicionan las prácticas.

En relación con el tema que quiero desarrollar es bueno adelantar que, segun Bourdieu, existe un campo científico donde la lucha consiste en lograr la capacidad de nominación legítima sobre lo que debe considerarse verdadero.En el próximo apartado resumiré la postura epistemológica del autor,para poder concentrarme en su propuesta de análisis del campo científico.

Posición Epistemológica de Bourdieu

Para Bourdieu, en la construcción de la teoría sociológica se deben superar dos antinomias falsamente instauradas, la oposición objetivismo-subjetivismo y la contradicción entre abordajes teóricos y abordajes metodológicos (o empíricos).Situandose en lo que denomina *Estructuralismo Constructivista* se propone superar tanto la física social como la fenomenología social.

Como camino alternativo Bourdieu elige un enfoque muy cercano al de Bachelard. Las principales tésis de su opción epistemológica las podemos reseñar de la siguiente manera:

1) Se debe romper con el espontaneismo sociológico que cree en la naturalidad de lo observado, confundiendo lo que se ve con la realidad misma y no aceptándolo como una visión de la realidad.

2) Es necesario disolver la ingenuidad del dato con la aceptación de la constructibilidad del mismo.

3) Para poder realizar esta tarea hay que tener presente que el hecho se conquista contra la ilusión del saber inmediato estableciendo una ruptura con los datos y las prenociones que ellos implican.

4) A la ruptura le debe acompañar la aceptación de la constructibilidad del dato y su relación con la teoría.

5) Para poder llevar esto adelante hay que observar la jerarquía de los actos

epistemológicos, el hecho se conquista, construye y comprueba.

6) De este modo el sociólogo debe establecer una «vigilancia epistemológica» sobre los contenidos conceptuales de su teoría y sobre la manera de construirla.

7) Esta serie de supuestos nos lleva a la afirmación central de Bourdieu, la tarea consiste en objetivar lo objetivado y para ello es menester hacer una *sociología de los usos sociales de los esquemas de interpretación de lo social*.Sobre ello me referiré en el próximo apartado.

Propuestas para una Sociología Reflexiva

Para Bourdieu el campo científico es parte integrante del campo intelectual y en él se lleva adelante la lucha por la posesión de la capacidad de nominación legítima de la verdad y de la realidad. Al interior del mismo las prácticas académicas cumplen la función de naturalizar una visión sobre el trabajo científico en cuanto a métodos de investigación, protocolos, trabajos de campo, etc. A su vez estas prácticas naturalizadas constituyen el *habitus* científico desde donde se producen las divisiones del campo en esquemas de interpretación de la realidad. Las teorías rivalizan encarnadas en las prácticas y se constituyen en discursos con un grado de aceptabilidad que guarda proporción con el lugar ocupado por quien las produce y con el capital acumulado por éste. Es decir, las teorías convertidas en intercambios lingüísticos se posicionan de acuerdo a su valor en el mercado.Los discursos por los cuales se manifiestan las mismas tienen una forma autorizada de expresión que los hace no susceptibles de crítica evadiendo lo que en ellos hay de poder simbólico.

La idea de una *Sociología Reflexiva* involucra la propuesta de incluir en la construcción de teoría una *teoría de la práctica intelectual* que puede ser emprendida por tres vías concurrentes:

a) esclarecer el origen de clase, de género, étnico,etc,del investigador considerado individualmente, b) analizar la posición del investigador en el campo intelectual en tanto productor de bienes simbólicos, c) mostrar cómo el intelectual ocupa un lugar de «espectador del mundo social» y sus consecuencias a nivel de las prácticas sociales y de las lógicas teoréticas del proceso de costrucción de los objetos sociales.

Una práctica reflexiva de la Sociología implica para Bourdieu las siguientes acciones y posiciones frente a la investigación y la construcción de teoría:

1) La construcción de un objeto implica un especial tipo de *Acto Teorético Inaugural*, donde se ponen en juego un *set de principios prácticos* establecidos como parte del oficio del sociólogo.

2) Hay que realizar un esfuerzo por elaborar un *Pensamiento Relacional*, poniendo de manifiesto la interconexión entre los objetos sociales y el trabajo de construcción de los mismos, debiendose efectuar una *ruptura* entre la preconstrucción y la construcción teórica de esos objetos.

3) Para una práctica reflexiva en la construcción de teoría social se debe ejercer una *Duda Radical* frente a las interpretaciones de la Ciencia Social.Para lo cual es necesario tener en cuenta la *historia social de los problemas, objetos e instrumentos* usados.Esta historia social del trabajo de construcción conduce a observar los procesos de constitución de temáticas y problemáticas, de burocratización de la ciencia social,de ámbitos de especialización,etc.Poner en duda es realizar un análisis de cómo

la ciencia social es el producto de la constitución histórica de un campo específico.

4) Una práctica reflexiva muestra la relación entre los *derechos de admisión de temáticas, estratégias de investigación consagradas* y la conformación del *habitus científico* donde anidan la *doxa académica, el sentido común académico y la pedagogía de la investigación* que sirven como criterio de evalución del trabajo científico.

5) La propuesta reflexiva se basa en una *Participación Objetivante* que permite observar, criticar y objetivar la propia construcción de teoría.Pudiendose neutralizar también, los «efectos teoría» enraizados en las pre-construcciones de los objetos.

Una sociología de la ciencia social en términos de un *socioanálisis* de las prácticas sociológicas y de una *realpolitik de la razón* conduce a la reflexividad de la sociología.De este modo,mostrando la conexión de lo social naturalizado en la teoría social estamos en condiciones de avanzar en el entendmiento de los *usos sociales de los esquemas de interpretación de lo social construidos por las ciencias sociales.*

Del esquema de Bourdieu surgen algunos problemas a resolver, como por ejemplo la sobre-reproducibilidad que implica la propuesta o la poca atención a los momentos de verdadera crítica en la construcción de las interpretaciones de las ciencias sociales, que hacen que debamos tener una posición cautelosa.De todos modos, en mi opinión la propuesta de Bourdieu aporta a una fundamentación meta-teórica de la construcción de la teoría social los siguientes elementos:

A) Si se parte de la aceptación de un esquema de evaluación consensual de la validez de las teorías, la sociología de la ciencia de Bourdieu permite esclarecer los momentos de distorción de la comunicación que se producen como resultado de la reproducción del *Habitus* Científico.

B) Además, si se acepta la conexión entre construcción de teoría e história social de la misma, pueden esclarecerse las relaciones entre la intrepretación y sus condicionamientos sociales.

C) La propuesta de Bourdieu re-conecta las opciones epistemológicas con las elecciones de estrategias y técnicas de investigación, lo que permite con medios nuevos llevar adelante la conexión entre ciencias sociales y filosofía.

D) Finalmente, una Filosofía de las ciencias sociales que acepte la propuesta de Bourdieu se conectaria con la intencionalidad crítica de las Ciencias Sociales en términos de una ciencia de las ciencias sociales.

REFERENCIAS

Bourdieu, Pierre, 1980, *Le sens pratique*. Minuit.Paris; 1987,*Outline of Theory of Practice*.Cambridge University Press. 1990 *Sociología y Cultura*, Grijalbo. México

Bourdieu, P., Chamboredon, J. C.y Passeron, J. C. 1991*El Oficio de Sociólogo*. Siglo XXI. Madrid

Bourdieu, P. y Wacquant, L. 1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*. University of Chicago Press

IMAGINACION O MUERTE

Ana Simesen de Bielke, Teresa Leonardi (Facultad de Humanidades, UNSa.)

«Es una verdad metafísica la que dice que toda la Naturaleza se lamentaría si le fuese dada la palabra»

WalterBenjamin

Que el proyecto de la modernidad hoy está en crisis ya nadie lo puede dudar. El utopismo de una razón erigiéndose como herramienta autosuficiente para que los hombres alcancen la felicidad, se ha trizado.

La fe ciega en la diosa Razón entendida como vía de acceso igualitario a la libertad, la solidaridad, la fraternidad; como dominio de la naturaleza para aprovecharla, someterla y desvastarla, ignorando la finitud de los recursos; como fuente inagotada e inagotable de conocimiento, constituyéndose en lenguaje de la humanidad, hizo del hombre Sujeto. Sujeto que lleva adelante los designios de la historia, inscripta fatalmente como tránsito de una *arché* barbárica a un *telos* de plenitud civilizatoria.

Nos preguntamos si en el contexto actual, es posible sostener la verosimilitud de los postulados modernos; si es su proyecto político vía de acceso a lo que se propone; si es la razón el fundamento del saber; si es la historia el «relato» de la razón.

El lenguaje imperialista de la razón ha estallado en una multitud de dialectos periféricos. La racionalidad como fundamento del saber, deviene autorreferencial. Desde el proyecto kantiano hasta las *«Investigaciones filosóficas»* de Wittgenstein, se recorre el fatigoso derrotero de sus limitaciones. De un lado, en tanto razón cognitivo instrumental, se encuentra en el callejón de las apelaciones circulares. En el análisis de sí misma se halla frente a la diseminación de argumentaciones posibles: al ponerse como objeto de su reflexión, ha perdido la autoridad para reflexionar sobre los objetos. Su Lenguaje es «un Lenguaje»: una forma de construir lo real. Lo real es precisamente lo que la razón quería y lo que ha perdido para siempre cada vez que lo nombra, lo esconde y crea una máscara: todos los lenguajes hablan de lo real.

El Sujeto deja de ser el portavoz de la Verdad, para ser una posición en el Saber (Foucault, Derrida, Lyotard).

La historia de la razón ya no es la búsqueda afanosa de la humanidad ante sí para sí, sino la de los pliegues en que el hombre se desplaza cuando el espejo de su imagen estalla en múltiples cristales deformantes.

Desde otro punto de vista, en tanto proyecto político «en Auschwitz se destruyó físicamente a un soberano moderno: se destruyó a todo un pueblo» [1]

El proyecto de la libertad exige víctimas sacrificadas al futuro. La libertad y el progreso de la razón se convocan mutuamente para llevar adelante, la ocupación pacífica o violenta del mundo mundializado.

La historia divide a los hombres y sólo tiene en mente la utopía del mañana... Pero

¿cuándo es mañana? El programa exige para sí la lógica de la novedad: su prédica es el quiebre constante de lo establecido. Su primer estallido: La Viena finisecular como síntoma de agotamiento de los hombres ante lo nuevo como obligación.

La Naturaleza, el «tercero excluído» de aquel contrato moderno regulador de estructuras normativas, se opone hoy a esta exclusión.

El hombre, en tanto ser natural, es víctima de su propio dominio: efecto de la dominación, la razón ha provocado la destrucción del mundo del hombre.

Una nueva sensibilidad emerge como producto del desencanto y de la vergüenza de la razón depredadora.

¡Qué lejos del sueño condorcetiano acerca del paralelismo entre el progreso científico y el progreso moral de la humanidad!

¡Y qué cerca de las palabras del profeta de la tragedia: «Cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios, tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se había soñado. El concepto de política queda entonces absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan al aire -todas ellas se basan en la mentira- habrá guerra como jamás las ha habido en la tierra....» [2]

Sintetizando; si a nivel de pensamiento filosófico en nuestra contemporaneidad:

- se descree de la pretensión teórica de articular en un sistema el sentido y la marcha del mundo.
- ya no se pretende legitimar el discurso científico (teniendo en cuenta que las ciencias ya no se ofrecen como modelos de objetividad, en tanto existen ofertas teóricas sólidas inconmensurables entre sí)
- el universo de la Mecánica Clásica ha cedido a la idea de un universo en evolución regido por la ley de la entropía, que ofrece a la acción humana un cuadro finito y perecedero.
- se asiste a la prédica del «fin de la autoridad referencial» en el ámbito del Lenguaje (según Paul de Man). O, en otros discursos: hay muchos «juegos del lenguaje».
- se sospecha, fundadamente que detrás de muchos discursos se encubren intenciones disciplinarias o controladoras.

¿Cómo sostener entonces pretensiones universalistas de validez, en los ámbitos normativos y cognitivos?

Debemos renunciar a la posibilidad de un lenguaje común y asistir impávidos al estallido de micro-fundamentalismos de nuevo cuño, difíciles de juzgar valorativamente?

O quizás como pensadores, debamos iniciar la búsqueda de una racionalidad radical, creativa, que supere la crisis y el estado de desertificación ética.

Pensar la dimensión del porvenir

"Una pareja de enemigos esgrimiendo unos garrotes, se pelea en medio de arenas movedizas. Atento a las tácticas del otro, cada uno responde ojo por ojo y frente a regate réplica. Fuera del marco del cuadro, nosotros, espectadores. observamos la simetría de los gestos a lo largo del tiempo, ¡qué magnífico -y banal- espectáculo!

Pues bien, el pintor -Goya- hundió a los duelistas en el barro hasta las rodillas. A cada movimiento, un agujero viscoso los traga, de tal forma que gradualmente se van enterrando juntos. ¿A qué ritmo? Depende de su agresividad: cuánto más encarnizada

es la lucha, más vivos y secos son los movimientos, acelerando así el encenagamiento. Los beligerantes no adivinan el abismo en el que se precipitan, desde el exterior, por el contrario, nosotros lo vemos perfectamente.

¿Quién va a morir, nos preguntamos? ¿Quién va a ganar? piensan ellos y se dice con mucha frecuencia. Apostemos. Apostad vosotros por la derecha; nosotros hemos apostado por la izquierda. Si el combate es incierto, ello se debe a la naturaleza doble de la pareja: tan sólo hay dos combatientes, que la victoria, sin duda, separará. Pero, en tercera posición, exterior a su disputa, localizamos un tercer lugar, la ciénaga, en el que la lucha se enfoda. Porque aquí en la misma duda que los duelistas, los apostantes corren el riesgo de perder todos juntos, pero también los combatientes, puesto que es más que probable que la tierra absorba a estos últimos antes de que ellos y los jugadores hayan saldado su cuenta.

Cada uno para sí, ese es el sujeto polémico; esa es, en segundo lugar, la relación de combate, tan encarnizada que apasiona al público que, fascinado, participa con sus gritos y sus dineros.

En la actualidad: ¿no estamos olvidando el mundo de las cosas mismas, las arenas movedizas, el agua, el barro, las cañas de la ciénaga? ¿En qué arenas movedizas chapoteamos juntos, adversarios activos y mirones malsanos? ¿Y yo mismo que lo escribo, en la paz solitaria del alba?» [3]

Hermosa y patética reflexión sobre el cuadro de Goya a través de la cual Michel Serres emblematiza el combate de nuestro tiempo, tal vez el único que la humanidad no venza. Como él consideramos que no están los tiempos para autocomplacernos en el más puro debate intelectual, entendiendo éste como una especie de cretinismo narcisista de academia o para decirlo con B. Bretch «... una conversación sobre árboles es casi un crimen porque encierra un silencio acerca de tantas fechorías». Coincidiendo en que la «crisis de los fundamentos» ya no pasa por la autorreferencialidad de la filosofía lingüística, la lógica, el ser, etc., decimos que «esta crisis de los fundamentos no intelectual, ésa, ni siquiera roza a nuestras ideas, ni al lenguaje, ni a la lógica ni a la geometría, sino al tiempo y a nuestra supervivencia. Por primera vez después de trescientos años, la ciencia se dirige al Derecho y la razón al juicio [4]

Se impone pues la búsqueda de un marco referencial unificador que re-ligue á los hombres insularizados entre sí e insularizados respecto a la naturaleza. Tal vez el crecimiento de la conciencia ética y la restauración de las redes solidarias entre los hombres y los hombres con la naturaleza arranquen de la emoción y no de la razón, del arte y no de la técnica, de *«l'esprit de finesse»* y no de *«l'esprit de géometrie»*.

Urge superar este ahora de incertidumbre y dolor traducido en la imposibilidad de dar un sentido individual o colectivo a la vida, en la prohibición fáctica de todo proyecto comuntario que pueda llegar a ver la luz, de todo devenir creativo, en el *no futuro* llegando de la mano de la destrucción de nuestro hábitat.

Mucho antes de 1972 cuando el mundo se estremeció con el Informe del Club de Roma que anunciaba la posibilidad cierta del ecocidio, los románticos habían visto en la naturaleza a la gran acosada, a la gran derrotada por la civilización industrial que venía a socavar la armonía existente entre el hombre y el cosmos.

Pero mientras que la crítica de los románticos se queda en lo epidérmico, la de Marx va a apuntar a la negación concreta de la civilización industrial y a su *aufhebung*, su

abolición conservando los logros más importantes.

La importancia que para Marx reviste la Naturaleza es notoria en los *«Manuscritos económicos-filosóficos* donde podemos leer que «la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; es decir, la naturaleza excluyendo al cuerpo humano mismo. La afirmación de que la vida física y mental del hombre y la naturaleza son interdependientes significa simplemente que la naturaleza es interdependiente consigo misma, puesto que el hombre es parte de la naturaleza» [5] Y más adelante anuncia el fin de la discordia entre hombre y naturaleza: «el comunismo es la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre» [6]

Que esta magnífica herencia teórica y emancipatoria haya sido dilapidada por los llamados «socialismos reales» ya fue señalado por la Escuela de Frankfurt entre cuyos pensadores se cuenta Walter Benjamin. La obra de Benjamin es una reflexión aguda sobre el progreso y sus males. Vio en la técnica y en el avance industrial el camino que podía llevar a la catástrofe. En las «Tesis sobre filosofía de la historia» Benjamín critica la concepción positivista de la técnica prevaleciente en la socialdemocracia alemana. Dice «Este concepto marxista vulgarizado de lo que es el trabajo no se pregunta con la calma necesaria por el efecto que su propio producto hace a los trabajadores en tanto no puedan disponer de él. Reconoce únicamente los progresos del dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad. Ostenta ya los rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo.» [7] También habla Benjamin que quizás la revolución sea la posibilidad de utilizar el freno de emergencia de la locomotora de la historia, de sustraerse a ese «huracán que empuja irreteniblemente hacia el futuro mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso» [8] Variada es la gama en la actualidad de los intelectuales que radicalizan sus posiciones respecto al avance de la razón instrumental. Uno de ellos, Ivan Illich, plantea que la superindustrialización atenta contra el derecho de los seres humanos a ser autónomos y creativos. Elabora una utopía constructiva fundamentada en la «convivialidad», que supone una nueva articulación en la tríada conformada por el hombre, las herramientas y la sociedad.

Un mundo convivial es aquel donde los hombres controlan la producción científica-tecnológica mediante procesos políticos democráticos.

Confía Illich que podamos «échapper á ces systémes qui detruisent la personne humaine. La marche en avant sera reprise par ceux que n'entendent pas se soumettre au determinisme, apparemment inévitable, des forces et des structures de la l'âge industriel»[9] Otra propuesta teórica que implica no sólo el diagnóstico negativo de la civilización actual, sino también una ética posible es la de Félix Guattari en *Tres ecologías*

Consciente del progresivo deterioro en que vivimos postula que «sólo una articulación ético-política, (la ecosofía) entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana, sería susceptible de clarificar convenientemente estas cuestiones, de tal modo que podamos afrontar el cara a cara vertiginoso con el cosmos para someterlo a una vida posible». [10] Se trata de que la referencia ecosófica pueda servir a la producción de una nueva subjetividad disidente, la que asumiendo el fracaso de la modernidad, opere una conversión decisiva en el sentido ético-político. Tránsito del mundo fragmentado al mundo de los agenciamientos, del pensar desde totalidades y conjuntos molares a un pensar desde

los márgenes y microrealidades, del sedentarismo académico al nomadismo socrático, de la conciencia divorciada con el cosmos a la conciencia de la filiación hombre —> Gaia; en síntesis «la constitución de grupos-sujetos autorreferentes que se abren ampliamente sobre el *socius* y el cosmos» [11]

Un disidente como Hans Jonas re-crea la ética del imperativo kantiano desde la perspectiva ecológica. Dice en su libro *Le Principe responsabilité* lo siguiente: «*Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquemente humaine sur terre et de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie*». [12] Es la dimensión del futuro ligándose a la realidad de un universo fiel a la ley de la entropía lo que debe desencadenar en las conciencias una conversión radical respecto a su comportamiento. Jonas va más lejos que muchos cuando habla que «*la solidarité de destin entre l'homme et la nature, solidarité nouvellemente découverte a travers le danger, nous fait egalement redecouvrir la dignité autonome de la nature et commande de respecter son integrité par-dela l'aspect utilitaire*» [13] Si bien hay aspectos objetables desde el punto de vista político cuando postula una especie de dictadura de filósofos-reyes a nivel planetario no podemos sino adherir a esta moral de resonancias kantianas cuyo imperativo es la preservación de la vida como valor máximo. De la humanidad hija de Gaia debemos pasar a ser humanidad madre de Gaia siempre y cuando no nos convirtamos antes en humanidad matricida.

Esta conciencia ecológica se da también en la voz de los poetas como en el caso de Jayne Cortez quien en «Almacenamiento», dice: «El almacenamiento de árboles congelados en las entrañas gélidas de la tierra, el almacenamiento de defoliadores en los bosques de pino del corazón, el almacenamiento de aerosoles en el humo rosado de un cadáver humano» y más adelante «Miro este almacenamiento, esta vegetación putrefacta, y comprendo cual es el blanco al que apuntan. Por eso digo YO SOY POR LA VIDA, la preservación de la vida ahora, el cambio revolucionario ahora, antes del ahogo, antes del pánico, antes de que se yerga la penetración de la indiferencia y escupa fuego en las lágrimas tóxicas de este almacenamiento».

En los filósofos precedentes vimos cómo su dirección es dejar de afirmar que la filosofía es el búho de Minerva, pasando a considerarla un discurso que restaura el orden de la posibilidad. También Toni Negri coincide con esta visión cuando escribe «Aquí estamos en el momento de arrebatar definitivamente, tanto a Dios como a Leviathan, la clave de la constitución de lo real, también nosotros pobres Job, cargados de calamidades, pero también de la imborrable certeza de ser la servidumbre del todo valor. Todo encantamiento ha terminado: con ello el reino de la posibilidad reside por entero en nuestras comunes y potentes manos». [14]

Conclusión

Para el poeta Oscar Wilde «un mapa que no incluya al país de la Utopía no merece ni siquiera un vistazo, pues excluye el único país adonde la humanidad siempre anheló arribar». Parafraseando a Wilde podríamos decir que un mapa que no incluya a los tuaregs, a los pigmeos, a los huicholes, a los bosquimanos, tribus a punto de desaparecer; a los bisontes, a las ballenas, a los jaguares, animales próximos a extinguirse; a los quebrachos, a los cedros, a los algarrobos, árboles que pronto se conocerán sólo

a través de fotos, un mapa así no merece ni siquiera ser dibujado porque corremos el riesgo de que nuestras manos se vayan convirtiendo en ceniza a medida que avanzamos. De eso se trata, parar como quería el Benjamin visionario esta locomotora del progreso lanzada hacia el abismo de la nada, revertir los modelos económico-políticos ajenos a las preocupaciones -ético-ecológicas, crecer en la sensibilidad hacia «la belleza de todo lo creado» (Gelman).

En suma, un nuevo estilo de pensamiento que proponga como lo hace Mires: «frente a la producción en masa, el apoyo a la producción artesanal: frente a la vida de las pequeñas familias, la idea de comunidad; frente a la destrucción indiscriminada de la naturaleza, los principios del equilibrio ecológico; frente a la noción de crecimiento la noción de escasez; frente al aislacionismo, la convivialidad; frente a lo centralizado, lo local; frente a las soluciones finales, soluciones parciales y pragmáticas; frente a la separación infranqueable entre el mundo del trabajo y el de la vida, la integración del placer en el trabajo; frente al ideal de la homogeneidad, el ideal de la diversidad; frente a lo inmenso, lo pequeño» [15]

Quizás así pueda hacerse cierta la leyenda guaraní quienes crean que el mundo quiere ser otro, quiere nacer de nuevo, y por eso el mundo suplica al Padre Primero que suelte al tigre azul que duerme bajo su hamaca. Creen los guaraníes que alguna vez ese tigre romperá este mundo para que otro mundo, sin mal y sin muerte, sin culpa y sin prohibición, nazca de sus cenizas.

NOTAS

(1) Lyotard, *La Posmodernidad explicada a los niños*, Ed. Gedisa, Buenos Aires, 1992. pág.31
(2) Nietzsche, *Ecce Homo*, Ed. Alianza, 1970, pág.124
(3) Michel Serres, *El contrato natural*, Ed. Pre-textos, 1991, págs. 9 - 10
(4) M. Serres, op. cit., pág.36.
(5) Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, Ed. Fondo de Cultura Económico, México, 1978, pág.110
(6) Marx, op.cit. pág.135.
(7) Benjamin, *Discursos interrumpidos*, Ed. Taurus, España, 1987, pág.185.
(8) Benjamin, op.cit. pág.183.
(9) Illich, *Libérer l'avenir*, Ed. du Seuil, France, pág.16.
(10) Guattari, *Las tres ecologías*, Ed. Pre-textos, Buenos Aires,pág.8.
(11) Guattari, op.cit. pág.63.
(12) Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique.* Ed. du Cerf. France, 1990, pág.30-31.
(13) Hans Jonas, op.cit. pág.188.
(14) Toni Negri, *Fin de siglo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1992, pág.48.
(15) Fernando Mires, *El discurso de la Naturaleza*, Ed. Espacio, Buenos Aires, 1992, pág.34

PRAGMATISMO, ETICA Y ROL DEL ESTADO

Darío Sztajnszrajber (Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A.)

Las contradicciones estructurales que han llevado al denominado *Welfare State*, en las sociedades desarrolladas, a una crisis de credibilidad; han dado lugar a partir de la década de los ochenta, a un florecimiento de postulados neoliberales, cuya manifestación más visible es la crítica al intervencionismo estatal en los asuntos económicos de la sociedad. La ampliación de esta crítica, primeramente económica, a un retrotraimiento total del papel del Estado, genera un giro en las fundamentaciones que acerca de este rol, se ha venido haciendo desde la Modernidad. Este debate, que aparece en primera instancia en un nivel político económico, se desplaza entonces hacia el ámbito de la filosofía política, ya que en definitiva de lo que se trata es de precisar los justificativos éticos que subyacen a la aceptabilidad de la injerencia del Estado en la sociedad, en relación con las nociones de libertad, equidad e igualdad. Y en este sentido, a partir de una reconceptualización del contractualismo social, por ejemplo en la obra de John Rawls, han aparecido intentos por demostrar que la acción del Estado en la distribución igualitaria de ciertos bienes primarios, conlleva un fundamento ético. El *Welfare State*, en definitiva, garantiza la justicia, y por ello es éticamente correcto.[1]

Transcurridos hoy, ya varios años del estallido de la crisis del Welfare State, notamos que la implantación del neoliberalismo, con sus vaivenes, no solo ha logrado la aceptación general de la sociedad, sino que continúa asentándose sin perder su credibilidad.[2] No es intención de estas líneas preguntarse por las razones de su sustento, sino más bien, internarse en el debate abierto, a fin de analizar la falta de credibilidad del Welfare State desde la siguiente perspectiva: mientras se pretenda una justificación metafísica de cualquier tipo de acción política, se la está condenando al fracaso. Dicho en otros términos: mientras se sustente la prioridad de la filosofía por sobre la democracia; mientras se intente acudir a elementos extrapolíticos para justificar lo político; mientras no se separe el ámbito de lo filosófico como ámbito privado, del espacio público como zona secularizada; no va a resultar posible fundamentar éticamente al Welfare State, y con ello hacerlo creíble.[3]

Son cuatro los rasgos a tener en cuenta, si se pretende acometer esta propuesta: a) la crisis de los grandes metarrelatos de la Modernidad, y con ello la posibilidad de una fundamentación metafísica o extrapolítica o determinista del curso de la historia, b) que lleva a lo que Rorty denomina la prioridad de la democracia por sobre la filosofía [4], c) la aceptación de la noción rawlsiana de «equilibrio reflexivo» [5] como único método de justificación de la decisiones políticas, d) el nuevo marco internacional signado por: el nuevo orden político mundial, la transnacionalización de la economía, el impacto tecnológico que en el mundo del trabajo ha producido la microelectrónica, y el proceso de «desencanto del desencanto» [6] o surgimiento de la cultura posmoderna.

Exploraremos brevemente (I) la concepción de justicia como equidad de Rawls, sustento ético del Estado regulador; y (II) analizaremos estos rasgos mencionados a fin de intentar mostrar, que es posible una reivindicación ética del papel del Estado, como distribuidor de la justicia en una sociedad democrática moderna, desde un pragmatismo

que contemple la imposibilidad de fundamentaciones últimas.

(I) En la Teoría de la Justicia de Rawls se perfila claramente el legado universalista kantiano de priorizar lo justo por sobre las concepciones del bien. La persona moral, libre y racional, ciudadano de una sociedad democrática moderna, posee dos características definitorias: tiene una concepción de lo justo y persigue una determinada noción del bien; pero en definitiva lo justo es primero con respecto a lo bueno. Lo justo lo pone la sociedad, lo bueno el individuo. La persona moral es plenamente autónoma si es a la vez racional y razonable, entendiendo por «racional» el poseer una racionalidad instrumental que le sirva de medio para la persecución de su particular concepción del bien; y por «razonable» el poseer un sentido de justicia.

La construcción de una sociedad equitativamente justa necesita entonces de un procedimiento que garantice la equidad, y es en este sentido que Rawls nos introduce en una posición original en la cual los contrayentes pretenden elegir unos principios de justicia que rijan la vida en sociedad. La equidad resulta garantizada por el concepto de «velo de ignorancia» que se autoimponen los individuos en este proceso, y que no permite conocer el destino posterior que les ha tocado en su vida. De esta forma, al desconocer su propio destino, todos los individuos se van a manejar por su sentido de justicia en pos de los principios que mejor garanticen la posibilidad de desarrollo de sus concepciones del bien. Por fuera de este velo, se establecen ciertos bienes primarios indispensables, avalados por el objetivo de construcción de una sociedad bien ordenada, entendida ésta como un sistema de cooperacion equitativo. Los bienes primarios aparecen como una condición que permite la persecución de las particulares concepciones del bien y por ello deben ser regulados equitativamente por los principios de justicia elegidos.

Los bienes primarios son: a) libertades individuales, b) libertades públicas y elección de ocupación, c) poderes y prerrogativas respecto de cargos, d) renta y riqueza y e) las bases del autorrespeto.

Los principios de justicia elegidos son: a) «Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos», b) «Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: 1) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y, 2) unido a que los cargos y funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades».[7]

Podemos extraer dos conclusiones: en primer lugar, el marcado sesgo liberal de esta teoría, por el cual, la distribución de los dos primeros bienes primarios es igualitaria, mientras que la desigualdad en los otros tres supone el mejor beneficio para todos. Los principios garantizan compulsivamente igualdad de posibilidades, pero no se entrometen con lo que cada individuo realice después con su propia oportunidad. Y en segundo término, la consideración de la sociedad bien ordenada como un sistema democrático, en el cual las libertades individuales se ven restringidas por las normas que los propios contrayentes eligen. La sociedad bien ordenada (democrática) entonces, impone límites a los intereses privados con el fin de preservar los principios elementales de convivencia.[8]

Las personas morales, plenamente autónomas, regidas por los principios de justicia elegidos imparcialmente en la posición original, instrumentan la distribución de los bienes primarios con el fin del desarrollo privado de sus concepciones del bien. En una sociedad moderna democrática, es entonces el Estado el actor que cumple este papel. En él descansa la legitimidad para coordinar y regular la equitativa distribución de los bienes primarios. En él descansa, en definitiva, la garantía de una sociedad justa y de la posibilidad de igualdad de oportunidades para todos.

(II) La justificación más problemática que da Rawls de este sistema, es el denominado «equilibrio reflexivo» entre sus postulados elementales y nuestras intuiciones morales más firmes. No hay sustento más seguro para comprobar la validez de la teoría de la justicia que el que se adecue a las intuiciones morales que los ciudadanos de una sociedad democrática moderna poseen. Este rasgo pragmatista y hasta relativista de la justificación de la teoría de Rawls es abiertamente criticada por algunos autores, considerándolo un límite que la propia índole universalista de su teoría debería permitirle traspasar». Sin embargo, otros pensadores[9] ven justamente en este aspecto el gran acierto de la teoría rawlsiana, ya que brinda una justificación de su sistema sin incurrir en ningún residuo metafísico o extrapolítico, haciéndose eco, de la crisis de los metarrelatos modernos y de la contingencia histórica que subyace a la conformación de las sociedades. En sintonía con esta última propuesta, no creemos que el «equilibrio reflexivo» constituya un límite a su universalismo, sino más bien la complementariedad entre un formalismo normativo y una adecuación histórica y concreta a la sociedad moderna democrática. Esta forma de concebir un universalismo «débil» se relaciona con la historicidad propia del ser humano y la crisis de la razón moderna. El esquema de Rawls no recurre a ninguna fundamentación trascendental o ahistórica, sino que traduce los deseos y creencias de los individuos de las sociedades contemporáneas. Por ello, esta aceptación de la facticidad de la existencia humana o esta invocación a la pertenencia a un juego de lenguaje determinado, brinda la justificación necesaria que toma en cuenta la desaparición de los fundamentos metafísicos de cualquier teoría política o la adhesión a verdades morales preestablecidas. Dice Rorty, «...voy a defender a Rawls (...) con el argumento de que su concepción procesal de la justicia puede y debe ser disociada de cualquier teoría de la naturaleza humana y de la racionalidad.»[10] No hay mejor prueba para el concepto de Welfare State que el adecuarse a las intuiciones morales más arraigadas de los individuos de una sociedad democrática de este fin de siglo. Todo intento de una fundamentación extrapolítica no hace más que encubrir un rasgo autoritario y arbitrario por parte de determinada teoría filosófica, que todavía cree en la posibilidad de no tomar en cuenta los deseos y creencias de las personas. El choque se produce así, entre la filosofía como búsqueda de fundamentaciones últimas y la democracia como construcción de una sociedad justa y libre. Esta forma de concebir el ámbito filosófico, propia de los grandes sistemas metafísicos de la Modernidad, deja entrever un no reconocimiento a la libre determinación de las personas en la elaboración de su sistema público de vida; nuevamente a decir de Rorty, «...cuando entran en conflicto, la democracia tiene precedencia sobre la filosofía...»[11]

Esta prioridad de lo democrático por sobre lo filosófico se basa en la separación

entre el ámbito público y el privado, considerando a lo filósofico como asunto simplemente de la esfera privada. La posibilidad del ser humano de poseer su propia concepción filosófica, así como su propia estética o su propia religión, no es asunto que atañe a la construcción de una sociedad democrática.[12] Justamente, es patrimonio de la vieja cultura política la convicción de una fundamentación casi religiosa de lo político, en función de una sacralización de sus principios como verdades absolutas; que ha conducido a la humanidad a un estado de guerra entre los «iluminados» partícipes de estas verdades y la demonización de un enemigo que no las compartía.[13] El equilibrio reflexivo nos muestra que la crisis de esta vieja cultura política, identificada con los grandes metarrelatos político filosóficos de la Modernidad, ha llevado a un proceso de secularización y llamado al realismo, que solo la cultura democrática puede hacer lugar. Ya no partir de un sistema homogéneo de ideas y luego intentar «contener» la diversidad, sino partir de la heterogeneidad y luego construir un orden mínimo capaz de administrar la diversidad.[14] Las intuiciones morales más firmes de los ciudadanos de las sociedades modernas resultan la justificación necesaria para comprender que hoy en día no existe un consenso en favor de una fundamentación última de los sistemas políticos. El mismo Rawls lo reconoce cuando afirma que sus principios de justicia son provisorios y cambiables. El sustento ético del *Welfare State* radica entonces en aspectos históricos, contingentes y pragmatistas. Pero a la vez, se encuentra universalmente justificado por la imparcialidad en el procedimiento de elección de estos principios.

Por último, nos es necesario insertar esta justificación ética de cierto intervencionismo estatal en la distribución justa de los bienes primarios, en el nuevo marco internacional. Los cuatro aspectos mencionados en el punto d) de la segunda página, más que dar un marco optimista para la implementación de un *Welfare State*, traducen una realidad en la cual este tipo de propuesta aparece como inviable. El nuevo orden político mundial denota una concentración del poder entre los triunfadores de las guerra fría, que hacen de la lucha económica el principal motivo de sus discordias. La guerra del siglo XXI, a decir de Lester Thurow, es un combate puramente económico. Sumado esto a la transnacionalización de las empresas, que quita a los Estado-naciones el poder que poseyeron a lo largo del siglo; y a la automatización del mundo laboral, a partir de la tecnologización de la producción, que deja a cada vez más individuos afuera del sistema; la reimplantación de un proyecto de *Welfare State* no aparece estructuralmente posible. Por otro lado, la cultura posmoderna, con una «lightización» de la realidad sirve de discurso legitimador del orden neoliberal, imprimiendo el desencanto, la resignación, y la incapacidad de transformar la sociedad; en la conciencia colectiva.

En este marco, resulta indispensable volver una vez más a las intuiciones morales de los ciudadanos. El desencanto con las viejas utopías fracasadas, no necesariamente conduce a una negación de la construcción de un orden. El pragmatismo se ha incorporado a la cultura contemporánea, no en la forma de una atomización anarquista y desesperada; sino más bien en la búsqueda de un sistema cortoplacista y efectivo, que garantice la posibilidad de desarrollo de las individualidades. Las sociedades están cansadas de grandes proyectos inconclusos, pero no de pequeños proyectos a producir en un futuro inmediato. Así esta fundamentación ética y pragmatista de un

Estado interventor, más que una propuesta de implantación técnica, es dejar abierta la posibilidad de creer en una sociedad más justa; más que una utopía es una necesidad de sentido, y la búsqueda de sentido es una búsqueda de seguridad.

NOTAS

[1]. Partimos de no considerar las diferentes formulaciones que en la práctica se han llevado a cabo, ya que nuestro interés radica en vislumbrar los rasgos conceptuales del Estado de Bienestar, más allá de sus diferencias de aplicación.

[2]. Nos referimos fundamentalmente a las sociedades democráticas desarrolladas de Occidente y también a su complementario mundo subdesarrollado, en especial América Latina.

[3]. Suponemos que una fundamentación ética, en tanto se adecua a las intuiciones morales de una sociedad moderna, brinda la posibilidad de convencer a los ciudadanos de la mejor acción política posible.

Por otro lado, no trabajamos las causas estructurales de la crisis del *Welfare State*, ni en su dimensión económica ni en su dimensión político social. Solo nos interesa mostrar que la noción de Estado de Bienestar es la que mejor garantiza la equitativa distribución de justicia. Desarrollamos la variable ética, no la socioeconómica.

[4]. Rorty, Richard; «La prioridad de la democracia sobre la filosofía» en *La secularización de la filosofía;* Vattimo, Gianni (comp.); Capítulo 2. Gedisa Editorial, 1992.

[5]. Ver Rawls, John; *Teoría de la Justicia;* Fondo de Cultura Económica; y «El constructivismo kantiano en la teoría moral» en *Justicia como equidad;* Capítulo 8; Gedisa.

[6]. Ver Lechner, Norbert; *Los patios interiores de la democracia;* Capítulo VII; Fondo de Cultura Económica.

[7]. Rawls, John; op.cit.

[8]. La primera conclusión puede ser criticada desde posiciones marxistas o afines, mientras que la segunda no es aceptada por posturas ligadas a una especie de anarquismo o rechazo de cualquier tipo de restricción a las libertades individuales ilimitadas.

[9]. Ver Rorty, Richard; op.cit.

[10]. Rorty, Richard; op.cit.

[11]. Rorty, Richard; op.cit.

[12]. Ver Rorty, Richard; *Contingencia, ironía y solidaridad;* en especial el Capítulo III: La contingencia de una comunidad liberal; Paidós Básica, 1991.

[13]. Ver Lechner, Norbert; op.cit.; Capítulo V.

[14]. Ver Lechner, Norbert; op.cit.; Capítulo VII.

INGENIERIA GENETICA DE MEJORAMIENTO: FILOSOFIA MORAL Y PRINCIPIOS MICROEVOLUTIVOS

Juan Manuel Torres (Centro de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad Nacional del Sur)

I. Introducción

La terapia génica consiste esencialmente en la introducción de un gen con la secuencia de bases (nucleótidos) correcta, allí donde existe uno con secuencia anormal (deletéreo). El gen introducido, por codificar correctamente, hará que la célula sintetice la substancia específica de que se trate (normalmente una enzima) y que el organismo necesita para sus propias operaciones. Si esta introducción, la cual posee fines terapéuticos, se realiza en seres humanos, entonces estamos hablando de "terapia génica humana" (HGT). Esta descripción de la HGT es sin duda una supersimplificación que pasa por alto importantes datos teóricos y detalles técnicos. Sin embargo, ella es suficiente para nuestros propósitos.

La posibilidad de introducir genes en organismos fue apenas vislumbrada, pero ya criticada desde el punto de vista moral y antropológico, a mediados de los 60[1]. Pero la irrealidad del proyecto por aquel tiempo en lo concerniente a su factibilidad hizo que la discusión pasara casi inadvertida en EE.UU y Europa y, *a fortiori*, entre nosotros.

Dos importantísimos logros en Biología Molecular a principios de los 70: el descubrimiento y dominio de las técnicas de DNA recombinante, por una lado, y el entendimiento de los mecanismos de infección de los retrovirus[2] (con flujo informacional RNA — DNA) y que, por lo mismo, podían ser usados como vectores genéticos, por el otro, removieron los principales obstáculos y mostraron inequívocamente a mediados de esa década que el proyecto de cambio de nuestro acervo genético era una cuestión de corto tiempo.

A causa de lo anterior, la polémica resurgió con inusual vehemencia a principios de los 80 y ocupó -esta vez significativamente- la opinión de filósofos, dirigentes sociales, religiosos, etc. en los EE.UU y Europa. Testimonios de esta *superada* época son la carta conjunta al presidente J. Carter de las más importantes comunidades religiosas de los EE.UU, en la que expresaban su honda preocupación por el nuevo poder tecnológico adquirido por el hombre, poder que permitía *en principio* alterar nuestra naturaleza[3] y el famoso documento *Splicing Life*[4] Expresiones como *"create a Frankenstein"* o *"playing God"* son elocuentes respecto de los temas en danza de entonces.

Pero si hablamos de una *época superada* es porque hoy la HGT, iniciada hace tres años, es una realidad que cuenta en su haber con 18 protocolos en marcha. El hecho de que muchas enfermedades ante las cuales las terapias tradicionales son impotentes encuentren hoy solución con los nuevos métodos, ha cerrado el anterior debate: hoy nadie discute -salvo desde algunos fundamentalismos- los derechos de insertar en nuestros organismos genes sanos para suplantar deletéreos. Una consecuencia de

esto es que los científicos ya no miran a la filosofía buscando en ella la respuesta a la específica pregunta ¿podemos cambiar nuestro acervo genético?

Sin embargo, han aparecido otras cuestiones que también buscan respuesta en la filosofía. Unas son producto del avance en este campo debido a que ya se dislumbran otras posibilidades, otras son algunas que ya estaban presentes en los 80, durante la discusión por el *sí* o por el *no*, pero que entonces permanecían en un segundo plano y ahora han pasado al primero.

II. *Germ, Enhancement* y *Enhancement Lines*

Entre las actuales *quaestiones disputatae* etico-científicas relacionadas con la ingeniería genética, intentamos resumir tres principales:

1. ¿Podemos -moralmente hablando- introducir genes modificados en células sexuales, de Sertoli o embriones con multiplicación no diferenciada? Esta línea de trabajo en terapia génica se llama *germinal* porque los genes introducidos pasarán a los descendientes. Notemos que la HGT en uso es *somática*, esto es, los genes introducidos no pasarán a las futuras generaciones. La ventaja de la línea germinal es que mediante ella se pueden tratar enfermedades que ni aún con la somática pueden ser enfrentadas. Otra ventaja es que se podría poner en marcha un *programa eugénico* de incalculable valor para la humanidad[5]. *Sed contra*, y esto es lo que introduce la cuestión moral, los errores técnicos en esta línea de trabajo *deberían* ser draconianamente rectificados. Esto es, si se quiere que un error genético no se expanda, el portador, *qua* portador, debería ser anulado. *Va sans dire* que en este tema los fiilósofos tienen algo que decir.

2. ¿Podemos -moralmente hablando- introducir en nuestros organismos genes para el mejoramiento de rasgos que dependen de un gen o de pocos, *sin que medie patología alguna*? A esto se le ha llamado *ingeniería de mejoramiento* (*enhancement engineering*). Advirtamos que en este caso no estamos ya en el campo de la terapia génica porque aquí no hay ninguna patología. ¿Por qué si no consideramos inmoral la cirugía al servicio de la belleza o para aparentar una edad que no se tiene, consideraríamos como algo malo el cambio de los genes que codifican para el color de piel, de ojos o de estatura? Es cierto que hay casos grises[6], esto es, donde uno duda si se está frente a un patología o a un caso excepcional, pero hay un sentimiento muy fuerte en la sociedad pensante de que *la ingeniería de mejoramiento es una aventura que la humanidad no debe jamás comenzar*[7]. Nuevamente aquí la comunidad científica interroga, entre otros, a la filosofía.

3. Finalmente, existe la posibilidad del mejoramiento de rasgos que descansan en la codificación combinada de multitud de genes que interactúan informacionalmente, como sería la inteligencia, la personalidad u órganos. A esta línea que, en el actual estado de la investigación en ingeniería genética, podemos colocarla en el campo de la ciencia ficción, se la ha denominado *eugenic line*[8]. ¿Podemos comenzar a trabajar en vistas a ella? ¿No será necesario que en el futuro debamos ser capaces de cambiar nuestra naturaleza en aspectos substanciales, si queremos perdurar como especie? Nuevamente, un referente de esta inquisición es la filosofía.

Hemos hablado acerca de preguntas que la comunidad científica dirige *efectivamente* a la filosofía. Pero ello no debe hacer pensar que compartimos la idea de la filosofía como un campo de verdades, algunas de ellas morales, que pueden ser brindadas a la

sociedad. Más bien, nos parece -aunque no es intención de esta comunicación disputar sobre ello- que cuando los filósofos hablan con los científicos sobre temas morales su principal rol, como ha dicho G. Patzig, es evitar que los segundos pierdan su tiempo inventando por segunda vez la rueda.

III. *The enhancement Line* a los ojos de filosofías prevalentes en cuestiones morales de ingeniería genética

Nos referimos ahora solamente al punto 2. Al respecto, la respuesta casi unánime de los filósofos ha sido coincidente con el sentimiento dominante que es , como ya fue dicho, que no se deben autorizar transferencias genéticas sin que medien fines terapéuticos. Esta respuesta viene fundamentalmente de dos corrientes[9]: el kantismo y el naturalismo, entendida esta última como aquella doctrina según la cual la moralidad de nuestras acciones depende de su conformidad con nuestra naturaleza. La razón por la cual ambas posiciones, tomadas *grosso modo*, pueden constituir un soporte a una oposición a la ingeniería de mejoramiento nos parece clara.

En el caso del kantismo, los famosos *dicta*: "El hombre y en general toda criatura racional existe como un fin en sí mismo y no meramente como un medio para uso arbitrario por esta o aquella voluntad" y "Actúa de tal modo que siempre trates a la humanidad, en tu persona o en otra, nunca como un simple medio sino al mismo tiempo como un fin", parecen implicar que, en alguna medida, no podemos hablar del *diseño* de personas como algo moralmente bueno o neutral. Más aún, si el mejoramiento es hecho por vía germinal.

El caso del naturalismo es más claro todavía: existe una naturaleza humana esencialmente buena, la que es determinada por ciertas características y que, por ello, tenemos la obligación de preservarlas.

Pero, ¿alcanzan estas filosofías para una efectiva oposición a la ingeniería de mejoramiento? ¿Podrán ellas ser parte de los *consideranda* de una legislación al respecto en el futuro, cuando se haga sentir la presión de quienes tienen los medios económicos para *mejorarse biológicamente*?

IV. Un principio olvidado de la genética de poblaciones

Con relación a la pregunta precedente, creemos que esas filosofías no serán muy útiles pues no bastarán para fundamentar una legislación *anti enhancement*. Esto es así, nos parece, porque cuando hablamos del hombre como un fin en sí mismo o como una naturaleza racional dada, lo que importa son las capacidades para su autodirección inteligente que lo convierten en persona y, por tanto, desde el punto de vista de la ingeniería genética, el soporte biológico de tales capacidades. Pero tal soporte material, *ut sic dicam*, no implica a *todas* sus peculiaridades biológicas (específicas y personales)[10].

Ciertamente que modificaciones que afectan negativamente las características que posibilitan nuestra libertad y racionalidad contradirían abiertamente las premisas de aquellas filosofías y, en tal sentido, ellas pueden constituir una barrera contra usos demenciales de la ingeniería de mejoramiento. Pero, ¿qué acerca del color de ojos o de piel? En otras palabras, ¿por qué determinando este o aquel color de ellas para mi hijo estoy violando su *esencia natural* o su *condición de fin*?

esto es que los científicos ya no miran a la filosofía buscando en ella la respuesta a la específica pregunta ¿podemos cambiar nuestro acervo genético?

Sin embargo, han aparecido otras cuestiones que también buscan respuesta en la filosofía. Unas son producto del avance en este campo debido a que ya se dislumbran otras posibilidades, otras son algunas que ya estaban presentes en los 80, durante la discusión por el *sí* o por el *no*, pero que entonces permanecían en un segundo plano y ahora han pasado al primero.

II. *Germ, Enhancement* y *Enhancement Lines*

Entre las actuales *quaestiones disputatae* ético-científicas relacionadas con la ingeniería genética, intentamos resumir tres principales:

1. ¿Podemos -moralmente hablando- introducir genes modificados en células sexuales, de Sertoli o embriones con multiplicación no diferenciada? Esta línea de trabajo en terapia génica se llama *germinal* porque los genes introducidos pasarán a los descendientes. Notemos que la HGT en uso es *somática*, esto es, los genes introducidos no pasarán a las futuras generaciones. La ventaja de la línea germinal es que mediante ella se pueden tratar enfermedades que ni aún con la somática pueden ser enfrentadas. Otra ventaja es que se podría poner en marcha un *programa eugénico* de incalculable valor para la humanidad[5]. *Sed contra*, y esto es lo que introduce la cuestión moral, los errores técnicos en esta línea de trabajo *deberían* ser draconianamente rectificados. Esto es, si se quiere que un error genético no se expanda, el portador, *qua* portador, debería ser anulado. *Va sans dire* que en este tema los filósofos tienen algo que decir.

2. ¿Podemos -moralmente hablando- introducir en nuestros organismos genes para el mejoramiento de rasgos que dependen de un gen o de pocos, *sin que medie patología alguna*? A esto se le ha llamado *ingeniería de mejoramiento* (*enhancement engineering*). Advirtamos que en este caso no estamos ya en el campo de la terapia génica porque aquí no hay ninguna patología. ¿Por qué si no consideramos inmoral la cirugía al servicio de la belleza o para aparentar una edad que no se tiene, consideraríamos como algo malo el cambio de los genes que codifican para el color de piel, de ojos o de estatura? Es cierto que hay casos grises[6], esto es, donde uno duda si se está frente a un patología o a un caso excepcional, pero hay un sentimiento muy fuerte en la sociedad pensante de que *la ingeniería de mejoramiento es una aventura que la humanidad no debe jamás comenzar*[7]. Nuevamente aquí la comunidad científica interroga, entre otros, a la filosofía.

3. Finalmente, existe la posibilidad del mejoramiento de rasgos que descansan en la codificación combinada de multitud de genes que interactúan informacionalmente, como sería la inteligencia, la personalidad u órganos. A esta línea que, en el actual estado de la investigación en ingeniería genética, podemos colocarla en el campo de la ciencia ficción, se la ha denominado *eugenic line*[8]. ¿Podemos comenzar a trabajar en vistas a ella? ¿No será necesario que en el futuro debamos ser capaces de cambiar nuestra naturaleza en aspectos substanciales, si queremos perdurar como especie? Nuevamente, un referente de esta inquisición es la filosofía.

Hemos hablado acerca de preguntas que la comunidad científica dirige *efectivamente* a la filosofía. Pero ello no debe hacer pensar que compartimos la idea de la filosofía como un campo de verdades, algunas de ellas morales, que pueden ser brindadas a la

sociedad. Más bien, nos parece -aunque no es intención de esta comunicación disputar sobre ello- que cuando los filósofos hablan con los científicos sobre temas morales su principal rol, como ha dicho G. Patzig, es evitar que los segundos pierdan su tiempo inventando por segunda vez la rueda.

III. *The enhancement Line* a los ojos de filosofías prevalentes en cuestiones morales de ingeniería genética

Nos referimos ahora solamente al punto 2. Al respecto, la respuesta casi unánime de los filósofos ha sido coincidente con el sentimiento dominante que es , como ya fue dicho, que no se deben autorizar transferencias genéticas sin que medien fines terapéuticos. Esta respuesta viene fundamentalmente de dos corrientes[9]: el kantismo y el naturalismo, entendida esta última como aquella doctrina según la cual la moralidad de nuestras acciones depende de su conformidad con nuestra naturaleza. La razón por la cual ambas posiciones, tomadas *grosso modo*, pueden constituir un soporte a una oposición a la ingeniería de mejoramiento nos parece clara.

En el caso del kantismo, los famosos *dicta*: "El hombre y en general toda criatura racional existe como un fin en sí mismo y no meramente como un medio para uso arbitrario por esta o aquella voluntad" y "Actúa de tal modo que siempre trates a la humanidad, en tu persona o en otra, nunca como un simple medio sino al mismo tiempo como un fin", parecen implicar que, en alguna medida, no podemos hablar del *diseño* de personas como algo moralmente bueno o neutral. Más aún, si el mejoramiento es hecho por vía germinal.

El caso del naturalismo es más claro todavía: existe una naturaleza humana esencialmente buena, la que es determinada por ciertas características y que, por ello, tenemos la obligación de preservarlas.

Pero, ¿alcanzan estas filosofías para una efectiva oposición a la ingeniería de mejoramiento? ¿Podrán ellas ser parte de los *consideranda* de una legislación al respecto en el futuro, cuando se haga sentir la presión de quienes tienen los medios económicos para *mejorarse biológicamente*?

IV. Un principio olvidado de la genética de poblaciones

Con relación a la pregunta precedente, creemos que esas filosofías no serán muy útiles pues no bastarán para fundamentar una legislación *anti enhancement*. Esto es así, nos parece, porque cuando hablamos del hombre como un fin en sí mismo o como una naturaleza racional dada, lo que importa son las capacidades para su autodirección inteligente que lo convierten en persona y, por tanto, desde el punto de vista de la ingeniería genética, el soporte biológico de tales capacidades. Pero tal soporte material, *ut sic dicam*, no implica a *todas* sus peculiaridades biológicas (específicas y personales)[10].

Ciertamente que modificaciones que afectan negativamente las características que posibilitan nuestra libertad y racionalidad contradirían abiertamente las premisas de aquellas filosofías y, en tal sentido, ellas pueden constituir una barrera contra usos demenciales de la ingeniería de mejoramiento. Pero, ¿qué acerca del color de ojos o de piel? En otras palabras, ¿por qué determinando este o aquel color de ellas para mi hijo estoy violando su *esencia natural* o su *condición de fin*?

En otro escrito hemos argumentado: "An [philosophical] anthropology of man always will give us some of man's general determinations. These determinations are certainly important because from these I can conclude, for example, that we mustn't enslave other men. Nevertheless, for several medical questions that is not enough. In Biology and Medical Sciences *details are also fundamental* and this is the problem when we attempt to cross the bridge from philosophical anthropology to the conflict in HGT"[11].

A la vista de lo precedente, pareciera que debemos concluir que nada de peso se puede objetar filosóficamente contra la formación de un futuro mercado de servicios de mejoramiento genético (por hablar así) y que la filosofía podrá entrar en acción sólamente cuando tal mejoramiento de alguna manera menoscabe la base somática que sostiene nuestra condición de personas.

No sabemos si ello es así ya que *filosofías* hay muchas. Solamente hemos argumentado que las dos corrientes filosóficas prevalentes en HGT, al menos como ellas han sido utilizadas, no alcanzan para fundamentar la prohibición de algo que advertimos, quizás sin poder racionalmente explicar por qué, como incorrecto.

Es aquí cuando debemos volver la mirada a la genética de poblaciones, *qua* rama de la biología evolutiva. Esta disciplina establece la importancia de la diversidad genética de las poblaciones (polimorfismo) -diversidad que se traslada a los fenotipos, que son los sujetos reales e inmediatos de las presiones selectivas- para la supervivencia de las especies. La nuestra, la humana, no es la excepción y, si iniciamos el camino de la tolerancia de una ingeniería de mejoramiento, estaremos poniendo las primeras piedras para la destrucción de tal diversidad genética *seu* polimorfismo. Ello será así porque las *elecciones genéticas* de la sociedad no necesariamente respetarán la diversidad que contínua y naturalmente se produce[12] En resumen, el riesgo de un *gene pool* pobre en opciones, es el riesgo de nuestra supervivencia como especie. Terminamos con una cita de E. Mayr que se ajusta perfectamente al punto, pero que fue escrita a principios de los 60, cuando la HGT no era ni siquiera un proyecto.

"The danger that man will become extint is neglible unless he exterminates himself through atomic war or some act of stupidity. No other organism can live succesfully in so many climatic zones and in so many habitats. Man is sufficiently polymorphic that even the most devastating diseases should leave survivors.....On purely biological grounds, then, there is not much reason to worry about the genetic continuity of mankind" [a menos que nosotros cometamos la mencionada estupidez de comenzar con la ingeniería genética de mejoramiento][13].

NOTAS

1. Niremberg, M: "Will be Society Prepared?", *Science* 157: 633, 1967. Ramsay P.: *Fabricated Man*, Yale University Press, 1970. Rahner, K. "The Problem of Genetic Manipulation", *Theological Investigations*, Vol. IX, Herder&Herder, New York, 1972.

2. Temin, H.M. *et al.*: "RNA-dependent DNA polymerase in virions of Rous sarcoma virus", *Nature*, 226: 1211, 1970.

3. La carta fue remitida en 1980 por los secretarios generales de: *the United States Catholic Conference, the National Council of Churches* y *the Sinagogue Council of America*

4. *Splicing Life: The Social and Ethical Issues of Genetic Engineering with Human Beings*. Washiington D.C: Government Printing Office, November, p. 53, 1982.

5. Juengst, E.: "Germ-line Gene Therapy: Back to the Basis", *Human Gene Therapy*, 3: p. 45, 1992. Anderson, F. "Uses and Abuses of Human Gene Transfer", *Human Gene Therapy*, 3: p.1, 1992.

6. Krimsky, S., "Human Gene Therapy: Must We Know Where to Stop before We Start?", *Human Gene Therapy*, 1: p 171, 1990.

7. *The Declaration of Inuyama.*

8. En realidad, las tres líneas apuntadas y la línea somática son categorías acuñadas por F. Anderson para la audiencia con el entonces *congressman* Gore, en 1982, de la *Recombinant DNA Advisory Commission (National Institute of Health)*.

9. Cfr. por ejemplo: Keenan, J., "What is Morally New in Genetic Manipulation?", *Human Gene Therapy*, 1: p. 289, 1990. Tauer C., "Does the Human Gene Therapy Raise New Ethical Questions?", *Human Gene Therapy*, 1: 411, 1990.

10. Cfr. Porter, J. "What is Morally Distinctive about Genetic Engineering" *Human Gene Therapy*, 1: p. 419, 1990.

11. Torres J.M. "Current Ethical Approaches and Microevolutionary Tenets in the Debate of Human Genetic Therapy", Conferencia en la *Philosophische Fakultät* de la *Universität des Saarlandes* (28/7/93). Sometida a *Analogia*.

12. Torres, J. M.: "Genetic Engineering of Enhancement and Natural Polymorphism", 1993, submitted to *Human Gene Therapy*.

13. Mayr, E: *Animal Species and Evolution*, Harvard University Press, 1963.

FUNDAMENTACION OBJETIVA DE LA ACEPTABILIDAD DE LOS TEXTOS HISTORICOS POR J. L. GORMAN

María Verónica Tozzi (Facultad de Filosofía y Letras, UBA)

En la presente comunicación discutiremos la estrategia propuesta por J. L. Gorman en *The expression of Historical Knowledge* (1982) para fundamentar la objetividad de las evaluaciones y juicios de "relevancia" cognitiva por parte del historiador. El trabajo consta de tres partes: la primera analiza la noción de relevancia cognitiva; la segunda reconstruye la argumentación de Gorman; la tercera formula algunas críticas al programa expuesto.

I. La noción de relevancia cognitiva puede entenderse, en términos generales, por referencia a la tarea de selección de aquella información que responde a un propósito o interés de conocimiento, a partir de un cuerpo de información disponible. Pueden verse en funcionamiento cuestiones de relevancia en las siguientes discusiones: cuando se trata de seleccionar la evidencia para el testeo de enunciados descriptivos de sucesos, o de una hipótesis explicativa o de un relato acerca de algún proceso, es decir, problemas relacionados con la justificación de la verdad. Por otro lado, los criterios de relevancia cognitiva intervienen en la elección de aquella explicación o de aquel relato que no sólo se ha mostrado verdadero, sino que además responde a las cuestiones específicamente planteadas por el investigador. Así, el propio Gorman afirma que "En historia (y sin duda en la ciencia, la jurisprudencia, y mucho más), una expresión de conocimiento requiere, no sólo verdad, sino verdad relevante."(p. 43)

La noción de relevancia cognitiva puede distinguirse de otros usos de "relevancia", tales como "relevancia social" o "relevancia moral". Por ejemplo, la evaluación de relevancia que podemos tomar en un significado no cognitivo es aquella que se refiere a lo que se valora interesante o importante conocer. Este es el sentido que subyace a la elección de un conjunto de problemas a investigar según su interés para la sociedad o según las preferencias y gustos del científico. Es también el sentido de relevancia que nos conduce a plantear cuestiones tales como el papel de la ciencia en la sociedad y del lugar del científico en la misma. Ahora bien, la noción de relevancia social plantea el problema de si el propósito por el cual nos interesa conocer algo es ajeno (externo) o intrínseco a la validez del conocimiento mismo. En definitiva, el problema en torno a la noción de relevancia remite inevitablemente al de la objetividad del conocimiento.

En cuanto al término "objetividad", existen dos alternativas: 1) es determinada por su correspondencia con el objeto, o 2) si siempre intervienen elementos interpretativos, subjetivos y constructivos. Sin embargo, el reconocimiento de 2 no siempre es interpretado como un inevitable subjetivismo. Es más, algunos autores han subrayado que él mismo contiene como elementos subyacentes (de un modo no siempre explícito ni conciente) concepciones filosóficas acerca de la historia (en sentido sustantivo), así como concepciones normativas acerca del hombre y la sociedad. De la segunda interpretación, es decir, del reconocimiento de un aspecto constructivo en la objetividad, con elementos filosóficos y normativos, se abren dos caminos: 2. a) la inclusión de lo

normativo en la objetividad, lo cual plantea el problema adicional de la existencia objetiva de valores absolutos, o la consideración de "objetivo" en el sentido de racionalmente comprensible. De cualquier modo, esta concepción retrotrae toda discusión fáctica al ámbito previo no fáctico (de carácter normativo o metafísico). Es justamente ésta la estrategia elegida por Gorman; 2. b) se acepta lo normativo interviniendo en toda etapa de la investigación, selección de problemas, invención y justificación de hipótesis y sin embargo, la corrección fáctica de las mismas, aunque relacionada con la aceptación de las valoraciones subyacentes, no es determinada por ella.

II. Como ya señalamos, J. L. Gorman retrotrae toda discusión de relevancia para cuestiones fácticas a un ámbito metafísico de carácter sustantivo. Sin embargo, con el fin de evitar las consecuencias relativistas y antirrealistas del narrativismo contemporáneo en la filosofía de la historia, acabará postulando un objetivismo realista para teorías de carácter metafísico. Su trabajo se estructura alrededor de dos tesis: la primera afirma que en toda evaluación de la verdad de enunciados, como de la evidencia para la verdad, intervienen criterios de relevancia. La segunda señala que en la elección de criterios de relevancia subyacen concepciones metafísicas y ontológicas acerca del mundo y de la naturaleza humana. Nuestro interés en este autor es responder hasta dónde debemos comprometernos los seres humanos en la búsqueda de acuerdos universales para sostener una concepción objetiva del conocimiento histórico.

Veamos como argumenta a favor de su primera tesis. Con el propósito de ofrecer criterios racionales de aceptación de un relato histórico como expresión de conocimiento, aborda en primer lugar la verdad como criterio de aceptabilidad y analiza diferentes interpretaciones del mismo. A través de un ingenioso ejemplo (que no transcribiremos aquí) ilustra la formulación de dos relatos incompatibles acerca de un hecho y sin embargo ambos compuestos por enunciados verdaderos. Concluye en esta parte (la más sólida del libro, sin duda) que la producción de un relato histórico acerca de un hecho con enunciados conformes con los criterios de verdad, no es suficiente para la aceptabilidad del mismo como expresión de conocimiento acerca de ese hecho. Se requiere además verdad relevante.(cf. p. 43) Ahora bien, aunque la verdad no sea un criterio suficiente de aceptabilidad, sin embargo, debe mostrar su posibilidad, es decir debe defenderse contra el escepticismo y el antirrealismo del pasado.

Para un realista la verdad de un enunciado no depende de enunciados de evidencia. Para un antirrealista extremo, en cambio, ni la verdad de los enunciados acerca del presente ni la de aquellos que se refieren al pasado es independiente de nuestro conocimiento de ellos, lo cual conduce a la paradoja de conceder la verdad de un enunciado que en un momento t1 tiene evidencia y negar la verdad de ese enunciado si en t2 no la tiene. El antirrealista moderado apunta sus dardos sólo a los enunciados acerca del pasado, es decir, aquellos que van más allá de la experiencia inmediata, por tanto deberá justificarse su verdad por lo que ahora es el caso. Pero esto, según Gorman, es incompatible con la naturaleza del lenguaje el cual requiere de universales aun para el enunciado más simple, por lo que, sin la posibilidad de formular enunciados que se refieran solamente a la experiencia inmediata, la distinción entre pasado y presente colapsa. Despejado el escepticismo resta enfrentar la cuestión de cómo captar el pasado real, pues la consistencia mutua entre nuestros enunciados acerca del

pasado no es suficiente para atrapar al pasado real de entre los muchos pasados posibles compatibles con nuestra evidencia de ellos. Necesitamos, dice Gorman, ya en la argumentación para la segunda tesis, una concepción ontológica con un esquema de clasificación que especifique los tipos de cosas que conforman el mundo presente, pero clasificar algo como un tipo de cosa exige especificar la serie finita de historias posibles que puede haber tenido. Decir de qué está formado el mundo es limitar el rango de posibles pasados que el mundo pueda haber tenido.

Con respecto a la noción de "relevancia cognitiva", Gorman advierte que no confundamos importancia con relevancia: "la importancia no es ni necesaria ni suficiente para la relevancia, de lo contrario caemos en la idea de que el problema central de la relevancia es acerca de las evaluaciones personales de cuestiones históricas por parte del historiador."(pp. 42-43) "La relevancia es un concepto cognitivo esencial para la comprensión de lo que es una expresión de conocimiento acerca de algo".(p. 42) Advertencia atinada esta última teniendo en cuenta su propósito de defender la objetividad del conocimiento histórico. Sin embargo, Gorman también aclara que "La relevancia es relativa a algún propósito, cuestión o interés. El propósito, cuestión o interés que tenemos en cuenta cuando evaluamos los enunciados atómicos para su inclusión en un relato acerca de un suceso es que ellos jueguen algún rol en una descripción o explicación del mismo".(p.40) Por ejemplo, en el caso de la explicación, una disputa Hempel-Dray no es una cuestión de eficacia sino que cada una tiene compromisos metafísicos incompatibles. Para Hempel el mundo está compuesto de cosas causalmente relacionadas, el mundo de Dray, en cambio, consiste fundamentalmente de personas moralmente responsables de sus propias acciones. Por tanto, la búsqueda de una fundamentación racional de la relevancia nos compromete con el de la fundamentación racional de una concepción metafísica del mundo, la cual incluye una teoría de la naturaleza humana. "[ésta] junto con el esquema conceptual detallado de clasificación, expresado en leyes o principios apropiados [...] determinará los tipos de cuestión que es propio preguntar, y también la forma que las explicaciones o descripciones dadas en respuesta a aquellas cuestiones podría tomar, lo que permitirá entonces el juicio de relevancia a un caso particular".(p. 104) En definitiva, la noción de relevancia exige el compromiso con una filosofía especulativa de la historia (sin entender por esto la idea de un progreso necesario, etc.)(pp. 105-106) Ahora bien, "cómo garantizar la objetividad (en el sentido de racionalidad) de los juicios de relevancia del conocimiento histórico? Para este autor, tanto "una teoría científica [como una teoría de la naturaleza humana] expresa un particular esquema conceptual de clasificación y no puede [según su expresa posición realista] haber distintas e incompatibles formas de concebir el mundo. Una sóla es la correcta aunque, debido a problemas de subdeterminación, no podamos asegurar cuál es."(p. 107) En otras palabras, concluye Gorman, el realismo del pasado es amenazado por el relativismo a menos que encontremos un criterio racional apropiado para apoyar una teoría de la naturaleza humana.

III. La estrategia descrita merece algunas observaciones. La primera está relacionada con una crítica de Skagestad (1984). Adoptar la aproximación de Gorman a la búsqueda de un criterio racional es buscar un criterio que sea inmune a la corrección a la luz de nuevo conocimiento histórico, pues el criterio que decida qué cuenta como conocimiento histórico debe incluir una metafísca completa con una teoría de la naturaleza

humana. Todo debe ubicarse más allá de la amenaza de los hechos históricos.(p. 127) Es decir, el criterio es material, no formal.

La segunda crítica apunta a que exista o deba existir una teoría de la naturaleza humana única para poder compatibilizar con su posición realista. Pareciera que su temor al relativismo, consecuencia del holismo lenguaje y realidad de las nuevas corrientes narrativistas lo lleva a atribuir una verdad de correspondencia a concepciones de tipo normativo y metafísico, de ahí la necesidad de encontrar "la teoría" de la naturaleza humana.

La tercera observación señala el hecho de que Gorman evite una estrategia que reconozca ya un origen social, es decir, insertadas en la sociedad y el momento histórico en el que viven estos científicos; o como resultado del sistema de prácticas paradigmáticas internas de una comunidad científica. Ambas representarían alternativas posibles al subjetivismo y al anarquismo. Por el contrario, si bien retrotrae las discusiones fácticas y metodológicas a las concepciones metafísicas subyacentes, exige para éstas que sean juzgadas por criterios afines a la verdad de correspondencia para evitar el relativismo.

Finalmente, nos resta preguntar de qué sirve postular la necesidad de una única concepción del mundo si no podemos asegurar cuál es, ni si nos acercamos o no a ella. Más que pretender como Gorman evitar el antirrealismo del pasado encontrando un criterio racional apropiado para apoyar "una" teoría de la naturaleza humana y otorgarle carácter materialmente prescriptivo de lo que efectivamente es, "por qué no considerar a dicha teoría como formalmente prescriptiva de lo que debemos o deseamos ser? Su estrategia nos resulta paradójica tal vez como consecuencia de su adscripción a un relativismo metafísico. Pues si bien reconoce que la relevancia es relativa a un propósito o interés de conocimiento, acepta un único y posible interés de conocimiento: el que dicta la "teoría" verdadera.

REFERENCIAS

* Gorman, J. L. *The Expression of Historical Knowledge.* Edinburgh; Edinburgh University Press, 1982.

* Skagestad, Peter. "Review of *The Expression of Historical Knowledge*, by J. L. Gorman". *History and Theory,* XXIII, 1, 1984.

TRADICION Y AUTONOMIA EN LA HERMENEUTICA FILOSOFICA DE H. G. GADAMER

Luis Enrique Varela (Fac. de Filosofía y Letras, U.B.A.)

El presente trabajo desarrolla la oposición planteada por el pensamiento moderno de la Ilustración entre los conceptos de *tradición* y *autonomía*. El objetivo es señalar el carácter unilateral y abstracto de tal oposición, teniendo en cuenta la revalorización que ha efectuado la hermenéutica filosófica del concepto de tradición como momento de la experiencia hermenéutica. Asimismo, se considerarán las objeciones que eleva la ética neokantiana, en relación a la dificultad que implica todo intento de contextualizar el principio formal de la moralidad en el contexto de la tradición.

Planteo del problema

1. Como es bien sabido, la Ilustración descalifica la tradición como fuente de prejuicios. Recordemos que una de las exigencias del método cartesiano era evitar la precipitación y la prevención en los juicios. Por prevención se entendía aquella propensión del espíritu a aceptar los prejuicios por autoridad, recibidos por la tradición y la educación. La duda metódica recae en primer lugar sobre las enseñanzas basadas en la autoridad de la tradición, dentro de las cuales fue educado Descartes. En una actitud que prefigura la actitud del hombre moderno, afirmará: "tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción en que me tenían mis preceptores, abandoné del todo el estudio de las letras; y resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo, empleé el resto de mí juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos..." (*Discurso del Método*, p.34).

Es notable que casi un siglo y medio después, Kant en su alegato a favor de la Ilustración declare en sintonía con Descartes que el hombre, concebido como ciudadano del mundo, tiene el imperativo de abandonar la minoría de edad, que es "la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección del otro", y llegar a la osadía de pensar sin sujeciones externas. Atrévete a pensar, *¡Sapere aude!* es el reclamo histórico de Kant, respondiendo así a la exigencia de la Ilustración de que cada hombre debe servirse de su propia razón y no dejarse conducir por nada que no sea su conciencia. Desplazada al ámbito de la moralidad, la actitud ilustrada produce una nueva revolución copernicana, pues así como el hombre es en el conocimiento legislador de la naturaleza, en el terreno de la acción es legislador de la moralidad. En materia moral el hombre es su tutor; para decidir lo que debe hacer moralmente le basta su propia conciencia moral. Como dice Popper, "obedecer o no una orden, aceptar o no una autoridad es siempre decisión nuestra" (*Conjeturas y Refutaciones*, p.227).

Desde esta común perspectiva, el marqués de Sade y el filósofo Hegel saludarán el advenimiento de una nueva época en la que la razón vence a la fe retrógada, la ilustración a la superstición. Jean Hyppolite comenta que Hegel, a pesar de su prudente conservadorismo, se declara entusiasmado por las consecuencias de la revolución francesa, saludándola como un "soberbio amanecer". Si bien Hegel pondrá en cuestión a la revolución por el hecho de que ha dado a realidad principios formales, le

reconoce ser el producto de la filosofía del siglo XVIII que ha tenido la fuerza de poner en lugar de la fe, basada en la autoridad eclesiástica, la soberanía del sujeto (véase *Génesis y Estructura...*, p.389).

Para la Ilustración, la tradición es esencialmente principio de heteronomía, es decir de sujeción, de prejuicio, de oscurantismo, de dogmatismo... Concebida en estos términos, la tradición deja de ser un argumento al que siempre se puede apelar en casos de conflictos: el único argumento aceptable es el argumento racional, eso que Kant denominará razón teórica y razón práctica.

Tradición y hermenéutica

2. Ha sido la hermenéutica filosófica de Gadamer la que en las últimas décadas ha intentado una rehabilitación de la tradicion y, en función de ello, del prejuicio y de la autoridad, sobre la base de un examen de las condiciones de posibilidad de la experiencia hermenéutica. En lo que sigue, desarrollaré algunas tesis de esta corriente expuestas fundamentalmente en *Verdad y Método I* y *II*.

En principio, hay que descartar toda posible "nostalgia del pasado" cuando se habla de reconocer a la tradición como momento de la tarea hermenéutica. Es propio del tradicionalismo -afirma Emilio Estiú- confundir tradición con pasado en el sentido de lo caduco, del pretérito no viviente al que intenta rescatar. Por el contrario, tradición es "contemporaneidad actuante del pasado" (*De la Vida a la Existencia ...*, p.33). Como dice Gadamer: "lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y comportamiento", es más, "la tradición conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamiento" (*VyM*, p.348-349). La hermenéutica no puede suscribir la afirmación de que la verdad ha sido revelada en la tradición (concepción que Popper denomina en el ámbito de la epistemología como la "doctrina de la verdad manifiesta"); una cosa es decir que la tradición contiene "la" verdad, y otra que la tradición tiene pretensión de validez.

3. A partir de las tesis heideggerianas, que Gadamer hace suyas, sobre la comprensión como modo de ser del hombre y sobre la historicidad de la comprensión, se siguen las siguientes consecuencias para nuestro tema:

- .toda comprensión se basa en presupuestos. Así como no hay un punto de partida de la comprensión, pues siempre ya algo se comprende, tampoco es posible obtener una comprensión absoluta, definitiva.
- .el hombre como ser histórico-finito pertenece a la tradición de manera tan original y esencial como el estar proyectado hacia posibilidades futuras de sí mismo.
- .la historicidad del hombre (intérprete) es la condición de que el pasado de la tradición pueda integrarse al presente.
- .el círculo hermenéutico conduce a describir la comprensión como interpenetración entre tradición e intérprete, que se expresa en la anticipación de sentido que guía la comprensión de un texto. Esa anticipación no es una invención de la subjetividad, sino que está determinada por la comunidad de prejuicios que une al hombre con la tradición. Pero esta comunidad de sentido no es rígida, se encuentra en constante formación.

La pertenencia a la tradición se realiza, según Gadamer, a través de la comunidad de prejuicios fundamentales que sustentan la comprensión. De este modo, la tradición se incorpora como un momento del comportamiento hermenéutico. El que quiere comprender ya está vinculado, por un lado, a lo que se transmite por la tradición; pero, por otro lado, hay que reconocer que este vínculo no es natural ni incuestionable. De allí que la posición de "extrañeza" como de "familiaridad" que representa la tradición para el intérprete va a ser el punto medio entre la distancia histórica que nos separa de la tradición y la pertenencia a la misma (*VyM*,p.363).

4. La Ilustración intentó comprender la tradición de manera racional, más allá de todo prejuicio, La tendencia que la caracterizó fue la de no dejar valer autoridad alguna que no sea la autoridad de la razón.

Para Gadamer, el rechazo de todo prejuicio revela que la Ilustración tiene un prejuicio fundamental: el prejuicio contra todo prejuicio. Esto significa desconocer que así como hay prejuicios falsos, hay también prejuicios verdaderos, que son aquellos que se prueban en el desarrollo de la interpretación y posibilitan la comprensión. Los prejuicios verdaderos, más que los juicios, constituyen la realidad histórica del hombre. En este sentido, los prejuicios atestiguan que el hombre mucho antes de comprenderse por la reflxión, ya se comprende en la familia, en la sociedad y el estado en el que vive. Esta imagen es hegeliana, corresponde a la eticidad, pero como después se verá, se ajusta más al *ethos* aristotélico que al hegeliano. En la perspectiva hermenéutica el *ethos* es esa comunidad de prejuicios substanciales desde donde se comprende. Por esa razón, el hombre pertenece a la historia y no la historia a él. La idea de una razón absoluta, dueña de sí misma, no es una posibilidad histórica de la humanidad. "La razón -afirma Gadamer- sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce. Es por eso que la pertenencia a la tradición implica que la existencia humana, aún la más libre, está limitada y condicionada por su facticidad"(*VyM*,p.343).

5. La autoridad tiene que ver en principio no con la obediencia sino con el conocimiento. Desde este punto de vista, hay que decir que la tradición puede ser fuente de opinión autorizada, de opinión cierta, es decir se puede reconocer la autoridad de la tradición, sin que ello implique obediencia ciega. Gadamer reconoce, no obstante, que la autoridad de la tradición puede someter al juicio propio, en cuyo caso la tradición sí es fuente de prejuicios falsos. Pero el problema es que la Ilustración desechó de plano toda otra posibilidad. Si del reconocimiento de que la tradición puede ser un argumento autorizado se sigue la pretensión de una restauración, estaríamos en la actitud del tradicionalismo que es característica del pensamiento romántico.

6. Del mismo modo que es prejuiciosa la idea de que la tradición debe callar ante la tradición, también lo es la fe romántica de que la razón debe callar ante las "tradiciones que nos han llegado". Si bien la tradición es esencialmente conservación de lo transmitido, esto no quiere decir que sea un acto de sumisión: como momento del comportamiento hermenéutico conservar es también un acto de la razón que justamente se distingue por el hecho de no llamar sobre sí la atención. Pero por más elevada que se considere una tradición, ella debe ser afirmada, asumida y cultivada: "la conservación representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación" (*VyM*,p.350). Más aún, Gadamer llega a afirmar, en polémica con la teoría crítica de Habermas, que "el

cambio de lo existente es una forma de adhesión a la tradición no menos que la defensa de lo establecido" *(VyM II*,p.259). En consecuencia, la oposición iluminista entre razón y tradición debe ser por lo menos revisada. La tradición, en suma, no es algo de lo que haya que liberarse. La tradición está allí y nos interpela anónimamente y también ostensiblemente en la forma privilegiada de lo "clásico".

7. La tradición es lenguaje y, en este sentido, es ella la que accede a la experiencia hermenéutica, pues ella habla como si fuera un tú: nos interpela bajo la forma de la pregunta (texto, obra, huella). Gadamer dice que estamos ligados a la tradición como el yo está ligado al tú. Se distinguen así tres experiencias posibles de la tradición teniendo como modelo la relación intersubjetiva:

-la primera, convierte a la tradición en objeto de conocimiento, de tal modo que uno se enfrenta con ella sin sentirse afectado. Esta experiencia corresponde al método de las ciencias sociales del siglo XVIII basado en la metodología de la ciencia natural.

-la segunda, tiene que ver con la llamada "conciencia histórica", la cual reconoce la alteridad del pasado, ó sea la originalidad de lo histórico, su ser atípico. Pero este reconocimiento que pretende estar libre de los condicionamientos actuales y acceder libre de prejuicios al conocimiento y comprensión del pasado, queda aprisionada en la apariencia dialéctica, cuyo modelo es la dialéctica del señor y el siervo, pues lo que busca es el dominio del pasado. Al no reconocer la "conciencia histórica" los prejuicios que la condicionan, mediante la excusa de la objetividad de sus procedimientos, termina siendo dominada por ellos. "El que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta"(*VyM*,p.437).

-y la tercera, es la experiencia de dejar valer las pretensiones de la tradición, pues ella tiene algo que decir. Esto es más que el reconocimiento de su alteridad. Abrirse a la tradición es estar dispuesto a la posibilidad de que ella puede tener razón.

La experiencia hermenéutica conduce así a la representación de una relación de *conversación* entre intérprete y tradición, cuya finalidad no es llegar a conocer el punto de vista de la tradición, de un texto, para dominarlo, sino llegar a un acuerdo sobre el problema que interpela por igual al texto y al intérprete. No es una relación de dominio en el que el intérprete intente someter el punto de vista de la tradición a su punto de vista sino una relación de apertura, de aceptación abierta a lo extraño de la "otreidad" que es inherente a la tradición (*La hermenéutica contemporánea*,p.66-69).

Tradición y autonomía

8. Existe la convicción de que el pasado, en la forma de lo "clásico", sostiene nuestra cultura y el presente; que influye en los proyectos que hacemos, en nuestras esperanzas y temores del futuro. Pero ello no significa que estemos sometidos a la dictadura del pasado, que debamos obedecer ciegamente a sus pretensiones. Ni el sometimiento ni el rechazo son las actitudes recomendadas por la hermenéutica, sino el diálogo crítico que supone la disposición de escuchar y reconocer, como se dijo, que la tradición tiene algo que decir. No hay nada de la tradición que no sea susceptible de examen crítico. Pero, pretender que la crítica se entienda como "reflexión emancipatoria total, por la cual la sociedad se elevaría a una autoposesión definitiva, libre y racional,

librándose de las ataduras tradicionales y construyendo nuevas formas vinculantes de validez" significa adoptar una actitud abstracta *(VyM*,p.664).

9. ¿Puede compatibilizarse el reconocimiento de la autoridad de la tradición con el principio de la autonomía de la voluntad, con la exigencia de un sujeto autónomo? Sabemos que para la Ilustración la tradición es lo opuesto a la autodeterminación, pues exige un asentimiento que no tiene justificación racional; la tradición se impone silenciosamente, dice Adela Cortina *(Etica sin Moral*,p. 146).

Pero, esta estimación iluminista ha sido objeto de muchos cuestionamientos en lo que va del siglo por parte de importantes corrientes de pensamiento (psicoanálisis, estructuralismo, pragmatismo) que han objetado particularmente la representación de un sujeto autónomo,sea en el sentido kantiano del sujeto que no acepta otro criterio de lo moralmente correcto que no sea el de su conciencia, sea en el sentido de la ética discursiva como el hablante competente que eleva pretensiones de validez en la práxis comunicativa. Su lugar ha sido reemplazado por la representación de un sujeto descentrado, escindido, un concepto de sujeto más débil.

En medio de esta situación, parece abrirse una perspectiva diferente en la hermenéutica filosófica. Gadamer cree ver sólo dos caminos que hacen posible una ética filosófica: uno, el del formalismo ético; y otro, el de Aristóteles. En Kant se encuentra expresada la incondicionalidad del deber como el *modus* de la obligatoriedad ética, asegurando así la pureza de la decisión moral frente al influjo de las inclinaciones y el interés egoísta. Pero la incondicionalidad del deber, que se expresa en la autonomía moral como autodeterminación de lo inteligible, no excluye la condicionalidad empírica a la que están sujetas las decisiones y acciones humanas. Esta condicionalidad se destaca en primer plano en la ética de Aristóteles, mucho más que la incondicionalidad del fenómeno moral. El *ethos* -el carácter individual y comunitario-establece el marco en el que el saber moral se sustenta: "la posibilidad del saber depende más bien de cómo es uno, pero de ese ser de cada uno que a su vez ha experimentado su marca previa a través de la educación y el modo de vida" ("Sobre la posibilidad...",p.25). Así el centro de gravedad de la ética aristotélica yace en la mediación entre el *logos* y el *ethos*, entre la subjetividad del saber y la sustancialidad del ser, del derecho y la moral. El saber moral no reposa ni en el mundo de las ideas ni en el apriori del imperativo formal: la reflexión moral no puede partir de cero, sino que ya desde siempre se vincula con el contexto vital de un *ethos* y con el contexto de las instituciones y la tradición. Debido a que el *ethos* es el lugar del saber moral -objeta Adela Cortina- no es posible escapar de él mediante criterios que lo trasciendan. No cabe un "más allá" de lo práctico. De allí que para el ético aristotélico lo que corresponda hacer sea conservar el *ethos*, transformarlo y perfeccionarlo a través de la ética. Cortina repite de este modo la crítica de la Ilustración: asegura que la recaída en el tradicionalismo es inevitable para el neoaristotelismo.

¿Qué decir a estas objeciones? Ante todo, que estas críticas se ajustan más a un pensamiento como el de MacIntyre, quien claramente rechaza el concepto de un sujeto autónomo como una ficción inventada por la modernidad. Frente a la fragmentación del mundo moderno en la que los sujetos son átomos espectrales, MacIntyre refuerza la idea de comunidad y de la tradición como contexto de la práctica de las virtudes (véase *Tras la Virtud*, cap.15). Con Gadamer, la situación es diferente: él rescata el

legado kantiano de la autonomía de la razón práctica, en tanto asegura la incondicionalidad del deber contra la persuasión de las inclinaciones; pero reconoce, basado en la enseñanza de la ética aristotélica, que la autonomía representa sólo una condición restrictiva del arbitrio, pues no determina la totalidad del ser moral-("Sobre la posibilidad..." ,27). Aristóteles y Kant son así dos momentos de una experiencia hermenéutica y dialéctica en la que el deber se media con el punto de vista de la condicionalidad empírica del ser moral. La pretensión de una crítica como reflexión emancipatoria "más allá" de un *ethos* vinculante es una crítica vacía y adialéctica. Ha sido el desconocimiento de que aquello que puede ser sometido a una reflexión ya está determinado por una acuñación anterior, lo que indujo al pensamiento de la Ilustración al cuestionamiento abstracto de la autoridad de la tradición. Es "un grave extravío - dice Gadamer- vincular el carácter dialéctico de toda reflexión, su referencia a lo dado, con el ideal de ilustración total", el cual "resulta tan erróneo como el ideal de una total autoaclaración racional del individuo, capáz de hacerle vivir sus impulsos y motivaciones con pleno control y conciencia *(VyM*, 665). Es una ilusión de los intelectuales pretender resolver todas las coacciones mediante la conciencia, pues ello dependerá del contenido de las coacciones de las que se trate. En el mismo sentido afirmaba Jacques Lacan que la injusticia misma de la ciudad es siempre incomprensible para el intelectual que está atado a la "ley del corazón" *(Escritos 1*, p.138).

10. Es importante, en este punto, señalar que la relación de mediación entre *logos y ethos* no corresponde exactamente a la relación entre moralidad y eticidad en Hegel. Como es sabido, la moralidad es superada y conservada en la eticidad de las costumbres, de acuerdo al movimiento dialéctico hacia una síntesis superior, en la cual el principio de la moralidad se concilia finalmente con el *ethos* presente. Me parece que la mediación propuesta por Gadamer no debe ser entendida en este sentido: no implica que el saber de la exigencia incondicional del deber se reconcilie con un *ethos* histórico vinculante, es decir que se "conforme" a él. La mediación consiste en que en cada caso la exigencia incondicional de justicia debe concretarse en la situación que reclama una decisión justa (esto nos remite al problema de la aplicación hermenéutica como modelo de aplicación de normas). La objeción planteada desde la ética neokantiana de que la reconciliación dialéctica entre el *logos y el ethos* implica un *logos* conformista, que no puede elevarse como instancia de crítica por encima del orden establecido, me parece justa en relación a la dialéctica hegeliana que tiende a suprimir los conflictos de la historia en una reconciliación universal definitiva. Aquí la hermenética enseña que no hay saber absoluto, que siempre existe la posibilidad del "desajuste" como la base de un "reajuste".

En consecuencia, no cabe afirmar que la autonomía de la voluntad se realice en la eticidad, en el sentido de que se vuelva "conformista", "convencional"; más bien corresponde decir que la autonomía de la voluntad mediada por el *ethos* se concreta de manera diversa en cada situación y que esa concreción no está asegurada, puede ser precaria, dejando lugar para el conflicto. La justicia absoluta no puede realizarse en el mundo, sino sólo una justicia limitada, adecuada a la contingencia del mundo.

Es ejemplar la actitud socrática frente al tribunal que lo ha condenado a muerte. El *logos socrático* denuncia la injusticia del orden político vigente, y lo hace a partir de un concepto de justicia, cuya formalidad reside en su incondicionalidad. Pero Sócrates

no comprende la exigencia de justicia como una idea abstracta, descarnada, como justicia-en-sí, sino que la comprende encarnada en el orden de la *polis*, de la comunidad política. Acepta así la condena aún cuando está convencido de su injusticia. Su enseñanza es la defensa del carácter incondicional del fenómeno ético así como de la inclusión de esta incondicionalidad en lo substancial de su *ethos* individual y comunitario. En medio del reconocimiento de su condicionalidad empírica e histórica, Sócrates eleva la pretensión de que una vida humana sin examen, de uno mismo y de los demás, no vale la pena ser vivida.

REFERENCIAS

Cortina, Adela: *Etica sin Moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

Descartes, R.: *Discurso del Método-Meditaciones Metafísicas*, Trad. M.García Morente, Madrid,Espasa Calpe, Col. Austral, 1970.

Estiú, Emilio: *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea*, La Plata, Inst.de Filosofía,U.N.L.P., 1964.

Gadamer, H.-G.: *Verdad y Método*, Trad. Ana A. Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ed.Sígueme, 1977. *Verdad y Método II*, Trad. M. Olasagasti, Salamanca, Ed.Sígueme, 1992."Sobre la posibilidad de una ética filosófica", Trad. Luis E.Varela, en *Cuadernos de Etica* Nro.8, Bs.As.(1989).

Kant, I.: "¿Que es la Ilustración? en *Filosofía de la Historia*, trad. E.Estiú, Bs.As, Ed.Nova,1964.

Lacan J.: *Escritos 1*, trad. Tomás Segovia, Méjico, Siglo XXI, 10 ed., 1984.

Maceiras Fafián, M. yTrebolle Barrera, J.: *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Ed. Cincel, 1990.

MacIntyre, A.: *Tras la virtud*, trad.Amelia Valcárcel, Barcelona, Ed.Crítica, 1987.

Popper, K.: *Conjeturas y Refutaciones*, trad. Néstor Míguez, Bs.As., Paidos, 1983.

SOCIOBIOLOGIA Y ETICA

Marta de Viana y Raquel Cornejo (Universidad Nacional de Salta)

Siguiendo el curso de la historia de la filosofía nos encontramos frente a la polémica, que sigue hasta nuestros días, sobre las reflexiones de carácter ético. Ya desde la época presocrática la virtud en general, ligada al ascetismo, supone el conocimiento del bien frente al relativismo axiológico de Protágoras para quien «la virtud es la razón perfecta, lo que indudablemente radica en la naturaleza».

La discusión entre una ética naturalista (que considera de principal importancia las raíces biológicas del hombre en cuanto sujeto ético) y una ética filosófica (que diferencia al hombre del animal por su *«logos»*) ha recorrido todas las instancias, partiendo de Aristóteles, continuando con el cristianismo, la modernidad y la actualidad.

Hoy nos encontramos frente al auge de las ciencias empíricas que llevaron a una nueva forma de encarar el estudio del hombre y su comportamiento, mediante metodologías que superan tanto la unilateralidad y limitaciones que traían aparejados los anteriores tratamientos especulativos de la filosofía como el reduccionismo científico.

A partir de la formulación de la Teoría de la Evolución, la humanidad debe asumir el achicamiento de la distancia ontológica que separa los animales y el hombre. No obstante, para justificar una diferencia cualitativa y radical se resalta el papel de la cultura y dentro de ésta, la independencia entre Etica y Biología.

La Sociobiología, definida según una perspectiva evolutiva estudia el comportamiento animal y humano (Wilson 1980) y se ha constituído en un espacio de grandes controversias, fundamentalmente cuando, al intentar explicar el comportamiento humano, asigna un mayor peso relativo a la Biología y a la Genética de Poblaciones, en relación a las Ciencias Sociales. Como fuente de ideas en relación con el comportamiento altruista, puede tener relevancia en la ética. No obstante, es una cuestión de intenso debate su alcance, por la dificultad de condicionar la libertad que supone lo moral a algún tipo de determinación biológica.

El término altruísmo fue creado por Comte (1852), quien enunció su máxima fundamental: «Vivir para los otros». Esta no es contraria a los instintos del hombre y la educación tiende a contener los comportamientos egoístas cuando suscitan conflictos. Promueve las inclinaciones benévolas que, según este autor, se desarrollan espontáneamente en todos los individuos.

Para Spencer, evolución significa esencialmente progreso: «en el fondo de todo progreso está la misma evolución que va de lo simple a lo complejo a través de sucesivas diferenciaciones». Su visión de la evolución es teleológica y el punto crucial es que la historia de la vida formó una senda desde el más simple de los organismos hasta el más heterogéneo de ellos: el *Homo sapiens* (Spencer 1887).

A partir de las implicaciones spencerianas de la Teoría Evolutiva se ha criticado a la Sociobiología, ya que el concepto de selección natural en el que se basa, posee un sesgo ideológico en favor del *«Laissez faire»* y de la concepción de la competencia individualista destructiva que apoya el capitalismo (Matthen 1990, Ruse 1987).

Este punto es de gran relevancia por su relación con la postura de derivar principios

morales a partir de un sistema de valores basado en la Sociobiología o en la Teoría de la Evolución, cometiendo así la «falacia naturalista» como lo destacara Moore (1959).

Esto llevó a muchos filósofos a mantener propuestas como la de Nagel (1981) que concibe la ética sin biología: una búsqueda teórica por métodos racionales. No acepta una explicación evolutiva biológica de la ética ya que ésta es el producto de la capacidad humana de someter lo innato o condicionado a la crítica y la creatividad del hombre que hacen posible transformar o inventar nuevos modelos de conducta.

En este contexto surgen interrogantes vinculados con el tipo de fenómenos que se podrían incluír en lo que denominamos «moralidad humana», sobre la existencia de análogos al comportamiento moral en el nivel animal y sobre el desarrollo de la moralidad humana en ese marco. Al tratar estos puntos, la Sociobiología es criticada en base a tres argumentos principales: que trata la historia evolutiva del comportamiento, no su justificación; que estudia los comportamientos, no sus causas próximas y que prescribe formas de actuar moralmente inaceptables, identificando el comportamiento moral del hombre exclusivamente con el altruísmo.

Si consideramos nuestra historia evolutiva, el desarrollo de comportamientos altruístas y de un lenguaje moral, deben haber tenido una importancia crucial para la supervivencia de nuestra especie, de características netamente gregarias, por lo que debió basarse en algún tipo de mecanismo genético: una estrategia evolutivamente estable (Maynard Smith 1984).

Para Trivers (1971) el altruísmo humano, en el curso de nuestra filogenia, fué un factor de presión selectiva hacia el desarrollo de sistemas cognitivos complejos. Es indudable la importancia de la relación entre el comportamiento altruísta y la emergencia de una conducta moral más compleja, que nuestra especie fué desarrollando conjuntamente con las capacidades cognitivas. El concibe la evolución biológica y la cultural en permanente interacción coevolutiva.

Según la Etica Evolutiva, la evolución nos ha dotado con una tendencia de ayudar a los miembros de nuestra sociedad y por lo tanto el altruísmo es lo que se considera éticamente bueno. La justificación de este tipo de comportamiento es un problema central en ética debido a la paradoja que se presenta al tratar de explicar la represión del comportamiento egoísta, desde los sistemas éticos basados en el individualismo.

Con relación a la existencia de análogos al comportamiento moral en humanos y animales, la Sociobiologia, en lugar de refugiarse en un concepto *«ad-hoc»* como el del «sentido moral», formuló leyes y modelos extraídos de la Genética de Poblaciones para explicar la paradoja adaptativa del altruísmo (Wilson 1980).

Algunos comportamientos altruístas pueden resultar en el aumento de la adecuación biológica no sólo del beneficiado sino también del que realiza dicho acto. Este tipo de conducta es esencialmente egoísta y por lo tanto se mantiene el paradigma individualista de la Etica y de la Biología Evolutiva. De esta forma, la Sociobiología provee un mecanismo por el cual el comportamiento altruísta puede incorporarse genéticamente en una población.

Sober (1988) propuso que en circunstancias especiales, aún el comportamiento altruísta que resulta en una disminución de la adecuación biológica del que lo realiza, puede ser naturalmente seleccionado ya que el gen no egoísta reduce su frecuencia en relación al grupo pero la aumenta con respecto a la población. Este análisis provee un

modelo de selección grupal compatible con la Genética y explica la selección de comportamientos altruístas, sin beneficio recíproco.

Se argumenta que la Etica Filosófica trata los correlatos mentales del comportamiento, no el comportamiento en sí, mientras que la Sociobiología estudia sólo las conductas. Es decir que la ética no se interesa por las causas de nuestro comportamiento, sino en las razones que podamos tener o deberíamos tener para actuar de cierta forma. Trata la justificación moral de los comportamientos mientras que la sociobiología las causas del comportamiento moral.

Esta objeción carece de peso real, ya que muchos éticos concuerdan en que los factores causales y justificatorios pueden coincidir. Cualquier explicación del comportamiento, ya se trate de un sistema no conciente o de un ser humano, será una explicación de sus causas próximas y no del comportamiento mismo. Además, hablar de la determinación biológica de la moral no implica excluir las influencias de la sociedad en la conducta humana.

Con respecto a la tercera crítica, la objeción es que la Sociobiología puede explicar el altruísmo dentro de grupos pequeños. No serían así posibles las motivaciones altruístas con gente no relacionada y por lo tanto se piensa que tales conductas serían antiéticas. Uno de los mayores logros del pensamiento ético humano es precisamente la desaparición de tales distinciones entre grupos.

Matthen (1990) argumenta en contra de la metáfora que describe a las tendencias determinadas genéticamente como programas instalados en una computadora en *«read only memory» (ROM)* y propone considerar las tendencias genéticas como programas instalados en la *«random access memory»* (RAM) y así factibles de ser modificadas.

Su modelo propone un acercamiento bifactorial a la dinámica de la creencia ética. Considera que no habría un solo grupo unificado de genes que interactúa con el ambiente para producir nuestras actitudes, sino dos grupos (de creencias morales innatas, y de habilidades racionales) relativamente independientes que interactúan entre ellos como así también con el ambiente. Esto explicaría que poseamos tendencias tanto innatas sujetas a variación como otras inmutables, a las que la racionalidad no tendría acceso.

Cela Conde (1985) critica las posturas que reducen la ética a esquemas simplistas. Admite los postulados biológicos de las hipótesis darwinistas y distingue cuatro niveles morales irreductibles pero interrelacionados: el nivel alfa-moral que contiene lo relativo al carácter moral del ser humano, la presencia de elementos capaces de calificar una conducta como moral y lo relacionado con emociones, sentimientos, pulsiones y mecanismos psicológicos; el beta-moral contiene los criterios que se emplean para calificar de moralmente deseable una acción, el proceso de argumentar, la presencia de juicios morales y la comparación entre códigos; El gamma-moral abarca las reglas normativas empíricas y los códigos morales existentes entre los grupos y el nivel delta-moral, que incluye la postulación de fines últimos de carácter moral.

El nivel-alfa moral estaría biológicamente determinado, al igual que el beta-moral a través de la función desencadenadora de palabras valorativas como «bueno». No obstante, incluye un aspecto de indeterminación en este nivel, ligado a la presencia del lenguaje crítico. Los niveles gamma y delta-morales estarían menos influidos por las determinaciones biológicas (rol del código genético con relación a pautas, jerar-

quías y mecanismos de adoctrinamiento a los miembros de nuestra especie) adquiriendo una mayor relevancia las influencias sociales.

Asimismo Ayala (1990) sugiere que las consideraciones éticas deben tener en cuenta las realidades biológicas, pero en la decisión de las normas morales o fines últimos de los seres humanos, la Biología resulta insuficiente.

Conclusión:

La conducta humana ha sido tradicionalmente el objeto de estudio de la Etica, mientras que el comportamiento animal de la Etología y Sociobiología. Las Ciencias Sociales y las Biológicas emplean distintos vocabularios y teorías y otorgan diferentes atributos a sus objetos. Así, las distinciones entre humanos y animales pueden resultar de diferencias en los supuestos de las ciencias que los tratan.

Si bien existen en las Ciencias Sociales metodologías tan científicas como aquellas que emplea la Biología, esta última, al estar inmersa en la Teoría de la Evolución, incluye el aspecto humano sin ambiguedad y en todas sus dimensiones dentro de la evolución animal. Más aún, al considerar la aproximación de la Genética de Poblaciones como adecuada para la explicación de la conducta social, surge el fantasma que gravita en torno al análisis filosófico del determinismo genético y como corolario lo relacionado con la libertad humana. No obstante, esto no puede ser tomado como base para las tesis de que la biología no nos enseña nada acerca de la conducta humana.

Cualquier tipo de reduccionismo, tanto de la Etica al excluir las explicaciones de la Biología como de ésta al basarse exlusivamente en la aproximación de la Genética de Poblaciones, son perjudiciales para la comprensión de la complejidad inherente a la naturaleza humana. Sólo a partir de un acercamiento integral e interdisciplinario, en el que se contemplen los alcances y limitaciones de cada ciencia involucrada, se podrá avanzar en la comprensión del comportamiento humano.

REFERENCIAS

Ayala, F. 1990. *Origen y Evolución del Hombre*. Madrid, ed. Alianza.

Cela-Conde, C.J. 1985 *De Genes, Dioses y Tiranos. La Determinación Biológica de la Moral*. Alianza Universidad, Madrid.

Cela-Conde, C.J. 1990. "On the phylogeny of human morality (ten years later)." *Human Evolution*, 5 (2): 139-151.

Comte, A. 1852. en: Abbagnano, N. 1974. *Historia de la Filosofía*. Fondo de Cultura Económica, Mejico.

Hamilton, W.D. 1964. "The genetic evolution of social behavior". *Journal of Theoretical Biology*, 7: 1-16.

Matthen, M. 1990. "Sociobiology and philosophical ethics: narrowing the gap". *Human Evolution*, 5 (2): 167-176.

Maynard Smith, J. 1984. *La Teoría de la Evolución*. Ed Hermann, Blume, Madrid.

Moore, G.E. 1959. *Principia Ethica*. Cambridge Univ. Press.

Nagel, T.H. 1981. *La Muerte en Cuestión. Ensayos sobre la vida humana*. Fondo de Cultura Económica, Mejico.

Protágora y Gorgias, 1980. *Fragmentos y testimonios*. Ed. Orbis, Bs As.

Ruse, M. 1987. *Tomándose a Darwin en serio*. ed. Salvat, Barcelona.

Ruse, M. 1989. *Sociobiología*. Ed. Cátedra, Madrid.

Sober, E. 1988. "What is evolutionary altruism?" en: Matthen & Linsky, "Philosophy and Biology". *Canadian J. of Philosophy*, Vol 14.

Spencer, H. 1887. *Los Primeros Principios*. Ed. F. Fé, Madrid.

Spencer, H. 1891. *Fundamentos de la Moral*. V. Suarez, Madrid.

Trivers, R.L. 1971. "The evolution of reciprocal altruism". *Quarterly Review of Biology*, 46: 35-47.

Voorzanger, B. 1984. "Altruism in Sociobiology: A conceptual analysis". *Journal of Human Evolution*, 13: 33-39.

Voorzanger, B. 1987. "No norms and no nature - the moral relevace of Evolutionary Biology". *Biology and Philosophy*, 2: 253-270.

Voorzanger, B. 1990. "{Evolutionary theory and the foundation of moral principles". *Human Evolution*, 5: 107-118.

Wilson, E.O. 1980. *Sociobiología: La Nueva Síntesis*. ed. Omega.

EL CONCEPTO DE PERSONA MORAL Y LA FUNDAMENTACION DE UN DERECHO A LA SALUD

Graciela A. Vidiella (UBA-Universidad Nac. de La Plata)

Numerosas declaraciones de la legislación internacional reconocen el derecho a la atención de la salud como uno de los derechos humanos básicos. Sin embargo, el tema es motivo de espinosas discusiones en el ámbito de la bioética: algunos expertos incluso se niegan a admitir un derecho de esta clase. Uno de los argumentos de peso que se esgrime a favor de esta negativa señala hacia el alto costo que hoy día demanda la salud. El desarrollo de la tecnología médica ha incrementado los gastos al punto de volverlos virtualmente ilimitados. Aún en los países más ricos, el presupuesto sanitario consituye un problema de considerable incidencia económica; si el estado estuviera obligado a garantizar a todos los individuos «el goce del más alto grado de salud que se pueda lograr», tal como lo prescribe la *Declaración de Principios* de la OMS, esto podría significar el colapso de la economía. Considero, sin embargo, que eliminar el derecho a la asistencia sanitaria del conjunto de los derechos humanos básicos constituye un retroceso en relación a las conquistas históricas en torno al reconocimiento y plena vigencia de éstos, retroceso vinculado con el auge del neoconservadurismo. No se trata, sin embargo, de minimizar las dificultades teóricas inherentes al concepto de derecho a la salud, cuyo mismo contenido resulta difícil de determinar; requiere de especificaciones de diversa índole, tales como qué debe entenderse por necesidades en salud, cómo delimitarlas y qué criterios emplear para definir prioridades, cuál es el peso que habría que asignar a la salud en relación a otras necesidades básicas, etc. Suponiendo que se lograran respuestas satisfactorias a estos problemas habría que considerar, en una segunda instancia, la competencia del estado en materia sanitaria: ¿qué nivel de atención le corresponde garantizar: un acceso igualitario o sólo un mínimo decente? Estas dificultades ponen de manifiesto la importancia del problema: del tipo de solución que se le otorgue dependerán las cuestiones más relevantes de justicia distributiva aplicada al área de salud, como la asignación y distribución de recursos, y la justificación de criterios para fijar prioridades y recortar gastos. En este trabajo no pretendo dar respuesta a todos estos temas. Sólo me propongo esbozar algunos argumentos a favor de una fundamentación ética de un derecho a la salud de carácter igualitario. Para ello me apoyaré en el concepto de persona moral de origen kantiano tal como ha sido reconstruido en la actualidad por posiciones favorables a una ética universalista y deontológica. Entiendo que la persona moral y el derecho a la salud son las nociones más importantes a partir de las cuales comenzar a diseñar una teoría de la justicia aplicada a la institución sanitaria.

La discusión entablada en bioética respecto al tema que nos ocupa tiene su génesis en la distinción tradicional entre deberes de obligación perfecta e imperfecta. Los primeros son aquellos que generan un derecho correlativo y específico de una persona a otra, los segundos, en cambio, no dan lugar a ningún derecho correlativo y, si bien puede interpretárselos como obligatorios, dejan a nuestra elección la persona y la ocasión en que hemos de ejercerlos. John Sturat Mill[1] aporta un punto de vista

esclarecedor al llamar a los perfectos deberes de justicia y a los imperfectos, de beneficencia. Sólo es incorrecto el incumplimiento de los primeros; en cambio, nadie tiene derecho a reclamar un deber de beneficencia. El no mantener esta distinción, concluye Mill, implicaría reducir toda la moral a cuestiones de justicia. Según esto, de admitirse un derecho a la salud, debería estar directamente vinculado a la justicia y ser, además, un derecho positivo que originase el correspondiente deber positivo, ya que tal concepto no puede significar meramente el reclamo negativo a que alguien no atente contra nuestra integridad física o mental, sino implicar una genuina exigencia a gozar de una medicina preventiva y curativa adecuadas. Si, por el contrario, se le niega el *status* de derecho habrá que considerarlo, a lo sumo, un deber de beneficencia, y, en ese caso, no podrá ser legítimamente reclamado a nadie. En lo que sigue mantendré que no admitir un derecho a la atención de la salud constituye una lesión de la personalidad moral. El concepto kantiano de persona moral como fin en sí misma posee una doble estructura determinada por dos capacidades de rango moral: una de ellas es la aptitud para proponerse y perseguir fines y la otra es la autolegislación, es decir, la capacidad de adecuar esos fines particulares a los principios universales emanados de la propia razón[2]. Ambos rasgos dan cuenta del carácter autónomo de la persona en tanto es fuente auto-originante de pretensiones legítimas[3], es decir, de derechos -tanto negativos como positivos- a través de los cuales la autonomía logra efectivizarse.

En primer término comentaré brevemente ciertos aspectos relevantes de dos teorías de justicia de gran influencia en el campo de la bioética: el utilitarismo y el liberalismo. Ambas niegan, aunque desde diferentes fundamentos, la existencia de un derecho prima facie a la atención de la salud, prefiriendo optar por un deber de beneficencia.

Las diferentes variantes que hoy ofrece el utilitarismo continúan manteniendo un supuesto común: considerar las preferencias individuales, o «utilidades» como la única base informativa relevante en materia moral. Por tanto, la asunción básica de una teoría de la justicia utilitaria consiste en la maximización de estas utilidades, derivando, de este modo, lo correcto de lo bueno. De este presupuesto teleológico resulta la dificultad intrínseca al utilitarismo para fundamentar derechos básicos (ya sean positivos o negativos) de manera independiente a la apelación al principio de utilidad. Lo propio sucede con un derecho *prima facie* a la atención de la salud. En tanto el criterio para definir el marco teórico de la justicia distributiva es la maximización de la utilidad pública, la salud deberá ser comparada y sopesada con otro tipo de bienes sociales, y la prioridad que se le otorgue dependerá de las comparaciones relativas que logren establecerse entre éste y los otros bienes, comparaciones de carácter exclusivamente empírico[4]. De manera que, según esta posición, no puede admitirse un derecho a la atención de la salud que sea exigible en justicia, aunque puede resultar posible argumentar a favor de un deber de beneficencia derivable del principio de utilidad social cuyo depositario es el estado[5].

Conocidas son las objeciones realizadas al utilitarismo en cuanto a las dificultades teóricas y empíricas para establecer cálculos y comparaciones entre utilidades. Sin embargo, la crítica fundamental no reside en ello sino en el tratamiento que esta corriente proporciona a la noción de persona moral. Como bien señala Rawls[6], tomar en cuenta sólo la preferencia y su satisfacción conduce a considerar al sujeto como un mero receptáculo pasivo de deseos, y no como una persona autónoma capaz de reali-

zar elecciones y hacerse responsable de las mismas. Por lo demás, tampoco es relevante cómo se distribuyan las preferencias y sus intensidades, de manera que no existe en principio razón que impida sacrificar el bienestar de algunos si con esto se maximiza el balance neto las satisfacciones[7]. En cuanto a nuestro tema específico, si bien no puede desconocerse la importancia de atender a «utilidades» para realizar balances de costos- beneficios a fin de distribuir recursos y recortar gastos en el área de salud, no puede ser éste ni el único ni el principal criterio; entre otras razones, porque de esa manera se condena de antemano a aquellas personas cuyas necesidades sanitarias demandan gastos que inciden negativamente en el cómputo de costos -beneficios (piénsese, por ejemplo, en los enfermos de Sida y la provisión del AZT, o en los pacientes que necesitan diálisis).

Pasaré a comentar brevemente algunos aspectos de la teoría liberal de la justicia tal como ha sido reformulada por Nozick[8], autor de gran influencia en bioética. A diferencia del utilitarismo, las éticas de filiación liberal definen lo correcto independientemente de lo bueno, con la intención de asumir el carácter irreductible de la persona moral autónoma. La teoría de Nozick - de inspiración lockeana- es eminentemente antidistributiva: su objetivo básico reside en proponer una justificación del estado mínimo y de la propiedad privada. A partir de estos supuestos preliminares, resulta refractaria a admitir ningún tipo de derechos positivos entendiendo que siempre resultan violatorios del principio de autonomía; los únicos derechos que reconoce son los negativos, es decir, los de no interferencia. Apoyándose en esta teoría, algunos bioeticistas -como T.Engelhardt[9] y R.Sade[10] -, niegan la existencia de cualquier clase de derecho a la atención de la salud porque daría lugar a justificar acciones coactivas, por parte del estado, hacia las personas o bienes de terceros *(v.g.*, a través de impuestos obligatorios para solventar los gastos en salud en beneficio de los sectores sociales menos favorecidos). Asimismo, un derecho de este tipo, al implicar reclamos hacia terceros, resultaría violatorio de los derechos de los profesionales de la salud: nadie puede demandar legítimamente los servicios de otro porque atenta contra la libertad de prestación de servicios, derivada del derecho a la no interferencia. Lo justo será, entonces, que la salud se distribuya según la regulación del mercado libre.

El liberalismo, que asume un punto de vista deontológico con el propósito principal de dar cuenta de la libertad del agente moral, no hace sino lesionar el principio de autonomía que se propone preservar. Los dos rasgos inherentes a la persona moral - la capacidad de autolegislarse y la de proponerse y perseguir fines- están vinculados con la misma fuerza tanto a derechos negativos como positivos. El pleno ejercicio de ambos aspectos de la autonomía requiere de algo más que del derecho a la no interferencia, requiere de ciertos medios y bienes materiales y culturales que forman parte del patrimonio social. Es esta dimensión social de la persona la que desconoce la teoría de Nozick. En efecto, afirmar que los derechos positivos violan la autonomía, desconociendo así que ésta también puede lesionarse por omisión, significa adscribir a una concepción abstracta e individualista del sujeto humano. Rawls[11] estableció una conexión esencial entre la idea de persona moral kantiana y la de una sociedad justa, al sostener que ésta debe asegurar a los ciudadanos aquellos bienes básicos necesarios para que logren una plena autonomía, es decir, para que puedan perseguir, modificar y realizar sus fines particulares, cualesquiera que estos fueran, bajo la única restricción

impuesta por los principios de justicia que manan de la voluntad de todos. Creo que este nexo entre persona moral autónoma y sociedad justa constituye un marco teórico adecuado para derivar derechos positivos, entre los que se encuentra, como uno de los básicos, el derecho a la atención de la salud. Siendo ésta uno de los requisitos indispensables (habría que agregar, entre otros, educación, vivienda digna y posibilidades laborales) para llevar a cabo los proyectos de vida, y, por tanto, una de las condiciones para el desarrollo efectivo de la autonomía, es necesario considerarla como un derecho positivo vinculado directamente a la esfera de la justicia; en tanto tal tiene como correlato un deber positivo cuya depositaria es la sociedad en su conjunto, a través de la administración del estado.

Por último, considero que a partir de estos argumentos es posible defender un acceso igualitario al cuidado de la salud, independientemente de cuáles sean las condiciones físicas, económicas o sociales de cada individuo. Esta es una de las cuestiones que mayores controversias suscitan. Quienes, aún aceptando el concepto de derecho a la salud, niegan el carácter igualitario, aducen dos razones de diferente especie. La primera cuestiona la noción de acceso igualitario alegando que las necesidades de los individuos son siempre diferentes, por lo que es absurdo pretender brindar a todos la misma atención sanitaria. La segunda apunta a mostrar que un sistema que garantice el mismo nivel a toda la población deberá hacerlo a costa de la calidad de los servicios. En todo caso, el estado sólo estaría obligado a asegurar un «mínimo decente»[12]; las prestaciones que sobrepasen ese mínimo serán reguladas, como otros bienes de consumo, por las leyes del mercado. A quienes defienden esta posición no les resulta sencillo especificar qué debe entenderse por mínimo decente y a partir de qué criterios se lo delimita. Sin pretender dar resupuestas acabadas a estas complejas cuestiones, haré, para finalizar, dos señalamientos de carácter general. En primer lugar, el que las necesidades en salud varíen según los individuos no impugna el concepto de acceso igualitario si por tal entendemos que todo el mundo tiene, en principio, el mismo derecho a disfrutar, acorde con sus propias necesidades, de todos los recursos que la sociedad, rigiéndose por principios imparciales de justicia, decida destinar a la salud, cualesquiera que estos sean. En segundo lugar, no creo que un sistema de salud igualitario conduzca necesariamente a bajar la calidad de la atención; hay ejemplos existentes que refutan esta afirmación (como el sistema cubano). Pero, aún cuando así fuera, el concepto de mínimo decente sigue pareciéndome cuestionable. La noción de persona moral como fin en sí misma incluye la idea de igualdad: todos los individuos, en tanto personas morales, poseen el mismo valor, y por ello son fuente de los mismos derechos que les permitan las mismas posibilidades generales para desarrollar sus facultades. Siendo la organización sanitaria una de las instituciones sociales básicas, deberá regirse por criterios distributivos de justicia derivados de aquellos principios más generales que den cuenta de los rasgos de la personalidad moral que se han señalado. El concepto de mínimo decente, cualesquiera fuera su contenido, discrimina a las personas atendiendo a sus posibilidades económicas, lesionando así esta idea de igualdad.

Lo expuesto resulta por demás insuficiente para dar cuenta de todos los aspectos que necesita tomar en cuenta una teoría de justicia aplicada al ámbito sanitario. Una teoría de esta índole deberá proveer de criterios que ayuden a explicitar qué hay que

entender por necesidades en salud, qué peso otorgarles en relación a otras necesidades básicas, dentro de qué márgenes debe considerarse el acceso igualitario, cuáles son los parámetros a tomar en cuenta para distribuir recursos y recortar gastos. Con estas reflexiones no he querido sino dar apoyo normativo al concepto de derecho a la salud y argumentar a favor de su carácter igualitario, dos cuestiones que, según mi punto de vista, constituyen los aspectos fundamentales de la justicia distributiva aplicada a la salud pública.

NOTAS

[1] Stuart Mill, J. *El utilitarismo*, Bs.As, Aguilar, 1974, p.90.

[2] Guariglia, O. «El concepto normativo de «Persona» y los requisitos mínimos de justicia distributiva en una sociedad democrática», *Desarrollo Económico*, Vol.32, Abril-junio 1992, No 125.

[3] Rawls, J. «El constructivismo kantiano en la teoría moral», en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, p.162.

[4] Buchanan, A. «Justice: a Philosophical Review», en Shelp, E. (ed) *Justice & Health Care*, D. Reidel Publishing Company, London, 1981, p.15.

[5] Beauchamp, T. «The Right to Health & the Right to Health Care», *Journal of Medicine and Philosophy*, No 4, 1979.

[6] Rawls, J. «Unidad social y bienes primarios», en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, p.196.

[7] Rawls, J. *Teoría de la Justicia*, México, F.C.E., 1972, p.45.

[8] Nozick, R. *Anarquía, estado y utopía*, Bs.As., F.C.E., 1991.

[9] Engelhardt, T., *The Foundations of Bioetics*, N.York: Oxford U.P., 1986

[10] Sade, R.M. «Medical Care as a Right: A Refutation», en *New England Journal of Medicine*, No 285, Diciembre 1971.

[11] Rawls, J. Op. cit.

[12] Fried, CH. «Equity and Rights in Medical Care», en *Hasting Center Report*, No 6, 1976.

C
Filosofía de la Lógica, Filosofía de la Ciencia, Filosofía del Lenguaje.

CONTEXTO Y CONTRAFACTICOS[1]

Horacio Abeledo, Eduardo H. Flichman (U.B.A. y SADAF)

1. Introducción

Muchos autores[2], entre ellos David Lewis[3], consideran que los valores de verdad de los contrafácticos son "contexto-dependientes". Intentaremos elucidar dicha noción, si bien no como lo hace Lewis. La diferencia se cifra en el significado de la expresión 'contexto *standard*'. Consideraremos que el contexto[4] bajo el cual se presenta un contrafáctico se forma a partir de tres posibles componentes: *1*. La "situación contextual", fijada por las creencias de los hablantes acerca del "mundo efectivo" [*actual world*]; *2*. El contexto "conversacional" y *3*. El "texto", es decir, el condicional contrafáctico. Consideraremos *standard* al contexto formado solo por *1*. y *3*. Lewis[5], por el contrario, pretende anclar dicha noción solamente en *1*.

2. Los tres componentes de un contexto y la teoría implícita

No basta el contexto para que los hablantes generen el orden de similaridad de los mundos posibles respecto del mundo efectivo, a los efectos de evaluar un contrafáctico. Dicho contexto es procesado por los hablantes mediante lo que denominaremos 'la teoría implícita' de cada hablante. El resultado de tal procesamiento da lugar al esperado ordenamiento de los mundos posibles.

Para aclarar las funciones que cumplen algunos de los componentes del contexto, así como la teoría implícita, recurriremos a un viejo y muy usado ejemplo de Quine:

(1) 'Si César hubiese comandado la guerra de Corea, habría usado armas nucleares.'

(2) 'Si César hubiese comandado la guerra de Corea, habría usado catapultas.'

Está claro que no hay contexto conversacional (segundo componente), puesto que hemos presentado cada uno de los dos contrafácticos de manera aislada, sin conversación previa. Debemos entender, además, que (1) y (2) han sido presentados de manera independiente, de modo que no influya uno sobre el otro. Una vez que se ha enunciado (1), nos encontramos frente a un César transculturado, que ha tenido tiempo de estudiar nuestro armamento contemporáneo, lo cual le posibilita la elección de armas sofisticadas. Esta elección que hacemos de un César transculturado se produce luego de leer el contrafáctico completo, es decir, luego de leer (o escuchar) el consecuente. Dicha elección no vuelve verdadero (ni falso) al contrafáctico. Ello dependerá de la situación contextual (primer componente). Por ejemplo, si estudiamos la psicología de César y encontramos que no deseaba causar males innecesarios en los habitantes de los países enemigos, seguramente evaluaremos el condicional como falso. Diremos que habría usado armamento sofisticado, pero no nuclear.

En cambio, si estudiamos (2), nos ubicamos en mundos donde César no está

transculturado. Se lo pone al frente de la guerra de Corea sin haberle dado oportunidad de estudiar nuestro armamento contemporáneo. Si estudiamos la historia de César y encontramos que usaba las armas más eficientes (siempre que no causaran males innecesarios en los habitantes de los países enemigos) y si encontramos también que las catapultas cumplían tales condiciones, diremos que (2) es verdadero. En caso contrario diremos que es falso.

Vemos que la transculturación o no de César en los mundos posibles más similares al nuestro, que examinamos para evaluar (1) y (2), no depende de la situación contextual. Depende del procesamiento del texto (como componente del contexto) que realiza nuestra teoría implícita. Una vez enunciado el consecuente de (1), procesamos el contexto (mediante la teoría implícita) y suponemos un César transculturado porque nos resulta poco razonable (independientemente de la verdad o falsedad de (1)) que un César no transculturado elija armamento nuclear (consecuente del texto). Y una situación similar se da para (2): nos resulta poco razonable (independientemente de la verdad o falsedad de (2)) que un César transculturado elija catapultas (consecuente del texto).

Vemos así que el contexto que nos permite, teoría implícita mediante, encontrar los mundos más similares al nuestro, en los cuales César comanda la guerra de Corea, *cambia según el consecuente* (y, por lo tanto, según el texto), aun cuando ambos contrafácticos tengan el mismo antecedente. Vemos entonces que el texto es un importante componente del contexto. La situación contextual también colabora para determinar dicho contexto, ya que los mundos más similares al efectivo, en los que es verdadero el antecedente (en los que debemos investigar si es verdadero el consecuente, para evaluar el valor de verdad del contrafáctico), no deben alejarse gratuitamente de dicha situación contextual, de acuerdo con la teoría implícita. Tanto Lewis como otros autores consideran que la enunciación del texto (básicamente del consecuente del contrafáctico) aislado de todo contexto conversacional no tiene incidencia alguna en el ordenamiento de mundos posibles. Creemos haber mostrado que no es así.

Es al contexto así determinado al que denominamos 'contexto *standard*', el cual nos permite establecer un ordenamiento de "similaridad comparativa global" de mundos posibles respecto del mundo efectivo, ordenamiento que usamos para evaluar el valor de verdad de un contrafáctico. Dicho contexto *standard* puede variar, si bien no es lo habitual, de persona en persona, si la teoría implícita de dichas personas difiere. Aun así, mantenemos la denominación de *'standard'* para él, porque, en general, para la mayoría de los hablantes en la mayoría de los casos, la teoría implícita es la misma.

En cambio, cuando el contrafáctico se enuncia en un contexto conversacional dado, la teoría implícita puede procesarlo (por lo general, para todos los involucrados en la conversación), junto con el texto y la situación contextual, dando lugar a un ordenamiento diferente de mundos. En ese caso, los hablantes pueden encontrarse ante un contexto *no-standard*, que Lewis llama[6] (y nosotros también llamaremos) 'contexto especial', a partir del cual puede cambiar el resultado de la evaluación del contrafáctico.

3. Objeción a la elucidación de Lewis de la noción de contexto standard

Lewis considera que los contextos *standard* quedan determinados solamente por la situación contextual, es decir, por lo que consideramos que ocurre efectivamente en nuestro mundo. Esa propuesta se origina en el hecho de que necesita evitar, en su análisis de la causación, la posibilidad de una situación simétrica entre causa y efecto, puesto que dicha relación es, siempre o casi siempre, asimétrica-caso: si el disparo de Juan causó la muerte de Pedro, la muerte de Pedro no causó el disparo de Juan. Para evitar la simetría-caso, necesita mostrar que la dependencia contrafáctica que él usa para analizar la causación tampoco es (por lo general) simétrica-caso. La irreversibilidad contrafáctica se vuelve así indispensable en su teoría[7]. La causación solo puede depender de cómo es el mundo. No puede ser que un cambio de contexto debido a un cambio de teoría implícita o a un cambio de texto o de contexto conversacional, para un contrafáctico de causación dado, cambie su valor de verdad. Ello haría contexto-dependiente a la causación, cosa obviamente poco recomendable[8]. Por lo tanto, a un mismo contrafáctico le corresponde un contexto *standard* fijo, que solo depende de la situación contextual. Además, y por el mismo motivo, a dos contrafácticos con el mismo antecedente les corresponderá el mismo contexto *standard*. Por lo visto más arriba, ese no es el caso para nuestra elucidación de lo que es el contexto *standard* de un contrafáctico. Creemos que el ejemplo discutido más arriba muestra el error de este análisis de Lewis.

4. Un ejemplo

Mostraremos ahora un viejo ejemplo de Downing, muy trabajado por Lewis[9], donde también aparece la divergencia entre su tesis y la nuestra.

Juan y Pedro se pelearon ayer. Juan es orgulloso y hoy no le pide ayuda a Pedro porque ayer se pelearon. Pedro no ayuda a Juan cuando está enojado con él. Pedro está enojado con Juan, debido a la pelea de ayer.

(3) 'Si hoy Juan hubiese pedido ayuda a Pedro, éste no lo habría ayudado.'

(4) 'Si hoy Juan hubiese pedido ayuda a Pedro, entonces ayer no se habrían peleado.'

Para Lewis existe un solo contexto *standard* para ambos contrafácticos, a partir del cual (3) resulta verdadero y (4) falso. Solo admite que (4) sea verdadero en un contexto especial, en el cual (3) resulta falso. Para nosotros el contexto *standard* de (3) (el mismo que para Lewis, que hace verdadero a (3)), no es el contexto *standard* de (4). El contexto *standard* de (4) hace verdadero a (4), lo cual coincide con la intuición. Por otra parte, el contexto *standard* de (4), que es un contexto especial de (3), hace falso a (3). Este resultado concuerda con la intuición, cosa que creemos que no ocurre con el de Lewis, pero echa por tierra la tesis de Lewis acerca de la causación[10].

NOTAS

[1] Este trabajo fue realizado en el marco del equipo de investigación dirigido por Eduardo H. Flichman y codirigido por Horacio Abeledo, en el curso, a cargo del primero, de Introducción al Pensamiento Científico, CBC, U.B.A. Los autores agradecen a los otros miembros del equipo, Hernán Miguel, Jorge Paruelo y Carlos Venier, las útiles sugerencias aportadas durante la discusión.

[2] Por ejemplo: [1] - Stalnaker, R., 'A Theory of Conditionals', incluido en Rescher, N. (Ed.), *Studies in Logical Theory*, Oxford, Blackwell, American Philosophical Quarterly, Monograph Series No. 2, 1968, pp. 98-112. [1'] - Reeditado, incluido en Sosa, E., *Causation and Conditionals*, Londres, Oxford University Press, 1975, pp. 165-179. [2] - Swain, M., 'A Counterfactual Analysis of Event Causation', *Philosophical Studies* 34 (1978), 1-19. [3] - Nute, D., *Topics in Conditional Logic*, Dordrecht/Boston/Londres, Reidel, 1980.

[3] [4] - Lewis, D., *Counterfactuals*, Oxford, Blackwell, 1973. [5] - Lewis, D., 'Counterfactual Dependence and Time's Arrow', *Noûs* 13 (1979), 455-476. [5'] - Reeditado y ampliado con 'Postscripts', incluido en Lewis, D., *Philosophical Papers*, Vol. II, Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 32-66. [6] - Lewis, D., 'Ordering Semantics and Premise Semantics for Counterfactuals', *Journal of Philosophical Logic* 10 (1981), 217-234.

[4] El uso que haremos de la noción de *contexto standard* y, por lo tanto, de la de *contexto* estará caracterizado sólo en lo relevante a la problemática de los condicionales contrafácticos.

[5] Ver [5], pág. 457 y pp. 474-75 o [5'], pág. 34 y pp. 49-51.

[6] Ver [5] pág. 457 o [5'] pág. 34.

[7] Ver [5] pp. 457 y 474-5 o [5'] pp. 34 y 49-51. Al decir 'irreversibilidad' nos referimos a irreversibilidad-caso para la mayor parte de los casos que nos interesan.

[8] Ver [5]; ver [7] - Lewis, D., 'Causation', *Journal of Philosophy* 70 (1973), 556-567. [7'] Reeditado, incluido en Sosa, E. (Ed.), *Causation and Conditionals*, Londres, Oxford University Press, 1975, pp. 180-191. [7"] Reeditado nuevamente y ampliado con 'Postscripts', incluido en Lewis, D., *Philosophical Papers*, Vol. II, Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 159-213; ver [8] - Flichman, E., *La causación: ¿último reducto del antropomorfismo? - Estudio crítico del análisis contrafáctico de la causación entre eventos*, publicación interna de SADAF (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, Buenos Aires), 1985, fotoduplicada; ver [9] - Flichman, E., 'The Causalist Program: Rational or Irrational Persistence?', *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía* 21 (No. 62, agosto 1989, México), 29-53; ver [10] - Edgington, D., 'Explanation, Causation and Laws', *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía* 22 (No. 66, diciembre 1990, México), 55-73 y ver [11] - Abeledo, H., 'Causación en David Lewis: un ejemplo casi fatal', a publicarse en las *Actas de las IV Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, septiembre de 1993.

[9] Ver [5] pp. 456-7 o [5'] pp. 33-4.

[10] Ver nota 7.

GENEROS NATURALES Y SIGNIFICADO

Gustavo A. Agüero (U.N.C.)

La imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que éstos son provisorios.
(...) el doctor Franz Kuhn [remite] a cierta enciclopedia china que se titula Emporio Celestial de Conocimientos Benévolos. *[Según él] en sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas.*

J.L.Borges, *Otras Inquisiciones*[1]

Según H. Putnam las clases naturales son «clases de cosas que, según consideramos, poseen importancia explicativa; clases cuyas características distintivas normales están 'aglutinadas' o incluso explicadas por mecanismos profundos».[2]

Normalmente las clases naturales son designadas por términos generales, el significado de los cuales ha estado tradicionalmente asociado a una conjunción de propiedades; además, se ha considerado que los enunciados que predican estas propiedades de cada uno de los miembros de la clase daba lugar a enunciados analíticos. Así, por ejemplo, si x es un término para clase natural, el enunciado *x tiene la propiedad P* es una verdad necesaria y por lo tanto debió considerarse un conocimiento *a priori*. Esto significa que las propiedades de la conjunción son *propiedades esenciales* de los miembros de la clase, en el sentido en que no puede existir algún miembro de la clase x y no tener la propiedad P, si P representa cualquiera de las propiedades de la conjunción. En este sentido tener P es una condición necesaria para ser miembro de la clase x.

Son ya bastante conocidas las críticas presentadas a las versiones tradicionales de la teoría del significado que se arman de acuerdo a este esquema; sin embargo, quisiera discutir ahora algunas de esas críticas con el objeto de mostrar ciertos inconvenientes con los que nos enfrentamos, aun en algunas teorías contemporáneas del significado cuando se trata con términos para clases naturales.

Tal vez la más conocida de las objeciones presentadas a la teoría tradicional sea la que muestra la dificultad de la clasificación de los llamados «miembros anormales» de una clase; con esto se insinúa que, en el mejor de los casos, las propiedades sólo son compartidas por los «miembros normales». En este sentido se afirma que, por ejemplo, un tigre de tres patas sigue siendo un tigre y un limón verde sigue siendo un limón, por lo cual enunciados del tipo *Los tigres tienen cuatro patas* o *Los limones son amarillos* no pueden ser analíticos.[3]

En realidad no sé de que manera podría salvar esta situación alguien que sostenga

una versión de la teoría como la que esbocé anteriormente, sin embargo quisiera considerar esta crítica de modo independiente porque me parece que, al menos tal como la formula Putnam[4], no tiene la fuerza que aparenta.

Pienso que una pista para tratar con estos casos la ofrece el modo en que son presentados; de alguna manera todos nos resistiríamos a excluir de una clase a estos «miembros anormales», (en el caso de los seres humanos la historia muestra que esto parece ser un asunto mas discutible). Pero lo que intentaba decir anteriormente es que cuando hablamos de un tigre de tres patas aun hablamos de un animal de la clase, que entre otras propiedades posee, la propiedad de ser cuadrúpedo, y no parece representar esto contradicción alguna.

Pienso que la siguiente cuestión puede ayudar a aclarar un poco las cosas: el hecho de que un tigre tenga tres patas (o que un limón tenga color verde) es una propiedad accidental, y no esencial de los tigres (o de los limones).

Para que esto no parezca un modo tan extraño de plantear las cosas quiero aclarar rápidamente qué entiendo por propiedad esencial y por propiedad accidental. Anteriormente dije con respecto a una propiedad esencial *P*, de una clase de cosas *x*, que es aquella que se considera que los miembros de *x* poseen y que no es posible que exista algún miembro y no tenga *P*. De aquí puede uno formarse una idea de lo que será una propiedad accidental (o contingente): es aquella que *x* puede tener o no sin comprometer en absoluto su identidad.

Lo que teníamos, entonces, es un caso como éste: un animal de tres patas que es miembro de la clase de los cuadrúpedos; reconozco que esta formulación parece mostrar un claro error de clasificación, pero creo que lo que en realidad muestra es una confusión: equipara una propiedad accidental con una propiedad esencial. Si alguien define la propiedad de ser un cuadrúpedo como la propiedad de tener cuatro patas, puede estar cometiendo un error.

Me parece muy pertinente la afirmación de Kripke, según la cual «el que algo tenga necesaria o contingentemente una propiedad depende de como se le describe»[5]; y puesto que describimos el ser cuadrúpedo como una propiedad esencial de los tigres, lo que decimos es que no es posible que existan tigre bípedos; pero esto no es afirmar que no existan tigres con dos o tres patas.

La propiedad de ser un cuadrúpedo debe ser descrita en términos de la estructura genética o algún otro mecanismo propio de la especie, que explique el hecho de que sus miembros (normales) tengan la apariencia que tienen. Igualmente, si un miembro de la especie nace con algún tipo de anormalidad como ésta, aun queda el recurso de explicar cómo algún factor accidental alteró el normal desarrollo de su *estructura esencial* (los experimentos genéticos realizados en algunas especies animales pueden dar una mejor idea de lo que trato de decir).

Creo que afirmar que la estructura profunda de algo como una especie animal puede ser modificada, no es afirmar que no exista ninguna característica o rasgo esencial de esa especie. Tal vez esto sería más claro si consideráramos alguna característica de mayor centralidad, como puede ser en nuestro ejemplo del tigre, el rasgo *animal;* aunque quizás el tipo de enunciados que se construyan con este predicado de lugar a lo que Putnam y Kripke llaman «identificaciones teóricas». Entiendo que si estas formulaciones son en algún sentido concebibles no veo razón para que no lo

puedan ser otras que incluyan rasgos menos centrales; el propio Putnam asegura que «es cualitativamente más arduo revisar *todos los tigres son animales* que revisar *todos los tigres tienen rayas*»[6].

De hecho el alto grado de centralidad de marcadores semánticos de clases naturales -como 'animal'- los hace inevitables en los casos de dar el significado de estos términos, bajo cualquier noción de significado que se considere.

Quisiera por último pasar a un segundo punto: la cuestión epistémica. La teoría tradicional del significado ha considerado a enunciados como *todos los tigres tienen cuatro patas* como cognoscibles *a priori*, quizá en virtud de poseer el concepto de tigre correspondiente; y lo que hasta ahora se dijo parece mostrar que el tipo de propiedades que se atribuyen esencialmente a una cosa o clase de cosas depende en algún aspecto de la investigación empírica. Creo que esto es un error. No niego que tal investigación empírica de, por ejemplo la estructura genética puede existir, lo que rechazo es que sea esta investigación la que determine, por ejemplo, que los tigres sean animales o que sean cuadrúpedos. La idea contraria consistiría en suponer que se debe aguardar el desarrollo científico para considerar que los tigres forman una clase.

De alguna manera, la investigación empírica justifica, hasta donde sea posible, nuestro criterio común de similaridad, y con esto preserva el significado de nuestros términos de clase.

La importancia de discutir sobre las clases naturales consiste en que no estamos discutiendo meramente sobre «compartimentos» en los que agrupar algunas cosas del mundo, de tal manera que la tarea pueda quedar en mano de los científicos que se encargan de indagar sobre los constituyentes últimos de las cosas y construir teorías que den razón de tales agrupamientos. No afirmo que las ciencias particulares no deban comprometerse en estas tareas, pero sí que el trabajo de los expertos constituye un aporte a una discusión en la que la semántica tiene bastante que decir.

Lo que he intentado aquí ha sido discutir algunos puntos que muestren que respecto a la discusión del significado en el caso de los términos de clases naturales las teorías tradicionales no han sido totalmente superadas por nuestras teorías contemporáneas.

NOTAS:

1 Debo la referencia a Sergio H. Menna.
2 *¿Es posible la Semántica?*. Cuadernos de Crítica 21. UNAM, 1983.
3 H.Putnam *op. cit.*
4 *op. cit.*
5 *El nombrar y la necesidad*, UNAM, 1985.
6 *El significado de 'significado'*, Cuadernos de Crítica, UNAM, 1984.

CONSIDERACIONES ACERCA DEL REALISMO EN LA CIENCIA - UNA VISION POPPERIANA.

Daniela Bargardi y Miguel A. Santillán (U. N. de Salta)

Nuestro bagaje cultural nos pone ante evidencias que nos permiten aceptar sin el mayor problema la presencia de algo exterior a nosotros y nuestro conocimiento exterior nos certifica acerca de ello. Sin embargo, dentro de un análisis desde niveles epistemológicos ese mundo puede quedar como un mero postulado. A la luz de una teoría del conocimiento tradicional se nos presenta como un hecho, la presencia de un YO frente a un MUNDO externo en condiciones de interrelación. No obstante, cabe preguntarnos si esa postulación admite algunas de las siguientes conjeturas: a) Existe un mundo real exterior y distinto del sujeto que lo piensa? b) O no hay tal mundo y solo existe una postulación desde el sujeto?. Estas conjeturas, a primera vista nos informan acerca de un realismo frente a un antirrealismo.

Nuestro interés consiste en abordar el problema del realismo desde la perspectiva epistemológica, procurando hacer un análisis de la propuesta de Popper. Para ello seguiremos el siguiente esquema de trabajo:

1.- Señalar algunas acepciones de "realismo".
2.- Discutir la posibilidad de un Popper realista.
3.- Señalar algunos rasgos convencionalista en la teoría del conocimiento de Popper.

1.- Algunas acepciones de "realismo"

En general, y en sentido amplio, podemos decir, por ejemplo, que una pintura, novela, discurso, etc. es "realista" cuando se manifiesta o expresa conforme con la realidad, y como no-realista aquello que excede esta correspondencia.

Distinguiendo entre el realismo gnoseológico que sostiene la existencia del mundo independiente de los individuos que lo piensan y el relismo metafísico, según el cual las ideas existen por sí, independientemente del cerebro humano, haremos un análisis del primero.

Podemos señalar tres variantes del realismo gnoseológico: ingenuo, crítico y científico. Para el realismo ingenuo el conocimiento no presenta problema alguno: las cosas son tal como se muestran, y es así como se llega a ellas. Digamos que es la etapa más ingenua y pueril del conocimiento.

Para el realismo crítico, el mundo real no siempre es como se muestra. Los sentidos son engañosos, dice Descartes. Se plantea aquí un escepticismo metodológico. Se recurre a la razón creadora debido a la insuficiencia de la experiencia. Debemos conjeturar lo imperceptible. Se confía en la capacidad de la razón para representar tanto lo perceptible como lo imperceptible.

Para el realismo científico, la ciencia proporciona el mejor conocimiento de la realidad. Se conjuga experiencia y razón y se construye el conocimiento con la ayuda de las teorías científicas. La ciencia presupone y confirma hipótesis. El realismo científico no se limita a elaborar una doctrina gnoseológica sino que asume un compromiso ontológico, según el cual el mundo se compone de cosas concretas, cambiantes y sujetas a leyes.

2. La posibilidad de un Popper realista

Dice Popper que mientras el mundo natural y social se hunde, los filósofos siguen debatiendo entre ser y existir o si el mundo existe o no. Ante esta actitud él prefiere proponer su tesis acerca de la existencia de la realidad del mundo, o simplemente el realismo, tesis que trataremos de analizar dentro de su concepción epistemológica.

Acepta como punto de partida el realismo del conocimiento del sentido común, aunque aclara que es un punto débil, oscuro y vago, pero que espera superarlo mediante la crítica que le permitirá evidenciar los errores. Afirma además que este punto débil no será la base fundamental sobre la que construirá un sistema de conocimiento cierto como él prentende.

En el pensamiento de Popper referido al conocimiento científico encontramos elementos que nos permiten señalar en su propuesta epistemológica dos líneas que por el momento pueden parecer contradictorias: 1- la presencia de un realismo. 2- elementos que nos permiten considerarlos como un filósofo convencionalista.

1- Con respecto al primer punto, propone una teoría del conocimiento que partiendo del conocimiento del sentido común se presenta como un realismo dogmático que es necesario para superar a través de la razón crítica. Esto le permitirá reconocer que no hay conocimiento absolutamente cierto y que en la realidad no hay cosas como "lo dado", sino modos de acceder a la realidad.

El realismo popperiano está mediatizado por la presencia de elementos teóricos que permiten al sujeto "interpretar" datos y no aprehenderlos en forma inmediata, tal cual son. Esto lo diferencia del realismo de Locke, Hume y Russell, "quienes comparten la idea de que las experiencias subjetivas son seguras para conocer el mundo externo".[1]

Sostener que Popper es realista, implica reconocer los distintos tipos de realidades que él propone en su libro Conocimiento Objetivo : 1- Realidad de elementos u objetos como piedras, árboles, persona humana.

2- Otros tipos de realidades que pertenecen a la decodificación subjetiva de nuestras experiencias sobre alimentos, propiedades de los objetos.

3- Realidades referidas al dolor, a la palabra, etc.

Teniendo en cuenta nuestra clasificación de realismo ya propuesta, ubicaremos al autor dentro de un realismo científico en tanto el conocimiento de la realidad es abordado a través de hipótesis. No acepta conocimiento del mundo externo basado en la confianza de nuestros sentidos como argumento a favor del realismo ya que incluso, la realidad misma es propuesta como hipótesis. Sin embargo, la ciencia presenta el argumento más fuerte e importante a favor del realismo. En tal sentido sostiene: "aunque hoy en día la ciencia está un poco pasada de moda para algunas personas... no hemos de ignorar su relevancia para el realismo... olvidándonos por un momento de la física cuántica, podemos afirmar que casi toda, si no todas las teorías físicas, químicas o biológicas implican el realismo en el sentido de que si son verdaderas, el realismo debe serlo también". [2]

Pero su afirmación va muchos más allá de un simple apoyo al realismo, ya que a nuestro parecer muestra una superación del realismo esencialista que, se agotaría en

el conocimiento, la esencia misma de lo dado. Para Popper todas las teorías científicas son genuinas conjeturas en su intento por describir el mundo y cada una de ellas configuran mundos distintos que a la vez componen distintos aspectos o capas igualmente reales de un mundo real.

Otro aspecto importante de resaltar es su concepción de los "hechos", de los cuales afirma "sólo son mensajes caóticos que nos llegan del medio y nosotros los hombres los cribamos y los seleccionamos, según su importancia. Todo esto está señalado dentro de su planteo del conocimiento concebido como un aprendizaje que se da entre ensayo y error. Todo nuestro sistema de conocimiento está referido a lo que él llama "poste de referencia" en alusión a la realidad.

"Casi todos somos eficaces observando y percibiendo" pero esto se explica si aceptamos que en cualquier caso la teoría precede a la observación.

"La ciencia como conocimiento que busca aumentar la verosimilitud" [3], no podría hacerlo a partir de creencias por más ciertas que parezcan. Por eso y para superar una epistemología subjetivista, propone una teoría del conocimiento en la que el sujeto cognoscente desempeñe un papel importante.

Otro elemento de su propuesta está en su concepción del conocimiento objetivo que está formado por el contenido lógico de nuestras teorías, conjeturas y suposiciones que se correspondería con el mundo tres propuesto por Popper.

En su trilogía de los mundos tanto el mundo 1 como el 3 tiene independencia del sujeto y pueden ser tomados como realidades. El mundo 1 es real además porque allí se pueden hacer descubrimientos "geográficos" como dice Popper; y el mundo 3 nos permite los descubrimientos teóricos.

2- El otro aspecto de nuestra discusión está referido a los elementos convencionalistas de la teoría de Popper.

Para este aspecto es necesario presentar por lo menos esquemáticamente su concepción metodológica de la ciencia, cuyo punto de partida es la crítica a la inducción como método seguro para encontar la validez de las teorías.

La ciencia, sostiene, se construye mediante conjeturas y refutaciones; núcleo central de su concepción de progreso científico. Convencido de que el conocimiento científico solamente se aproxima a la verdad - al ser ésta concebida como una idea reguladora - adopta como criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia, el de falsabilidad.

"Según esta concepción: un sistema sólo debe ser considerado científico si hace afirmaciones que pueden entrar en conflicto con observaciones; y la manera de testear un sistema es tratando de crear tales conflictos, es decir, tratando de refutarlo" [4]

Un científico no parte de observaciones y experiencias, para por vía inductiva, llegar a enunciados universales verdaderos o probablemente verdaderos, según la postura inductivista. Su propuesta, por el contrario, consiste en someter a contrastaciones hipótesis o teorías siguiendo un procedimiento deductivo hasta llegar a enunciados contrastadores que puedan o no refutarlas. Una teoría para ser científica tiene que ser falsable, lo que significa que debe tener contenido empírico, no ser tautológicas.

La falsabilidad de una teoría requiere además la existencia de lo que Popper llama enunciados observacionales o enunciados básicos que sirvan de elementos

contrastadores. "Enunciado básico o proposición básica es un enunciado que puede servir de premisa en una falsación empírica: la enunciación de un hecho singular".[5] El modo como un científico puede falsar una teoría consiste en encontrar una contraevidencia que la refute. Sin embargo ésto al parecer pondría a Popper en una actitud similar a los inductivistas que él criticó por verificacionistas. Una breve referencia a la base empírica nos servirá para superar tal situación. Los enunciados observacionales o de base empírica son definidos como una mezcla de teorías de un grado inferior de universalidad y que pueden ser constrastables intersubjetivamente. En *La Lógica de la Investigación Científica*, nos dice que los enunciados observacionales que forman la base empírica son "aceptados" por convención. Esta afirmación está claramente explicada en los siguientes términos: "Los enunciados básicos se aceptan como resultado de una decisión o un acuerdo y desde este punto de vista son convenciones" [6] que conocemos, esta aseveración está relacionada con el concepto de preferencia: ¿ qué es lo que nos lleva a establecer tal o cual base empírica?. "Siempre que una teoría se someta a contraste ya resulte de él una corroboración o su falsación, el proceso tiene que detenerse en algún enunciado básico que decidamos aceptar: si no llegamos a decisión alguna en este respecto... la contrastación no llega a ninguna parte" [7]. De modo que la aceptación o rechazo de los enunciados básicos depende de un acuerdo entre investigadores. Imre Lakatos al hacer la diferencia entre falsacionismo dogmático y metodológico, considera a este último como una forma de convencionalismo revolucionario "al defender que los enunciados aceptados por acuerdo no son espacio temporalmente universales, sino espacio temporalmente singulares... y difiere del falsacionismo dogmático al mantener que el valor de verdad de tales enunciados no pueden ser probados por hechos, sino que, en algunos casos, pueden decidirse por acuerdo". [8]

Conclusión

Lo expuesto nos permite reconocer en Popper, a un filósofo realista que supera el conocimiento subjetivo, de acuerdo a su propuesta referida al conocimiento objetivo. De acuerdo a nuestra clasificación de realismo, creemos pertinente ubicarlo dentro del realismo científico en tanto busca superar lo psicológico y dogmático de cualquier conocimiento subjetivo, a través de la crítica.

La consideración que hicimos de los aspectos convencionalista de su metodología, que permite clasificarlo como un falsacionista-convencionalista-revolucionario, no desestima la apreciación realista de su teoría.

NOTAS

(1) Popper, K. *Conocimiento Objetivo*, Tecnos, 1974
(2) Popper, K. Ob. cit. pág. 42.
(3) Popper, K. Ob. cit. pág. 74
(4) Popper,K. *Conjeturas y Refutaciones*, Paidós, 1983, pág. 312
(5) Popper,K. *La Lógica de la Investigación Científica*, Tecnos, pág. 42.
(6) Popper,K. Ob. cit. pág. 99.
(7) Lákatos, I. *La Metodología de los Programas de Investigación Científica*, Alianza 1978, pág. 34.
(8) Lakatos, I. Ob. cit. pág. 76.

CONDICIONALES CONTRAFACTICOS Y REALISMO SEMANTICO

Eduardo Alejandro Barrio (Universidad de Buenos Aires)

El objetivo de este trabajo es examinar la tesis de Robert Stalnaker según la cual los condicionales contrafácticos hacen referencia a algo perteneciente a nuestro mundo. Luego de presentar la semántica formal con la cual se interpretan estos condicionales y de mostrar cómo la polémica entre realistas y antirrealistas se plantea respecto de la naturaleza de sus condiciones de verdad, intentaré formular dudas acerca de la posibilidad de que las condiciones de verdad de este tipo de condicionales puedan ser interpretadas como haciendo referencia a algo perteneciente a nuestro mundo.

I - La propuesta de Stalnaker

En el capítulo "Realism about counterfactuals" del libro *Inquiry*, Stalnaker se propone defender lo que el denomina un realismo moderado acerca de la interpretación de los enunciados contrafácticos[1]. El autor adhiere a la idea de que un análisis semántico adecuado de este tipo de condicionales debe efectuarse en términos de sus *condiciones de verdad*. Pero dado el carácter no funcional veritativo de estas construcciones, resulta que tales condiciones son relativizadas a *mundos posibles*.

La estructura formal de la propuesta[2] contiene (i) un conjunto de mundo posibles, (ii) una relación de accesibilidad entre mundos (reflexiva, pero que además puede tener otras propiedades de acuerdo a la lógica modal que se tome como base), (iii) un mundo absurdo inaccesible[3] en el cual todas las contradicciones son verdaderas y (iv) una función de selección (binaria) que tiene proposiciones y mundos posibles como dominio y ofrece un mundo posible como resultado. La clave de la teoría reside en las características de esta función, ya que obviamente no cualquier mundo va a ser elegido por ella. Lo que Stalnaker propone es que la función seleccione para cada antecedente A de la proposición condicional y cada mundo posible w, un mundo posible en el que A es verdadera. Intuitivamente, el rol que juega la función es el de elegir mundos según su parecido con el mundo actual. Para asegurar que se cumpla tal idea, el autor introduce las siguientes condiciones: Para toda proposición A y B y mundo de base w, (i) A debe ser verdadero en el mundo elegido por la función de selección, (ii) si no hay ningún mundo posible respecto de w en el que A sea verdadero, la función de selección elige al mundo absurdo, (iii) si A es verdadero en w, la función de selección elige a w. Y finalmente, (iv) si A es verdadera en el mundo seleccionado en donde B es verdadera, entonces el mundo seleccionado para A es el mismo que el mundo seleccionado para B. De esto se sigue que si un mundo posible es elegido por una función de selección, ninguna otra función de selección podrá establecer a otro mundo como el más parecido al mundo de base que el mundo elegido. Las primeras dos condiciones ratifican que la función de selección está basada en un orden de mundos posibles según su parecido con el mundo real. Las dos restantes aseguran un orden total entre mundos posibles, en el cual el mundo

real precede a todos los demás. El hecho de que el mundo seleccionado sea uno sólo es conocido como la *Restricción de Unicidad*. Ningún par de mundos posibles distintos son igualmente similares a cualquier mundo posible dado. La principal motivación que existe[4] para la tesis acerca de que el mundo seleccionado es *uno* que difiere mínimamente del mundo actual es que este hecho parece necesario para explicar cómo evidencia acerca del mundo actual es relevante en el modo en que depende la verdad de contrafáctico.

Restan ahora definir las condiciones de verdad de estos condicionales. Así, una proposición condicional del tipo

Si se hubiera dado A, entonces se habría dado B es verdadera en un mundo w si y sólo si el consecuente es verdadero en el mundo seleccionado por la función de selección y falsa cuando el consecuente es falso en ese mundo seleccionado[5].

En suma, esta teoría semántica ofrece las condiciones de verdad de los enunciados contrafácticos en términos de una función de selección que elige un mundo posible a partir de cada proposición antecedente de acuerdo con su parecido con el mundo real. La noción de *semejanza entre mundos* juega así rol un esencial en la reconstrucción del significado de estos condicionales.

II - Realismo extremo, realismo moderado y antirrealismo:

Sin embargo, conceptualmente la noción de *similaridad entre mundos* es tan problemática como los propios enunciados contrafácticos. Los condicionales contrafácticos son considerados enunciados problemáticos porque ellos expresan algún tipo de misteriosa conexión entre el antecedente y el consecuente, una conexión que no es ni veritativo funcional ni lógica. Pero la caracterización de las condiciones de verdad de tales enunciados en términos de la relación de similaridad no posee menos misterios: ¿con qué criterio se dirá que un mundo es más similar a otro respecto del mundo actual?. ¿De qué o de quién depende la aceptación de tales criterios?. La naturaleza de tales respuestas nos conducen al centro de la tormenta filosófica entre realistas y antirrealistas.

El realismo sostiene que la relación de similaridad entre mundos no depende del aparato conceptual de los seres humanos. Existe un compromiso con la tesis según la cual la existencia de toda entidad, y en particular de los mundos, de sus propiedades y relaciones, no depende de lo que nosotros creamos o podamos descubrir. La realidad consiste en una totalidad fija de mundos, propiedades y relaciones independientes de la mente; y los seres humanos confrontamos con tal realidad que posee una multitud de características que pueden pasarnos desapercibidas y cuyos secretos podemos ignorar siempre. La verdad de los condicionales contrafácticos no es constituída por el punto de vista del que la enuncia y no puede ser reducida a las capacidades de reconocimiento poseídas por éste[6], e implica, además, algún tipo de correspondencia entre el lenguaje y la realidad. Para el realista hay una brecha entre el mundo y nuestro conocimiento acerca de él.

El antirrealismo es el punto de vista opuesto: no hay tal distinción entre el mecanismo por el cual los usuarios consideran similares a dos mundos y la relación de similaridad en sí misma. Por esta razón, ellos consideran que los factores que determinan la verdad de los enunciados están sujetos a restricciones gnoseológicas. No

hay distinción entre cómo se conoce el valor de verdad del contrafáctico y su valor de verdad mismo: las condiciones de verdad se reducen a las condiciones de verificación o de asertabilidad. Para el antirrealista, no hay brecha alguna entre el mundo y nuestro conocimiento: el mundo es esencialmente accesible a nuestras facultades gnoseológicas.

En síntesis: al plantear la pregunta respecto de la naturaleza de la relación de similaridad, realistas y antirrealistas discrepan respecto de la naturaleza de la verdad: mientras que los primeros sostienen que las condiciones de verdad de los enunciados contrafácticos son absolutamente independientes del conocimiento de los seres humanos, los segundos hacen hincapié en la afirmación contraria, la verdad es un concepto esencialmente gnoseológico.

Stalnaker pretende colocarse en una posición intermedia a las anteriores opciones. Así, sostiene que tanto los mundos posibles como la función de selección que elige mundos a partir de su similaridad no son algo que simplemente se encuentren en la naturaleza. Tal posición recibe el nombre de *realismo moderado*[7]. Los elementos propios del aparato formal surgen de los intereses propios de las actividades humanas: específicamente, surgen del interés por movernos con confianza en el mundo, y las actividades que se dirigen a adquirir esta confianza. Un realismo razonable debe admitir, para el autor, que la manera en que los seres humanos describimos al mundo, las características y aspectos de la realidad que nosotros elegimos al focalizar nuestra atención, no es enteramente dictada por la realidad que nos proponemos describir. Sin embargo, hay algo en el mundo en virtud de lo cual nuestras descripciones son verdaderas o falsas, y ese algo pertenece a nuestro propio mundo y no a los otros mundos posibles[8].

Stalnaker no acepta que la relación de similaridad pueda ser reducida a rasgos más básicos[9], ya que según afirma no es posible explicar de modo no circular los rasgos relevantes a la hora de juzgar la similaridad entre dos mundos cualesquiera.

En suma, ya que nuestra descripción del mundo no está dictada enteramente por él, nuestros juicios sobre la similaridad entre mundos, claves en la polémica entre realistas y antirrealistas, sufren la misma suerte: están sujetos al conocimiento del que los realiza.

III - La crítica antirrealista al realismo moderado:

Dummett presenta un dilema a la posición del realismo moderado. La tesis principal del realismo es que los enunciados de una clase tienen condiciones de verdad. Pero, o bien hay algo en el mundo según lo cual estos enunciados son verdaderos o falsos o bien debe ser posible reducir las condiciones de verdad a las condiciones de verdad de una clase más básica. Pero, sostiene Dummett, sólo es posible admitir que se use el enunciado mismo o una paráfrasis simple de él para establecer lo que lo convierte en verdadero cuando los enunciados de esa clase son directamente verificables. Es decir, sólo cuando se pueda dar una respuesta no trivial a la cuestión en virtud de la cual se explican las condiciones de verdad de la clase de enunciados. Pero, en el caso de los contrafácticos esta estrategia no parece razonable ya que no parecen hacer referencia a algo directamente verificable. Entonces, si la reducción falla, tal como ocurre en el caso de Stalnaker, Dummett concluye que no hay nada

que determine la verdad o falsedad de tales enunciados.

La réplica de Stalnaker consiste en defender la idea de que los condicionales contrafácticos no tienen condiciones de verdad triviales. Si *enunciado trivialmente verdadero* significa que no es sólo un enunciado irreductible sino simplemente verdadero en virtud de él mismo, entonces, afirma Stalnaker, los contrafácticos no son trivialmente verdaderos. Para el autor, hay algo en nuestro mundo en virtud de lo cual este tipo de condicionales tiene un valor de verdad. Así, de acuerdo con el análisis formal de sus condiciones de verdad, un condicional contrafáctico es verdadero en virtud de que su consecuente es verdadero en diferentes mundos posibles, que están en cierta relación con el mundo actual, una relación que es función del antecedente. La clave del realismo de Stalnaker, con la que se pretende dejar a un lado la objeción de Dummett acerca de la presunta imposibilidad de verificación directa de sus condiciones de verdad, es afirmar lo que convierte en verdadero a un enunciado contrafáctico es un hecho perteneciente a *nuestro mundo* y no perteneciente a algún mundo posible. Afirma Stalnaker[10]:

> Todo desacuerdo acerca de la verdad de un enunciado contrafáctico es un desacuerdo acerca del mundo actual, en particular acerca del mundo a partir del cual la selección es efectuada y no a partir de cómo seleccionar un mundo posible.

Para justificar la idea de que todo desacuerdo acerca de la verdad de un enunciado contrafáctico es un desacuerdo acerca del mundo actual, Stalnaker propone considerar el siguiente ejemplo. Supongamos que alguien piensa que Juan habría ganado, si Pedro no lo hubiera hecho, mientras que otro piensa, en cambio, que Raúl lo hubiera hecho. De acuerdo al análisis formal propuesto por Stalnaker, esto significa que la primera persona piensa que Juan ganó en el mundo posible seleccionado, mientras que el otro piensa que Raúl ganó en ese mundo. Pero el mundo seleccionado se selecciona en virtud de su relación con el mundo actual, y por eso el desacuerdo tiene su origen en un desacuerdo acerca de este mundo Es como cuando dos personas desacuerdan acerca del modo de retornar a su casa: tal desacuerdo debe explicarse no porque ellos no estén de acuerdo acerca de donde ellos viven, sino más bien en que ellos no están de acuerdo en donde están[11].

Ahora bien, si la clave de Stalnaker para fundar su realismo y superar la objeción de Dummett acerca de la presunta imposibilidad de verificación directa de las condiciones de verdad de estos condicionales es afirmar que lo que los convierte en verdaderos es un hecho perteneciente a *nuestro mundo* y no perteneciente a algún mundo posible, me parece indudable que la anterior analogía no alcanza. Hace falta explicar por qué, más allá del supuesto metafísico explícitamente sostenido por el autor según el cual el único mundo que existe es *el mundo actual*[12], no hay que tomar en cuenta en la interpretación de las condiciones de verdad a los otros mundos. Si lo que hace verdadero a un condicional contrafáctico, es la semejanza de un mundo posible con el nuestro, sólo comparando nuestro mundo con otro que por definición no es el nuestro (los enunciados contrafácticos no hablan acerca de una situación dada en nuestro mundo) es posible establecer si un condicional de este tipo es verdadero. No parece, al menos en forma obvia, haber alguna situación perteneciente a nuestro mundo que determine su verdad.

Además, si la similaridad entre mundos es una relación que depende exclusivamente del conocimiento del sujeto sin que exista contribución alguna de los objetos a los que presuntamente se hacen referencia (mundos posibles), no se ve diferencia alguna entre el realismo moderado y el antirrealismo: la verdad de un contrafáctico se transforma en verdad para el sujeto que las enuncia.

Por último, aunque se acepte que lo que convierte en verdadero a un enunciado contrafáctico es una circunstancia perteneciente a *nuestro mundo* y no perteneciente a algún mundo posible y que la relación de semejanza entre mundos dependa del conocimiento del sujeto, no se ve cómo encontrar las circunstancias apropiadas para desempeñar ese rol si sólo se admiten circunstancias *directamentes verificables*. Me parece que tal supuesto argumentativo es dudoso y que la mejor defensa en contra de Dummett hubiera sido su abandono. Stalnaker no siguió este camino, por lo que la tentación antirrealista queda vigente.

NOTAS

[1] Se denomina *condicional contrafáctico* a aquellos enunciados condicionales que hablan acerca de una situación no dada en el mundo actual, la que puede variar desde la afirmación de un hecho contingente pero que no se da en este mundo, hasta la afirmación de un enunciado que hable acerca de un hecho (lógica o fácticamente) imposible.

[2] cfr. R. Stalnaker "A theory of conditionals" en *Causation and Conditionals*, E. Sosa (ed.), Oxford University Press. 1975 y R. Stalnaker *Inquiry* The MIT Press, Capítulo 7, (1987).

[3] Tal mundo es inaccesible desde cualquier mundo y a partir de él no se puede acceder tampoco a ningún otro mundo.

[4] cfr. R. Stalnaker (1987) pág. 128.

[5] cfr. R. Stalnaker (1987) pág. 120.

[6] Putnam denomina a esta posición *el punto de vista del ojo de Dios*.

[7] cfr. R. Stalnaker (1987) pág 119.

[8] cfr. R. Stalnaker (1987) pág 163.

[9] En este punto se opone a David Lewis *Counterfactuals* (1973) para quien es preciso dar una explicación de la manera en que debemos juzgar la relación de similaridad entre mundos a la hora de evaluar condicionales contrafácticos que sea independiente de estos mismos enunciados

[10] cfr. R. Stalnaker (1987) pág 163.

[11] cfr. R. Stalnaker (1987) pág 163.

[12] cfr. R. Stalnaker (1987) Cáp. 3: "Possible Worlds".

PERCEPCION, INTUICION MATEMATICA Y REALISMO CONJUSTISTA. OBSERVACIONES SOBRE EL REALISMO DE P. MADDY

Alfredo S. Burgos (U.N.R.C.)

"Las cosas tangibles han llegado a ser paradigmas de lo que existe. Si podemos tropezar con *x*, entonces este *x*, existe *par excellence*."

N. R. Hanson, *Patrones de descubrimiento*.

1. En "Sets and Numbers" [1] comienza Maddy diciendo que "varias posiciones en la filosofía de la matemática han sido agrupadas bajo el encabezamiento `realismo o `platonismo" (p. 495), y aclara que evitará el término "platonismo" porque parece prejuzgar sobre algunas cuestiones como, por ejemplo, ¿Son los objetos matemáticos universales o particulares? ¿Existen en el tiempo y el espacio?, etc. En "Perception and Mathematical Intuition" [2] sostenía ya que "realismo" es un término más apropiado para su concepción, porque ella toma a los conjuntos como individuos o particulares, y no como universales. Sin embargo, se ha ido inclinando posteriormente hacia el uso de "platonismo", pero en el sentido que le atribuye a "realismo". En efecto, en "The Roots of Contemporary Platonism" [3], utiliza genéricamente el término "platonismo" para referirse a todas las tendencias realistas. Finalmente, en *Realism in Mathematics* [4] tomará a "platonismo" simplemente como sinónimo de "realismo", y conservará el uso de "platonismo" a lo largo del libro, "no por su alusión a Platón, sino porque ha devenido estándar en la filosofía de la matemática para cualquier posición que incluya la existencia objetiva de las entidades matemáticas" (p. 158).

Sin embargo, como señala Philip Kitcher [5], realismo y platonismo son, *prima facie*, posiciones distintas, sosteniendo que hay formas defendibles de realismo no-platónico, como la de Michael Resnik, y la propia. La misma distinción establece, por ejemplo, Geoffrey Hellman [6], quien afirma que no toda interpretación realista es platónica, aunque el platonismo sea una forma de realismo. La diferencia radica en la separación que el platonismo establece entre el mundo de la experiencia y el mundo de las entidades puramente matemáticas. Siguiendo en algo a lo que Platón dijo acerca de sus Formas, "muchos pensadores --dice Maddy-- han caracterizado a las entidades matemáticas como abstractas --fuera del espacio físico, eternas e incambiantes- y como existiendo necesariamente -indiferentes a los detalles de la estructura contingente del mundo físico. El conocimiento de tales entidades es... a priori ... y cierto ... Llamaré a esta constelación de opiniones `platonismo tradicional`" (*Realism in Mathematics*, p. 21, en adelante *RiM*). El "platonismo" contemporáneo, en cambio, manifiesta una tendencia opuesta en casi todos los sentidos al tradicional, pues trata de establecer, naturalística (y aún fisicalísticamente, como H. Field) el vínculo de lo "abstracto" con la experiencia sensible. "Algunos advertirán que, estrictamente hablando, esta concepción es más aristotélica que platónica. Ellos

tienen razón --continúa Maddy--, en el sentido de que las formas de Aristóteles dependen de instanciaciones físicas, mientras que las de Platón son trascendentes" (*RM*, p. 158). El resultado, en el caso de Maddy es un monismo físico-matemático, o matemático-físico.

2. Este resultado es el fruto de una investigación filosófica centrada en el objetivo de "desarrollar y defender una versión de la actitud pre-filosófica del matemático" (*RM*, p 3). Esta actitud es la del realista, para quien "la matemática es el estudio científico de las entidades matemáticas existentes objetivamente, así como la física lo es de las entidades físicas. Los enunciados de la matemática son verdaderos o falsos, dependiendo esto de las propiedades de aquellas entidades, independientemente de nuestra habilidad, o falta de ella, para determinar cuál sea ese valor de verdad" (*RM*, p. 21).

Para realizar su objetivo Maddy se concentra en la teoría matemática de conjuntos, porque, entre otras razones (cf. "Perception and Mathematical Intuition", pp. 163-4), esta teoría constituye un fundamento para el resto de la matemática. En consecuencia el suyo será un realismo conjunto-teorético, también llamado por ella "platonismo de compromiso" (*RM*, p 35) porque se nutre de las dos formas de realismo que dominan el debate contemporáneo sobre las entidades matemáticas: la que deriva de los trabajos de Quine y de Putnam y la que proviene de Gödel. De Quine/Putnam toma la centralidad de los argumentos de la indispensabilidad; de Gödel su epistemología de dos niveles, esto es, que los conceptos y axiomas más simples son justificados intrínsecamente por su intuitividad; mientras que las hipótesis teóricas son justificadas extrínsecamente, por sus consecuencias.

3. El primer nivel de la epistemología de Gödel es ilustrado citando sus conocidas observaciones en el Suplemento a la segunda edición de "What is Cantor's continuum problem?" [7]: "Pero a pesar de su lejanía de la experiencia sensible, tenemos algo parecido a una percepción de los objetos de la teoría de conjuntos, como se puede ver por el hecho de que los axiomas mismos nos fuerzan a aceptarlos como verdaderos. No veo ninguna razón --continúa Gödel-- por la cual debamos tener menos confianza en este tipo de percepción, esto es, en la intuición matemática, que en la percepción sensible" (p. 271).

Maddy elabora sobre estas ideas de Gödel. "Tomando --dice-- las observaciones de Gödel como punto de partida trataré de bosquejar una explicación de la percepción y la intuición que eviten estas objeciones [se refiere a las objeciones de Benacerraf], y proveer una base para el realismo conjunto-teorético. No intentaré demostrar, ni siquiera argumentar a favor de la existencia independiente de los conjuntos, sino que más bien, bajo la suposición realista de que ellos existen, trataré de mostrar cómo podemos referirnos a y conocer acerca de ellos" ("Perception and Mathematical Intuition", p. 165). Es así como articula una teoría de la percepción basada en "consideraciones psicológicas y neurológicas especulativas" (*RM*, p. 178). Acentúo "especulativas".

Las objeciones de Benacerraf [8] pueden sintetizarse en el siguiente dilema epistemológico: tenemos dos premisas --la teoría causal de la referencia y la

ineficiencia causal de los objetos matemáticos-- de las que se deriva la consecuencia adversa para el platonismo de que no podemos referirnos a dichos objetos; de ahí el siguiente dilema: si la realidad matemática es tal como dice el platónico que es, entonces estamos condenados no sólo a la ignorancia sino también al silencio. Pero aceptando que hablamos acerca de objetos matemáticos, entonces el platonismo debe ser falso. Como platónica --en el sentido en que ella toma esta palabra-- Maddy propone una teoría de la percepción que explique cómo es posible que nos refiramos a objetos matemáticos. Su teoría de la adquisición de creencias numéricas perceptuales, que desemboca en la identidad del objeto percibido con el singlete, es interesante y merece una discusión profunda y una comparación con otras teorías, especialmente las de autores clásicos como Kant, a quien Maddy no menciona. Pero aquí no tengo tiempo, ni la capacitación necesaria para intentarlo; solamente me pregunto si la solución de Maddy hace justicia a las intuiciones de Gödel. Gödel es generalmente descripto como platónico, en sentido tradicional. Sin embargo, hay otros textos suyos, como "Una observación sobre la relación entre la teoría de la relatividad y la filosofía idealista", que hacen pensar que su filiación filosófica no es tan clara. Palle Yourgrau, por ejemplo, en *The Disappearance of Time* [9], y en otros lugares, ha formulado preguntas muy interesantes sobre la filosofía de Gödel, que la publicación en curso de sus obras completas seguramente ayudará a responder.

4. Michael Resnik, a diferencia de Maddy es un estructuralista, pero, no obstante, comparten algunas convicciones. Resnik, en su "Proof as a source of truth" [10], compara sus concepciones con las de Maddy: "Como yo --dice--, Maddy pone énfasis en la analogía entre la matemática y las otras ciencias, y como yo cree que ciertas partes rudimentarias de la matemática forma una analogía con la base observacional de la ciencia. ... Ella, también, piensa que nuestro contacto con los objetos matemáticos en los niveles rudimentarios de la matemática es suficiente para construir el edificio entero" (p. 27). A diferencia de Maddy, Resnik sostiene que los objetos matemáticos son posiciones en pautas (estructuras) con el punto geométrico como su objeto paradigmático, que, ordenados como en el clásico *gnomon*, permiten la construcción del edificio matemático. Independientemente de otras consideraciones particulares de ambos filósofos, es interesante observar que cada uno de ellos toma, como origen del proceso matemático, una de las diversas actividades que Saunders Mac Lane [11] considera que están en los orígenes de la matemática: contar, que origina la aritmética y la teoría de los números, y agrupar, que da lugar a la teoría de conjuntos y la combinatoria.

Sin embargo, hay más afinidad epistemológica entre Resnik y Mac Lane que entre ellos y Maddy, porque, como indica Resnik: "Desde que para mí las entidades matemáticas son objetos teóricos, yo no veo ninguna necesidad de que nuestro contacto con los objetos matemáticos sea más directa de que lo es con la mayoría de las otras entidades científicas." (p. 27). En "Sets and Numbers" dice Maddy que el término "realismo" sirve en Filosofía para, por lo menos, tres propósitos principales:

(1) en discusiones del problema de los universales, contrasta con nominalismo y conceptualismo (realismo $_1$).

(2) en discusiones acerca de la existencia del mundo externo, contrasta con fenomenalismo (realismo $_2$),y

(3) en discusiones sobre el estatuto ontológico de las entidades teóricas, contrasta con operacionalismo e instrumentalismo (realismo $_3$).

Según esto, Resnik sostiene las formas 1 y 3 de realismo, mientras que Maddy la 2 y, a mi criterio, con insuficiente confianza la 3.

NOTAS

1. P. Maddy. "Sets and Numbers". *Noûs* 15 (1981) 495-511.

2. P. Maddy. "Perception and Mathematical Intuition". *Philosophical Review* 89 (1980) 163-194.

3. P. Maddy. "The Roots of Contemporary Platonism". *Journal of Symbolic Logic* 54 (1989) 1121-1144.

4. P. Maddy. *Realism in Mathematics*. Clarendon Press, Oxford, 1992 (1a. ed. 1990).

5. P. Kitcher, *The Nature of Mathematical Knowledge*. Oxford University Press, 1984.

6. G. Hellman, *Mathematics without Numbers*. Clarendon Press, Oxford, 1989.

7. En P. Benacerraf y H. Putnam, eds., *Philosophy of Mathematics. Selected Readings*. Basil Blackwell, 1964, pp. 258-273.

8. P. Benacerraf, "Mathematical Truth". *Journal of Philosophy*, 70 (1973) 661-680.

9. P. Yourgrau, *The Disappearance of Time*. Cambridge University Press, 1991.

10. M.D. Resnik, "Proof as a Source of Truth", en M. Detlefsen, ed., *Proof & Knowledge in Mathematics*. Routledge, 1992.

11. S. Mac Lane, *Mathematics: Form and Function*. Springer, New York, 1986, y "Mathematical Models: A Sketch for the Philosophy of Mathematics". *Amer. Math. Monthly* 88 (1981) 462-472.

JUICIOS DE PERCEPCIÓN: UN ENFOQUE IDIOMÁTICO.

Mario Caimi (Univ. de Buenos Aires - CONICET)

Cuando, en los *Prolegómenos*, Kant se propone explicar la Deducción transcendental de las categorías, recurre a una argumentación diferente de la que había empleado en la *Crítica de la razón pura*. Recordemos que el problema de la Deducción consiste en explicar "cómo conceptos *a priori* pueden referirse a objetos".[1] En los *Prolegómenos*, la estrategia de Kant para demostrar la validez objetiva de las categorías consiste en presentar los conceptos puros del entendimiento como los responsables de la objetividad de los juicios. Esto significa que el mero enlace subjetivo de representaciones se vuelve un enunciado acerca de objetos, si y sólo si en ese enlace interviene uno de aquellos conceptos puros del entendimiento. Para tomar un ejemplo de Kant: El aire que llena esta habitación me puede parecer frío, o tibio, o caldeado; y ello depende de mi peculiar estado perceptivo; es decir: me parecerá frío, si acaso vengo de otra habitación donde la temperatura era superior, o si yo mismo tengo fiebre, y así de lo demás. Los juicios que yo formule para expresar esta asociación subjetiva entre mi percepción del aire y otras representaciones que ella despierte en mí, los llamará Kant "juicios de percepción". Pero si quiero hacer un enunciado acerca del aire mismo, independientemente de mi propio estado; esto es, si quiero hacer un enunciado objetivo que pretenda ser verdadero o falso, acerca del aire, deberé adoptar una forma de enlace de los elementos de ese enunciado, que no se base meramente en mi propio y particular estado perceptivo. Esta nueva forma de enlace deberá basarse ahora en la forma de la conciencia en general. Las formas de enlace propias de la conciencia en general son las categorías. Son precisamente la forma en que las representaciones que intervienen en el enunciado deben enlazarse para que la nueva unidad que configuran sea admitida, en general, en una conciencia (y no únicamente en mi propia conciencia empírica). Sólo así mi enunciado será admisible para todos, y tendrá por tanto validez respecto de su objeto,[2] y no tan sólo la validez subjetiva propia de una mera asociación de ideas. Enlazaré, por ejemplo, de acuerdo con la categoría de causa y efecto, o con la categoría de substancia y accidente,[3] la representación del aire con la representación de la elasticidad, y enunciaré "el aire es elástico". A estos juicios así sintetizados los llama Kant "juicios de experiencia".[4]

Deseo dejar ahora de lado otros aspectos de los juicios de percepción y de sus funciones, para atenerme exclusivamente al tema de su *formulación*. Es sabido que esta cuestión le planteó a Kant un problema para el cual intentó numerosas soluciones, sin alcanzar ninguna satisfactoria. Si bien tanto el análisis de la experiencia como la consideración de las condiciones de la validez objetiva de las categorías lo conducen ineludiblemente a admitir los juicios de percepción, pareciera que el filósofo no encontrase nunca una formulación adecuada para ellos, de modo que no puede ofrecer ningún ejemplo satisfactorio de juicio de percepción.[5] La dificultad de la formulación de juicios de percepción puede resumirse diciendo que no parece haber modo de enunciar un juicio tal, sin que intervenga alguna expresión que dela-

te la actividad de síntesis categorial (que en este caso debería estar ausente del enlace de las percepciones, para no darle precisamente validez objetiva). Por esta razón se ha negado la posibilidad misma de los juicios de percepción, aduciendo que resulta imposible dar un ejemplo de algo (esto es, mostrar en la experiencia algo) que por definición no es una experiencia completa, sino sólo un factor de ella.[6] Por su parte, Gerold Prauss propone una solución propia, que consiste en anteponer al juicio un modalizador: la expresión "parece que" (*"es scheint"*);[7] modalizador cuya función es precisamente la de restar validez objetiva a la cópula; así el juicio ya no se refiere a los objetos mentados, sino a las representaciones mismas en tanto que son sólo un contenido de la conciencia individual. De este modo reconoce Prauss indirectamente la imposibilidad de prescindir, en la formulación de juicios de percepción, de una cópula que conserva la forma de enlace propia de la síntesis categorial.

Ahora bien, dejando de lado algunas dificultades que aparecen al adoptar esta solución, quiero señalar que el problema que se procura resolver con ella no se le plantea al lector de habla hispana. Considerado el asunto de otro modo: el problema de la formulación de los juicios de percepción está condicionado por el idioma en que se deseen formular esos juicios. Uno de los ejemplos ofrecidos por Kant en *Prolegómenos* es especialmente apto para mostrar lo que quiero decir. Cuando hay que traducir el juicio *"das Zimmer [ist] warm"*[8] (juicio que Kant propone expresamente como ejemplo de "juicios de validez meramente subjetiva") el hablante español recurre sin vacilar, y sin advertir dificultad alguna, a la solución natural: "la habitación está caliente". La traducción literal: "la habitación es caliente" enuncia algo acerca de la naturaleza de la habitación; es una proposición que pertenece a una descripción objetiva de la habitación, de alcance intersubjetivo. Dice algo que podría ser verificado o recusado por otros sujetos, y que finalmente podría pasar a formar parte del *corpus* de proposiciones que constituyesen la ciencia de la habitación. "La habitación es caliente" tiene la misma estructura que la proposición anteriormente mencionada "el aire es elástico", la cual, como vimos, es ejemplo de juicio de experiencia (con pretensión de validez objetiva), y no de juicio de percepción. En cambio la proposición "la habitación está caliente" no pretende enunciar ninguna propiedad de la habitación misma, sino más bien dice el efecto que la percepción de la habitación produce en mi peculiar estado perceptivo actual; muestra la relación que tengo aquí y ahora, con la habitación: el estar caliente no es una propiedad de la habitación, que haya de encontrarse en ella con independencia de mi conciencia empírica; sino que se le atribuye a mi percepción de la habitación, esto es: a la habitación considerada sólo en su relación con la conciencia empírica. Este tipo de atribución es precisamente lo propio del juicio de percepción. Notemos que aun los mismos conceptos de "habitación" y de "caliente" no se toman en cuenta aquí como referidos a entidades objetivas, sino sólo en tanto que son elementos de mi sentir, meras modificaciones de la conciencia empírica de mi estado.

La distinción entre *ser* y *estar* viene a auxiliarnos aquí de una manera que estaba fuera del alcance de Kant, cuyo idioma sólo le ofrecía el verbo *sein*, ser, como único recurso para formular el enlace de las representaciones "habitación" y "calor", tanto en el caso de que pretendiese establecer una relación objetiva entre ellas, como en el caso de que solamente quisiese enunciar una asociación subjetiva.[9]

Con ello, el español ofrece una solución singularmente adecuada para el problema de la formulación de los juicios de percepción. Al mismo tiempo se ve que el problema era de índole idiomática, como habíamos afirmado al comienzo.[10]

Si ahora consideramos la cuestión desde la perspectiva inversa, encontramos que no solamente hemos obtenido una formulación óptima para los juicios de percepción, sino que alcanzamos también una fundamentación transcendental para la distinción idiomática, propia de la lengua española, entre *ser* y *estar*. Esta distinción expresa la distinción transcendental entre la objetividad y el "fenómeno subjetivo privado", y permite ingresar en el ámbito en el que la conciencia es tomada ella misma como fenómeno.[11]

NOTAS:

1 *Crítica de la razón pura*, B 117.

2 *Prolegómenos*, § 19, Ed. Acad. IV, 298.

3 Es Hermann Jean De Vleeschauwer quien reclama aquí la intervención de la categoría de sustancia y accidente; Kant sólo menciona la de causa y efecto. Vid. H. J. De Vleeschauwer: *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, Paris, Antwerpen, sGravenhage, 1936, tomo II, p. 475.

4 Gerold Prauss ha negado que el juicio "el aire es elástico" sea un juicio de experiencia para Kant; G. Prauss: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1971, p. 177. He discutido la posición de Prauss en: M. Caimi: "«El aire es elástico»" en: *Revista de Filosofía*, nº 2, Editorial Universidad Complutense, Madrid, 1989, pp. 109-126.

5 Kant intentó formularlos como juicios categóricos que sólo tratan de sensaciones (*Prolegómenos*, loc. cit.); como juicios condicionales (*Crítica de la razón pura*, B 142); como juicios de la forma "yo siento", "yo percibo" (*Lógica*, § 40, nota, y reflexiones 3145 y 3146, según Prauss, op. cit. p. 190 ss.).

6 Ésta es la posición de Rhoda H. Kotzin y Jörg Baumgärtner: "Sensations and Judgments of Perceptions. Diagnosis and Rehabilitation of some of Kant's Misleading Examples" en: *Kant-Studien*, 81, Berlin, 1990, p. 401-412, aquí pág. 402, cf. p. 407/408. Pero estos autores no se interesan tanto por la cuestión de la posibilidad de *formular* juicios de percepción, como por la cuestión de mostrar ejemplos de sus objetos.

7 Prauss, op. cit., p. 199 ss..

8 *Prolegómenos*, § 19, Ed. Acad. IV, 299.

9 Contra esto, y en favor del empleo de la cópula "es" también en el caso de juicios de percepción, ha argumentado Alicia Mª de Mingo Rodríguez: "Objetividad empírica y juicio transcendental" en: *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 8, Sevilla, 1991, pp. 181 - 191, especialmente nota 9 y pág. 187.

10 Rhoda H. Kotzin y Jörg Baumgärtner traducen "The room feels warm (to me)" (op. cit. p. 411) sin plantearse la cuestión de la formulación de este juicio de percepción.

11 Éste es el objeto propio de los juicios de percepción, según Prauss (a quien pertenece la expresión "fenómeno subjetivo privado", op. cit., p. 169/170 y p. 196) y según Jean-Claude Fraisse: "Perception et expérience ou Du lieu de la contingence dans la philosophie de Kant", en: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, nº 2, 1979, p. 148.

VYGOTSKY Y LA RELACION PENSAMIENTO-LENGUAJE

Yolanda Fernández Acevedo y Hugo. O. Saravia Sacchelli (U.N. Salta)

La relación entre pensamiento y lenguaje ha constituido una preocupación recurrente en la historia de la filosofía, y su amplitud demandaría una indagación exhautiva que abarcaría desde la psicología a la lingüística, de la gnoseología a la inteligencia artificial. A los fines de no caer en la trivialización ni en la especulación libre y asistemática, se hace necesario precisar ciertos límites así como adoptar un marco teórico de referencia desde el cual abordar la cuestión. Nosotros adoptaremos el *paradigma cognitivista* , entendiendo por este el paradigma dentro del cual trabaja la actual *Ciencia Cognitiva* .

Vygotsky, Piaget y Fodor, aun cuando mantienen sustanciales diferencias tanto a nivel teórico como metodológico, comparten mínimamente este paradigma. Asimismo, los tres investigan la relación entre pensamiento y lenguaje, proponiendo explicaciones que pueden estimarse en forma conjunta sin demasiada violencia. Nuestra investigación en torno a la cuestión pensamiento-lenguaje parte de un estudio crítico de los aportes de estos tres autores.

I

Lev Vygotsky configura un verdadero hito en la psicología contemporánea por la originalidad de sus tesis acerca de la naturaleza de la relación entre pensamiento y lenguaje, contrarias a las en ese momento dominantes propuestas de la reflexología y el conductismo. La Ciencia Cognitiva rescata a Vygotsky como un proto-cognitivista, en tanto comparte con él la tesis de que las conductas de los organismos dependen de sus estados internos -procesos cognitivos o representaciones internas-, sin que esto implique, por supuesto, un retorno a la tesis del dualismo.

Es verdad que para Vygotsky los procesos cognitivos dependen del medio social, cultural e histórico del individuo, así como también de la filogénesis; pero su intención está puesta en mostrar que dichos procesos, que se elaboran y refinan en estos contactos, merecen ser estudiados en su integridad como estados internos.

Pensamiento y Lenguaje, la obra más influyente de Vygotsky, fue publicada en ruso en 1934, el año de fallecimiento de su autor. El texto se conoció en occidente en 1962 a través de su versión inglesa, apareciendo la primera edición en castellano en 1964. Esta obra fue prácticamente ignorada por la psicología oficial soviética hasta 1956; curiosamente ésta es también la fecha de iniciación de la revolución cognitiva en la psicología occidental.

Según términos del propio Vygotsky, su intención es encarar lo que considera el problema más complejo de la psicología: la interrelación entre pensamiento y lenguaje; y alcanzar, a través de "experimentos parciales", una "teoría general" de sus raíces genéticas. Desde el comienzo esto supone para el autor un esfuerzo de "vinculación disciplinaria": lingüística, pedagogía, psicología. Su interés por el lenguaje

se circunscribe a la palabra hablada, destacando la diferencia de la escritura con el habla, sobre todo en su relación con el pensamiento. Según propias palabras, su gran gran contribución es "el haber descubierto que el problema del pensamiento y el lenguaje ... constituye tema central de la psicología humana". (1) Formula un claro programa cognitivista al considerar que sus hallazgos "señalan el camino de una nueva teoría de la conciencia" (2)

En el primer capítulo de su obra Vygotsky trata de señalar las "conexiones interfuncionales" entre pensamiento y lenguaje, destacando la importancia de un enfoque *experimental y evolutivo* . Las alternativas en la discusión de este problema, según el autor, habían sido hasta entonces las de "identificación o fusión" de pensamiento y lenguaje, o bien de "disyunción o segregación absoluta y casi metafísica". Supone Vygotsky que gran parte de las dificultades para entender esta relación, o para negarla, consiste en el problema del método: la opción metodológica aparece claramente inscripta en su programa de trabajo, es decir, no independiente del paradigma adoptado. Todo tipo de escisión para la comprensión de la relación entre pensamiento y lenguaje, resultaría de ignorar "la naturaleza unitaria del proceso en estudio ... , la unión vital de sonido y significado que llamamos palabra" (3). Tal unidad es indispensable para preservar las propiedades de la totalidad: el ejemplo que cita Vygotsky, el del agua, donde las propiedades de los átomos por separado no explican la naturaleza de la misma, sirve como metáfora para dar cuenta de la unión del significado con el sonido, en lo que constituye la unidad de pensamiento y habla. Esta unidad se expresa claramente en que "la función primaria del lenguaje es la comunicación, el intercambio social" (4).

Está claro que Vygotsky pretende una asimilación de lo social-histórico al problema epistemológico, ya que lo estrictamente referido a la propia conciencia del individuo aparece como no-comunicable si no se apela a la sociedad humana y su "convención tácita" que, de alguna manera "comprende tanto el pensamiento generalizado como al intercambio social".(5) Pero más allá de la importancia del contexto social en la formación de los conceptos, Vygotsky no siempre subraya lo social con tan decisiva claridad en la relación entre pensamiento y lenguaje: su tendencia es más bien mostrar una posible vía a una nueva "psicología de la conciencia".

II

La propuesta que Vygotsky formula en *Pensamiento y Lenguaje* se estructura a través de su crítica a *El Lenguaje y el Pensamiento en el Niño*, obra que Piaget escribió en 1923. Piaget responde a esta crítica en 1964, es decir dos años después que *Pensamiento y Lenguaje* fuera conocida en Occidente, y demasiado tarde para que Vygotsky pudiera a su vez responderla.

Piaget había puesto el acento en el egocentrismo. En su opinión, este tipo de aprehensión cognoscitiva es la más peculiar característica del pensamiento infantil.

Al criticar a Piaget aparecen las tesis más importantes del propio Vygotsky acerca del lenguaje egocéntrico. Parte de una revalorización de esta modalidad lingüística, considerándola como el vínculo genético entre el pensamiento autista y el pensamiento lógico. Este es, según él, el núcleo de la teoría de Piaget, quién, en su opinión, "... considera la totalidad de los fenómenos de la rica variedad de la lógica

infantil como directa o indirectamente egocéntricos". [6] En este sentido, ".... el sincretismo ... invade todo el pensamiento del niño". [7]

Según Piaget la característica más relevante del lenguaje egocéntrico es la autoreferencialidad: el niño no toma en cuenta al interlocutor (no se dirige a otro ni espera respuesta alguna), e incluso no presta atención a la presencia de otras personas. En este sentido, caracteriza al monólogo infantil como un "pensar en voz alta", una especie de acompañamiento lúdico a las actividades que el niño realiza, distinguiendo este tipo de lenguaje del lenguaje socializado, en el que el niño transmite información e intenta un intercambio con los demás; el lenguaje egocéntrico desaparece en la medida en que el niño se socializa.

Vygotsky critica a Piaget sobre la base de los resultados de una serie de experimentos consistentes en la introducción de dificultades que obstaculizan diversas tareas que el niño realiza. Por ejemplo, si estaba dibujando o pintando, se le quitan algunos lápices. El niño, frente a tales frustraciones, comenta las dificultades consigo mismo: "¿Dónde está el lápiz? Necesito uno azul. Pero no importa, pinto con el rojo, y lo mojo con agua, se va a poner oscuro y va a parecer azul." [8] Para Vygotsky este lenguaje del niño, lejos de ser un mero acompañamiento, es la expresión de una progresiva "toma de conciencia" de la actividad que realiza, y un aporte a la "resolución de problemas". No se trata, entonces, de un simple acompañamiento de la tarea infantil, sino de un lenguaje que actúa como un "... instrumento de pensamiento en sentido estricto, en la búsqueda y planeamiento de la solución de un problema". [9] En este sentido, para Vygotsky el lenguaje egocéntrico sería la transición de la palabra hablada al lenguaje interiorizado. El lenguaje egocéntrico se convierte progresivamente en interiorizado, a diferencia de lo que sostiene Piaget, para quien el lenguaje egocéntrico desaparece en forma total con el desarrollo posterior del niño, representando sólo un momento de su evolución.

Esta propuesta de Vygotsky se encuentra inscripta en la tradición filosófica que se remonta al *lenguaje interior* de Agustín de Hipona. Según Vygotsky el lenguaje interiorizado constituye "el pensamiento para sí", no vinculado a la actividad social sino a la reflexión interior a los fines de la resolución de problemas: "Nuestra hipótesis es que el proceso del lenguaje interiorizado se desarrolla y se torna estable aproximadamente al comienzo de la edad escolar, y de que este hecho causa la rápida caída del lenguaje egocéntrico".[10] Esto le permite a Vygotsky ampliar la perspectiva desde la que enfoca el desarrollo del lenguaje y del pensamiento. La hipótesis que él presenta invierte la de Piaget: el lenguaje surge de la necesidad de comunicación y en el contacto social, y sólo más tarde se convierte en lenguaje interiorizado adecuado para la reflexión. "La concepción total del desarrollo del lenguaje difiere profundamente de acuerdo a la interpretación que se de al papel del lenguaje egocéntrico".[11]

Vygotsky es conciente de la originalidad de su planteo sobre el desenvolvimiento del lenguaje: "Hasta ese punto nuestro esquema de desarrollo (primero social, luego egocéntrico, más adelante lenguaje interiorizado) contrasta tanto con el tradicional esquema conductista (lenguaje oral, cuchicheo, lenguaje interiorizado), como con la secuencia de Piaget (desde el pensamiento autista, no-verbal, al lenguaje socializado y al pensamiento lógico a través de pensamiento y lenguaje egocéntricos)". [12]

III

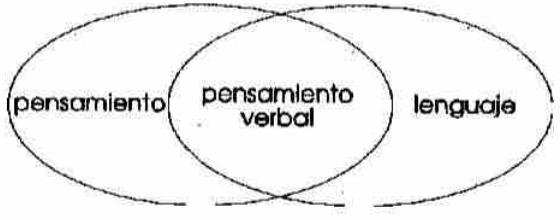
La concepción de Vygotsky acerca del pensamiento y el lenguaje es genética: pensamiento y lenguaje tienen orígenes diferentes y evolucionan separadamente hasta un cierto momento en el que comienzan a interactuar, sin llegar nunca a perder su identidad, es decir, a fusionarse el uno con el otro.

Según Vygotsky existe un pensamiento no-mediatizado por el lenguaje (pensamiento pre-lingüístico), pensamiento que se encuentra tanto en los bebés (infans) como en ciertos animales superiores. Se apoya para sostener esta tesis, entre otras cosas, en las conclusiones de los experimentos de Köhler con chimpancés, según las cuales las invenciones que realizan los monos (confección y uso de herramientas, resolución de problemas) no están relacionadas con el lenguaje.

Existe asimismo para Vygotsky un lenguaje sin intervención de los procesos de pensamiento (lenguaje pre-intelectual) Son los balbuceos, gritos, etc..., que cumplen una función de descarga, y que se encuentran tanto a nivel filo como ontogenético (monos y bebés).

Ambas líneas de desarrollo se encuentran más tarde, cuando aparece el reconocimiento de la "función simbólica de las palabras". [13] Para Vygotsky este momento está vinculado al tránsito del lenguaje pre-intelectual al lenguaje interiorizado, y ese eslabón es "... el lenguaje egocéntrico... el que junto a su papel de acompañante de la actividad... asume muy pronto una función de planeamiento, es decir, se convierte en pensamiento propiamente dicho..." [14]

La relación entre pensamiento y lenguaje, tal como la plantea Vygotsky, se muestra en el siguiente diagrama:



O sea, el pensamiento no deriva de lo lingüístico, tampoco hay identidad ni fusión. En esta "genealogía del pensamiento y el lenguaje" [16] queda bien claro que ambos se desarrollan por líneas separadas y se encuentran en un punto. Este punto es el lenguaje interiorizado, el cual se convierte en la estructura básica del pensamiento. El desarrollo del pensamiento lógico se sitúa en esta intersección y proviene del lenguaje interiorizado.

IV

En el capítulo titulado *Pensamiento y palabra* , Vygotsky elabora sus conclusiones, remarcando el hecho de que, tanto filo como ontogenéticamente, pensamiento y palabra tienen orígenes independientes, y que la relación entre ambos no constituyen "... un pre-requisito para el desarrollo histórico de la conciencia humana, sino más bien un producto de la misma"; [25] es decir, se trata de algo que se construye a lo largo de la evolución. Esta construcción no es meramente conexión entre elementos aislados sino una creación en la que cada una de las partes por separado no contiene las propiedades del todo. La unidad de análisis de este encuentro entre pensamiento y lenguaje es "la significación de la palabra". "Si las generalizaciones y conceptos son innegablemente actos del pensamiento, podemos considerar al significado como un fenómeno inherente al pensamiento."[26] Este "significado" se construye a lo largo de un proceso evolutivo, criticando Vygotsky a la semántica de su época justamente por su desconocimiento de los cambios genético-evolutivos de la significación: "el pensamiento verbal se eleva de las generalizaciones primitivas a los conceptos más abstractos." [27] Así "un análisis de la interacción del pensamiento y la palabra debe comenzar con la investigación de las diferentes fases y planos que atraviesa un pensamiento antes de ser formulado en palabras". [28] El uso de ciertas preposiciones relativas (por ejemplo: "porque", "aunque"), que el niño puede usar antes de comprender cabalmente su significado, lleva a Vygotsky a considerar que "la gramática precede a la lógica".[29] El desarrollo genético-evolutivo muestra las solidarias pero difíciles relaciones entre pensamiento y palabra, tal como se puede observar en la literatura, la poesía y la traducción.

El lenguaje egocéntrico es genéticamente el predecesor del lenguaje interiorizado, es decir, del lenguaje interior que acompaña a las operaciones mentales, el que se caracteriza por la abreviación y rapidez. El ejemplo que presenta Vygotsky es de origen literario: esta abreviación y rapidez se puede observar en un fragmento de la novela *Ana Karenina* , en la que una declaración de amor entre dos personajes se realiza a través del intercambio de las iniciales de ciertas frases. Este juego, de indudable valor psicológico, pone el acento sobre una forma de comunicación veloz y condensada, aunque sin dejar de constituir un lenguaje. Es algo así como el lenguaje interior de las operaciones mentales, apenas sustentado por un código inventado del que ambos interlocutores poseen la clave.

Estos ejemplos literarios del uso del lenguaje sirven para argumentar en favor del lenguaje interiorizado, mostrando aspectos tales como la velocidad, la omisión del sujeto, la rápida predicación. La carga semántica aparece como importante, tanto que "una sola palabra está tan cargada de sentido, que se requerirían muchas otras para explicarla en el lenguaje externo". [30] No se trata entonces que el lenguaje interiorizado sea sólo el aspecto interno del lenguaje externo, sino que es "una función en sí mismo".[31]

V

Sin duda, *Pensamiento y Lenguaje* es una obra que ha tenido gran impacto en áreas tales como Semiótica, Lingüística, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Psicología Cognitiva y otras. Creemos, además, que su influencia puede extenderse por un tiempo todavía prolongado. Luego no es tarea sencilla evaluar en todas sus dimensiones una obra como ésta. Sin embargo, nos gustaría destacar ciertos aspectos de la misma acerca de los cuales tenemos reservas, así como plantear algunas cuestiones que en nuestra opinión el autor deja sin resolver.

Según Vygotsky no es posible abordar el estudio del lenguaje sin hacer referencia a procesos cognoscitivos o representaciones internas. Nosotros acordamos con esto; no estar de acuerdo implicaría comprometerse con tesis de tipo conductista, o eliminacionista, respecto de las cuales tenemos marcadas diferencias. Ahora bien, ¿cuáles son los criterios que adopta Vygotsky para adscribir procesos cognoscitivos o representaciones internas a otros? Según el autor, su criterio es la resolución de problemas. Pero, las conclusiones a las que llega Vygotsky en su trabajo ¿no exceden ampliamente el uso de este criterio?, ¿acaso se puede arribar a tan finas conclusiones si se utiliza como criterio solamente la resolución de problemas? Creemos que no. Ahora bien, si nuestra opinión es correcta, luego Vygotsky tiene que haber apelado a algún otro criterio además de la resolución de problemas, si su investigación tiene el carácter empírico que él dice tener. Quizá su investigación no sea tan empírica como él sugiere, y se trate básicamente de un cuerpo de hipótesis sustentadas sólo en parte por la experiencia.

Para Vygotsky, no es posible llegar a comprender la peculiar naturaleza de la relación entre pensamiento y lenguaje si no es desde una perspectiva genético-evolutiva. Pero ¿es realmente este enfoque condición necesaria para llegar a una cabal comprensión de la relación? La Psicología Cognitiva prescinde de este tipo de abordaje, aun cuando no sugiere que sea inapropiado. A pesar de ciertas reservas, personalmente nos sentimos más inclinados hacia una postura como la de Vygotsky que hacia la de estos últimos, en tanto nos parece que no se puede dar cuenta de la relación entre pensamiento y lenguaje sin dar cuenta, entre otras cosas, del proceso de formación de conceptos, y esto, en nuestra opinión, no puede ser realizado si no es desde una perpectiva genético-evolutiva.

Una de las tesis fuertes de Vygotsky es que no hay identidad entre pensamiento y lenguaje, sino intersección entre ellos: hay un lenguaje sin pensamiento (e.g.: el balbuceo o el grito de un bebé), un pensamiento sin lenguaje (e.g.: el que se se manifiesta en la fabricación y uso de herramientas así como en la resolución de algunos problemas) y un pensamiento verbal que constituye la intersección entre ambas áreas. Tanto a nivel filo como ontogenético, pensamiento y lenguaje tienen orígenes diferentes, y evolucionan separadamente hasta un cierto momento en el que comienzan a interactuar. Ahora bien, si es posible un lenguaje sin pensamiento, entonces la función semiótica no es condición necesaria del lenguaje; luego, si esto es así, ¿qué es lo peculiar del lenguaje? En otras palabras: si el balbuceo y el grito de un bebé constituyen una forma de lenguaje (lenguaje sin pensamiento) tanto como el lenguaje que mediatiza las reflexiones de un científico (lenguaje interiorizado), la pregunta es ¿qué tienen de peculiar ambas formas de lenguaje? No pensemos que por que dos cosas comparten un nombre ellas deben tener algo en común.

Otra tésis central de Vygotsky es que la formación de conceptos y el desarrollo del pensamiento verbal se constituyen tanto sobre los aportes internos del sujeto como por la influencia del medio social y cultural. Pero, ¿qué aporta específicamente el

sujeto y qué el medio? ¿en que forma y proporción se manifiesta la influencia de cada uno? Creemos que Vygotsky no da respuesta a esta cuestión, a pesar de la relevancia que la misma tiene para su propia teoría.

Finalmente queremos mencionar una cuestión de máxima importancia que Vygotsky deja sin resolver: la forma en que se vinculan los procesos cognoscitivos, que son de carácter privado, y el lenguaje, que es de carácter público; o, en otros términos, qué relación se establece entre un sistema representacional privado y un código público.

Quisiéramos terminar planteando las siguientes preguntas: ¿es el *lenguaje interiorizado* de Vygotsky, lenguaje que en su opinión constituye el medio del pensamiento verbal, lo mismo que el *lenguaje del pensamiento* de Fodor?; si no es así, ¿en qué se diferencian?; ¿sería acaso posible sostener que el *lenguaje del pensamiento* de Fodor es una versión más refinada del *lenguaje interiorizado* de Vygotsky? Estas son problemas que tratamos de responder en una etapa posterior de esta investigación.

NOTAS

Todas corresponden al libro de Vygotsky, Lev: *Pensamiento y Lenguaje* (Primera edición en español) Ed. Pléyade, Bs. As. 1964.

(1) pag. 16
(2) pag. 16
(3) pag. 19
(4) pag. 21
(5) pag. 22
(6) pag. 29
(7) pag. 29
(8) pag. 32
(9) pag. 32
(10) pag. 34
(11) pag. 35
(12) pag. 35
(13) pag. 58
(14) pag. 61
(15) pag. 61
(16) pag. 63
(17) pag. 133
(18) pag. 134
(19) pag. 135
(20) pag. 139
(21) pag. 140
(22) pag. 160
(23) pag. 161

REFERENCIAS:

- Bruner, J.: *Acción, Pensamiento y Lenguaje* . Alianza, Madrid, 1984.
- Carretero, M. y J. García Madruga: *Lecturas de Psicología del Pensamiento* Alianza, Madrid, 1985.

- Fodor, J.: *El lenguaje del pensamiento* . Alianza Psicología, Madrid, 1984.
- Fodor, J.: *La explicación psicológica* . Ed. Cátedra, Madrid, 1991.
- García Madruga, J.: *La aportación de Vygotsky al estudio de las relaciones entre pensamiento y lenguaje* . Tesis de Licenciatura, Universidad Complutense de Madrid.
- García Madruga, J.: *El papel del lenguaje en el desarrollo cognitivo* . I.C.E., Madrid.
- Miller, G.: *Lenguaje y Habla* . Alianza, Madrid, 1985.
- Palacios, J.: *La psicología soviética y las contribuciones de Vygotsky* (en Marchesi, Carretero y Palacios: *Psicología Evolutiva. Teorías y Métodos* . Alianza Psicología, Madrid 1984.
- Piaget, J.: *El lenguaje y el pensamiento en el niño* . Editorial Guadalupe, Bs.As., 1983.
- Piaget, J.: *La formación del símbolo en el niño* . F.C.E., México, 1973.
- Piaget, J.: *Introducción a la Psicolingüística* . Ed. Proteo, Bs. As. 1969.
- Piaget, J. - Chomsky, N.: *Teorías del lenguaje - Teorías del aprendizaje* . Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1983.
- Vega, Manuel: *Introducción a la Psicología Cognitiva* . Alianza, Madrid, 1984.
- Vygotsky, L.: *Pensamiento y Lenguaje* . Ed. Pléyade, Bs. As. 1964.

RECONSTRUCCIONES ESTETICAS DE LA CIENCIA

Gustavo Fondevila. (Instituto de Filosofía, UBA)

Introducción

Nuestro siglo señala, por sobre todas las cosas, una época caracterizada por el expansivo avance de las prácticas científicas y tecnológicas. Este avance, procuró, a su vez, una nueva forma de racionalidad filosófica. La epistemología, entonces, vino a ocupar ese lugar, expresando a través suyo la especificidad necesaria para enlazar la reflexión teórica con el conjunto de ideas y las necesidades de la sociedad[1].

En este marco, dos grandes áreas del pensamiento europeo comenzaron a delinear, desde diferentes lugares, las directrices principales de la filosofía de la ciencia contemporánea. Por un lado, la tradición anglosajona dedicó sus mayores esfuerzos al análisis de los fenómenos científicos priorizando las ciencias físico-naturales y los procedimientos lógico-metodológicos internos a éstas. Por otra parte, la tradición continental-europea abordó el estudio de las ciencias desde sus condiciones socio-históricas de producción, circulación y consumo, es decir, los aspectos externos de los fenómenos científicos.

Si centramos nuestra atención en la primera vertiente, el rasgo característico que permite unificar a sus distintos autores en una corriente es, según nuestra opinión, el marcado positivismo (en algunos casos más fuerte que en otros), que los empujó en la mayoría de los casos[2] a intentar la realización del viejo proyecto idealista[3] de una filosofía científica, es decir, una ciencia cuyo objeto de análisis sea la propia ciencia[4].

De este modo, dicho programa se renovó completamente en la epistemología contemporánea redundando en la creación de teorías cuyo objeto principal de análisis son las propias teorías científicas. En esta línea de reflexión, las primeras muestras son de carácter meramente enciclopédico; pero si analizamos las obras metacientíficas de los últimos cincuenta años podremos percibir que éstas han avanzado mucho en complejidad y que sus intenciones se encuentran muy lejos de la simple clasificación.

Desde este lugar, entonces, nuestro trabajo se propone analizar dichas configuraciones teóricas, no bajo la matriz de sus aspectos científicos, sino bajo su especie estética. En otras palabras, este desarrollo pretende demostrar que las teorías metacientíficas que dominaron el pensamiento epistemológico de este siglo constituyen una forma de arte[5].

Desarrollo

Pretender que la epistemología en algunas de sus manifestaciones puede ser evaluada por una mirada estética no implica sostener que exista alguna confusa identidad entre arte y ciencia[6]. Por lo contrario, la tesis a defender en este texto propone que la metaciencia es una teorización que resulta pasible de ser juzgada con categorías estéticas características de las artes, por ejemplo, las artes plásticas, sin perder especificidad en ninguna de las condiciones filosóficas o científicas que le hayamos

atribuido.

Los componentes estéticos en las producciones metacientíficas provienen de su carácter eminentemente *reconstructivo*. Las teorías que nos proporciona la filosofía formal de la ciencia siempre son «reconstrucciones lógicas» o «formales» de aquellas pertenecientes al espectro científico.

Dichas elaboraciones en general *representan* su objeto de estudio utilizando sistemas representacionales muy cercanos a los artísticos. En este punto, la noción de representación en tanto copia o imitación fiel del objeto representado debe ser reemplazada por una comprensión de la representación en tanto proceso simbólico de deconstrucción del objeto, cuyo resultado junto con la síntesis abstractiva posterior de los elementos principales y constituyentes en una unidad globalizadora, nos permite ver y pensar al objeto de un modo distinto[7], tornando visible en él, un lugar que hasta ese momento resultaba no visible.

La internalización de la experiencia estética propuesta por esta obra nos enseña a aprehender el mundo empírico bajo una unidad superior, es decir, viendo algo que antes no habíamos visto. Aprendemos a ver los objetos desde un lugar diferente. Cada vez que la epistemología presenta una reconstrucción racional de una teoría científica nos ofrece una «pintura» de esa teoría, al igual que lo hacen las artes plásticas, aun cuando los objetos representados por ambas puedan ser diametralmente opuestos. En este sentido, la filosofía de la ciencia representa abstracciones, sistemas conceptuales científicos que en general no forman parte de la experiencia común y cuya percepción demanda cierto nivel de abstracción intelectiva.

Sin embargo, esta diferencia tiende a desaparecer o volverse relativa, ya que en el siglo XX, la pintura camina hacia la representación de objetos abstractos desligados por completo de cualquier clase de concreción empírica o física. Objetos no muy lejanos a los producidos por las ciencias. Sin embargo, el interés principal no consiste en rastrear las coincidencias ontológicas en las categorías de objetos representados, sino en señalar las similitudes operatorias entre las representaciones pictóricas y las epistemológicas.

En consecuencia, si rechazamos el caracter descriptivo de las metateorías y adoptamos el reconstructivo podemos aclarar dos aspectos fundamentales de la filosofía de la ciencia que revisten gran interés.

El primero tiene que ver con la arbitrariedad, es decir, la falta de univocidad en las reconstrucciones epistemológicas, que a partir de esta lectura deja de ser un problema para constituirse en un síntoma valioso. Reconstrucciones disímiles rescatan distintas visiones que ponen de relieve diferentes estructuras profundas del mismo objeto teórico. Del mismo modo que en la plástica, Vélazquez y Dalí representan de forma distinta a Cristo crucificado; desde la epistemología, Richard Montague en lógica de primer orden y Patrick Suppes en teoría informal de conjuntos, representan la mecánica newtoniana con enfoques diferentes. En ninguno de estos dos ejemplos mencionados es posible aplicar las categorías de verdad o falsedad.

La disparidad manifiesta dentro de la epistemología reconstructiva no responde a las nociones verdadero-falso sino a diferencias de estilo en las representaciones.

Negar que las categorías de verdad y falsedad, al menos en tanto mera correspondencia con los hechos, puedan servir para distinguir la representación más correcta

no implica caer en el relativismo o en la falta absoluta de criterios de juicio. Por lo contrario, esta posición obliga a repensar los elementos necesarios para evaluar las teorías metacientíficas a partir de la crítica literaria y pictórica. Las diferencias entre las distintas perspectivas metacientíficas deben ser consideradas como diferencias de estilo, lo que nos brinda una mejor identificación de la naturaleza y los objetivos de los programas de reconstrucción científica de este siglo.

En este sentido, el primer estilo históricamente identificable es el que podemos denominar «constructivo-fenomenalista»[8] y que tiene su máxima expresión en *La construcción lógica del mundo*[9], obra de R. Carnap cuya intención era reconstruir, de la mano de la lógica y de la teoría de conjuntos, los conceptos fundamentales pertenecientes a las ciencias empíricas. El punto de partida era la base sensorial de los sujetos, consistente en la suma de sus experiencias globales momentáneas.

Este «estilo» encontró continuadores en *La estructura de la apariencia* de Nelson Goodman, en *Una teoría deductiva del espacio y del tiempo* de Saul Basri y en *La estructura del mundo sensible* de Carlos Ulises Moulines[10].

Más tarde el propio Carnap abandonó este estilo y se pasó a otro, inclinándose hacia la axiomática formal. En este nuevo estilo, la influencia de Hilbert puede observarse en la pretensión de analizar las teorías empíricas como cálculos lógicos no-interpretados, a los que posteriormente había que proveer de determinadas reglas de correspondencia que enlazaran algunos de sus términos básicos con la empiria observable[11]. Otro estilo epistemológico es el que podríamos llamar «operacionalista» que consiste en la reconstrucción de conceptos y teorías de las ciencias empíricas a partir de nociones directamente interpretables como operaciones experimentales en un laboratorio[12].

Existe al menos otro gran estilo o corriente estilística contemporánea que denominaremos «semántica», al que pertenecen Suppes, Van Fraassen y Sneed con su programa estructuralista. Como es fácil observar, ninguna de estas corrientes puede ser juzgada a través de nociones veritativas, sino con otros criterios que podrían ser el de la «elegancia» de una reconstrucción, el de «coherencia», «potencia expresiva», «claridad», etc. Esto de ninguna manera significa que no haya otros valores que los estéticos; y aquí llegamos al segundo aspecto fundamental de la filosofía de la ciencia que mencionamos al principio. La función primordial del arte en estos trabajos está definida a partir del conocimiento que brindan. Conocimiento al que solamente se puede llegar, precisamente, a través del arte[13].

NOTAS

[1] Cf. Mari, Enrique E.; *Elementos de Epistemología Comparada*. Buenos Aires, Puntosur, 1990.

[2] En este punto nos referimos a la tradición positivista tomándola en bloque desde una perspectiva externa, a sabiendas de que es posible establecer diferencias internas de gran importancia.

[3] Este proyecto teórico, según creemos, es de carácter idealista en un doble sentido. Por un lado, bajo una pincelada modernista y hasta cientificista, este programa revitaliza la vieja manera idealista de tratar a las ciencias: siempre a través de la extracción de su «esencia» para elaborar posteriormente sobre ésta, una teoría del conocimiento. Por otra parte, este proyecto se inscribe en una costumbre idealista muy antigua, de pretender conformar una «reflexión constituyente» que exponga y declare

todas las categorías posibles de la cientificidad. La filosofía de Hegel es un claro ejemplo de ésto.
Cf. Lecourt, Dominique; *Pour une critique de l'epistémologie*. Paris, Ed. Maspero, 1972.

[4] Este es precisamente el caso de autores anglosajones como Bernal y Price o soviéticos como Kedrov y Mikoulinsky. Dentro del neopositivismo lógico cabe mencionar a Hans Reichenbach y a su importante libro: *The Rise of Scientific Philosophy*. University of California Press, California, 1951.

[5] Cf. Moulines, Carles Ulises; «On How the Distinction Between History and Philosophy of Science Should Not Be Drawn», *Erkenntnis*, vol 19, 1983, pp. 285-296.

[6] Cf. Kuhn, Th. S.; «Comments on the Relations of Science and Art», en *The Essential Tension*. Chicago, University of Chicago Press, 1977.

[7] Goodman, Nelson; *The Structure of Appearance*. Reidel, Dordrecht, 1977.

[8] Moulines, Carles Ulises; «La metaciencia como arte» en Wagensberg, Jorge; *Sobre la imaginación científica*. Barcelona, Tusquets, 1990.

[9] Carnap, R.; *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburgo, Felix Meiner, 1961.

[10] Cf. Goodman, N.; op. cit.
Basri, Saul; *A Deductive Theory of Space and Time*. North-Holland, Amsterdam, 1966.
Moulines, C.U.; *La estructura del mundo sensible*.Ariel, Barcelona, 1973.

[11] Carnap, R.; *Introduction to Symbolic Logic and Its Applications*. Dover, Nueva York, 1958.

[12] Giles, R.; *Mathematical Foundations of Thermodynamics*. Pergamon Press, Nueva York, 1964.

[13] Cf. Adorno, Th.; *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt, 1970.

IDENTIDAD, NECESIDAD Y ONTOLOGIA

Rodolfo Gaeta (UNLu, UBA)

En otras oportunidades he cuestionado las tesis semánticas de Kripke. En esta ocasión intentaré mostrar que carecen también de una adecuada fundamentación en el plano de la ontología. El ejemplo elegido para hacerlo ilustrará, además, la actitud un tanto acrítica con la cual muchos filósofos han aceptado esas ideas sin someter el conjunto de su doctrina a un análisis más profundo.

Conforme a la doctrina kantiana, reactualizada por algunos filósofos contemporáneos, la conducta debe ajustarse al mandato de los imperativos morales, y la formulación de esta clase de imperativos parece exigir de alguna manera que un sujeto esté en condiciones de imaginarse que se encuentra en la situación de otra persona, es decir, exige la identificación de dos personas diferentes, lo cual resulta en principio lógicamente imposible, de acuerdo con la teoría de Kripke, en virtud del carácter necesario de la identidad.

El problema ha dado lugar a una reciente discusión a propósito de ciertas consecuencias de la posición mantenida por Richard Hare. Hare sostiene que los juicios morales tienen tal carácter que cualquiera que brinde su aprobación a una determinada acción se compromete con un imperativo que establece la obligación de actuar de la misma forma en idénticas circunstancias. Quien formula un juicio ético se compromete también a cumplir con el imperativo correspondiente. Este compromiso exige, a su vez, que el sujeto que formula el juicio moral deba imaginarse en la situación de la víctima de una acción. En ciertas circunstancias, sin embargo, es dudoso que esta condición pueda cumplirse.

En su reseña del libro de Hare Freedom and Reason, C.C.W. Taylor[1] señala, en efecto, que cuando se considera, por ejemplo, el caso de un granjero sudafricano de origen holandés y rígida formación calvinista que juzga moralmente el maltrato que sufre un nativo de raza negra, no parece posible que el granjero pueda imaginarse en la situación de la víctima. Si así fuera, si el granjero se viera privado de su propio origen y de su educación y en su lugar adquiriera las que corresponden al nativo, ya no sería el granjero quien estuviera en el lugar de víctima sino otra persona. Así, el granjero puede aprobar que se maltrate al nativo sin temor a incurrir en ninguna contradicción con respecto a las conductas que no quisiera sufrir en carne propia.

Aún podría defenderse la posición de Hare admitiendo que si bien es lógicamente imposible que el granjero blanco llegue a encontrarse exactamente en la misma situación que el nativo negro, nada impide imaginar que se encuentre en alguna clase de circunstancia similar, en cuyo caso al convalidar el maltrato del nativo se comprometería a aceptar que él mismo fuera maltratado por cualquiera que perteneciera a una civilización tan superior a la suya como él cree que la propia aventaja a la de los aborígenes. Y es de suponer que el granjero no estaría dispuesto a admitir esta consecuencia. Aduciría, seguramente, que hay diferencias entre ambos casos. No caben dudas de que es así, pero la clave del argumento radica en que las diferencias sean moralmente relevantes, y esto es lo que el granjero debería mostrar. Sin embargo, la posición de Hare no se ve favorecida por el hecho de que no deba ser él quien pruebe que hay diferencias moralmente relevantes, porque, de acuerdo con las propias ideas de Hare, para decidir si una diferencia es moralmente relevante o no hay que apelar nuevamente a la cuestión de si el sujeto está dispuesto a legislar para él mismo en una situación en la cual no aparece tal diferencia, de modo que la dificultad original vuelve a presentarse.

Las objeciones de Taylor parecen mostrar, pues, que el prescriptivismo de Hare choca con una dificultad insalvable en la medida en que el imperativo subyacente en todo juicio moral no puede ser universalizado de tal manera que comprometa al propio sujeto que lo expresa.

Hare reconoce la gravedad del problema[2], pero cree haber encontrado la solución en un argumento desarrollado por Zeno Vendler a propósito de la posibilidad de que una persona imagine estar en la situación de otra. Vendler adhiere explícitamente a la tesis de Kripke acerca del carácter necesario de los enunciados de identidad,y reconoce, en consecuencia, que dos personas diferentes lo son también necesariamente[3], de manera que en sentido estricto no se podría suponer, por ejemplo, que Robert Graves es Claudio, por más que el escritor haya intentado identificarse con el personaje en su conocida obra. La razón se encuentra en el hecho de que la identificación del autor con su personaje implicaría la destrucción de su esencia, y no solamente la variación de algunas características contingentes. Es posible imaginar que Graves no se dedicara a la literatura, y aun así seguiría siendo Robert Graves, pero si se le atribuye el origen genético de Claudio y otras condiciones similares, ya no se trata de Robert Graves. Aparece aquí una situación paradójica. Por un lado, Vendler admite que una persona no puede haber nacido en otra época o descender de otros padres; por otra parte, la experiencia común y los ejemplos literarios muestran que de hecho un sujeto puede imaginarse siendo alguien diferente.

Para resolver la contradicción, Vendler establece una distinción entre el yo empírico y el yo trascendental. Concibe el yo transcendental como un marco en el que encajan todas las representaciones. El yo trascendental es la mera forma desnuda de la conciencia y carece, en consecuencia, de todo contenido o esencia. La esencia, en cambio, pertenece al yo empírico. De esta manera el yo trascendental puede realizar lo que al yo empírico le está vedado. Cuando alguien dice "Yo podría haber vivido otra vida" afirma algo ambiguo. Podría querer decir que en lugar de algunas cosas podría haber hecho otras, en cuyo caso su esencia no se habría visto alterada. O podría aludir a la posibilidad de haber sido otra persona, de manera que su esencia individual hubiese sido otra, en este caso el yo trascendental, de todos modos, no se vería afectado.

La maniobra argumentativa de Vendler consiste, pues, en desplazar el sujeto hacia cierta entidad, el yo transcendental, que puede encarnar sin contradicción distintas personalidades simplemente porque carece de todo contenido. Parece obvio que semejante recurso exige una justificación independiente, pero Vendler no abunda en detalles: se remite fundamentalmente a la fuente kantiana en la que se ha inspirado e ingresa, de este modo, en el controvertido terreno de la metafísica. Como para ponerse a salvo de las objeciones que su propuesta seguramente habría de despertar, advierte que sería un error concluir que mantiene la tesis de que el yo es una combi-

nación de una sustancia empírica y una conciencia transcendental. No hay tal combinación -afirma Vendler- porque el yo transcendental no es una cosa, no existe como una cosa; no se le puede aplicar la categoría de existencia por cuanto esta categoría opera en el campo de la experiencia y el yo transcendental no pertenece a ella. La postulación del yo transcendental no parece constituir, sin embargo, una premisa de la cual se desprende la conclusión de que es posible imaginarse en el lugar de otra persona. La argumentación sigue más bien la dirección opuesta: con abundantes ejemplos se intenta mostrar que efectivamente podemos imaginar que somos otra persona, y la única forma de evitar la contradicción que semejante transferencia entraña es atribuir ese poder al yo transcendental.

Como el supuesto que aceptan tanto Taylor como Hare y Vendler coincide con la tesis de Kripke acerca de la imposibilidad de que una persona pueda identificarse con otra, resulta oportuno preguntase si Kripke estaría dispuesto a aceptar la argumentación de Vendler. En primer lugar, aunque no dedica mucho espacio al tema, Kripke es reacio a suscribir cualquier doctrina acerca de los particulares desnudos, idea ésta que parece corresponder a la del yo trascendental. Así, al tratar de hacer plausible el concepto de mundo posible ejemplificándolo con ciertas nociones corrientes en la enseñanza elemental del cálculo de probabilidadades, señala:

"Finalmente, al elaborar este pequeño ejercicio inocente con respecto a la caída de los dados, con posibilidades que no se describen en términos puramente cualitativos, no contraemos ningún compromiso metafísico que nos lleve a considerar los dados como "particulares desnudos", sea lo que fuere lo que esto signifique."[4]

Su rechazo a la idea de los particulares desnudos no significa, sin embargo, que adhiera a la concepción opuesta, esto es, a la tesis de que los objetos están constituidos por un manojo de propiedades:

"Lo que niego es que un particular no sea más que un "hato de cualidades", signifique esto lo que signifique. Si una cualidad es un objeto abstracto, un hato de cualidades es un objeto de un grado aun mayor de abstracción y no un particular. Los filósofos han llegado a la posición opuesta a través de un falso dilema: se han preguntado: ¿están estos objetos *detrás* del hato de cualidades o el objeto no es *nada más* que el hato? Ninguna de las dos cosas es el caso; esta mesa es de madera, es marrón, está en la habitación, etcétera. Tiene todas esas propiedades y no es una cosa sin propiedades, detrás de ellas; pero no por ello debe identificarse con el conjunto o "hato" de sus propiedades, ni con el subconjunto de sus propiedades esenciales."[5].

Queda claro, a partir de estos textos, que la idea del yo trascendental, concebido como una suerte de particular desnudo carente de cualquier cualidad no solamente es ajena a la teoría de Kripke sino que contradice sus opiniones.

De todos modos, Vendler podría insistir en que las tesis de Kripke mantienen cierta independencia, de manera que nadie está obligado a sentirse en la disyuntiva de aceptar todas ellas o ninguna. Se podría asentir, por ejemplo, a la afirmación de que una persona no puede tener un origen distinto del que tiene y sostener al mismo tiempo que el yo trascendental, el que hace posible ponerse en el lugar de cualquier persona, no se ve impedido de lograrlo porque carece de origen tanto como de cualquier otra cualidad, y no importan cuáles sean las creencias de Kripke acerca del yo trascendental. Sin embargo, esta defensa no sería legítima. Kripke evita deliberadamente pronunciarse acerca de una cuestión ontológica fundamental: ¿qué son los objetos y las personas acerca de cuya identidad estamos discutiendo? No considera que haga falta responder a esta pregunta porque los objetos y las personas son identificados a partir de una estipulación.Pero esta estipulación no es arbitraria. Está ligada a la manera natural de usar el lenguaje y a las intuiciones con las que el hablante cuenta; y es por ello que no se requiere apelar a las propiedades para identificar el objeto:

"No pregunten: ¿cómo puedo identificar esta mesa en otro mundo posible, excepto a través de sus propiedades? Tengo la mesa entre mis manos, puedo señalarla y cuando pregunto si *ella* podría haber estado en otra habitación, estoy hablando, por definición, de *ella*. No tengo que identificarla después de verla a través de un telescopio. Si hablo de ella, hablo de *ella*, de la misma manera que cuando digo que nuestras manos podrían haber estado pintadas de verde he estipulado que hablo del verde. Algunas propiedades de un objeto pueden serle esenciales en tanto que no podría no haberlas tenido. Pero estas propiedades no se usan para identificar al objeto en otro mundo posible, ya que no se necesita tal identificación."[6]

Ahora bien, aunque Kripke no caracterice positivamente los objetos, limitándose a decir que no se trata ni de particulares desnudos ni de hatos de propiedades, lo importante es que toda su teoría se funda en el uso que los hablantes hacen del lenguaje, y tal como él lo describe no parece haber lugar para ningún yo transcendental. Después de todo, si las propiedades no son necesarias para identificar un objeto en cualquier mundo posible, incluido el mundo real, nada gana Vendler intentando mostrar que el yo transcendental carece de propiedades. Este tipo de objeto no está contemplado en la ontología subyacente al uso del lenguaje y su introducción modificaría de tal forma la situación que ya no sería justificado apoyarse en ninguna de las tesis de Kripke. Por supuesto, Hare y Vendler podrían haber rechazado desde el principio la idea de que esas tesis presentan una dificultad para la universalibilidad de los imperativos morales negándose a suscribirlas; pero desde el momento en que aceptan el desafío formulado por Taylor no tienen escapatoria. Apelar a la intervención del yo transcendental constituye una solución *ad hoc*, poco convincente además porque no congenia con los supuestos kripkeanos de los que surge la dificultad que pretende resolver

¿Cuál es finalmente la conclusión que podemos extraer acerca de la posibilidad de universalizar los imperativos morales? Después de todo, y en vista de la postura crítica que he mantenido con respecto a las tesis de Kripke a lo largo de este trabajo, podría esperarse que me inclinara a favorecer la posición de Hare. Ello hubiera requerido centrar la discusión en este punto, pero mi propósito ha sido, principalmente, explorar el impacto de la teoría de Kripke en el terreno de la ética y analizar algunas de sus consecuencias. Creo que Hare y Vendler, como otros filósofos, han sobrevalorado el peso de los argumentos de Kripke. Pero esto no significa que sus propias teorías me resulten convincentes. En particular, la distinción entre el yo empírico y el sujeto transcendental no me parece en absoluto evidente, pero no es necesario considerar en este momento el tema.

Quiero agregar,no obstante, dos observaciones. En primer lugar, es innegable que podemos imaginar situaciones hipotéticas en las cuales nos ponemos en lugar de

otras personas (imaginar otros mundos posibles, si se prefiere decirlo así). Hasta dónde pueden alcanzar esos cambios imaginarios depende en todo caso más de cuestiones de psicología empírica que de razones lógicas: después de todo, las leyes del pensamiento no siempre se ajustan a la lógica, como lo prueba el hecho de que podemos razonar aun a partir de premisas inconsistentes. A falta de un criterio claro que determine cuándo los cambios que se imaginan implican que se ha alterado la identidad del sujeto sólo podemos apoyarnos en las convenciones implícitas en el funcionamiento de nuestro lenguaje y dentro de los límites de nuestro marco conceptual. Es tarea del filósofo elucidar esas convenciones y tratar de ajustarlas de manera coherente. Y quizá con esto deban conformarse quienes fundan la ética en la posibilidad de universalizar los imperativos morales, aunque esta limitación los obligue a presentar su teoría en términos un poco diferentes.

Mi segunda observación es simplemente para señalar que la vaguedad que afecta al concepto de identidad personal que aquí interviene, así como las complicaciones que surgen en torno de la consideración de situaciones contrafácticas, provienen de las tensiones propias de las necesidades del funcionamiento de nuestro marco conceptual. El fracaso de los intentos por rigorizar estos conceptos -como el de necesidad, individualidad, etc.- de manera plenamente satisfactoria no equivale a la decisión de prescindir de ellos. Esta última alternativa dejaría tal vacío en nuestro marco conceptual y lingüístico que lo tornaría prácticamente inútil tanto para el uso corriente como para el científico.

NOTAS

1. Taylor, C.C.W.; reseña de *Freedom and Reason, Mind*, 74,1965.
2. Hare, R.; *Moral thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p.119
3. Vendler, Z.; "A note to the paralogisms",en G.Ryle (comp.), *Contemporary Aspects of Philosophy*, London, Oriel Press, 1976.
4. Kripke, S.; *El Nombrar y la Necesidad*, México,1985,p.26.
5. Kripke, S.; op. cit. p.40
6. Kripke, S.; op. cit. p.40

¿CUAL ES EL MUNDO DE WITTGENSTEIN?

Nélida Gentile (UNLu-UBA)

En el prólogo al *Tractatus Lógico-Philosophicus*, Wittgenstein afirma que el libro trata sobre los límites del pensamiento; y agrega a continuación que dichos límites sólo pueden ser trazados en el lenguaje, esto es, en la expresión del pensamiento; puesto que trazar un límite al pensamiento supone pensar ambos lados de ese límite y, en consecuencia, habría que pensar lo que no se puede pensar. De este modo Wittgenstein pretende mostrar cuáles son los límites del lenguaje, lo cual queda expresado claramente en el aforismo 5.6: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo."

El presente trabajo constituye un intento de dilucidar el sentido de este aforismo. En función de ello, haré referencia previamente a las nociones de mundo y lenguaje; y describiré someramente la particular relación que Wittgenstein establece entre ambos conceptos.

El primer aforismo del *Tractatus* se refiere precisamente al mundo: "El mundo es todo lo que acaece" (1). "Es la totalidad de los hechos, no de las cosas" (1.1).

Si bien Wittgenstein no da un solo ejemplo de objeto (cosa), brinda sin embargo una caracterización de lo que entiende por objeto: "El objeto es simple" (2.02). "Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos" (2.021).

La razón por la cual no ofrece ejemplos de objetos se debe a que éstos no son el resultado de un conocimiento empírico, sino de una exigencia lógica: la necesidad de llegar a un término final en el proceso del análisis.

Asimismo, los objetos tienen la propiedad de entrar en relación con otros objetos. "Los objetos contienen la posibilidad de todos los estados de cosas" (2.014). Un estado de cosas es una posible relación o configuración de elementos simples, de objetos. Pero el estado de cosas (*Sachverhalt*) puede acaecer o no acaecer; si acaece, aquello que acaece es un hecho (*Tatsache*). "Lo que acaece, el hecho, es la existencia de estados de cosas" (2).

Cabe señalar en este punto que hay cierta ambigüedad en el uso que hace Wittgenstein de los conceptos de "*Tatsache*" y "*Sachverhalt*". En la versión española Tierno Galván traduce "*Tatsache*" por "hecho" y "*Sachverhalt*" por "hecho atómico", e interpreta de este modo la relación *Sachverhalt- Tatsache* en términos de simple-compuesto. Los hechos que no se componen de otros hechos son los que Wittgenstein llama "Sachverhalten", mientras que a un hecho que conste de dos o más hechos se le llama "Tatsache"; pero ambos conceptos se refieren a situaciones existentes.

Esta interpretación coincide con la explicación propuesta por Russell en la Introducción al *Tractatus*. Sin embargo, si Sachverhalte se refiere a lo existente, entonces resulta que el hecho (tatsache) es la existencia de una situación existente lo cual es, obviamente, tautológico.

En consecuencia, interpretaré la relación *Sachverhalte- Tatsache* como la relación de posibilidad-facticidad. Así, "*Sachverhalte*" se refiere a un estado de cosas o situa-

ción posible, y "*Tatsache*" a un estado de cosas que efectivamente ocurre. Conforme a ello adoptaré para "*Sachverhalt*" la traducción de "estado de cosas posible", y para "*Tatsache*" la de "hecho" (estado de cosas que acaece).

Por otra parte, Wittgenstein afirma que el mundo es todo lo que acaece (1). "La totalidad de los estados de cosas que acaecen es el mundo"(2). Y sostiene, además, que la existencia y no existencia de los estados de cosas es la realidad (2.06).

Esta breve descripción de la ontología del *Tractatus* nos permite ahora caracterizar el concepto de lenguaje, ya que existe una relación de isomorfismo entre el lenguaje y el mundo. En el lenguaje se encuentran, pues, los elementos correspondientes a las nociones de hecho, estados de cosas y objetos.

Así como la realidad es el conjunto de todos los estados de cosas posibles, el lenguaje es la totalidad de proposiciones (4.001); y una proposición es la descripción de un estado de cosas posible (4.21). Por su parte, el concepto de objeto tiene su contrapartida lingüística en el nombre. "El nombre significa el objeto. El objeto es su significado." (3.203)

La relación de isomorfismo entre el lenguaje y el mundo nos permite comprender, sólo en parte, el sentido del aforismo 5.6: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo." En efecto, la dificultad se plantea cuando nos preguntamos por qué Wittgenstein usó el posesivo "mi"; interrogante que se extiende a 5.62: "Que el mundo es mi mundo, se muestra en que los límites del lenguaje (el lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de mi mundo".

Pero, ¿cuál es el mundo de Wittgenstein? En la bibliografía sobre el tema aparece una interpretación del aforismo que considera el lenguaje del *Tractatus* como privado y a Wittgenstein como un solipsista. Si los límites de "su mundo" coinciden con los límites del único lenguaje que sólo él entiende (5.62), entonces "su mundo" parece ser un mundo propio y Wittgenstein un solipsista a ultranza.

Esta interpretación se apoya, sin embargo, en una traducción errónea del paréntesis que aparece en 5.62.

En la versión alemana, el texto del paréntesis es el siguiente: (*Der Sprache, die allien ich verstehe*). La versión inglesa de Odgen y Ramsey interpretó "*allein*" como refiriéndose a "*ich*" y no a "*Sprache*", y traduce el texto alemán como "*The languaje which only I understand*" es decir "el lenguaje que sólo yo entiendo".

La incorrección de la traducción fue señalada más tarde por Hintikka, según el cual la palabra *allein* se utiliza en alemán para calificar al término inmediatamente precedente (en este caso "*die*", referido a su vez a "*Sprache*") y por otra parte, cuando en contextos ambiguos se quiere significar lo mismo que "*alone*" en inglés, se utilizan los sinónimos "*nur*", "*bloss*" o "*einzig*", en lugar de "*allein*". Hintikka propone, entonces, que la traducción correcta del paréntesis es "*The only languaje that I understand*" (el único lenguaje que yo entiendo). Esta traducción coincide con la interpretación que hace Russell del paréntesis en la Introducción al *Tractatus*.

Por otra parte, hay testimonios de que Wittgenstein tachó en un ejemplar de la primera versión inglesa la palabra "*only*" y la intercaló entre "*the*" y "*languaje*", en total coincidencia con la propuesta de Hintikka.

De acuerdo con esta interpretación cuando Wittgenstein habla de "mi lenguaje" y de "el único lenguaje que yo entiendo" no se refiere a un lenguaje privado sino a un

lenguaje compartido, intersubjetivo.

Consecuentemente, el aforismo 5.6 que afirma "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo" equivale a decir que Los límites de nuestro lenguaje significan los límites de nuestro mundo.

El pasaje de "mi lenguaje" a "nuestro lenguaje" aparta a Wittgenstein del solipsismo. Así, queda refutada al menos la hipótesis de que Wittgenstein adhiere a un solipsismo metafísico. Sin embargo, resulta curioso que afirme: "Lo que el solipsismo significa es totalmente correcto; sólo que no puede decirse sino mostrarse" (5.62); como también es significativo que reitere esta idea inmediatamente en 5.63 al afirmar "Yo soy mi mundo". Es evidente que hay algún sentido en el que Wittgenstein adopta una posición solipsista; pero elucidar esta cuestión nos alejaría demasiado de nuestro objetivo.

Por otra parte, si bien el pasaje de "mi lenguaje" a "nuestro lenguaje" hace injustificada la interpretación que compromete a Wittgenstein con el solipsismo tradicional, no impide que surja un nuevo problema: ¿cuál es el alcance del nosotros?. Si el plural de la primera persona hace referencia a grupos lingüísticos diferentes, esto podría llevar a la hipótesis whorfiana según la cual cada comunidad lingüística tiene una visión particular del mundo que depende de la lengua que habla; ésta condiciona la interpretación que se tiene, la manera de contemplar el mundo. De este modo, el pasaje del "mi" al "nosotros" sumergiría a Wittgenstein en un relativismo empírico.

Pero este no es, de ninguna manera, el modo en que debe interpretarse el movimiento del "mi" al "nosotros". En efecto, a partir de la relación isomórfica que existe entre el lenguaje y el mundo, Wittgenstein presenta el lenguaje como pintura del mundo: "La proposición es figura de la realidad" (4.01). Por otra parte, no concibe más que un único lenguaje, un lenguaje ideal que representa los hechos de un modo lógicamente perfecto y del cual los diferentes lenguajes ordinarios son meras paráfrasis. Este lenguaje ideal puede hallarse en el lenguaje ordinario una vez abstraido el revestimiento que lo cubre, pues la gramática ordinaria no coincide con la gramática lógica:

> "(...)El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de tal modo que por la forma externa del vestido no es posible concluir acerca de la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del vestido está construida con un fin completamente distinto que el de permitir reconocer la forma del cuerpo.
>
> Los acomodamientos tácitos para comprender el lenguaje corriente son enórmemente complicados." (4.002)

Si los lenguajes particulares no son modos distintos de figurar el mundo sino variantes accidentales de un único lenguaje ideal y si el lenguaje es pintura lógica del mundo, de aquí se concluye que existe un único mundo cuyos límites coinciden con lo límites del lenguaje. Un lenguaje que comparte con la realidad la forma lógica y cuyas proposiciones significativas son representaciones isomórficas de hechos posibles.

Puesto que sólo hay un lenguaje y sólo un mundo, la afirmación "Los límites de

nuestro lenguaje significan los límites de nuestro mundo" equivale ahora a la afirmación "Los límites del lenguaje significan los límites del mundo".

Pero queda aún en pie una importante cuestión: ¿cuál es el mundo cuyos límites se corresponden con los límites del lenguaje? Hierro Pescador considera que Wittgenstein distingue claramente entre el mundo y la realidad. La realidad es el ámbito de lo posible, y el mundo es una parte de ella: la realidad actualizada. Apoya esta hipótesis en el hecho de que el único aforismo en el cual Wittgenstein identifica la realidad con el mundo es 2.063: "La realidad total es el mundo" y opina que se trata de una pequeña incoherencia, por lo cual la interpretación correcta del aforismo 5.6 debería ser como sigue: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de la realidad". Sin dejar de admitir que puede haber en el *Tractatus* alguna desprolijidad en el uso de los términos considero que no es precisamente aquí donde se manifiesta. En efecto, según mi interpretación, Wittgenstein utiliza el término "mundo" con dos sentidos diferentes. Por un lado, para referirse al ámbito de lo posible y por otro, para aludir al mundo real, es decir, al mundo actual.

El mundo de lo posible es la totalidad que conforman los estados de cosas que acaecen junto con los que no acaecen. En otros términos, la conjunción de lo posible actualizado y lo posible no actualizado: "La totalidad de los estados de cosas existentes determina también qué estados de cosas no existen"(2.05).

El mundo real, el mundo actual, es la totalidad de los hechos, esto es, la totalidad de los estados de cosas que efectivamente acaecen: "La totalidad de los estados de cosas existentes es el mundo"(2.04). En virtud de esta distinción entre mundo posible y mundo real la incoherencia que Hierro Pescador observa en el aforismo 2.003: "La total realidad es el mundo" es sólo aparente. Aquí realidad y mundo se identifican porque los límites de la realidad son exactamente los mismos que los límites de lo posible. La realidad, pues, coincide con el mundo cuando este concepto se identifica, a su vez, con el ámbito de lo posible.

Esta interpretación encuentra apoyo, por otra parte, en la relación de isomorfismo que Wittgenstein establece entre el mundo y el lenguaje. El lenguaje, como conjunto de las proposiciones tanto verdaderas como falsas, es una pintura del mundo entendido como la totalidad de los estados de cosas que acaecen y los que no acaecen. Si el mundo fuera solamente -como afirma Pescador- la totalidad de los hechos, esto es, si el mundo fuera la totalidad de los estados de cosas que acaecen, entonces, el isomorfismo entre el lenguaje y el mundo sería parcial, porque todo lo que describen las proposiciones falsas quedaría fuera del mundo.

Hierro Pescador seguramente replicaría que la relación de isomorfismo es la que se establece entre el lenguaje y la realidad y no entre el lenguaje y el mundo; de manera que cuando Wittgenstein afirma que el lenguaje es figura del mundo lo que debería decir es que el lenguaje es figura de la realidad. Pero entonces, deberíamos atribuir a Wittgenstein una nueva inconsistencia ya que no es eso lo que efectivamente dice. La inconsistencia se extendería también, entre otros, al aforismo 5.61: "La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites".

En síntesis, creo que es más adecuado atribuir a Wittgenstein cierta ambiguedad en el uso del término "mundo" antes que vernos obligados a reconocer que su pensamiento contiene inconsistencias.

Caben aún algunas consideraciones que nos permiten dar una respuesta más acabada a la pregunta inicial sobre cuál es el mundo de Wittgenstein.

El límite del mundo (realidad) no es límite entre lo que acaece y no acaece sino más bien límite entre lo que puede acaecer y lo imposible. Pues los límites del mundo coinciden con los límites de la realidad en tanto lenguaje y realidad comparten la forma lógica; y la lógica delimita el ámbito de lo posible.

En consecuencia, la noción de mundo (realidad) implícita en 5.6 no se refiere a la realidad que es susceptible de un conocimiento empírico sino que es -usando la terminología kantiana- una noción trascendental. La estructura de la realidad puede ser conocida a priori porque lo límites del lenguaje -del único lenguaje posible- significan los límites de la realidad.

REFERENCIAS:

Hierro Pescador; *Introducción a la Filosofía del Lenguaje*, Alianza, Madrid, 1986.
López de Santa María Delgado, Pilar; *Introducción a Wittgenstein*, Ed. Herder, Barcelona, 1986.
Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus Lógico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1957.

MODELOS E INDISPENSABILIDAD

Norma Horenstein, M. del Carmen Avendaño, Leticia Minhot y Eduardo Sota (U.N.C.)

El argumento de indispensabilidad en sus distintas versiones domina una porción substancial de las controversias en el contexto de la filosofía de la ciencia hoy. Para evaluar la fertilidad de este argumento en relación a la discusión sobre el uso de modelos en ciencias empíricas se hace imprescindible -a nuestro juicio- una reconsideración de la manera en que el mismo ha sido planteado y utilizado.

Si bien dicho argumento fuera ya sugerido -aunque restringido al ámbito de la aritmética- por Frege: «... sólo la aplicabilidad eleva a la aritmética del rango de juego al de ciencia»[1], la versión más usualmente citada es la de Quine-Putnam sobre la que volveremos más adelante.

El argumento de indispensabilidad se asocia generalmente con alguna forma de realismo buscando justificar la existencia de entidades matemáticas, en la medida en que la matemática se aplica en las ciencias fácticas. Establecido en estos términos, el debate se circunscribe al robustecimiento de tesis platónicas, o bien a promover estrategias de sesgo nominalista encaminadas a evitar tal compromiso ontológico. La mencionada limitación da lugar, entendemos, a equívocos respecto de la naturaleza del argumento que no son necesariamente inherentes a él, por una parte, y a un recorte de su alcance y aplicabilidad, dado que no se discriminan los ámbitos en los cuales es dable observar sus distintos comportamientos, por otra.

Sostendremos en este trabajo que buena parte de la discusión suscitada en torno a las posiciones realistas, que hallan sustento en la indispensabilidad de la matemática, es producto de la ausencia de, o al menos de la inadecuada, discriminación de los niveles en que se desarrolla el argumento. Entendemos que en su formulación se encuentran confundidos tres planos que deben discernirse claramente. Estos niveles son (*a*) el *ontológico*, (*b*) el *gnoseológico* y (*c*) el *epistemológico*. Los dos primeros mantienen entre sí una estrecha relación, mientras el último es el que se encuentra menos explícitamente discriminado en la bibliografía sobre el tema.

Orientar el análisis del argumento hacia la diferenciación de niveles o planos permitirá distinguir una versión fuerte y otra débil del mismo.

(*a*) El argumento Quine-Putnam se desarrolla en el plano ontológico, pues «... la cuantificación de entidades matemáticas es indispensable para la ciencia, tanto formal como física.Por lo tanto, aceptaremos tal cuantificación, pero esto nos obliga a aceptar la existencia de las entidades matemáticas en cuestión. Este tipo de argumento proviene, por supuesto, de Quine quien por años ha subrayado tanto la indispensabilidad de la cuantificación de entidades matemáticas como la deshonestidad intelectual de negar la existencia de lo que uno presupone diariamente».[2] Lo que postula el argumento según esta formulación es la ineliminabilidad de las entidades matemáticas. Es entonces que, así expresado, el argumento resulta

sumamente atractivo para quienes sustentan una posición realista: los enunciados matemáticos son verdaderos por ser indispensables en la teorización científico-empírica, de ahí que se afirme la existencia de las entidades matemáticas.

Esta posición es fuertemente criticada por Hartry Field, entre otros. Field sostiene que «... si los hechos matemáticos fueran diferentes se podrían derivar consecuencias empíricas diferentes de las mismas leyes de la física (matematizada)».[3] Asimismo asegura que «la matemática no necesita ser verdadera para ser buena»[4], con lo que manifiesta su resistencia a comprometerse ontológicamente con el platonismo. Propone, en consecuencia, su programa de nominalización de la física con la finalidad de mostrar que se puede prescindir de la matemática en la formulación de las teorías físicas. El núcleo de este programa establece que:

(i) la matemática es conservativa respecto a teorías puramente nominalistas, en el sentido de que las teorías físicas pueden interpretarse sin referencia a entidades matemáticas, y

(ii) para cada teoría física estándar existe una versión nominalizada que cumple los mismos propósitos.

Michael Liston presenta una fuerte objeción al planteo de Field demostrando la imposibilidad de nominalizar la teoría de las vibraciones de Fourier sin pérdida del poder explicativo, lo cual implica que la teoría nominalizada correspondiente no satisface el requisito (ii).

Desde una postura claramente popperiana Liston considera que este contraejemplo «socava la generalizabilidad de la estrategia de Field»[5]. De hecho, Field reconoce que «no conocemos en detalle cómo eliminar las entidades matemáticas de cualquier explicación científica que aceptamos ...»[6]; la mecánica cuántica no es la única teoría que se ha resistido a la nominalización.

Sin embargo, Field no ve en esto el fracaso de su programa sino una especie de reto a la comunidad filosófica para que ésta asuma la investigación y desarrollo de estrategias orientadas a establecer la dispensabilidad de las entidades matemáticas.

(*b*) A fin de delimitar el plano gnoseológico trataremos una variedad del argumento de indispensabilidad, el principio de la inferencia a la mejor explicación. El mismo consiste en afirmar que tenemos, en primer término, ciertas *creencias* acerca de una clase de fenómenos y, además, una buena explicación de ellos, la cual contiene un supuesto S, sin el cual la explicación no es posible. «La idea de la inferencia a la mejor explicación es que bajo estas circunstancias tenemos alguna fuerte razón para creer el supuesto S».[7]

Ya que la noción misma de *creencia* es esencial al principio de inferencia a la mejor explicación, y basándonos en la distinción clásica entre cuestiones de justificación o lógicas y cuestiones genéticas del conocimiento, el principio aludido queda inscripto en el orden gnoseológico.

La inferencia a la mejor explicación no se apoya en cuestiones relativas a la evidencia. Es más, en el caso en que la evidencia confirmara nuestras creencias, el principio se tornaría superfluo. En efecto, una vez realizado el test correspondiente no necesitamos ya recurrir al principio de indispensabilidad de las explicaciones.

Central en este plano es la cuestión de la creencia y la confiabilidad en ella, es

decir, el problema del acceso cognitivo. No se discute entonces si la matemática es dispensable ontológicamente o no, sino más bien un problema de naturaleza algo diferente: ¿cómo accedemos a las creencias en ciertos objetos? Se tendrán, pues, respuestas de los siguientes tipos: mediante el acceso cognitivo directo a ellos (intuición); o porque es posible rastrear causalmente la creencia hasta los objetos mismos, o hasta otros objetos con los cuales los primeros interactúan (teoría causal del conocimiento); etc. Para un ficcionalista, por ejemplo, no deberían siquiera buscarse conexiones que funden la confiabilidad de las creencias.

No entraremos a considerar -dado que escapan al propósito de este trabajo- las soluciones alternativas que se han ofrecido a estos interrogantes. Sin embargo, es necesario subrayar, ya deslindado el plano gnoseológico, la íntima relación entre éste y el ontológico, sea que se afirme o se niegue la existencia de números u otros objetos matemáticos como conjuntos o estructuras similares a secuencias ω, etc.

c) El argumento de indispensabilidad ha sido en general utilizado contra quienes no tienen inconvenientes en aceptar la existencia de inobservables, pero no están dispuestos a admitir la existencia de números, funciones, conjuntos, etc. Debe diferenciarse la justificación de la indispensabilidad de entidades matemáticas en teorías científicas bien confirmadas, de la justificación de la indispensabilidad del uso de cierta metodología. Discutimos este punto en relación a la cuestión del uso de modelos en ciencias fácticas.

Según Hartry Field, a la hora de examinar la teoría de modelos pueden adoptarse dos perspectivas diferentes. Una de ellas implica considerar a la misma como explicativa, esto es, aceptando que establece relaciones causales. Desde otro punto de vista no se la ve ya como explicativa en sus aplicaciones centrales, sino como herramienta cuyo empleo permite diferenciar más fácilmente posibilidad e imposibilidad. Si se admite lo primero debe buscarse un análogo nominalista de la teoría de modelos realista pues, de lo contrario, queda implicada la verdad de la matemática, condición que para Field no es exigible para determinar su bondad. En cambio, si se interpreta que la teoría de modelos no sirve para explicar es lícito su empleo sin asumir su verdad, e innecesario el desarrollo de tal análogo modal.

Adoptemos la segunda posición: la teoría de modelos realista no explica nada. No obstante, de ningún modo significa esto que los modelos que se obtienen siguiendo las reglas de la teoría, los cuales pretenden representar o ajustarse a los fenómenos, no puedan ser en sí mismos explicativos. En consecuencia, ¿es necesario desarrollar un análogo modal de ellos?

«Un modelo de una teoría puede definirse como una realización posible en la cual se satisfacen todos los enunciados válidos de la teoría ...».[8] Como «realización posible» los modelos mismos tienen un carácter modal. En efecto, cuando una teoría tiene un modelo aritmético podemos afirmar que ella es lógicamente posible. Si además de uno aritmético tiene un modelo empírico, entonces la teoría en cuestión es «empíricamente posible», es decir, es empíricamente satisfacible, en el sentido de que es isomorfa respecto a fenómenos físicos, una representación posible de ellos. Cuando una teoría es «empíricamente posible» -porque tiene por lo menos un modelo empírico- es adecuada empíricamente, lo que no supone que sea verdadera. Esta

última afirmación sería compartida por van Fraassen. Asimismo coincidiría con la idea de Elliott Sober de que puede sostenerse la plausibilidad del modelo sin importar cuál de las hipótesis resulta verdadera.

Así, se podría imaginar que el modelo mismo funciona respecto de la teoría como una especie de «operador modal», pues proporciona información acerca de la posibilidad de una teoría. En este sentido los modelos tienen un uso operacional y de manera alguna se los reifica.

Lo que permite aplicar legítimamente el argumento de indipensabilidad al caso particular de los modelos es que, por su estructura, ellos son de naturaleza matemática, aunque -por lo dicho anteriormente- vayan a intervenir en la teorización científica como parte útil de las teorías.

Penélope Maddy sostiene que debe trazarse una distinción entre partes de las teorías que son verdaderas y otras que son útiles. «Debemos incluso permitir que las partes meramente útiles puedan de hecho ser indispensables, en el sentido de que ninguna teoría tan buena acerca de los mismos fenómenos pueda prescindir de ellas. Concedido esto, la indispensabilidad de la matemática en las teorías científicas bien confirmadas no sirve ya para establecer su verdad».[9] La matemática y, por ende, los modelos son ineliminables por su utilidad y no por su verdad. De lo que se infiere que desde este nivel de análisis no corresponde pronunciamiento alguno acerca de la existencia de entidades matemáticas.

Visto el argumento de indipensabilidad según la perspectiva exclusivamente epistemológica resulta una versión debilitada del mismo, respecto de la canónica, que ofrece, sin embargo, la doble ventaja de eludir compromisos ontológicos indeseados en el uso de modelos y moderar las reservas que tanto empiristas como nominalistas oponen al argumento de indispensabilidad sospechado de ser ontologizante.

NOTAS

[1] Frege [1960] p. 187.
[2] Putnam [1971 p. 347.
[3] Field [1991], p. 28.
[4] Field [1991], p.240.
[5] Liston, [1993], p. 446.
[6] Field [1992] p. 17.
[7] Field [1992], p. 15.
[8] P. Suppes [1988], p. 147.
[9] P. Maddy [1992], p. 281.

REFERENCIAS

Frege, Gottlob [1960] *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. P. Geach y M. Black (ed.) Cambridge, Blackwell.

Field, Hartry [1991] *Realism, Mathematics & Modality*. Oxford, Blackwell.

Liston, Michael [1993] «Taking Mathematical Fictions Seriously». *Synthese 95*, 433-458.

Maddy, Penelope [1992] «Indispensability and Practice». *Journal of Philosophy, 89*, nro. 6, 275-289.

Quine, Williard [1981] *Filosofía de la Lógica*. Madrid, Alianza.
Putnam, Hilary [1975] *Philosophy of Logic*. Reprinted in *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge, University Press.
Sober, Elliott [1993] «Mathematics and Indispensability» *The Philosophical Review*, vol. 102, nro. 1, 35-56.
Suppes, Patrick [1988] *Estudios de Filosofía y Metodología de la Ciencia*, Madrid, Alianza.
Van Fraassen, Bas [1980] *The Scientific Image*. Oxford, University Press.
Van Fraassen, Bas [1991] *Laws and Symmetry*, Oxford, Clarendon Press.

DEDUCCION NATURAL Y SIGNIFICADO

Javier Legris (Instituto de Filosofía, UBA - CONICET)

Con el objetivo de formalizar los mecanismos deductivos que los matemáticos emplean efectivamente en sus demostraciones, G. Gentzen desarrolló su sistema de deducción natural (de aquí en adelante DN) para la lógica de predicados de primer orden (v. Gentzen [1934]). El sistema constaba exclusivamente de reglas de inferencia que permitían obtener enunciados a partir de supuestos. A cada constante lógica le correspondían dos reglas, una que introducía la constante y otra en la que se eliminaba.

Según Gentzen, "las introducciones representan -por así decirlo- las 'definiciones' de los correspondientes signos, y las eliminaciones son sólo -en definitiva- consecuencias de éstas". (Gentzen [1934] p. 189) En otras palabras, las reglas de introducción determinaban el significado de las constantes lógicas y las reglas de eliminación no eran más que consecuencias de ese significado otorgado por las reglas de introducción. Esta comunicación tiene por finalidad poner de relieve que estas reglas del sistema DN contienen *in nuce* una teoría del significado, la cual no se basa en el concepto clásico de verdad. De acuerdo con este fin, se señalarán sus conexiones con la teoría no realista del significado de M. Dummett y se harán algunas precisiones sobre la relación entre reglas de introducción y eliminación.

Según Dummett, el significado de un enunciado está determinado, en resumidas cuentas, por el *uso* que se hace de ese enunciado, donde el término 'uso' debe entenderse en un sentido amplio (v. Dummett [1973] p. 216).

Dummett señala los siguientes hechos en favor de esta tesis. En primer lugar, el significado de una expresión debe ser comunicable, y la comunicación debe ser, a su vez, algo observable. En segundo lugar, aprender un lenguaje es aprender a usarlo. En tercer lugar, finalmente, el conocimiento del significado de una expresión debe ser un conocimiento implícito, esto es, debe poder expresarse de un modo no lingüístico.

Esta concepción conlleva el abandono del principio clásico según el cual conocer el significado de un enunciado es conocer sus condiciones de verdad. Por el contrario, conocer el significado de un enunciado es saber cómo usarlo para hacer una aseveración (v. Dummett [1959] p. 17). Una razón, entre otras, para el abandono de aquel principio está dada por la existencia de enunciados indecidibles. En efecto, en el caso de estos enunciados no queda claro qué es el conocimiento completo de sus condiciones de verdad.

Ahora bien, el uso de un enunciado presenta, en esta teoría del significado, dos aspectos (v. Dummett [1973] p. 221): de un lado, las condiciones bajo las cuales el enunciado puede ser aseverado de manera correcta, esto es, las razones para aseverarlo, y, de otro lado, los compromisos contraídos al aseverarlo, es decir, las consecuencias inferenciales del mismo.

Entre ambos aspectos debe existir una *armonía*, en el sentido de que no es posible que las consecuencias de un enunciado no puedan ser obtenidas a partir de las razo-

nes que fundamentan este enunciado. En otras palabras, la extensión del lenguaje determinada por las consecuencias de un enunciado es sólo una extensión conservativa del mismo (*loc. cit.*).

En el caso de las matemáticas, las condiciones que permiten aseverar un enunciado se manifiestan en las reglas de inferencia que permiten obtener deductivamente ese enunciado, y las consecuencias de su aseveración se manifiestan en las reglas que permiten deducir otros enunciados a partir de él. Así, en general, el uso de un enunciado matemático no es otra cosa que el uso del mismo para efectuar demostraciones, de modo que el significado de un enunciado matemático está determinado por las demostraciones en las cuales es usado. En otras palabras, conocer el significado de un enunciado matemático es saber usarlo en demostraciones, lo que implica tanto saber demostrarlo como saber deducir consecuencias a partir de él.

En el caso de enunciados matemáticos que contengan constantes lógicas, el sistema DN es precisamente una sistematización de las reglas que determinan su uso para efectuar aseveraciones matemáticas. Para cada constante lógica, las correspondientes reglas de introducción expresan las condiciones para aseverar enunciados que contengan esa constante lógica y las reglas correspondientes de eliminación sirven para aseverar enunciados que son consecuencia de haber aseverado el enunciado con esa constante lógica.

Es de observar que la simetría existente en el sistema DN entre reglas de introducción y de eliminación es un modo de indicar que los dos tipos de reglas son inversas unas de las otras. Más precisamente, la conclusión obtenida por una regla de eliminación no afirma más que lo que se obtendría si la premisa de la regla que contiene la constante fuera inferida por una regla de introducción. Esto significa que la demostración de la conclusión de una regla de eliminación está, de algún modo, ya "contenida" en la demostración de las premisas, si éstas se infieren mediante reglas de introducción. Esto es lo que Prawitz denominó *principio de inversión* (v. Prawitz [1971] p. 246). A título de ilustración, tómese el caso sencillo de un enunciado q que es obtenido a partir del enunciado p&q mediante la regla de eliminación de la conjunción. El enunciado q es ya una de las premisas necesarias para obtener p&q por la regla de introducción de la conjunción.

Así pues, el principio de inversión asegura la armonía que debe existir entre las condiciones para aseverar un enunciado y las consecuencias de esa aseveración. Se verá inmediatamente que además es fundamental para determinar de manera satisfactoria el significado de las constantes lógicas.

Hasta aquí resulta claro, entonces, que el significado de un enunciado matemático está determinado por las condiciones que permiten demostrarlo, y que son justamente las reglas de DN las que expresan esta condición. Por lo tanto, determinar las condiciones de demostrabilidad de un enunciado es determinar su significado.

Ahora bien, de hecho existen diferentes caminos para demostrar un enunciado matemático. Por ejemplo, para demostrar el enunciado '7+5 = 5+7' puede uno recurrir a las reglas usuales de cómputo, calculando las sumas en cuestión, y ésta sería una manera directa de demostrarlo, pero también puede demostrarse -de un modo indirecto- a partir del enunciado demostrable '(x)(y)(x+y = y+x)'. Lo mismo puede decirse de enunciados que contengan constantes lógicas. Tomando el ejemplo anterior, el enunciado p&q es demostrable tanto a partir de que p y q sean ambos demostrables como de suponer demostrable al enunciado (p&q)&r. Sin embargo, si se pretende una caracterización unívoca de las constantes lógicas en términos de demostraciones, entonces debe ser posible formular unívocamente las condiciones de demostrabilidad para cada enunciado matemático.

En el sistema DN esto es posible al demostrarse que, para todo enunciado A, si A es demostrable en DN a partir de un conjunto Γ de enunciados (eventualmente vacío), entonces A es demostrable en DN a partir de Γ empleando únicamente reglas de introducción. Este resultado, conocido como "teorema de normalización", ha sido obtenido de manera independiente por Prawitz y A. Raggio (v. Prawitz [1965] y Raggio [1965]) y se basa en el principio de inversión mencionado arriba. Así pues, para todo enunciado demostrable en DN existe una demostración *normal* o canónica, de modo que esa demostración normal expresa las condiciones de aseverabilidad del enunciado.

De aquí se sigue que, al construir su sistema DN, Gentzen estaba formalizando la lógica de acuerdo con una concepción acerca del significado de las constantes lógicas basada en los conceptos de uso y demostrabilidad en lugar del concepto de verdad en un sentido clásico.

Es de observar, por último, que esta teoría no realista del significado lleva, junto con el abandono del concepto clásico de verdad, al rechazo del principio de bivalencia y, por consiguiente, algunas leyes lógicas, como, p. ej., la ley del tercero excluido, dejan de ser válidas. Más aun, esta teoría ofrece una fundamentación de la lógica intuicionista (v. Dummett [1973]). En el caso del sistema DN, ninguna de sus reglas de introducción sirve para obtener leyes de la lógica clásica y además el principio de inversión no se cumple en el caso de las reglas para la negación clásica (v. Prawitz [1965] pp. 34 s.)

REFERENCIAS

Dummett, M. -[1959]: "Truth". En Dummett [1978], pp. 1-24.

-[1973]: "The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic".En Dummett-[1978], pp. 215-247.

-[1978]: *Truth and Other Enigmas*. London, Duckworth.

Gentzen, G. -[1934]: "Untersuchungen über das logische Schliessen". *Math. Zeit.* 39 (1934), pp. 176-210 y 405-431.

Prawitz, D. [1965]: *Natural Deduction. A Proof-Theoretical Study*. Stockholm, Al-mqvist & Wiksell.

-[1971]: "Ideas and Results in Proof Theory". En J.E. Fenstad (comp.) *Proceedings of the Second Scandinavian Logic Symposium*. Amster- dam-London, North-Holland, 1971.

Raggio, A. [1965]: "Gentzen's Hauptsatz for the Systems NI and NK". *Logique et Analyse* 30 (1965), pp. 91-100.

CONSIDERACIONES SOBRE EL LIMITE DEL LENGUAJE EN EL *TRACTATUS*

Elvira Loti (U.N.R.C.)

En este trabajo trataré de establecer a partir de los límites del lenguaje en Wittgenstein, una analogía con los límites del conocimiento en Kant.

Para establecer los límites del lenguaje es básica la concepción wittgensteiniana de Espacio Lógico.[1] En primer lugar será tratado este tema, luego se mostrará cómo se refleja el Espacio lógico en el lenguaje, y para finalizar se compararán los límites del lenguaje en Wittgenstein con algunos aspectos generales de la Filosofía de Kant.

I. Si partimos del *Tractatus* la tesis 1 comienza diciendo: "El mundo es todo lo que acaece". Vemos que Wittgenstein pone el acento en el término *todo*, que hay una totalidad que antecede a los comportamientos de cosas. La estructura ontológica es la que determinará cómo los comportamientos de cosas se insertan en élla.

La estructura ontológica o la forma lógica del mundo es tal que admite una variación absoluta entre los comportamientos de cosas debido a que no hay ninguna dependencia lógica entre ellos.

Para tratar la forma lógica de la estructura es importante considerar la forma lógica del objeto, dado que un sistema es determinado por la forma lógica de un objeto, pero conversamente la forma lógica de un objeto es determinada por el sistema.

"El objeto es simple" (202) y como tal configura los distintos comportamientos de cosas. La configuración de los comportamientos de cosas no es accidental pues ya está prejuzgada en la cosa. "En lógica nadá es accidental si la cosa puede entrar en un hecho atómico, la posibilidad del hecho atómico debe estar ya prejuzgada en la cosa" (2012) y en 20121 repite "Si las cosas pueden entrar en un hecho atómico esta posibilidad debe estar ya en ellas"

Esta posibilidad de entrar en los comportamientos de cosas constituye la forma lógica del objeto.

En cuanto puede entrar en los posibles comportamientos de cosas el objeto es independiente, pero como tal es impensable; y sólo lo que se da en el mundo es pensable pues entra en el mundo solo como elemento de comportamientos de cosas.

No podemos imaginar una cosa independientemente de una estructura. Ella solo es posible como comportamiento de cosa. O sea la forma de autonomía es una forma de heteronomía, el objeto que vimos como autónomo, es también heterónomo porque solamente es objeto cuando forma parte de un comportamiento de cosa.

"Cada cosa está por así decirlo en un espacio de posibles hechos atómicos. Yo puedo pensar este espacio como vacío pero no puedo pensar la cosa sin el espacio" (2013) es decir sin la totalidad de comportamientos de cosas que lo rodean.

Lo esencial, lo dado, es el mundo, al mundo lo analizo en comportamientos de cosas y los comportamientos de cosas en conexiones de cosa.

La sustancia es el hecho de que los elementos estén conectados de una manera y no de otra. De ahí resulta que hay una sola sustancia y no muchas. Sustancia es la

lógica o estructura en la cual están insertados los elementos que integran el mundo "Es claro que por muy diferente del real que se imagina un mundo debe tener alguna forma -en común con el mundo real" (2022).

O sea que los mundos posibles deben tener con el mundo real la misma estructura "La sustancia es aquello que existe independiente de lo que acaece" (2024). La sustancia es lo que queda incambiable independientemente de las configuraciones de los comportamientos de cosas.

Los cambios son siempre externos su espacio lógico es el mismo, lo que cambia son sus configuraciones.

El espacio lógico es un armazón dentro de la cual describimos los comportamientos de cosas existentes y posibles, dado que todos los posibles mundos tienen su sustancia en común.

La sustancia que forma el armazón de la descripción del mundo es *a priori* con respecto a la experiencia ya que la experiencia puede ser dada en un armazón.

II. El lenguaje es una imagen de la realidad. Lo que hace que esta imagen[2] sea tal es la similitud estructural entre la imagen y la realidad (que haya una relación isomorfica). Es decir ambos tienen que tener idéntica forma lógica. En 218 dice Wittgenstein "Lo que cada figura, de cualquier forma, debe tener en común con la realidad para poderla figurar por completo -justo o falsamente- es la forma lógica, esta es la forma de la realidad".

La forma lógica es lo que determina el sentido de la proposición, es "condición de posibilidad" para determinar la verdad o falsedad de una proposición. En 4064 dice "Toda proposición debe tener ya un sentido, la aseveración no puede dársele, dado que lo que asevera es presisamente el sentido. Y lo mismo vale para la negación".

En consecuencia el lenguaje es determinado por su forma lógica "Y en la medida que las proposiciones son figuras de la realidad, dicha forma lógica viene determinada por la forma lógica de la realidad"[3] de la cual ya hemos hablado).

Esta forma lógica no puede ser dicha, sólo mostrada en el lenguaje; dice Wittgenstein en 4121 "La proposición no puede representar la forma lógica; se refleja en ella.

Lo que en el lenguaje se expresa, nosotros no podemos expresarlo por el lenguaje.

La proposición muestra la forma lógica de la realidad. La exhibe"

Por lo dicho la forma lógica es la que determina los límites del lenguaje, es decir lo que es descriptible en un lenguaje con sentido:

Hablar de los límites del lenguaje es equivalente a hablar de los límites del pensamiento dado que "la figura lógica de los hechos es el pensamiento"[3].

III. ¿Se puede establecer una analogía entre los límites del conocimiento kantiano y los límites del lenguaje?

Sabemos muy bien que la investigación del *a priori* de Kant tenía como fin establecer el límite de la razón teórica. Es decir los límites de nuestra experiencia. Ella está constituida por un componente *a priori* que surge de nuestra razón teórica y un componente *a posteriori* que surge de nuestra sensación, todavía no es percepción, pues ésta para ser tal, debe estar configurada bajo las formas de espacio y tiempo

(formas *a priori* de la intuición). Aún nuestras percepciones no son aún experiencia pues ésta se da cuando las percepciones son interpretadas por la trama conceptual (categoría del entendimiento).

Concepto junto con espacio y tiempo constituyen la forma *a priori* de la experiencia.

Para Kant todo posible mundo de experiencia es inteligible para la razón teórica.

En cambio para Wittgenstein lo que es inteligible es lo pensable y ello es lo que puede ser dicho en un lenguaje con sentido. Y la investigación de los límites del lenguaje con sentido "es la investigación de la lógica del lenguaje que es la que muestra la lógica del mundo". La lógica es trascendental (613).

Recapitulando podemos decir. En Wittgenstein y Kant, la forma apriórica es "condición de posibilidad de la experiencia. El sujeto trascendental Kantiano es el que piensa en las formas de espacio y tiempo y en las categorías de la razón. En Wittgenstein se trata de un sujeto que entiende el lenguaje lógicamente exacto. Por eso dice los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. Este sujeto trascendental (no personal) es tal que su lenguaje fija el espacio lógico de los mundos posibles" [4]

¿Cómo es tratado lo que está más allá de la experiencia? Responderemos brevemente.

Para Kant las cuestiones acerca de Dios-totalidad, alma, moral son alcanzadas por la razón práctica.

Para Wittgenstein las expresiones lingüísticas acerca de estas cuestiones son formas sin sentido del lenguaje. Sin embargo a pesar de no poder "ser dichas" "hay ciertamente lo inexpresable lo que se muestra a sí mismo, esto es, lo místico" (6522)

NOTAS

1). La noción de Espacio lógico la he desarrollado en "El concepto de sustancia en el *Tractatus*", Jornada de Epistemología e Historia de la Ciencia, U.N.C. 1990.

2). Uso del término imagen o figura indistintamente.

3). Hartnack, *Justus Wittgenstein y la Filosofía Contemporánea*. Ariel, Barcelona,1972. pág. 70.

4). Stegmuller. *Hauptströmungen der Gegenwart sphilosophie*, (traducción interpretativa Carlos Pérez Zavala) Kroner, Stuttgart, 1989. (Capítulo Wittgenstein).

MONISMO Y PLURALISMO EN METAMETODOLOGIA

Susana Lucero (UNLu-UBA)

En su largo ensayo "Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales", Lakatos presenta una caracterización de distintas teorías del método que él considera posiciones rivales. En esta presentación figuran el Inductivismo, el Convencionalismo, el Falsacionismo y la Metodología de los Programas de Investigación. Juntamente con la presentación propone criterios de comparación y evaluación: por una parte las afirmaciones metodológicas se contrastan con los episodios de la Historia de la Ciencia, específicamente con los juicios normativos de valor formulados por las comunidades científicas del pasado; por otro lado cada una de las metodologías es aplicada reflexivamente a sí misma. Los criterios se complementan con una distinción entre factores internos y factores externos de la investigación científica. Los primeros se identifican con cuestiones lógicas, empíricas y lingüísticas que conciernen a las teorías, mientras que los factores externos están vinculados a los condicionamientos sociopsicológicos y culturales que inciden en la producción del conocimiento científico.

En esta contienda, en la que comparecen cuatro "lógicas del descubrimiento científico" tomadas del campo de la Filosofía de la Ciencia Contemporánea, la Metodología de los PIC es la teoría de la racionalidad que sobrevive como la mejor. En efecto, ella aventaja a sus rivales porque sale airosa en la aplicación de ambos criterios: a) Es la que muestra mayor adecuación con respecto a la Historia de la Ciencia, en otras palabras, exhibe mayor grado de coincidencia entre sus afirmaciones metodológicas y los juicios normativos de la élite científica y; b) Aplicada reflexivamente, a diferencia de lo que sucede con el Falsacionismo, no resulta falsada. Por otra parte, es también la teoría que incluye mayores desarrollos dentro de la Historia Interna, la que menos deja libradas a las explicaciones externalistas, las decisiones metodológicas de la práctica científica real.

Es de notar que en esta forma de evaluar teorías del método, la Historia de la Ciencia desempeña un rol decisivo: Si una teoría de la ciencia no concuerda con la práctica histórica tiene que rechazarse o, al menos, modificarse. Hacia el final del artículo, Lakatos se muestra contrario a las posiciones apriorísticas (al estilo de Popper) que establecen "*standards* científicos inmutables que la razón puede descubrir a priori"[1]

El propósito del presente trabajo es evaluar críticamente la teoría metametodológica de Lakatos, examinar luego los criterios alternativos ofrecidos por Ernan Mc Mullin y, por último, aportar algunas razones en apoyo de la tesis de que la propuesta de Mc Mullin - a favor de una visión pluralista en Metametodología de la Ciencia- mejora considerablemente los puntos de vista de Lakatos, quien se basa fundamentalmente en un solo factor, la adecuación histórica, para decidir acerca de cuál es la mejor metodología de entre varias disponibles.

Desde mi punto de vista, la propuesta de Lakatos presenta algunos puntos discutibles:

a) En principio, las teorías del método presentadas, a excepción de la propia, han sido delineadas como posiciones puras, producto de una supersimplificación que hace Lakatos del Inductivismo, Convencionalismo y Falsacionismo respectivamente. En contraste, la Metodología de los PIC conserva sus especificaciones y matices a la vez que reúne lo mejor de cada una de sus rivales. En estas circunstancias no es sorprendente que se presente como la más adecuada.

b) El examen de las Metodologías Convencionalistas es, a mi modo de ver, parcial: Lakatos no parece haber evaluado suficientemente los componentes convencionales que integran su propia metodología, a punto tal que posiblemente no sería desatinado incluirla dentro del Convencionalismo, en lugar de colocarla como una teoría separada. Lakatos caracteriza el Convencionalismo como la posición "que acepta la construcción de cualquier sistema de casillas que organice los hechos en algún todo coherente y decide mantener intacto el núcleo del sistema de casillas mientras sea posible..."[2]. Pero ¿acaso el núcleo firme de un PIC no cumple el papel de un sistema de casillas sostenido por la decisión metodológica de la heurística negativa?. Ya otros autores han señalado que Lakatos no ofrece una fundamentación adecuada sobre este punto. Noretta Koertge, por ejemplo, afirma:

> "La Metodología de Lakatos le da al científico consejos bastante explícitos, pero es todavía incompleta, puesto que no ofrece una fundamentación para la decisión metodológica de incluir determinadas partes de un sistema en el núcleo firme"[3].

Estos componentes convencionales de su sistema son minimizados por Lakatos cuando caracteriza la Metodología de PIC, mientras subraya su adecuación histórica como uno de sus méritos más destacables. Tal vez sea este rasgo -entre otros- lo que ha motivado la afirmación de Newton-Smith de que su Metodología es "oportunista"[4].

c) Lakatos otorga un peso excesivo a la adecuación histórica, lo cual entraña ciertos peligros: I) Suponer implícitamente que los científicos nunca se equivocan en sus procedimientos, elecciones y decisiones. De ser así, estaríamos seriamente limitados para reconocer la buena ciencia y la buena metodología. II) Desestimar el grado en el que la Historia de la Ciencia, que se usa como "base empírica" para la contrastación de las Metodologías, está interpretada. La selección de los hechos históricos que van a ser tomados en cuenta como piedra de toque para la contrastación, es el resultado de una teoría previa de la ciencia. Esta circunstancia, en realidad, no invalida el criterio, pero advierte sobre la conveniencia de poner alguna restricción a considerarlo como condición necesaria y suficiente para toda metodología adecuada.

d) El procedimiento de aplicar cada Metodología a sí misma como criterio de evaluación plantea problemas adicionales, uno de ellos es el de determinar si las afirmaciones metodológicas tienen el mismo status que las afirmaciones científicas; en otras palabras, lo que está en juego es el carácter "empírico" de los enunciados metodológicos. Esclarecer el carácter de dichos enunciados es un problema a resolver, pero Lakatos no examina esta cuestión, dando directamente por sentado que los

criterios para dirimir entre teorías científicas son idénticos a los criterios para decidir entre teorías del método.

Desde una perspectiva diferente, Ernan Mc Mullin propone también una serie de criterios para comparar y evaluar metodologías. Su propósito no es desarrollar una teoría concreta de la ciencia; tampoco considera que existen metodologías rivales en el sentido de escuelas filosóficas puras y bien definidas. A mi criterio su mérito consiste en abrir el espectro en lo que respecta a incluir una variedad de factores que intervienen "en la sofisticada praxis de la ciencia". En su versión, una teoría del método se desarrolla en dos niveles: por una parte ofrece descripciones y prescripciones sobre la actividad de los científicos; sin embargo, la función más importante de la Metodología en sentido estricto es la de dar una justificación teórica de los esquemas metodológicos propuestos así como también "de la cualidad del conocimiento que proporciona y de en qué forma ese conocimiento concuerda con otras clases de conocimiento"[5]. Esta segunda función metametodológica es genuinamente filosófica porque pone en juego estrategias explicativas y argumentativas, nos da las razones del por qué de los procedimientos aconsejados. Mc Mullin elabora, además, una taxonomía tomando como criterio clasificador el factor que predomina en las explicaciones brindadas por las distintas teorías del método. Su clasificación comprende 4 tipos de justificación: Lógica, Histórico - Pragmática, Convencional y Metafísica. Entre las teorías que brindan una justificación lógica ubica el Método Aristotélico - Euclidiano, el Inductivismo, el Hipotético-Deductivismo y el Falsacionismo; todas ellas se inclinan a sostener que los métodos de evaluación de teorías tienen el carácter de reglas lógicas y, por consiguiente, la Metodología se reduce a una lógica aplicada.

Otras teorías ponen el acento en el enfoque histórico investigando cuáles han sido, de hecho, los procedimientos utilizados con mayor éxito por los científicos del pasado. Estas metodologías admiten que las estructuras de la ciencia se entienden mejor con las técnicas del historiador y del sociólogo (Kuhn - Feyerabend). Las justificaciones de corte metafísico se fundan, por lo general, en consideraciones de carácter epistemológico o cosmológico.

Un rasgo valioso de la propuesta de Mc Mullin es que pone las bases para construir una metametodología de corte pluralista que incluya los diversos factores mencionados y les otorgue un peso relativo:

> "Las visiones realmente plausibles son las 'mezcladas' o pluralistas, en las que aparecen varios tipos de factores o de justificación y el problema que se plantea, entonces, es uno más complejo: saber cómo deberían armonizarse" (las comillas son del autor).[6]

Sostengo que la propuesta de Mc Mullin mejora la Metametodología de Lakatos en función de las siguientes razones:

1) Porque no reduce las explicaciones justificatorias a un solo factor, concretamente en el caso de Lakatos, a la adecuación histórica. Como he señalado más adelante, hacer de la Historia un medio tan fundamental de justificación trae sus

riesgos. Considero que la adecuación histórica es una condición necesaria pero no suficiente para evaluar metodologías; otros factores deberían intervenir también en el proceso de evaluación.

2) Porque rescata el papel de la explicación y de la argumentación, lo que se pone de manifiesto cuando se dan fundamentos objetivos de los principios metodológicos propuestos. La Metodología se vuelve Metametodología en el desarrollo de argumentos eficaces para dar justificación de sí misma, y este carácter -a diferencia de Lakatos- no implica identidad de criterios para ambos niveles.

3) Porque enfatiza el sesgo normativo o prescriptivo, y no meramente descriptivo de una teoría del método. Al respecto su posición funciona tanto descriptiva como normativamente. Descriptivamente porque toma en cuenta los criterios utilizados de hecho por los científicos, en particular aquellos que han tenido éxito. Prescriptivamente, porque no sólo cuentan los episodios históricos sino además las creencias metafísicas, las decisiones y las fundamentaciones lógicas, a la par con los hechos recogidos por la Historia de la Ciencia.

En síntesis, estimo que la propuesta de Mc Mullin mejora el programa de investigación metametodológico de Lakatos porque ejemplifica un enfoque pluralista en Metametodología de la Ciencia, superando posiciones unilaterales. Tal vez sea adecuado esquematizarlo con la siguiente expresión "ni apriorismo ni pura historicidad".

NOTAS

1. Lakatos,I. *La Historia de la Ciencia y sus Reconstrucciones Racionales*, Madrid, Tecnos, 1987,p.71.
2. Lakatos,I. op. cit. p.17.
3. Koertge,N. "Hacia una nueva teoría de la investigación científica" en Radnitzky y col. *Progreso y Racionalidad en la Ciencia*, Madrid, Alianza, 1982, pp.237-238.
4. Newton-Smith. *La Racionalidad de la Ciencia*, Barcelona, Paidós, 1987, p.92.
5. Mc. Mullin,E. "La Filosofía de la Ciencia y sus Reconstrucciones Racionales" en Radnitzky, op. cit. p.203.
6. Mc Mullin,E. op. cit. p.224.

APEL Y GADAMER EN LA CONTROVERSIA EXPLICACION-COMPRENSION

Adela R. Maggi (Universidad Nacional de Mar del Plata)

Haciendo una breve reseña de la controversia *Explicación-Comprensión*, vemos que la misma comienza con Dilthey, quien en 1883, en *Introducción a las Ciencias del Espíritu* distingue la finalidad de las mismas: la *comprensión*, de la finalidad de las ciencias naturales: la *explicación*. Eso es porque para él los objetos de ambos tipos de ciencia no pueden ser abordados de la misma manera, dadas sus peculiaridades. Dilthey se enfrenta a Stuart Mill[1] para quien las *ciencias morales* deben adoptar el modelo neopositivista de las ciencias naturales.

Posteriormente Weber va a defender la especificidad de las ciencias sociales, pero acotando el significado de *verstehen*[2].

La segunda vuelta de esta controversia está dada por la propuesta de Popper, Hempel y Oppenheim, *respecto* del modelo nomológico deductivo de explicación casual, asociado al programa de *ciencia unificada*.

La tercera vuelta comprende la propuesta de los neowittgensteinianos que con sus *juegos del lenguaje*: por un lado el lenguaje en el que hablamos las cosas, de hechos y de causas subsumibles en leyes, y por otro los diferentes juegos en los que hablamos de personas, acciones, intenciones, fines y normas intentan fundamentar los dominios, distintos pero ambos válidos; de explicación y comprensión.

La cuarta vuelta estaría dada por la propuesta de Apel[3] que aparece como un intento de superación de la controversia *Explicación-Comprensión* con su tesis de *complementariedad de intereses cognitivos*.

Como prólogo de esta última vuelta podría citarse el trabajo que acerca de la controversia escribió von Wright, quien lamentablemente se queda a las puertas del debate.[4]

Podemos inscribir el enfoque hermenéutico de Gadamer y su comparación con la postura pragmático-trascendental de Apel en ese cuarto *round*.

En *Verdad y Método*[5] tomando como punto de partida las investigaciones fenomenológicas de Husserl y Heidegger, Gadamer argumenta que todas las formas de la comprensión humana son comprensión de algo *como* algo. En otras palabras, el contenido de una experiencia encierra una proyección de significado que está detrás de los actuales elementos constitutivos de la experiencia, siempre perspectivada y situada. La proyección de significado surge en una red u *horizonte* de expectativas y presuposiciones. Toda captación de los datos inmediatos de la experiencia están cargados de teoría, de conocimiento previo, pero también de los valores de la cultura en la que surgen.

Gadamer insiste en la importancia de la tradición histórica que se refleja también en la elección de los problemas a investigar y en la valoración que de ellos se haga. Este es el aspecto central de lo que para Gadamer significa su noción de *historia efectiva*.

Por otro lado, ese proceso de interpretación es *dialógico*, en el sentido de que se aprehenden significados, valores en términos de los propios preconceptos, pero al mismo tiempo se es forzado a reconsiderar dichos prejuicios a la luz de las preguntas que nos provocan las confrontaciones con ese objeto de interpretación.

Para Gadamet, entonces, las ciencias humanas son formas de autoconciencia histórica. La comprensión de diferencias culturales, históricas, permiten conocer distintas facetas del fenómeno humano.

Esto trae como consecuencia que la objetividad en las ciencias humanas no esté relacionada con la repetitividad de los resultados o con una verificación intersubjetiva. No hay, según Gadamer, criterio ahistórico de objetividad. La objetividad, para él, tiene más que ver con lo fructífero que sea una interpretación en revelar nuevas dimensiones de un fenómeno.

Tomando como bases los trabajos de Apel y Gadamer podemos enfatizar las diferencias entre sus enfoques con respecto a: 1) concepto de objetividad; 2) papel de la *verstehen*; 3) finalidad de la ciencia.

1. Gadamer ataca la objetividad tradicionalmente entendida de las ciencias naturales y con ella la imparcialidad y la posibilidad de validar sus enunciados. Para él, bloquea una adecuada comprensión en las ciencias sociales. Ubica en su lugar la pregunta por lo que puede ser fructífero el revelar nuevas dimensiones de un hecho.

En todo caso la objetividad en las ciencias sociales estaría reducida al reconocimiento de los límites de la capacidad de comprensión y conocimiento en cada etapa de la historia de la ciencia, ya que no hay, según él, *standards* ahistóricos de objetividad científica.

Apel acusa a Gadamer de culpable de «falacia científica» pues con sus ataques está suponiendo que las ciencias naturales poseen el monopolio de la objetividad y por lo tanto del conocimiento de nivel científico.

Según él, no se debe abandonar la noción de «ciencia» y de «objetividad» a las ciencias naturales, antes bien será necesario: 1) ampliar la concepción de *racionalidad científica* en general, no reduciéndola a lo meramente lógico y 2) proponer la conveniencia de la *intersubjetividad* también para las ciencias naturales, como *precondición* de la objetividad, estableciendo acuerdos lingüísticos acerca de qué significa lo que uno dice y qué se quiere.

2. Para Gadamer queda sólo la *comprensión* como modo de conocer en las ciencias sociales. Toda forma de conocer es comprender «algo como algo», es decir, el contenido de una determinada experiencia envuelve una *proyección* de significado que va más allá de los actuales elementos constitutivos de la experiencia, porque ese «comprender algo» está siempre visto desde un determinado ángulo, perspectivado desde un determinado «horizonte» formado por determinadas actitudes, cargado de teoría, de experiencias anteriores, de valores propios de la cultura a la que uno pertenece, en fin, los prejuicios y la *tradición* (la historia social, no individual) influyen en nuestro conocimiento.

Para Apel al dejar sólo para las ciencias sociales esta capacidad de comprender tan limitada, Gadamer le está regalando también a las ciencias naturales algo cuya pérdida puede acarrear nefastas consecuencias para las primeras: la posibilidad de establecer relaciones causales.

Apel defiende, sin embargo, la hermenéutica en tanto que:

1) puede ayudar en la dilucidación de los significados de los términos empleados en una comunicación lingüística, y

2) como la racionalidad humana no puede ser reducida sólo a lo formal o instrumental, supone la capacidad para aceptar o rechazar valores que implican decisiones, para esto la comprensión es fundamental.

3. Según Gadamer, a diferencia de los neopositivistas, para los cuales la finalidad de la ciencia es explicar y predecir, se debería hacer ciencia social con la finalidad de *interpretar* puesto que los prejuicios, los valores, las tradiciones van cambiando con el tiempo y por lo tanto es necesario ir revisándolos. Ese proceso de interpretación es *dialógico*, porque uno aprehende significados en términos de los propios prejuicios, pero se ve forzado a reconsiderarlos por la confrontación con el objeto de interpretación, modificándose así históricamente la *autoconciencia*.

Apel piensa con el neopositivismo, que la finalidad de la ciencia es poder construir explicaciones causales, pero amplía el significado de esos términos. Para él la *causalidad* no es sólo una categoría de entendimiento, sino que, conociendo esa relación podemos también intervenir en una cadena de sucesos, posibilitando la producción de un determinado fenómeno. Es por eso que para Apel, la explicación causal de las ciencias sociales incluye el concepto de «libertad de acción»: se puede realizar o nd un acto, se puede elegir realizarlo o no, según las razones que tengamos y esas razones pueden ser inteligibles. Con esto agregaría al contexto de justificación, dominio irrenunciable de los neopositivistas, el contexto de aplicación.

Apel, a diferencia de Gadamer, propone *tesis complementarias*: la finalidad de las ciencias sociales es doble:

1) *explicar* hechos en términos causales.

2) *comprender* el significado de acciones en términos de normas culturales e intenciones subjetivas.

ya que los dominios fenoménicos de las acciones intencionalmente y causalmente son *distintos*. Pero son *complementarios*, razón fundamental para no hacer reducciones de uno a otro.

Hablando a lo Wittgenstein, hay «dos juegos del lenguaje»: a) causa, efecto, explicaciones y b) medios, fines, objetivos, valores. Esos dos «juegos» no son reductibles el uno al otro. Para Apel se sigue hablando de la acción humana, pero al usar dos marcos distintos se habla de dos dominios: lo externo, lo manifiesto y lo interno. En este último nivel es plausible hablar de *comprensión* en tanto que inteligibilidad de la racionalidad o irracionalidad de las acciones humanas.

Resumiendo, aunque Gadamer critica a los neopositivistas de cientificistas y objetivistas, cae en su trampa y debe rendirse al concepto estrecho de ciencia: sólo las ciencias naturales. En cambio Apel, con sus tesis complementarias, expande la concepción de racionalidad y con ella la de ciencia, abriendo así las puertas a la especificidad de las ciencias sociales.

NOTAS

[1] Stuart Mill, J. *Sistema de Lógica inductiva y deductiva*, Madrid 1917.
[2] Weber, M. *Economía y sociedad*, F.C.E. México 1964.
[3] Apel, K. *Understanding and Explanation*, MIT Press, 1984.
[4] von Wright, G. *Explicación y comprensión*, Ed. Alianza, Madrid 1979.
[5] Gadamer, H.G. *Verdad y Método*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975.

GRUPO ABELIANO EN LOGICA POLINOMICA TRIVALENTE

Luis Francisco Maltese Guerra (Universidad Nacional de Córdoba)

Organizadas las (19.683) funciones posibles en trivalencia, nos propusimos encontrar cuales de ellas admiten la estructura de grupo abeliano. Comenzamos por separar aquellas que poseen filas y columnas de productos que repiten la fila y columna de factores. El cálculo combinatorio indica que hay 81 funciones que cumplen estas condiciones.

También pensamos que podríamos encontrar entre las funciones que en su tabla de productos tengan en cada fila y en cada columna, todos los elementos del conjunto, y una sola vez, o sea sin repetir. El cálculo de combinaciones posibles indica que hay 12 funciones diferentes que cumplen estas condiciones. Comparando las 81 funciones diferentes con estas 12 funciones, encontramos que sólo 3 de ellas cumplen ambas condiciones o requisitos. Son las funciones (14001), la (4069) y la (11453).

La primera es autoconjugada y consecuentemente automorganeable.

La segunda y tercera son conjugadas entre sí, y consecuentemente son morganeables entre ellas, y solamente entre ellas.

Para el presente trabajo, optamos por analizar las 12 funciones que admiten filas y columnas completas y no redundantes.

Utilizamos como colaudo las variables p, q , r dispuestas en el siguiente orden :

p = 000 000 000 111 111 111 222 222 222
q = 000 111 222 000 111 222 000 111 222
r = 012 012 012 012 012 012 012 012 012

Para la tabla de productos utilizamos la expresión polinómica contracta que para llevarlo a la forma matricial solo basta ubicar la primera terna como primera fila, la segunda terna como segunda fila, y la tercera como tercera.

El uso conveniente de los espacios facilita la tarea.

Veamos ahora en expresión contracta las 12 funciones que cumplen con los requisitos establecidos y que son las siguientes:

1°) (14001) = 2 0 1 0 1 2 1 2 0
2°) (4069) = 0 1 2 1 2 0 2 0 1
3°) (11453) = 1 2 0 2 0 1 0 1 2
4°) (4173) = 0 1 2 2 0 1 1 2 0
5°) (14261) = 2 0 1 1 2 0 0 1 2
6°) (11089) = 1 2 0 0 1 2 2 0 1
7°) (5421) = 0 2 1 1 0 2 2 1 0
8°) (15509) = 2 1 0 0 2 1 1 0 2
9°) (8593) = 1 0 2 2 1 0 0 2 1
10°) (5681) = 0 2 1 2 1 0 1 0 2
11°) (8229) = 1 0 2 0 2 1 2 1 0
12°) (15613) = 2 1 0 1 0 2 0 2 1

En la nómina precedente hemos dejado agrupadas las funciones que son conjugadas entre sí. Ellas son: la 2°) y la 3°) ; la 4°) y la 5°) ; la 7°) y la 8°) y finalmente, la 11°) y la 12°).

Las Funciones que están enumeradas 1°) ; 6°) ; 9°) y 10°) son autoconjugadas.

Ahora calculamos las expresiones siguientes:

p * (q * r) = A*

(p * q) * r = B*

Si lo hacemos para la función (14001) nos da:

A* = 120 201 012 201 012 120 012 120 201

B* = 120 201 012 201 012 120 012 120 201

Como vemos A* = B* en consecuencia, la (14001) es asociativa.

Veamos ahora los resultados para otra función, por ejemplo la (4173):

A*= 012 201 120 201 120 012 120 012 201

B*= 012 201 120 120 012 201 201 120 012

Como vemos A* ≠ B*. En consecuencia la función (4173) no es asociativa. Además comprobamos, observando la matriz de productos, que tampoco es conmutativa ya que no hay simetría según la diagonal principal.

Haciendo el mismo cálculo para la función (14261) obtenemos los siguientes resultados, llamando función parrilla (#) por ser su conjugada (de la función estrella (*)).

A#= 120 012 201 012 201 120 201 120 012

B#= 012 201 120 120 012 201 201 120 012

Como vemos la función (14261) no es asociativa, como era de esperar, por ser la conjugada de (4173) que tampoco es asociativa.

Teniendo en cuenta que si * j # (estrella conjugada de parrilla) entonces se da que toda Fbf (Fórmula bien formada) de estrella será conjugada de la misma Fbf de parrilla, entonces:

A* j A#

B* j B#

Completando el cálculo para las 12 funciones estudiadas, resultan las siguientes propiedades:

(14001) Autoconjugada, conmutativa, asociativa, admite neutro n = 1 , posee el neutro en la diagonal principal, cada elemento tiene siempre un opuesto y sólo uno. El opuesto coincide con el complemento.

(4069) Tiene como conjugada la (11453), es conmutativa, es asociativa, admite neutro n = 0 , en la contradiagonal admite el elemento 2. Cada elemento admite un opuesto pero no coincide con el complemento.

(11453) Su conjugada es la (4069) , es conmutativa, es asociativa, admite neutro n = 2 , en la contradiagonal está el elemento 0 (cero). Admite opuesto pero el neutro no coincide con el complemento

(4173) Su conjugada es la (14261), no es conmutativa, no es asociativa, admite neutro por la izquierda, $n_i = 0$,en la diagonal pricipal está el 0 (cero).

(14261) Su conjugada es la (4173), no es conmutativa, no es asociativa, admite neutro por la izquierda, $n_i = 2$, en la diagonal pricipal está el elemento 2.

(11089) Es autoconjugada, no conmutativa, no asociativa, admite neutro por la izquierda, $n_i = 1$, en la diagonal principal está el elemento 1.

(5421) Su conjugada es la (15509), no conmutativa, no asociativa, admite neutro por la derecha, $n_d = 0$, en la diagonal principal está el elemento 0.

(15509) Su conjugada es la (5421), no conmutativa, no asociativa, admite neutro por la derecha, $n_d = 2$, en la diagonal principal está el elemento 2.

(8593) Autoconjugada, no conmutativa, no asociativa, admite neutro por la derecha $n_d = 1$, en la diagonal principal está el elemento 1.

(5681) Autoconjugada, conmutativa, no asociativa, sin neutro, admite el elemento 1 en la contradiagonal.

(8229) Su conjugada es la (15613), es conmutativa, no es asociativa, sin neutro, en la contradiagonal admite el elemento 2.

(15613) Su conjugada es la (8229), es conmutativa, no es asociativa, sin neutro, admite el elemento 0 en la contradiagonal.

Como vemos, hay tres funciones que admiten neutro a derecha e izquierda. Tres que admiten neutro por la izquierda y otros tres que admiten neutro por la derecha. Además hay tres funciones que no admiten neutro.

Las tres funciones con n_{di} son asociativas, una es autoconjugada, la (14001), y las otras dos son conjugadas entre sí: (4069) j (11453).

La única función de las estudiadas que admite estructura de grupo abeliano, con coincidencia del elemento opuesto con el complemento (negación booleana), es la (14001). Las otras dos funciones, la (4069) y la (11453) que son morganeables entre sí, admiten estructura de grupo abeliano pero sin coincidencia entre el opuesto y el complemento.

La función (14001) es la única que admite el neutro en la posición media, tanto horizontal como vertical, lo que determina la coincidencia entre el complemento (que se obtiene por v-versión y h-versión), con la del opuesto que se obtiene reflejando en la contradiagonal que posee el elemento neutro n = 1.

En las otras dos funciones al no tener en la contradiagonal el elemento neutro, no se dan esas propiedades. En ambas funciones, la contradiagonal contiene el complemento del neutro.

Será tema de otro trabajo el estudio de las 81 funciones citadas arriba. , Asimismo, el estudio de las Fbf para cuando intervienen simultaneamente dos funciones. Como es el caso de la distribución (y de la bidistribución).

NOTAS

1) Por razones tipográficas preferimos la expresión en filas, en lugar de columnas, para las tablas operatorias.

REFERENCIAS

(1)Maltese Guerra, L. F.: "Para una Lógica Polinómica". Actas del VI Congreso Nacional de Filosofía, Tomo I, (1991).

(2) Maltese Guerra, L. F.: "Lógica Polinómica".IX Simposio Latinoamericano de Lógica Matemática (U.N.S. Bh. Bl., 1992).

(3) Maltese Guerra, L. F.: "Teorema de la Lógica Polinómica: Las Operaciones Aritméticas de Suma y Multiplicación son Automorganeables". III Jornadas de Epistemología e Historia de las Ciencias. (U.N.C. - Cba., 1992).

POPPER Y MILL: DOS VISIONES DE LA RACIONALIDAD

Gustavo Marqués (IIHES - UBA)

I

En esta comunicación procuraré examinar y comparar las concepciones de J. S. Mill y K. Popper de la criticidad y la racionalidad. La actitud crítica poppereana comprende, al menos, las dos características siguientes:

1) Se trata de una disposición del espíritu "que procura resolver tantos problemas como sea posible apelando a la razón, es decir a pensamiento claro y experiencia, más que apelando a emociones y pasiones". Es también una disposición a emitir y recibir críticas, "una actitud de admitir que ' yo puedo estar equivocado y tu puedes estar en lo cierto, y mediante esfuerzo, podemos aproximarnos a la verdad' "[1].

2) La actitud crítica comporta un cierto contenido: se ejerce mediante argumentación, no mediante arrebatos y gestos emotivos. Pero, obviamente, no se trata de argumentos cualesquiera. El hombre razonable del medioevo puede pensar que la palabra de la iglesia es un medio más idóneo que la observación empírica para progresar hacia la verdad. Pero Popper no calificaría de racional a semejante actitud. El individuo crítico es sumamente exigente respecto de la forma del argumento y del tipo de evidencia admisible. En particular, alguien que se comportara como nuestro hombre medieval no actuaría críticamente en términos de Popper, sino que sería víctima de algún tipo de autoritarismo.

También se halla en Mill una concepción de la actitud crítica entendida como disposición a examinar críticamente sus creencias y las de los demás, donde "críticamente" quiere decir sopesar "calma y desapasionadamente" los pros y contras de las diversas posturas y hallarse dispuesto a admitir y corregir los propios errores. En este sentido, la criticidad es una actitud que podría describirse como de razonabilidad y que resulta compatible con la visión del propio Popper al respecto. Sin embargo, más allá de este acuerdo básico, existen importantes diferencias entre ambas posturas.

II

Los desacuerdos pueden ser agrupados bajo cuatro rubros principales:

a) En Mill la actitud crítica mantiene un sólido vínculo con el apasionamiento: requiere que las diferencias se interioricen, sean vividas con una intensidad que deje su huella en el espíritu. La pérdida de fervor genera creencias devaluadas, que carecen de respaldo y se exteriorizan sin convicción.

b) El dogmatismo clausura la discusión en dos direcciones importantes: elimina toda consideración de posturas alternativas y deja incuestionados los fundamentos de la propia. Tanto Mill como Popper se le oponen, solo que sus propuestas son diferentes. Popper lo combate básicamente de dos maneras: 1) recomendando la implementación de tests severos y promoviendo la eliminación de las teorías que resulten así falsadas; 2) exigiendo que se persevere en la discusión crítica de las teorías que han salido indemnes de los repetidos intentos de falsación. Su criticidad se identifica con el sometimiento de la teoría bajo inspección a un conjunto de reglas

metodológicas cuya función es, en parte, optimizar el aprovechamiento de la experiencia disponible. En Mill, en cambio, es la pluralidad de enfoques lo que desempeña el papel decisivo. El criticismo no es otra cosa que confrontación de puntos de vista alternativos. Por ello, la diversidad de opiniones adquiere un rol metodológico esencial ya que proporciona la materia prima sobre la que puede ejercerse el espíritu crítico. Convendría, pues, distinguir entre dos tipos de crítica: teórica y metodológica. La crítica teórica de una teoría se ejerce desde las posiciones de otra teoría. Su discurso se halla en el mismo plano que el discurso criticado. La crítica metodológica se ejerce desde un metalenguaje normativo. Naturalmente, la práctica usual no respeta escrupulosamente esta distinción que ha sido introducida con propósitos analíticos. Deseo, pues, sugerir que Mill enfatiza la importancia de la crítica teórica, en tanto que Popper pone el acento en la crítica metodológica.

Podrá objetarse, con razón, que para Popper junto a las reglas de método y la experiencia desempeña un rol central lo que denomina conocimiento básico. Pero debe advertirse que aunque este contexto teórico desempeña un rol en la evaluación, su alcance es mucho más reducido que en Mill: está conformado sólo por aquellas hipótesis que no han podido por el momento ser refutadas. El contexto teórico metodológicamente relevante en que piensa Mill es mucho más vasto e incluye a las teorías que estarían refutadas (y, en consecuencia, debieran ser descartadas) desde el punto de vista de Popper.

c) Lo que acabamos de exponer arroja luz sobre un aspecto central de la crítica poppereana (compartido por toda metodología demarcacionista): su carácter eliminatorio. El énfasis poppereano en la eliminación de las teorías falsadas muestra que su concepción de la criticidad no depende de la más amplia disponibilidad de puntos de vista alternativos. Mill, en cambio, es mucho más conservador en el sentido literal del término: no alienta la necesidad de desprenderse de aquellos puntos de vista que presentan carencias, sino que acentúa la importancia de conservarlos como punto de referencia insustituible de la reflexión y la comparación. Su fundamento para esta actitud consiste en que la verdad nunca se encuentra monopolizada por una única postura, sino que se halla repartida entre las diversas posiciones incompatibles y que, en consecuencia, eliminar a cualquiera de ellas equivaldría a eliminar una parte de la verdad.

d) El comportamiento dogmático puede ejercerse tanto en el contexto de justificación como en el de descubrimiento. No solo tiene que ver con una renuncia a criticar puntos de vista establecidos. Comporta también una renuncia a crear, a imaginar perspectivas diferentes a las ya existentes. La actitud crítica poppereana combate preferentemente al dogmatismo que se ejercita en el contexto de justificación. La propuesta de Mill, aunque pensada también en relación a la evaluación y aceptación crítica de propuestas ya disponibles, está ligada, de un modo en que no lo está la propuesta crítica poppereana, a la producción, a la generación de alternativas. Es la invención la que requiere desesperadamente de un medio rico en perspectivas, aún semielaboradas o apenas esbozadas. Mill alienta la generación de un medio intelectual rico, variado, porque no se puede crear a partir de un contexto unilateral, pobre en sugerencias. En Mill la pluralidad de alternativas es una herramienta (o condición) para la crítica negativa , pero también para el momento positivo de la construc-

ción.

III

Si su análisis de la racionalidad se limitara a lo expresado en los puntos (1) y (2) del primer parágrafo Popper estaría identificando racionalidad y criticismo. Sin embargo, cuando se le dirige un reproche semejante reacciona señalando que, aunque fundamentalmente crítica, la actitud racional involucra otros componentes: entre ellos, la propensión a la simplicidad y la audacia intelectual de proponer conjeturas improbables. Esto permite reconocer en Popper la conciencia de la necesidad de una noción de racionalidad algo más amplia que la mera criticidad que opera exclusivamente en el ámbito de justificación. Efectivamente, la búsqueda de simplicidad y la audacia parecen no formar ni necesaria ni centralmente parte del criticismo dirigido hacia teorías ya propuestas, sino del proceso de su elaboración. Se trata de propensiones, disposiciones humanas que se vinculan más con la propuesta de hipótesis que con su control y evaluación. Sin embargo, la audacia en el conjeturar como rasgo característico de la racionalidad resulta un elemento difícil de acomodar en el marco de la concepción poppereana. Por una parte, al implicar un rechazo del autoritarismo, al poner en entredicho a las creencias transmitidas, conlleva una actitud de desconfianza y rebeldía hacia las verdades consagradas y "obvias". Pero, por otra parte, respecto a un contexto argumental dado, presupone una actitud irresponsable y acrítica que presta más atención a las corazonadas de la intuición que al conocimiento básico disponible. La audacia, en cuanto categoría, es históricamente cambiante. Sintomáticamente, su historicidad es algo que Popper no ha tomado suficientemente en cuenta debido, quizás, a sus reticencias y desconfianzas hacia la historia. En su "Retorno a los presocráticos" Popper destaca admirablemente la audacia de aquellos pioneros que inauguraron la actitud crítica, en el sentido de ruptura con la tradición mítica, la tradición consistente en transmitir creencias (supuestamente verdaderas, indiscutibles) de generación en generación. En este contexto histórico la audacia se identificaba con el rechazo del mito, de la creencia sin fundamento (o, al menos, sin mayor fundamento que la autoridad de la tradición). En el contexto científico actual, "audacia" adquiere un significado muy diferente. La conjetura audaz es ahora aquella que se propone no contra la creencia infundada, sino contra la creencia respaldada por la mejor evidencia de que disponemos. Este es el sentido en que "audacia" se vincula o puede vincularse, ahora, a una actitud que hace oídos sordos al conocimiento establecido y se halla más ligada a la intuición y lo emotivo que a los fríos dictados de la razón. Lo expuesto indica que puede ser útil distinguir entre la audacia requerida para inaugurar la actitud crítica y aquella que genera posturas incompatibles con otras que ya han sido críticamente examinadas (y han "aprobado" el examen) y con evidencia críticamente elaborada, tamizada y aceptada. A diferencia de la primera, ¿no presupone esta audacia del segundo tipo una actitud emocional y a-crítica? Es más, la audacia que conduce a la propuesta de conjeturas fantásticas puede hallarse, incluso, incorporada a tradiciones de pensamiento mítico. ¿Es más audaz concebir a la Tierra en movimiento que sostenida por cuatro elefantes? Finalmente, debe admitirse que el comportamiento audaz que genera visiones alternativas puede servir a la causa crítica al proporcionar material para confrontar con el

punto de vista precedente. Pero este sentido de crítica es, a la luz de las consideraciones previas, más afín al de Mill que al de Popper.

NOTAS

1- K. Popper, "Bernay's Plea for Rationality", en: Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Northwestern University & Southern Illinois University, 1974, p. 1086.

2- J. S. Mill, *Sobre la Libertad*, Madrid, Hyspamérica, 1985.

3- Véase su réplica a Bernays en la obra ya mencionada.

4- K. Popper, *El Desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, 1967.

PRAGMATICA Y CONTRAFACTICOS[1]

Hernán Miguel, Jorge Paruelo y Carlos Venier (U.B.A. y SADAF)

1. Introducción

El análisis de los condicionales contrafácticos suele transitar dos canales diferentes, además del que corresponde a su lógica interna o sintáctica[2]. Uno de ellos pretende fijar reglas claras y precisas para determinar sus valores de verdad. Dichas reglas semánticas tienen valor general, pero ello mismo conduce a que quede una gran zona de vaguedad. El otro canal, el análisis pragmático, intenta resolver una buena parte de dicha vaguedad. El análisis pragmático de David Lewis parece diferir significativamente de los de Marshall Swain[3] y Donald Nute[4]. Eduardo Flichman[5] propone otro análisis, pero a la vez considera que algunos de aquéllos son equivalentes entre sí puesto que siempre coinciden en el resultado de la evaluación. Nos proponemos comparar dichos análisis, eliminar los que nos parecen incorrectos, estudiar si podemos avalar la tesis de la equivalencia de los que consideramos correctos y considerar la manera de completar el tratamiento del análisis pragmático.

2. El análisis semántico general (análisis 2) de Lewis

Utilizaremos el análisis semántico de Lewis[6], denominado 'análisis 2' (A2), que (simplificándolo mucho) nos dice que debemos averiguar si en los mundos posibles más similares a nuestro mundo efectivo [*actual world*] en los que se verifica el antecedente (A-mundos), también se verifica el consecuente (son C-mundos). Si así ocurre, el contrafáctico es verdadero. En caso contrario, es falso. Hasta aquí el análisis semántico.

3. El análisis pragmático SPP y el análisis 1, ambos de Lewis

El problema pragmático a resolver es el ordenamiento de los mundos posibles en cuanto a su "similaridad comparativa global" con el mundo efectivo, con el objeto de determinar cuáles son los A-mundos más similares al efectivo.

Lewis propone un sistema de pesos y prioridades (SPP)[7] que consiste en suponer máxima similaridad cuando solo se modifican algunos hechos singulares. La similaridad va disminuyendo en la medida que: 1. se modifica localmente y mínimamente alguna o algunas leyes; 2. se modifican todos los hechos singulares de un lapso infinito; 3. se modifican localmente leyes, de manera muy amplia y 4. se modifican leyes de manera global.

A esto debemos agregar el convencimiento de Lewis de que el mundo efectivo posee ciertas características específicas: la sobredeterminación de los eventos pasados por los futuros y la no-sobredeterminación de los eventos futuros por los pasados, salvo en muy contados casos[8]. Sobre esta base, las SPP permiten justificar en el nivel pragmático, con base en el mundo efectivo y solo para no-contralegales con incidencia relevante del tiempo, el denominado 'análisis 1' (A1)[9] de Lewis. Dicho análisis fue primero presentado por Lewis como candidato a análisis semántico general. Luego fue desechado, reemplazado por el A2, porque no cubría todos los casos. Sin embargo, las reglas pragmáticas SPP permiten aplicarlo para determinados casos (desde el mundo efectivo como base) como análisis pragmático para resolver una gran parte de la vaguedad. Dicho A1 nos indica cuáles son los A-mundos más similares al efectivo de la siguiente manera:

a) Los A-mundos más similares al efectivo coinciden con éste desde el más remoto pasado hasta muy poco antes del momento en que debería ocurrir lo indicado por el antecedente. b) Durante un pequeño lapso de transición, dichos mundos divergen del efectivo mediante la ruptura local y mínima de alguna ley o algunas leyes, para arribar así al momento en que debe ocurrir lo indicado por el antecedente. En tal momento, en esos mundos deberá ocurrir lo que indica el antecedente. El proceso de divergencia deberá ser el mínimo necesario para alcanzar tal resultado y lo más continuo posible. c) Finalmente, a partir de dicho momento, dichos mundos proseguirán su evolución hacia el futuro en un total acuerdo con las leyes que rigen en el mundo efectivo. Tales mundos son los más similares al efectivo. Por lo tanto, aplicando A2, si el consecuente es verdadero en ellos, el contrafáctico es verdadero. En caso contrario es falso.

Este análisis (y también el SPP del cual es en parte consecuencia) es intuitivo cuando el antecedente precede al consecuente. Veremos que en el caso opuesto es antiintuitivo y, por lo tanto, comporta un contraejemplo para el A1.

4. El caso del saco robado

Hemos introducido ciertas modificaciones en un ejemplo que Nute[10] atribuye a John Pollock. Situación contextual: Juan dejó ayer olvidado su saco en una habitación. Hoy lo encontró en el mismo sitio donde lo había dejado. En el lugar hay vigilancia permanente, excepto en el momento del cambio de guardia, a media noche. Los guardianes son honestos y no tocan nada de lo que hay en la habitación. Tampoco se distraen y, por otra parte, gozan de buena salud. Los contrafácticos son los siguientes.

(1) 'Si hoy no hubiese encontrado el saco, alguien lo habría retirado a media noche.'

(2) 'Si a media noche alguien hubiese retirado el saco, hoy no lo habría encontrado.'

De acuerdo con el A1, la divergencia debe producirse apenas antes del momento de encontrar el saco en (1) y apenas antes de la media noche en (2). Por lo que resulta (1) falso y (2) verdadero. Vemos, sin embargo, que (1) es claramente verdadero, como (2), desde nuestra intuición, que usamos como base de contrastación. El análisis pragmático de Lewis A1 ha fallado.

5. Las propuestas de Swain, Nute y Flichman

Swain[11] y Nute[12] proponen un análisis pragmático alternativo en el cual no hay ruptura, ni siquiera local, de leyes (del mundo efectivo) en los A-mundos más similares a él (análisis no-milagroso o ANM). Por otra parte, Flichman[13] propone dos posibles modificaciones alternativas del A1 cuando el consecuente ocurre antes que el antecedente. En la primera modificación (análisis divergente o AD) la divergen-

cia y el pequeño lapso de transición deben ocurrir inmediatamente antes del momento indicado por el consecuente y a partir de entonces continuar cumpliendo todas las leyes del mundo efectivo. Deben cumplirse, además, los demás requisitos del A1. El AD se extiende al caso en que el antecedente precede o es simultáneo con el consecuente, haciéndolo, para esas situaciones, idéntico al A1. La segunda modificación (análisis convergente o AC) identifica los A-mundos más similares al efectivo con el mundo efectivo en todo el infinito futuro, a partir de un pequeño lapso de transición luego del antecedente o del consecuente, el que sea posterior (o luego de ambos, si son simultáneos). Previamente a dicho período de transición deben cumplir con todas las leyes del mundo efectivo, solo quebradas de manera local y mínima posible durante ese tiempo. Dichos mundos deberán ser A-mundos y diferir durante el lapso de transición lo menos posible del mundo efectivo, con similares requisitos que para AD.

Las propuestas de Swain, Nute y Flichman requieren una modificación del análisis SPP. Por otra parte, Flichman pretende mostrar que un nuevo análisis pragmático, al que denomina 'norma N' (N) involucra a todos los anteriores (excepto el A1, que falla, y el SPP, que es insuficiente) y es equivalente a todos ellos: cualquier contrafáctico susceptible de ser analizado por ellos (no-contralegal, con incidencia relevante del tiempo) resultará verdadero para todos ellos o falso para todos. N nos dice que los A-mundos más similares al efectivo son los que cumplen todas las leyes del mundo efectivo en el lapso comprendido entre los momentos en los que sucede lo indicado por el antecedente y el consecuente, incluidos dichos momentos extremos. Dicho lapso puede reducirse a un único momento si antecedente y consecuente resultan simultáneos. Todo ello independientemente de lo que ocurra en dichos mundos antes y después de dicho período de tiempo. Esta regla permite elegir mundos seleccionados por el ANM, el AD, el AC y también habrá otros diferentes a los anteriores, que cumplan con la N. Flichman conjetura que dichos análisis son equivalentes, pero no indica la manera de corroborar tal conjetura. Creemos, y en seguida diremos por qué, que hacen falta importantes restricciones para que se de tal equivalencia.

Observemos que lo que primero hacemos en todos los casos es encontrar los A-mundos más similares en el momento indicado por el antecedente y todavía no tenemos reglas pragmáticas (nuevas restricciones) para encontrarlos. Nuestra propuesta consiste en seleccionar aquellos mundos en los que las huellas del pasado (si el antecedente es anterior al consecuente) o las del futuro (en el caso opuesto) sean tan similares como sea posible a las del mundo efectivo. Obviamente tendremos que cambiar algunas con la finalidad de que se trate de un A-mundo. Pero el apartamiento del mundo efectivo debe elegirse de modo de cambiar algún aspecto del mundo que nos asegure la ocurrencia del antecedente pero que tal cambio no incida directamente sobre el consecuente sino solo a través o por intermedio del antecedente. Esa es la restricción que proponemos para que los análisis AD, AC, ANM y N sean correctos por una parte y equivalentes entre sí por la otra.

NOTAS

[1] Este trabajo fue realizado en el marco del equipo de investigación que dirige Eduardo H. Flichman y codirige Horacio Abeledo, en el curso, a cargo del primero, de Introducción al Pensamiento Científico, CBC, U.B.A. Los autores agradecen a Flichman y Abeledo las sugerencias aportadas durante la discusión.

[2] [1] - Stalnaker, R., 'A Theory of Conditionals', incluido en Rescher, N., (Ed.), *Studies in Logical Theory*, Oxford, Blackwell, American Philosophical Quarterly, Monograph Series No. 2, 1968, pp. 98-112. [1'] - Reeditado, incluido en Sosa, E., *Causation and Conditionals*, Londres, Oxford University Press, 1975, pp. 165-179. [2] - Lewis, D., *Counterfactuals*, Oxford, Blackwell, 1973. [3] - Lewis, D., 'Counterfactual Dependence and Time's Arrow', *Noûs* 13 (1979), 455-476. [3'] - Reeditado y ampliado con 'Postscripts', incluido en Lewis, D., *Philosophical Papers*, Vol. II, Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 32-66. [4] - Lewis, D., 'Ordering Semantics and Premise Semantics for Counterfactuals', *Journal of Philosophical Logic* 10 (1981), 217-234.

[3] [5] - Swain, M., 'A Counterfactual Analysis of Event Causation', *Philosophical Studies* 34 (1978), 1-19.

[4] [6] - Nute, D., *Topics in Conditional Logic*, Dordrecht/Boston/Londres, Reidel, 1980.

[5] [7] - Flichman, E., *La causación: ¿último reducto del antropomorfismo? - Estudio crítico del análisis contrafáctico de la causación entre eventos*, publicación interna de SADAF (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico), 1985. Fotoduplicada.

[6] Ver [3] pág. 465 o [3'] pág. 41.

[7] Ver [3] pág. 472 o [3'] pp. 47-48.

[8] Ver [3] pp. 474-5 o [3'] pp. 49-51.

[9] Ver [3] pp. 462-4 o [3'] pp. 39-40.

[10] Ver [6] pág. 104.

[11] Ver [5].

[12] Ver [6].

[13] Ver [7] cap. V.

STANLEY CAVELL Y THOMAS S. KUHN

Alberto Moreno (Universidad Nacional de Córdoba)

Dice Kuhn en el Prefacio de *La estructura de las revoluciones científicas:* "El que Cavell, un filósofo interesado principalmente en la ética y la estética haya llegado a conclusiones tan en consonancia con las mías, ha sido una fuente continua de estímulo y aliento para mí. Además, es la única persona con la que he podido explorar mis ideas por medio de frases incompletas. Este modo de comunicación pone de manifiesto una comprensión que le permitió indicarme el modo en que debía salvar o rodear algunos obstáculos importantes que encontré durante la preparación de mi primer manuscrito." (Cfr. [8], págs. 18-19.)

Trataré de analizar y valorar estas palabras y, además, situar el contexto personal y académico que reunió a estos dos pensadores.

Kuhn va a Berkeley en 1956, el mismo año que Cavell llega allí desde Harvard. El ambiente en Berkeley era muy especial; recuerda Cavell que había mucho tiempo para conversar, muchos lugares para caminar y hablar, y le parece que en esos años aprendió cómo hablar de filosofía y cómo pensar filosóficamente. Con Kuhn se reunía regularmente y mucho les gustaba hablar de las ideas que Kuhn incorporaría en su próximo libro. Cavell lo tranquilizaba, le daba confianza y trataba de convencerlo de que la filosofía no tenía respuestas fijas y estables para las preguntas que se formulaba. De Kuhn aprendió el valor de la historia de la ciencia y de la historia en tanto se relaciona con las ideas.

Con respecto a la influencia que pudo haber ejercido en *La estructura de las revoluciones científicas*, reconoce Cavell que se daba entre ellos una muy especial afinidad de espíritu, manifestada en que ambos consideraban a la historia como un modo de pensamiento que tenía para el pensamiento filosófico mucha mayor significación que la asignada por la filosofía americana de esa época.

En *La estructura de las revoluciones científicas* se advierte un cierto "sabor" wittgensteiniano. Esto se debe, creo, a la influencia que en aquellos años ejerció Cavell. En efecto, afirma que hay una afinidad interna entre lo que pensaba Kuhn del desarrollo de la ciencia y el modo cómo procedía Wittgenstein. El papel de los experimentos de pensamiento en el desarrollo de la revolución científica, por ejemplo, se parece en manos de Kuhn, al modo cómo Wittgenstein pide imaginar una tribu en la que los conceptos se desarrollaron de manera diferente de las nuestras.

En el *Cuaderno marrón*, Wittgenstein utiliza profusamente el ejemplo de "cierta tribu". Cito la del caso 46): "Una actividad de los hombres de cierta tribu es la de testear la dureza de los palos. Lo hacen intentando doblar los palos con las manos. En su lenguaje tienen expresiones de la forma «Este palo puede doblarse fácilmente» [...] usan esta expresión como nosotros usamos «este palo es blando» [...] Cuando hablamos del estado de un palo [...] a este «estado» no le corresponde una experiencia sensorial particular que subsista mientras subsiste el estado. En vez de eso, el criterio definidor de que algo está en este estado consiste en ciertos *tests*." (Cfr. [9], pp. 100-101.)

El vocablo "paradigma" proviene de Wittgenstein; así como no se dan características necesarias y suficientes para denominar "juego" a una actividad humana, tampoco hay condiciones que permitan definir a un físico aristotélico, un físico newtoniano o un físico especializado en física cuántica. Sólo existe cierto "aire de familia", de tal modo que algunos rasgos permitirían, por ejemplo, considerar análogas ciertas actividades desarrolladas por los físicos newtonianos. Al considerar las aplicaciones de la teoría y después de distinguir entre teoría matemática y teoría física subraya Kuhn la circunstancia especial de las teorías físicas. El conjunto de aplicaciones no se fija por anticipado; se lo determina por la presentación de ejemplos *paradigmáticos*. Es decir, que así como no existen condiciones necesarias y suficientes para decir que ciertas actividades humanas corresponden a las actividades lúdicas tampoco existen condiciones necesarias y suficientes para afirmar qué aspecto deben tomar las aplicaciones de una teoría física. Nos contentamos con la presentación de ejemplos paradigmáticos.

Por supuesto que Kuhn ha influido en el pensamiento de Cavell. Así, en [4] pág. 42, al considerar desafortunado que el lenguaje artificial haya llegado a parecer una *alternativa* del lenguaje natural, señala que en ese pensamiento parece darse el único acuerdo entre los filósofos del lenguaje ordinario y los del lenguaje artificial. Sin embargo, afirma Cavell que en realidad se están oscureciendo sus profundos desacuerdos, que radican no tanto en el lenguaje sino en la idea de si no ha llegado el tiempo para liberarse de la tradición filosófica establecida como parte de la "revolución científica" de los siglos XVI y XVII. Y agrega: "me he instruido acerca de esto, en conversaciones con mi amigo y ex-colega Thomas S. Kuhn de quien soy deudor también de la lectura de dos versiones más breves de este ensayo."

En [4] pág. 12, Cavell recuerda a Kuhn y subraya que sólo un gran maestro de la ciencia acepta un cambio revolucionario como extensión natural de la ciencia; esto puede no parecerle científico al maestro viejo. Esta diferencia es una diferencia en sus reacciones *naturales*, es decir, que hay divergencias conceptuales. Lo interesante en este punto es que para Cavell la idea de "paradigma" en Kuhn sugiere aquella diferencia y no una diferencia en las convenciones. Y agrega: "tal vez la idea de un nuevo período histórico es la idea de una generación cuyas reacciones naturales -y no meramente cuyas ideas o costumbres- difieren de las viejas; es la idea de una nueva naturaleza (humana)".

En un famoso comentario a *King Lear* se advierte aquella afinidad intelectual de 1956. Dice Cavell: "no estamos y no podemos ponernos en la presencia de los personajes, pero estamos o podemos ponernos en su *presente*. Completamos nuestro conocimiento de ellos haciendo nuestro su presente, sus momentos tal cual como ellos ocurren. Esto es lo que un historiador tiene que enfrentar al conocer el pasado: la epistemología de otras mentes es lo mismo que la metafísica de otros tiempos y lugares." (Cfr. [1]pág. 337.)

Por fin, percibían que se apartaban de los modos de pensamiento en que ambos estaban formados, gozaban mutuamente del modo de ser del otro, valorizaban también sus diferencias y sentían mucho placer por no saber casi qué estaban haciendo.

Creo que Stanley Cavell es un importante filósofo americano por la potencia de su pensamiento, por su estrecha vinculación con la filosofía europea, por su influencia

en la nueva generación de pensadores, por la variada gama de temas que aborda y por el estilo personal y sorprendente que distingue su obra.

Sus trabajos sobre *Shakespeare* son meditaciones filosóficas sobre el modo como se presenta el escepticismo en la obra literaria. Sus ensayos sobre *Emerson* recuperan una tradición americana que se estaba perdiendo sin pena ni gloria. Sus escritos sobre los *"films"* son una verdadera creación original que integra valiosos objetos culturales dentro de la imaginación y la meditación filosóficas. Su obra sobre *Wittgenstein* y *Austin* no pueden ignorarse si se quiere conocer no sólo el pensamiento de estos autores sino también el desarrollo y porvenir de la filosofía inglesa.

Termino con una palabras de Hilary Putnam, con motivo de la publicación de [6]:

"Stanley Cavell es un pensador cuya obra ha ampliado las fronteras y renovado el espíritu de la literatura y de la filosofía. Las «lecturas» efectuadas por Cavell de Wittgenstein, Heidegger, Emerson y otros pensadores seguramente profundizan nuestra comprensión de ellos pero hacen mucho más: ofrecen una visión de lo que puede ser la vida y lo que significa la cultura. Si hay un pensador contemporáneo cuya obra podría yo recomendar a todo joven sensible e inteligente que piensa en el futuro de la filosofía o en el futuro de la literatura, (ese pensador) es Stanley Cavell."

REFERENCIAS

[1] Cavell, Stanley. *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge University Press. 1976.

[2] *The World Viewed. Reflection on the Ontology of Film*. Harvard University Press. 1979

[3] *The Senses of Walden*. The Viking Press. 1972

[4] *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford University Press. 1979

[5] *Themes out of School: Effects and Causes*. The University of Chicago Press. 1988

[6] *Conditions Hansome and Unhandsome*. The University of Chicago Press. 1990

[7] Fleming, Richard - Payne, Michael (comps.). *The Senses of Stanley Cavell*. Bucknell University Press. 1989

[8] Kuhn, Thomas S.. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica. 1971

[9] Wittgenstein, Ludwig. *The Blue and Brown Books*. Oxford, Basil Blackwell. 1960

DIVERGENCIA Y LOGICA PARACONSISTENTE

Gladys Palau (UBA-SADAF)

El primer sistema de lógica paraconsistente para el cálculo proposicional fue construído por S.Jaskowski en 1948, quién, siguiendo una sugerencia de Lukasiewicz, lo llamó lógica *discussive o discoursive*. Sin embargo es N.C.A. da Costa quien debe ser considerado el fundador de la lógica paraconsistente ya que en 1958, en forma independiente a los estudios de Jaskowski, concibió la forma de desarrollar la lógica paraconsistente tanto para el cálculo proposicional como para el de predicados. Tanto da Costa como sus colaboradores construyeron diversos sistemas de lógica paraconsistente los cuales se caracterizan por formalizar teorías no-trivialmente inconsistentes y satisfacer las siguientes condiciones:

(i) El principio de no contradicción no es válido.
(ii) La regla de Duns Scoto no es una inferencia válida.
(iii) Siguen siendo válidas las leyes y reglas de la lógica clásica que sean compatibles con (i) y (ii).

Para nuestro análisis tomaremos el sistema LD desarrollado por Newton da Costa y Robert Wolf (*) con motivo de formalizar los aspectos más importantes de la dialéctica de Hegel. Nuestro objetivo será mostrar - usando el formalismo indispensable y vía la determinación del significado de las constantes lógicas de LD- que el tipo de divergencia que LD guarda respecto de la lógica clásica (K) es una buena razón para defender la tesis de Quine contra la rivalidad genuina.

Para construir LD se parte del cálculo proposicional positivo de Hilbert(H^+), cuya **base axiomática** está dada por Ax. 1-Ax. 8, MP y TD (es decir ocho axiomas para la conjunción, disyunción y condicional y las reglas *Modus Ponens* y *Teorema de la Deducción)*. El lenguaje proposicional de $H^+(L_{H^+})$ es enriquecido con un signo para la negación no-clásica "$\sim$", que llamaremos de ahora en más negación *concreta* y que es caracterizada por los siguientes nuevos axiomas:

Ax. 9 $\sim(\alpha \,\&\, \beta) \equiv (\sim\alpha \vee \sim\beta)$

Ax. 10 $\sim(\alpha \vee \beta) \equiv (\sim\alpha \,\&\, \sim\beta)$ (Leyes de *De Morgan*)

Llamaremos a este cálculo LD$\sim$ y su base axiomática será (A1-A10, MP y TD). Puesto que la negación no es la negación clásica, no será válida la equivalencia (definición del condicional) $\alpha \rightarrow \beta \equiv \sim\alpha \vee \beta$; y el condicional tampoco es el condicional clásico, convitiéndose en una constante lógica primitiva. De ello surge que en LD$\sim$ no serán principios válidos, entre otros, el principio de no contradicción, el tercero excluído, el de Duns Scoto la definición del condicional en términos de la negación y la disyunción y la ley de la doble negación, definitorios de K.

En una segunda extensión, el lenguaje de LD$\sim$ se enriquece con un nuevo conectivo monádico primitivo "$^\circ$", que cumplirá con la función de un *estabilizador*, en el sentido de que, si α° es verdadera, entonces α cumple con todas las leyes de la lógica clásica, es decir, la fórmula α *se comporta bien*. La base axiomática de LD$\sim$ se completa con seis axiomas más (A11-A16), de los que nos interesa destacar los tres

siguientes. El A11 dice que si las fórmulas α y β son estables, entonces también lo son sus compuestos veritativo-funcionales, es decir, los conectivos de LD se convierten en los conectivos clásicos valiendo para ellos las mismas leyes clásicas. Simbólicamente:

A11) $\alpha^\circ \,\&\, \beta^\circ \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta)^\circ \,\&\, (\alpha \,\&\, \beta)^\circ \,\&\, (\sim\alpha)^\circ \,\&\, (\sim\sim\alpha)^\circ$

Los axiomas A15 y A16 son claves para distinguir el significado de la negación dentro de una fórmula con estabilizador o sin él. En efecto, A15 afirma que si una fórmula se comporta bien, entonces, al igual que en K, α, y $\sim\alpha$ no pueden ser ambas verdaderas o ambas falsas, es decir: A15) $\alpha^\circ \rightarrow (\alpha \vee \sim\alpha) \,\&\, ((\alpha \rightarrow \beta) \vee (\sim\alpha \rightarrow \beta))$.

Por su parte A16 dice que si la fórmula no «se porta bien» α y $\sim\alpha$ son ambas verdaderas o ambas falsas.

Simbólicamente: A16) $\sim(\alpha^\circ) \rightarrow (\alpha \vee \sim\alpha \rightarrow \beta) \vee (\alpha \,\&\, \sim\alpha)$

En síntesis, en LD se demuestra que, si K* se construye agregando a L_K el operador monádico °, entonces es teorema que $\Gamma, \alpha_1^\circ, \alpha_2^\circ, \ldots, \alpha_n^\circ \mid\sim_{K^*} \beta$ sii $\Gamma, \alpha_1^\circ, \alpha_2^\circ, \ldots, \alpha_n^\circ \mid\sim_{LD} \beta$ y que además LD es no trivialmente consistente respecto de la negación $\sim$.

En LD puede definirse la negación clásica, mediante la definición previa de una constante lógica proposicional, a saber:

Def.1. $\perp =_{def} p^\circ \,\&\, p \,\&\, \sim p$ (donde p es una fórmula proposicional atómica fija)

Def.2. $\neg\alpha =_{def} \alpha \rightarrow \perp$

con las que se puede probar que LD satisface las condiciones de Tarski para la operación de consecuencia lógica semántica de K.

Veamos ahora algunas relaciones entre H+, LD$\sim$, K y LD.

LD$\sim$ es una extensión de H+, ya que:

(i) $L_{H+} \subseteq L_{LD}$ y

(ii) para cualquier conj. X de fbf. de H+, $Cn(X) \subset Cn((X) \cap LLD)$

Por lo tanto, H+ es un frangmento de LD$\sim$. Sin embargo, debemos hacer notar que LD$\sim$ no es una extensión definicional de H+ ya que $\sim$ no es definible en términos de LH+.

Ahora bien, LD es una extensión LD$\sim$, ya que cumple con las condiciones (i) y (ii) anteriores formuladas ahora para LD$\sim$ y por su parte ya vimos que LD convierte a K en un fragmento de LD; pero sin embargo LD tampoco es una extensión definicional de K, ya que sus operadores lógicos monádicos $\sim$ y ° no son definibles en términos de K, lo cual muestra que el poder expresivo de LD es mayor que el de K.

Ahora bien, la **base deductiva** de H+ está formada por el conjunto D de reglas de inferencia, MP, TD, AD, SP, AT y SM (*Modus ponens, Teorema de la deducción, Adjunción, Simplificación, Adición y Suma)* y la base deductiva de LD$\sim$ es el conjunto D de reglas de inferencias de H+ más las reglas de *De Morgan* DM_1 y DM_2. Por su parte, la base deductiva de LD agrega a la base deductiva de LD$\sim$, vía estabilizador°, las reglas específicas para los conectivos clásicos para el caso de que las fórmulas sean estables. Ahora bien, en un trabajo anterior defendimos la tesis de Belnap según la cual el significado de las constantes lógicas estaba dado por el conjunto de reglas de inferencia que especificaban su uso dentro de una noción de deducibilidad, cumpliendo con los requisitos de consistencia y unicidad. Respecto de LD ya hemos mostrado que la relación de deducibilidad de LD satisface la operación de consecuencia sintáctica de la lógica proposicional clásica o deducibilidad y que su base deductiva contiene reglas que especifican univocamente el uso de los conectivos lógicos, en particular el de la negación concreta $\sim$. Luego, el significado de las constantes lógicas de LD respecto de los conjuntos X de fórmulas que no tienen estabilizador, es distinto del significado que adquieren cuando operan sobre conjuntos de fórmulas con estabilizador, al extremo de que para estos casos la negación concreta coincide con la clásica. Esto es así porque el significado de las constantes lógicas está determinado univocamente por las bases deductivas de cada cálculo y a su vez éstas determinan relaciones de deducibilidad específicas, aún cuando todas ellas sean operaciones de consecuencia al estilo de Tarski.

La semántica de LD ayudaría a comprender esta diferencia de significados entre la negación concreta y la clásica. En LD se propone incluso leer de distinta manera ambas negaciones: $\sim\alpha$ debe leerse como α *no es verdadera* y $\neg\alpha$ como α *es falsa*, puesto que, a diferencia de la negación clásica, una fórmula y su negación concreta pueden ser ambas verdaderas o ambas falsas. En LD se demuestran teoremas que muestran claramente las diferencias entre los significados de las constantes lógicas de LD y K y, en particular el de las respectivas negaciones. Por razones de espacio nos es imposible exponer la semántica de LD y por lo tanto enunciaremos algunos resultados, a saber:

MR 1) Hay conjunto X de fórmulas $\sim$-incompletos maximales no triviales.(donde un conjunto Γ es $\sim$-incompleto si hay alguna fórmula α tal que de Γ no se deduce α ni $\sim\alpha$).

MR2) Hay valuaciones normales que son $\sim$-incompletas, o sea que para al menos una fórmula α, hay una valuación tal que $v(\alpha) = v(\sim\alpha) = 0$.

MR3) Hay conjuntos X de fórmulas inconsistente ($\sim$-incompleto) que tienen modelo (y X tiene modelo sii es no trivial).

MR4) En LD $\sim$ no tiene una matriz finita característica (no es veritativa funcional).

Más aún, en LD es posible que, puesto que no es teorema la equivalencia $\alpha \vee \sim\alpha \equiv \sim(\alpha \,\&\, \sim\alpha)$ y tampoco es teorema $\alpha \vee \sim\alpha$, en LD son teoremas, entre otros: $\alpha \,\&\, \sim\alpha \equiv \neg(\neg\alpha \vee \neg\sim\alpha)$ y $\sim(\alpha \,\&\, \sim\alpha) \equiv \sim\alpha \vee \sim\sim\alpha$, los cuales diferencian claramente el signficado de ambos tipos de negación.

Sin embargo, ya hicimos notar que en LD la negación concreta y la clásica sólo difieren en los casos "vagos" o "fronterizos", es decir en aquellos contextos para los cuales no hay un criterio preciso para determinar la verdad o falsedad de un enunciado o para determinar si un determinado elemento pertenece o no a un conjunto. En este sentido, tampoco debemos olvidar que la motivación de LD es formalizar la unidad de los opuestos en la dialéctica de Hegel y que en ella, la antítesis no es la negación clásica de la tesis y que además, para el mismo Newton Da Costa, el mundo externo está lleno de ejemplos de contradicciones débiles, en el sentido de contradicciones concretas de la forma $\sim\alpha \,\&\, \alpha$, pero que ésta, a causa del carácter no veritativo funcional de la negación concreta, tampoco resulta ser un teorema en LD.

Por último, esperamos haber mostrado que la negación clásica y la concreta se aplican a dominios distintos de discurso y que ello es el motivo de que su significado esté especificado por distintas reglas de uso. De ahí que, a nuestro entender, no tenga

sentido presentar a K y a LD como logicamente genuinas rivales y sea razonable sostener la tesis de Quine de que "cambio de lógica, cambio de tema".

NOTAS

(*) "Studies in paraconsistent logic I: The dialectical principles of the Unity of Opposites", *Philosophia* (Israel) 9,2, (1980).

CATEGORIZACION Y POLIMORFISMOS EN EL LENGUAJE NATURAL

Luis A. París (Unidad de Lingüística, CONICET- CRICYT Mendoza)

Desde la gramática generativa un lenguaje es un sistema de distintos tipos de conocimientos depositados en la mente del hablante, cuyas estructuras son descriptas por la gramática mediante teorías -fonológica, sintáctica y semántica- que, independientes entre sí, son relacionadas por las reglas de correspondencia. En este marco, la semántica es la teoría que describe el significado de todas las expresiones de una lengua, tanto de las elementales (items o formativos léxicos) como de las cadenas que resultan de la combinación en estructuras de aquellos. Suponemos por el principio de composicionalidad que el significado de las cadenas se deriva del significado de los elementos. Por una extensión de dicho principio pensamos que el significado de los items léxicos también es compuesto. En el caso de los verbos -núcleos sintácticos y semánticos de la estructura mayor, la oración- describimos su significado en términos de categorías ontológicas (Event, State, Thing, Property, Place, Path), primitivos (CAUSE, GO, BE, etc.) y roles semánticos (AGENTE, PACIENTE, TEMA, ACTOR,etc.). La semántica de Jackendoff (1990) consiste en un conjunto de reglas que generan estructuras conceptuales constituídas por dichos términos teóricos -los que formarían parte del "Lenguaje Interno"- organizados en una sintaxis funcional.

Si tomamos el caso del verbo "traer/llevar" en:

(1) Juan trajo un libro de la biblioteca.

podemos mostrar cómo asignamos un significado a esa oración a partir del significado de sus elementos, en especial del verbo, que contiene las relaciones semánticas que definen las funciones de las partes en el todo. La estructura conceptual de "traer" es

(2) /TRAER/
V

$$[_{Event}\ CS+\ ([_{Th}],[_{Event}\ GO\ ([\ ],\ FROM\ [\ ]\ TO\ _{Path}\ [\{HERE\}]$$

esta representación semántica nos dice que al significado de "traer" le es inherente el primitivo semántico CS+, el cual es un funtor que tiene dos argumentos (Thing y Event) a los que proyecta en una categoría ontológica (Event), valor de la función. Cada argumento tiene una función o rol semántico, el primero es AGENTE, el segundo EFECTO. A su vez en éste aparece el primitivo GO con dos argumentos (cuyas funciones son TEMA y META/ORIGEN) proyectados también en un Event; los argumentos de TO y FROM son Place. Un subconjunto de las reglas de correspondencia, las reglas de enlace, ligan el argumento AGENTE con el Sujeto de (1), al TEMA con el Objeto y a la META/ORIGEN con la Frase Preposicional. Una regla

de fusión unificaría las lecturas semánticas de las frases nominales con la especificación que realiza el verbo sobre los argumentos con que han sido ligados.

Un componente de reglas de inferencia contiene reglas que nos permiten inferir a partir de esta estructura conceptual por ejemplo que el objeto primer argumento de GO estuvo ubicado en el argumento de FROM y que ya no lo está y que está en el de TO. Todos los términos teóricos tienen una definición previa en términos de condiciones necesarias y suficientes que nos permite controlar la información que ponemos en juego al asignar una estructura conceptual a un ítem.

En términos intuitivos esta teoría nos está diciendo que los verbos del castellano contienen un conjunto relativamente pequeño de ideas o conceptos básicos en términos de las cuales se constituye el nivel estructural profundo de sus significados, el sintácticamente visible. Estas ideas subyacentes son tipos de objetos (cosas, propiedades, recorridos, etc.) y tipos de relaciones entre objetos (causa, movimiento, cambio, etc.) que, siendo inherentes al lenguaje natural operan en la conceptualización de nuestra experiencia. Todo hablante, inconcientemente, las conoce por el mero hecho de hablar -en este caso- castellano. En Jackendoff la referencia de estas categorías no es al mundo en sí sino a un "mundo proyectado" o "fenoménico", puesto que para describir el lenguaje es relevante el mundo que éste proyecta, el que vemos desde dentro del lenguaje mismo que el mundo en sí. En todo caso, se afirma, la verdad de una expresión supone su comprensión previa.

Cada vez, entonces, que describamos una experiencia con una oración que contenga al verbo "traer" estaremos interpretándola en términos de la estructura conceptual (2). Una posición más fuerte aún sostiene que organizamos nuestras propias acciones bajo estas estructuras conceptuales (LCS). De algún modo, podríamos decir que estamos "categorizando" nuestra experiencia en términos de estas LCS. Es decir, incluímos a una situación como un Evento, cuyos participantes se relacionan causalmente entre sí, relación que supone a un participante que funciona como AGENTE, etc.. Sin embargo, el lenguaje nos muestra innumerables casos opacos donde la categorización no es clara, tantos que no parece posible tratar al fenómeno como una excepción, sino más bien como regla. Asumimos como punto de partida el que no queremos tener en nuestra gramática distintas entradas para cada elemento léxico - es decir, varios "traer"- puesto que como hablantes intuímos que se trata de la misma palabra, que no se trata de una homonimia. Nos encontramos, sin embargo, con

(3) a. Juan cargó el camión con basura.
META TEMA
b. Juan cargó basura en el camión"

donde el mismo rol semántico (TEMA por un lado, y META por otro) actúa con funciones sintácticas distintas. Es un caso de un fenómeno muy frecuente denominado "alternancia sintáctica".

Otro caso es la opcionalidad causativa de

(4) a. Juan cubrió el techo con la membrana.
b. La nieve cubrió el techo.

donde "a" es una expresión causal y "b" muy dudosamente contenga la idea de AGENTE, y seguro no la de AGENTE voluntario.

El uso no literal de los términos presenta en algunos casos la misma problemática:

(5) La inmigración trajo profundos cambios sociales

donde no podríamos interpretar al Objeto del verbo (TEMA) como un objeto que se desplazó de un lugar a otro, como tampoco sacar las mismas inferencias que asociamos a (1).

Ciertas combinaciones modifican el significado del núcleo como

(6) a. Juan le trajo cigarrillos a *Luis*.

donde a la META de "traer" se le ha agregado por medio del clítico y de la semántica misma de la *FN* el rol BENEFICIARIO.

Esta plasticidad del lenguaje natural ha llevado a desarrollar distintos mecanismos para describirla sistemáticamente, para construir gramáticas que generen -siguiendo la terminología de Pustejovsky (1993)- representaciones polimórficas. Entre estos recursos que pretenden describir cierto tipo de polimorfismo hamos las "reglas de preferencia", "las reglas adjuntas", la "hipótesis de las relaciones temáticas" de Jackendoff (1983), la "estructura de los qualia" de Pustejovsky (1991) o la teoría de los protoroles de Dowty (1991) a la que utilizaremos brevemente como ejemplo. Dowty atomiza la idea de AGENTE y PACIENTE en cinco propiedades distintas, a las que denomina "entrañamiento". Un ejemplo típico de AGENTE cumplirá con todas (caso (4a), un menos típico con cuatro y un periférico con una (caso 4b). Es decir, por un lado, que no todos los objetos que categorizamos como AGENTE pertenecen a la categoría en el mismo grado, contamos con elementos del conjunto que pertenecen más que otros. Hay pues "grados de pertenencia", concepto reñido con la teoría de la categorización tradicional. Es lo que Lakoff (1987) denomina "efecto prototípico". Por otro lado, un objeto puede ser AGENTE teniendo una propiedad y no otra, no hay una conjunción enlazando los entrañamientos. Con lo cual deducimos que no se trata de condiciones necesarias y suficientes, tal como se define una categoría tradicionalmente.

La teoría de los protoroles tiene su fundamentación en las investigaciones de Eleanor Rosh (1975) quién introdujo las nociones de categoría prototípica y nivel básico de categorización,que han sido ampliamente corroboradas en nombres y adjetivos y, más recientemente, en verbos. Así decimos que la categoría "ave" tiene para un hablante como elemento prototípico a una paloma, y como elemento periférico a un avestrúz o un pingüino. Las palomas son para un hablante más aves que los pingüinos.

Podríamos rastrear ciertas semejanzas con la teoría de los "juegos de lenguaje" y el "parecido de familia" del Wittgenstein de las *"Untersuchungen"* aunque con importantes reparos (aquí tenemos elementos prototípicos y un conjunto de condiciones).

Desde el punto de vista filosófico esta teoría está mucho más cerca de captar nuestros mecanismos cotidianos de conceptualización, distintos a los que -supone la epistemología- deben operar en la ciencia. La lingüística, en cuanto pretende representar el conocimiento de un hablante, debe adecuar sus categorías a la forma que tal conocimiento tiene. Este es el objetivo de estos recursos, situados en la tensión entre la generalización y la plasticidad necesarias para describir el lenguaje natural.

REFERENCIAS:

Dowty, David "Thematic Protoroles and Argument Selection". *Language, 67* (3), 1991.

Jackendoff, Ray *"Semantic Structures"*. MIT Press, Cambridge, 1990.

Pustejovsky, James "Linguistic Constraints on Type Coercion". *Sixth Conference of the European Chapter of the Association for Computational Linguistics, Proceedings*, 1993.

LA CAUSA COMO CONDICION INUS

María Alicia Pazos, (UBA, Fac. de Filosofía y Letras)

María Inés Pazos, (UBA, Fac. de Derecho)

Supongamos el siguiente ejemplo de relación causal. Una piedra golpea el vidrio de esta ventana y el vidrio se rompe. En este caso diríamos que el golpe de la piedra es la causa y la ruptura del vidrio el efecto1. No podemos afirmar que el golpe haya sido por sí mismo condición suficiente para que el efecto se produjera. Pero es verdad que si sumamos al golpe la fragilidad del cristal, la velocidad de la piedra, su masa y dirección, como otros factores similares, entonces el conjunto sí será suficiente para que el vidrio se rompa.

A la vez sabemos que otros conjuntos de factores, como un sonido de cierta frecuencia más la estructura del vidrio, más un medio transmisor del sonido; o bien un aumento de la presión del ambiente interno a la ventana más el mantenimiento de la presión externa, ambos conjuntos de factores son alternativamente suficientes para la producción del mismo efecto. La relación entre estos conjuntos de factores y la ruptura del vidrio puede expresarse en la siguiente fórmula.

$$[(C \cdot R \cdot V \cdot M \cdot D) \vee (S \cdot T \cdot O) \vee (I \cdot E)] \rightarrow F2$$

Dado que si reuniéramos todos los conjuntos de factores que podrían ser suficientes para el efecto señalado, no podría ocurrir el efecto sin que, necesa-riamente, se diera alguno de los disyuntos, puede afirmarse que la disyunción del antecedente de la fórmula anterior no sólo condición suficiente sino también necesaria del consecuente, es decir, del efecto, así:

$$[(C \cdot R \cdot V \cdot M \cdot D) \vee (S \cdot T \cdot O) \vee (I \cdot E)] \leftrightarrow F3$$

Al tipo de condición que 'C' representa en esta fórmula es decir, una condición necesaria pero no suficiente, miembro de una condición suficiente pero no necesaria, para la producción del efecto, Mackie lo denomina condición INUS4.

El propósito de este artículo es analizar la condición INUS5, para demostrar la tesis de que no consigue representar la parte del concepto de "causa" que Mackie pretende rescatar del sentido común con este concepto.

En una primera aproximación se ve que la fórmula por la que se establece la relación entre efecto y condición INUS, no es otra cosa que un bicondicional entre el efecto, y una fórmula en forma normal disyuntiva6. Como para Mackie la relación de causalidad se postula entre hechos singulares, y los enunciados de causalidad son de la forma "C y F ocurrieron..., y si no se hubiera dado C no se habría dado F", entonces la causa y el efecto son siempre hechos reales, y los enunciados que los describen, siempre verdaderos. Por lo tanto, el efecto, segundo término del bicondicional, estará representado por un enunciado verdadero, así como el que describa a la causa. Según estos conceptos ¿Cuál es la relación entre causa y efecto que la condición INUS implica?

En primer lugar tenemos la afirmación de que la causa integra una fórmula en forma normal disyuntiva. ¿Qué nos dice esto del concepto de causa?

1. ¿Ayuda a identificar qué enunciados integrarán la fórmula, y cuáles quedarán excluidos?

2. ¿Ayuda a identificar, entre los enunciados incluidos, el que será la causa?

1. En cuanto a la primera pregunta, notemos que cualquier enunciado puede ser puesto en forma normal disyuntiva, de modo que un constituyente de cualquier enunciado que sea condición necesaria y suficiente para el efecto, puede ser la causa. Así, no importa la forma que tenga ese enunciado, porque cualquiera que ella sea, puede ser transformada para alcanzar la forma normal indicada.

Como la bicondicionalidad requiere que los dos términos del bicondicional tengan el mismo valor de verdad, sólo quedarán excluidos aquellos enunciados que no tengan el mismo valor que el enunciado referente al efecto. Así, si fuese verdad que se dio el criterio es insuficiente para identificar los enunciados que contengan a la causa. Esto es así porque decir que un enunciado está en forma normal disyuntiva no es decir nada en absoluto acerca de su forma lógica, debido a que, como dijimos, todo enunciado puede ser expresado así. Sin embargo, podemos admitir que los que realmente contengan la causa quedarán incluidos entre los admisibles.

Ahora bien, si tuviésemos algún criterio de selección de enunciados que sean condición necesaria y suficiente del efecto, que nos permitiera reconocer aquellos que incluyen efectivamente a la causa, es decir si el criterio nos permitiera poner a la izquierda del bicondicional un enunciado entre cuyos elementos la causa estuviera, entonces, para identificar a la causa nos bastaría con un criterio de selección dentro de este enunciado disyuntivo.

2. Veamos el punto de si el criterio de Mackie de la condición INUS es útil para identificar a la causa dentro del enunciado disyuntivo de que hablamos.

Podríamos pensar que aunque el criterio no nos ayude a identificar los e-nunciados donde figura la causa, si los identificáramos de otro modo su expresión en forma normal disyuntiva nos serviría para identificarla. La forma sería un criterio para identificar en ella al factor causal.

Para Mackie, la causa será uno de los conjuntos integrantes de los disyuntos. Pero un disyunto puede tener un solo elemento7. En consecuencia un conjunto podría ser simplemente uno de los disyuntos. Así, la causa será o bien uno de los conjuntos, o bien uno de los disyuntos. Dado que en la fórmula no hay más que conjuntos y disyuntos, la causa podría ser cualquiera de los elementos. Con esto, la forma normal disyuntiva no proporciona criterio de reconocimiento en absoluto.

Es cierto que otros elementos del concepto de "causa" del que habla Mackie restringen la posibilidad de considerar causa a cualquiera de los constituyentes de una condición INUS. En particular, sólo puede seleccionarse como causal a enunciados singulares verdaderos. Pero esta restricción no está dada por el concepto de "condición INUS", el que parece, hasta ahora, vacío. Aún incluyendo sólo enunciados singulares verdaderos, cualquiera de éstos podría ser considerado causa.

Se concluye que la forma normal disyuntiva no es criterio

1) ni para excluir del concepto de "causa" factores que no sean relevantes en

cuanto a la producción de la causa, ni

2) para incluir los que son relevantes, en particular, a las causas.

3) En general, permite incluir en el concepto de "causa" a todo enunciado singular verdadero.

Mackie da otros criterios para definir qué es una causa, como el de la condicionalidad contrafáctica y la condición de fixity, de modo que su teoría no es, como sistema, vacua; pero la razón de ello no es el concepto de "condición INUS" el que, según los argumentos anteriores, es vacío, sino otros criterios adicionales.

Hasta aquí se concluye que el concepto de causa como condición INUS es vacío. Ahora agregaremos una restricción que Mackie impone a los elementos de la condición INUS al que nos habíamos referido pero que, si se toma en cuenta, veremos que hace implausible toda la construcción de Mackie. La condición INUS no permitiría ni aún representar el concepto intuitivo del que pretende dar cuenta.

La restricción es la siguiente. Los elementos de la condición INUS no pueden ser redundantes. Un elemento de una conjunción es redundante cuando si lo eliminara, la conjunción seguiría siendo condición suficiente.

La dificultad surge de la idea de Mackie de que la afirmación de un enunciado de causalidad implica que la causa y el efecto se dieron en la realidad. Por ejemplo, afirmar que el tiro de la piedra causó que se rompiera la ventana supone afirmar que es verdadero que alguien tiró la piedra, y que es verdadero que se rompió la ventana. Pero si estos dos enunciados son verdaderos, entonces el bicondicional material entre ellos es verdadero. Por lo tanto la causa es condición suficiente del efecto. Y en consecuencia, cualquier enunciado que pusiéramos en conjunción con la causa sería redundante (si lo eliminásramos la causa aún sería suficiente).

Así, cuando se incorpora la restricción de no-redundancia se excluye la posibilidad de que la causa esté en conjunción con otros factores.

Sin embargo, que la causa fuese uno entre varios elementos de una conjunción, es justamente lo que Mackie pedía al afirmar que la causa es una parte insuficiente pero necesaria de una condición que es en si misma innecesaria pero suficiente para el efecto.

NOTAS

1 Palabras como "causa", "efecto", "factor (causal)", "condición", las usaremos como referidas tanto a hechos como a los enunciados que los representan, aunque más frecuentemente en el último sentido. El contexto desambiguará el significado.

2 Siendo:

C= Golpe de la piedra (causa).
R= Fragilidad del vidrio.
V= Velocidad de la piedra.
M= Masa de la piedra.
D= Dirección de la piedra.
S= Sonido.
T= Estructura del vidrio.
O= Medio conductor.
I= Presión interna.
E= Presión externa.
·= y.
v= o.
(a « b)= a es condición suficiente para b.

3 (a « b) = a es condición necesaria y suficiente para b.

4"An insufficient but necessary part of a condition which is itself unnecessary but sufficient for the result.", de Mackie, J., "Causes and Conditions", en SOSA, D. Causation and Conditionals, Oxford University Press, 1975.

5 El autor desarrolla el tema en Mackie, J. The Cement of the Universe (A Study of Causation); Oxford, 1986. Los conceptos centrales pueden verse también en el texto citado arriba, nota 4.

6 Nótese que en el caso de que sólo hubiera un conjunto de elementos suficiente para la producción de la causa, la fórmula degeneraría en una simple conjunción. Del mismo modo, cada conjunción podría degenerar en un único elemento. Así, el enunciado total podría consistir en una simple disyunción entre enunciados singulares, en una conjunción, o aún estar representado por una variable individual.

7 En el caso de que se trate de una conjunción degenerada.

COMO CONCRETAR EL ESQUEMA GENERAL CONSTRUCTIVISTA DE LA ABSTRACCION

Shahid Rahman (Philosophische Fakultät, Universität des Saarlandes - Universidad Nacional del Sur)

I. El esquema general de la abstracción.

La propuesta constructivista contempla *"...el discurso sobre objetos abstractos como una forma particular de hablar sobre objetos concretos..."*[1] Más precisamente *"...Un enunciado acerca de un objeto abstracto es (...) un enunciado que adscribe una **propiedad invariante** expresamente a uno de los objetos que se encuentran vinculados por medio de la relación de equivalencia y que al mismo tiempo enuncia explícitamente la invariancia de dichos objetos (se dice de una propiedad que es **"invariante"**, si dado el caso que sea aplicable a uno de los objetos que se encuentran vinculados por la relación de equivalencia, también es aplicable a **cualquier otro**)..."*[2] En pocas palabras *"...lo esencial de la abstracción es precisamente el restringirse a enunciados invariantes..."*[3]

Sea la expresión "$A(x)^{\sim} \in Inv$" la abreviación simbólica de "el enunciado A(x) es invariante respecto a la relación de equivalencia $\sim$" y la expresión "$\|x\|^{\sim}$" la de "el objeto abstracto construido del objeto concreto x con la relación de equivalencia $\sim$", entonces puede resumirse todo lo anterior con el así llamado ***esquema general de abstracción*** (EG).[4]

$$(EG)\quad A(\|x\|^{\sim}) \text{ «-df-» } A(x) \mid B(x) \,\&\, (A(x)^{\sim} \in Inv)$$

Léase: si, dado un objeto del dominio B, el enunciado A(x) es invariante respecto a la relación de equivalencia $\sim$ entonces (y sólo entonces) puede enunciarse de ese objeto $A(\|x\|^{\sim})$ en vez de A(x).

Para evitar inconsistencias que igualan al objeto abstracto con el concreto[5] suele introducirse en ciertas formulaciones clásicas del esquema $(A(\|x\|^{\sim}$ «-df-» $(y).y^{\sim}x \rightarrow A(x))$ la variante $A^*(\|x\|^{\sim})$, es decir, $A^*(\|x\|^{\sim}$ «- df -» $(y).y^{\sim}x \rightarrow A(x)$. El uso del enunciado **A*** en vez del enunciado A introduce una jerarquización al modo de la teoría de tipos ramificada.[6]

II. La traducción categorial de EG.

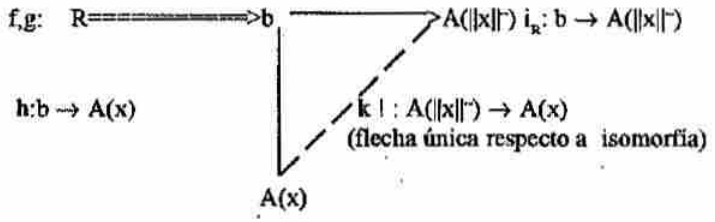
II.1. Introducción: Una categoría puede entenderse como una teoría matemática que trata de enunciados que son invariantes para una serie de objetos. Es decir, una categoría es determinada por medio de ciertas operaciones (flechas) definidas para un dominio determinado de objetos. Es así que si las flechas son funciones y los

objetos son conjuntos nos encontramos en la categoría **SET** (la categoría **Conjunto**), si las flechas en cambio son funciones continuas entre espacios topológicos, entonces definimos **TOP** (la categoría **Topología**) y con homomorfismos entre grupos se define **GRP** (la categoría **Grupo**). Ahora bien, el objetivo de toda teoría definida por una categoría es el de identificar y estudiar construcciones y propiedades que son invariantes con respecto a las relaciones de equivalencia, más precisamente isomorfismos, de tal categoría. Así por ejemplo, en **TOP** se trata de invariancias respecto a homomorfismos y en **GRP** respecto a isomorfismos de grupos. ***La teoría general de las categorías se nos presenta entonces como una teoría que trata de definir en forma abstracta cuáles son las condiciones mínimas para que ciertas flechas entre correspondientes objetos formen una categoría y trata de aquellos enunciados que son invariantes para cualquier tipo de isomorfismo.*** Dadas, por ejemplo, ciertas flechas qué representan transiciones (desde el dominio al codominio de la flecha) definidas para ciertos objetos, ellas deben cumplir, en el caso que formen una categoría para esos objetos, con las siguientes condiciones: ***asociatividad de la composición: h (:c → d) o (g(:b → c) o f(:a → b)) = (h o g) o f e identidad: 1b: b → b, 1b o f = g o 1b).***[7] Esta corta mención de la teoría de las categorías hace entrever hasta qué medida es su lenguaje el apropiado para tratar de objetos abstractos. Pero hay una razón más, el constructivismo está emparentado con el intuicionismo, el cual posee, entre otras, una interpretación cuasi operacional de la matemática. La relación entre intuicionismo y teoría de las categorías puede resumirse en pocas palabras. Es cosa conocida el procedimiento por el cual se genera una lógica a partir de operaciones con conjuntos (álgebra booleana): se da simplemente la función característica **ch** de las operaciones que producen subconjuntos (el conjunto Potencia P(D) ≡ al conjunto de funciones D→2, si A está incluido en D, entonces es chA: D→2, chA = 1 si el elemento x de D pertenece a A y es = 0 si no pertenece a A. La función 1 → (2-{1,0}) suele ser llamada **clasificador de subobjetos binario o bivalente**). Si generalizamos la función 1→2 reemplazando 2 por una valuación general de subobjetos Z (es decir 1→Z), entonces definimos como la flecha característica de un subobjeto de una categoría dada, a la flecha con dominio en el objeto categorial correspondiente y con codominio Z. Por medio de este clasificador general de subobjetos podemos producir la lógica interna de cada categoría. En la categoría **SET**→ por ejemplo, cuyos objetos son funciones, se obtiene una lógica trivalente.[8] Ahora bien, la lógica categorial más general, es decir, la lógica generada por las operaciones que producen subobjetos en toda categoría, es la lógica intuicionista.[9]

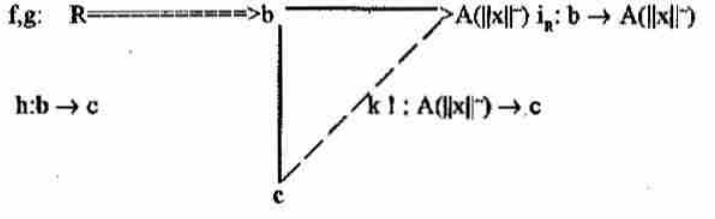
II.2. El co-igualador y EG: Un co-igualador (co-equalizer) de un par de flechas paralelas **f,g: a => b** es aquella flecha que iguala **f** y **g** en el codominio. En otras palabras un co-igualador para las flechas anteriormente nombradas es una flecha **i:b →e**, para la que vale : *) **i o f = i o g** y **). Dada otra flecha **h: b → c** que cumpla **h o f = h o g**, entonces existe una flecha única (única: !) **k!: e → c** que produce un diagrama conmutativo. Es decir, **h = k! o i.**[10]

Una generalización categorial de eg (cat-EG), que describa un procedimiento de abstracción para objetos matemáticos, puede formularse como el diagrama

conmutativo que forma el co-igualador de dos flechas paralelas que introducen una restricción de equivalencia en el objeto b. Es decir, las flechas (primera y segunda proyección de R<x,y> : f(R<x,y>)=x, g(R<x,y>)=y) tienen como dominio la relación de equivalencia R y como codominio (cod: codominio) el objeto b. Las flechas paralelas se llaman entonces primera y segunda restricción de b, el co-igualador i_R es la flecha de abstracción y la flecha única k (única con respecto a isomorfía) es la flecha de eliminación -cod-h (dado que k(A(‖x‖⁻))= k(i_R (x)) = k o i_R (x) = h(x)).



Más generalmente, la flecha eliminación-cod-h se da con cualquier operación invariante **h** que iguale al objeto **b (f,g)** restringido. Es decir:



Si uno parte, siguiendo el estilo constructivista, de la flecha **h** que opera sobre el dominio **b**, y busca una relación que restrinja ese dominio, de modo que **h** sea una operación invariante, se define entonces la relación de equivalencia como la **relación Kernel de h (R_h)**, es decir, **xR_hy sii h(x) = h(y)**. En este caso constituye la flecha **i_{Rh}** el igualador del **par Kernel (f,g)** y la relación **R_h** puede obtenerse del **pullback** que forma **h** a lo largo de **h**, con el par de proyecciones **(f,g):R_h==>b**, es decir, **h o f=h o g**. La generalización del esquema que parte de la flecha **eliminación-cod-h** hace superflua la distinción entre enunciadoos para objetos abstractos y concretos mencionada al final del parágrafo I e impide las inconsistencias de Siegwart por un camino que coincide con la idea de Hartmann-Lorenzen.[11]

III Aplicaciones de cat-EG: el teorema de Freyd y los espacios fibrados.

III.1. Introducción: En II.1. mencionamos brevemente cómo puede generarse la lógica de una categoría. La lógica (operativa) de una categoría puede generarse si ella posee un **clasificador de subobjetos**, que consta de un objeto **clasificador Z** y

una flecha **clasificadora** $_{\Gamma}$: **1→Z** (siendo 1 **un objeto terminal** de la categoría en cuestión.

Es decir, dado un objeto cualquiera **a** de la categoría hay una y sólo una flecha en esa categoría, que tiene **dominio a** y **codominio 1.** Dualmente se define **el objeto inicial 0**. La flecha clasificadora $_{\Gamma}$ se puede generalizar para cada dominio **a**: $_{\Gamma a}$: **a→Z =** $_{\Gamma}$ **o** $_{a}$**(**$_{a}$**:a→1).**[12] Una categoría con un clasificador de subobjetos es esencialmente lo que se conoce como **un topos.**[13] Ahora bien, nosotros sabemos por medio de cat EG cómo producir un objeto abstracto a partir de una invariancia. Sin embargo no queda claro, en el caso que se forme una nueva categoría de objetos abstractos, qué relación hay entre la lógica que corresponde a la categoría del objeto concreto y la lógica de la nueva categoría abstracta. Para ello estudiamos un caso muy importante en la teoría de las categorías, que es el caso de la formación **categorías flecha.** Las categorías flecha son categorías cuyos objetos son flechas. Dentro de las categorías flecha se encuentran **la categoría flecha-con-codominio-común (cat(→a←))** y la **categoría flecha-con-dominio-común**. Nos ocuparemos de las categorías **cat(→a←)** porque, como demuestra el teorema fundamental de Freyd, son fácilmente construibles y de gran utilidad.

III.2. El teorema fundamental de los topoi de Freyd y los espacios fibrados: Supongamos que siguiendo cat-EG se defina por una relación de equivalencia adecuada un cuerpo de enunciados invariantes para objetos que son todas flechas de esa categoría que tienen codominio **a**. Si queremos determinar una teoría acerca de las propiedades invariantes de esos objetos, sin tener que usar necesariamente el lenguaje lógico de la categoría originaria, podemos crear por una especie de hipóstasis una nueva categoría que incluya dichos objetos. Dado que según los constructivistas hablar de objetos abstractos es un modo de hablar de objetos concretos, tenemos que poder recurrir a un procedimiento de construcción de la categoría originario. Ese procedimiento nos ha de dar cuenta especialmente de cómo ha de construirse el clasificador de subobjetos de la nueva categoría. Freyd ha descripto un procedimiento tal y lleva el nombre de TEOREMA FUNDAMENTAL DE LOS TOPOI.[14] El teorema es tan importante, pues dado que los límites que diferencian determinadas categorías flecha-con-dominio-común, llamadas **fascículos (Bundles)** con un topos, son más bien borrosos (algunos autores definen a un topos como un fascículo), el teorema está hablando en realidad de cómo producir el tipo más importante de topoi:

Si ¥ es una categoría que forma un topos y a un objeto de ¥, entonces la categoría ¥ (→a←) también forma un topos. El clasificador de ¥ (→a←) se define con la flecha $_{\Gamma}$**=<**$_{\Gamma a}$**,1a>: a→Zxa, (pr**$_{a}$**(pr**$_{a}$**:Zxa→a) o <**$_{\Gamma a}$**,1a>)=1a.**[15]

Ejemplo: **Un fascículo (Bundle)** consiste en un objeto que es un conjunto llamado **espacio fibrado**, un conjunto de índices **I**, llamado **base de índices** y una flecha **f:α→I**, que determina los subobjetos (subconjuntos) disjuntos α_i **(fibras)** de **α**. Uno puede definir fibras α_i por medio de la imagen inversa de los índices **i** con respecto a **f**, es decir, $f^{(-1)}(\{i\}) = \{x:f(x)=i\}=\alpha_i$. Si uno se limita en la categoría **SET** a hablar de aquellas flechas con dominio común **I**, podemos crear otra categoría flecha, cuyos

objetos son precisamente fascículos **(α,f)** y que suele abreviarse **Bn(→I←)** o simplemente **Bn(I)** (**Bn** del inglés bundle). Las flechas de **Bn(I)** son transiciones entre fascículos, de modo que si **k:(α,f)→(β,g)** entonces **g o k=f.**[16] El clasificador de objetos de **Bn(I)** es un fascículo de clasificadores de **SET.** Definimos **Z=(2xI,pr**$_{1}$**)**, en donde **pr**$_{1}$**:2xI→I** es la proyección segunda **pr**$_{1}$**(<X,Y>)=Y**. El producto **2xI** es en realidad la unión disjunta de los conjuntos **{0}xI={<0,i>:i pertenece a I}** **{1}xI={<1,i>:i pertenece a I}** (ambos isomorfos a **I**). Es decir, una fibra Z_i es Z_i**={<0,i>,<1,i>:}=2x{i}**. La flecha que define al clasificador de subobjetos puede ser pensada como un fascículo de copias de la función conjuntista correspondiente. Es decir en la categoría **Bn(I)** es $_{\Gamma}$ la flecha $_{\Gamma}$**:I→2xI:<**$_{\Gamma 1}$**,1**$_{1}$**>,** $_{\Gamma}$**(i)=<1,i>** que es precisamente el clasificador predicho por el teorema fundamental de Freyd.

NOTAS

1. Schneider, Hans J.: "Der Konstruktivismus ist kein Reduktionismus", en *Aspekte der Abstraktionstheorie*, Klaus Prätor, Rader Verlag, Aachen, 1988, p.164.

2. Thiel, Christian: "Zu Begriff und Geschichte der Abstraktion", in Klaus Prätor, *Op. Cit.* en 1, p.37.

3. Lorenzen, Paul: "Gleichheit und Abstraktion", en *Ratio*, 4 (1962). p. 81.

4. cfr. Dirk Hartmann, "Ist die konstruktive Abstraktionstheorie inkonsistent?", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47, (1993) 2, pp. 270-285 y Christian Thiel, "Geo Siegwarts Szenario", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47, (1993) 2, pp. 260-270.

5. cfr. Geo Siegwart, "Zur Inkonsistenz der konstruktivistischen Abstraktionslehre", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47, (1993) 2, pp. 246-260.

6. cfr. Hartamann, *Op.Cit.* en nota 4, pie de página 281 y Thiel, *Op.Cit.* en nota 4, p.264.

7. Ver formulación detallada en P.T. Johnstone, *Topos Theory*, Academic Press, 1977.

8. Cfr. Shahid Rahman, *Über Dialoge, Protologische Kategorien und andere Seltenheiten*, Peter Lang Verlag, Frankfurt/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, 1993.

9. Ver detalles en Sunders Maclane, "Set, Topoi and Internal Logic in Categories", en *Logic Colloquium* (edited by H.E.Rose und J.C.Shepherdson), North Holland, Amsterdam, 1975 y Shahid Rahmanm, *Op. Cit.* en 8.

10. Ver detalles en P.T.Johnstone, *Topos Theory*, Academic Press, 1977 y Shahid Rahman, *Op.Cit.* en nota 8.

11. Ver origen de la discusión en Siegwart, *Op.Cit.* en nota 5, quien encuentra inconsistencias en algunas formulaciones de EG y la respuesta de Hartmann, *Op.Cit.* en nota 4.

12. Ver detalles en M.J.Brockway, *Topoi and Logic*, M.SC.These, Victoria University of Wellington, 1976, en Maclane, *Op.Cit.* en nota 9 y S.Rahman, *Op.Cit.* en nota 8.

13. En Rahman, *Op.Cit.* en nota 8, por relaciones con la lógica operativa de Lorenzen se llama *categoría protológica.*

14. Peter Freyd, "Aspects of Topoi", *Bulletin of the Australian Mathematical Society*, 7, 1972, pp.1-76, teorema 2.31.

15. Ver demostración en Freyd, *Op.Cit.* en nota 14.

16. Ver detalles en M. P. Fourman y D. S. Scott, "Sheaves and logic", en *Applications of Sheaves*, Springer Verlag, Heidelberg, 1979.

LA NOCION DE "LENGUAJE" EN EL *TRACTATUS*

Ma. Mercedes del Valle Risco de Pagani (U.N.T.)

En el Prólogo al *Tractatus*[1] Wittgenstein afirma su propósito: «trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento sino a la expresión de los pensamientos (pág.31)», es decir al lenguaje. Resume luego el significado de tamaña empresa con esta palabras: «Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse»

La importancia del tema del lenguaje es evidente desde el comienzo de esta obra. Sin embargo, la lectura del *Tractatus* sugiere distintos conceptos del lenguaje. El objetivo de este trabajo será mostrar cuál es el concepto de lenguaje alrededor del cual se desarrolla esta obra, argumentando con los aforismos correspondientes.

Tres conceptos de lenguaje se pueden distinguir como posible objeto de análisis a partir de la lectura del *Tractatus:*

1) En el aforismo 5.5563, el autor se refiere así al *lenguaje ordinario:* «Todas las proposiciones de nuestro lenguaje corriente están efectivamente, tal y como son, ordenadas de un modo completamente lógico...». Dicha apreciación del *lenguaje ordinario* había sido ya afirmada en el aforismo 4.011: «A primera vista no parece que la proposición -tal como está impresa en el papel- sea una figura de la realidad de la que se trata. Tampoco la notación musical parece a primera vista una figura de la música, ni nuestra escritura fonética (las letras) parece una figura de nuestro lenguaje hablado. Sin embargo, estos símbolos demuestran, bien que en el sentido ordinario de la palabra, que son las figuras de lo que representan».

2) Estos textos contrastan con aquellos en los que Wittgenstein alude a un *lenguaje ideal.* En el aforismo 3.3325 dice: «Para evitar estos errores debemos emplear un simbolismo que los excluya, no usando el mismo signo en símbolos diferentes ni usando aquellos signos que designen de modo diverso, de manera aparentemente igual. Un simbolismo, pues, que obedezca a la gramática lógica...». Y el aforismo 4.002 confirma luego esta idea: «...Es humanamente imposible captar inmediatamente la lógica del lenguaje. El lenguaje disfraza el pensamiento...porque la forma externa del vestido está construida con un fin completamente distinto que el de permitir reconocer la forma del cuerpo...».

3) Sin embargo, podemos ver aún un tercer concepto de lenguaje en esta obra: aquél que alude a las *condiciones de todo lenguaje posible.* En efecto, el aforismo 4.5 dice: «Ahora parece posible dar la forma más general de la proposición; es decir, dar una descripción de las proposiciones de un simbolismo cualquiera, y también que todo sentido posible pueda expresarse por un símbolo que caiga bajo la descripción, y, por otra parte, que todo símbolo que caiga bajo la descripción pueda expresar un sentido si el significado de los nombres ha sido elegido en correspondencia... La forma general de la proposición es: tal y tal es lo que acaece».

Hasta aquí hemos presentado el estado de la cuestión a partir de la lectura de los aforismos del *Tractatus.* El marco conceptual de la obra nos servirá ahora para llevar a cabo nuestro propósito. Empezaremos, entonces, por la ontología tractariana.

El atomismo lógico de Wittgenstein se condensa en los siguientes conceptos: mundo (af.1.1), estado de cosas (af.2.06), objeto (af.2.01), objeto simple (af.2.02, 2.0201), estructura (af.2.032), propiedad interna (af.2.01231), forma (af.2.0141), forma lógica (af.2.0233, 2.02331), sustancia (af.2.021, 2.023, 2.024, 2.025), y posibilidad (af.2.033). Estas nociones elementales sientan las bases para su teoría de la representación en general (teoría figurativa) y, particularmente, en su aplicación al lenguaje.

La cuestión más general del planteo del *Tractatus* será, pues, la de elucidar la relación que de hecho se da entre el sujeto y el mundo a través de la representación y, en especial, a través de la representación lógica (o pensamiento), tomando como objeto de análisis su expresión sensible, el símbolo, es decir, el lenguaje.

No es casual, entonces, que las tesis acerca de la representación continúen a las tesis acerca del mundo. La teoría figurativa, es presentada brevemente en los aforismos 2.1, 2.11, 2.12, 2.141, 2.151, 2.221, 2.223. Sólo en la figura o representación de los hechos es posible para Wittgenstein la relación del sujeto con la realidad. El hombre se representa los hechos figurándoselos y esta representación, por su propia naturaleza (propiedades internas) posee en sí misma la posibilidad de coincidir con ellos. Por esta relación se vincula también el concepto de lenguaje con el concepto de isomorfismo, muy discutido, y con el concepto de verdad como correspondencia que supone esta obra, temas que no trataremos aquí.

A partir del aforismo 3 el autor aplicará esta teoría primero al pensamiento y luego, más extensamente, al lenguaje. La relación entre signo proposicional, pensamiento y lenguaje se centra en el concepto de significado : «El signo proposicional aplicado, pensado, es el pensamiento» (af.3.5). «El pensamiento es la proposición con significado» (af.4). «La totalidad de las proposiciones es el lenguaje» (af.4.001).

Llegamos así a la teoría figurativa de la proposición desarrollada en el *Tractatus.* Wittgenstein afirma: «La proposición es una figura de la realidad. La proposición es una figura de la realidad tal como la pensamos» (af.4.01). Para ilustrar esta idea apela a un ejemplo clásico: «El disco gramofónico, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, están todos, unos respecto de otros, en aquella interna relación figurativa que se mantiene entre lenguaje y mundo. A todo esto es común la estructura lógica...». Y fundamenta la íntima semejanza entre cosas tan diferentes en lo que él llama una regla: la ley de proyección que proyecta la sinfonía en el lenguaje de la notación musical (af.4.0141).

La posibilidad de toda figuratividad de nuestros medios de expresión, es decir, de la relación lenguaje-mundo descansa en la lógica de la figuración (af.4.015). La proposición figura los hechos que describe (af.4.016) y nosotros comprendemos el sentido del signo proposicional sin que nos sea explicado (af.4.02): La proposición es una figura de la realidad pues yo conozco el estado de cosas que representa si yo entiendo el sentido de la proposición. Y yo entiendo el sentido de la proposicion sin que me haya sido explicado su sentido» (af.4.021). La proposición *muestra* su sentido...si es verdadera *muestra* cómo están las cosas. Y *dice que* las cosas están así» (af.4.022).

Ahora bien, todos estos aforismos perfectamente se ajustan a nuestro *lenguaje corriente.* Prueba de ello la da el mismo Wittgenstein cuando afirma en 4.023: «La

proposición es la descripción de un hecho atómico», describe la realidad según sus propiedades internas que son comunes con las de la realidad, y en esta afirmación se funda la teoría denotativa del significado que sostiene en el *Tractatus* en consonancia con su doctrina metafísica. Y luego continúa el texto: "...la proposición construye un mundo con la ayuda de un armazón lógico; por ello es posible ver en la proposición, si es verdadera, el aspecto lógico de la realidad...Se pueden obtener conclusiones de una falsa proposición".

Los aforismos que siguen corroboran también la idea de que Wittgenstein está hablando del lenguaje ordinario. En el aforismo 4.024 dice: «Entender una proposición quiere decir, si es verdadera, saber lo que acaece (se puede también entenderla sin saber si es verdadera). Se la entiende cuando se entienden sus partes constitutivas» y ésto no es más que la explicitación de lo que sucede en la comunicación intersubjetiva: de hecho nosotros nos entendemos con las proposiciones (af.4.026), su sentido no debe sernos explicado como en el caso de los signos simples. Pertenece a la esencia de la proposición comunicar un sentido nuevo usando expresiones viejas (af.4.027 y 4.03).

La posibilidad misma de la proposición descansa en un principio: el principio de la representación de los objetos por los signos, y en él descansa más bien, la posibilidad de todo lenguaje y de la naturaleza de todo signo con significado. Wittgenstein explicita las condiciones que debe cumplir una proposición para ser tal: «La proposición es una figura de un estado de cosas sólo en cuanto está lógicamente articulada» (af.4.032). «En la proposición deben distinguirse tantas cosas cuantas hay en el estado que representa. Ambas deben poseer la misma multiplicidad lógica...» (af.4.04). «Esta multiplicidad matemática no puede naturalmente, ser a su vez figurada. De ella no se puede salir por la figuración» (af.4.041). «La realidad es comparada con la proposición» (af.4.05). «La proposición puede ser verdadera o falsa sólo en cuanto es una figura de la realidad» (af.4.06). «Si no consideramos que la proposición tiene un sentido independiente de los hechos, podemos creer que verdadero y falso son relaciones del mismo orden entre el signo y lo designado...» (af.4.061). Cada proposición debe ya tener un sentido; la aseveración no puede dárselo, pues lo que asevera es el sentido mismo. Y lo mismo vale para la negación, etc. Una proposición representa la existencia y no-existencia de los hechos atómicos» (af.4.1).

Dadas estas condiciones Wittgenstein explicita lo que entiende por significado en relación al concepto de verdad como correspondencia y al de la independencia de las proposiciones elementales: "El sentido de una proposición es su acuerdo o desacuerdo con las posibilidades de existencia y no - existencia del hecho atómico"(af. 4. 21.).

De este modo, se ponen en evidencia todas las posibilidades inherentes a la naturaleza propia de la proposición, sin embargo, el autor del *Tractatus* no se detiene allí y hace explícitos también los límites de la representación.

En primer lugar, el límite aparece en relación al concepto de forma lógica: «La proposición puede representar toda la realidad, pero no puede representar lo que debe tener en común con la realidad para poder representar la forma lógica. Para poder representar la forma lógica debemos colocarnos con la proposición fuera de la lógica; es decir fuera del mundo» (4.12). Y luego Wittgenstein sigue: «La proposición no puede representar la forma lógica: se refleja en ella. Lo que en el lenguaje se refleja, el lenguaje no puede representarlo...La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad. La exhibe» (af.4.121). Esta distinción entre decir y mostrar marca el límite al pensamiento desde el lenguaje: «Lo que se *puede* mostrar *no puede* decirse» (af.4.1212). Asimismo, el límite aparecerá con respecto a las propiedades y relaciones internas de la proposición a las que el lenguaje no puede representar (af.4.122, 4.1252).

Podemos señalar también esta idea del límite con respecto a la relación lenguaje-realidad: «La realidad empírica está limitada por la totalidad de los objetos. El límite aparece de nuevo en la totalidad de las proposiciones elementales. Las jerarquías son y deben ser independientes de la realidad» (af.5.5561). De modo coherente con su doctrina metafísica, Wittgenstein afirma la existencia de objetos simples y de hechos atómicos los cuales constituyen la condición de posibilidad de la estructura del lenguaje.

En consecuencia, basta entender las proposiciones del lenguaje corriente para admitir por razones puramente lógicas la necesidad de proposiciones elementales. En el aforismo 5.5562 afirma: «Si por razones puramente lógicas nosotros sabemos que debe haber proposiciones elementales, entonces esto debe saberlo cualquiera que entiende las proposiciones en su forma no analizada».

De este modo, Wittgenstein hace una revalorización de nuestro lenguaje ordinario y expresa la función que la lógica debe desempeñar en relación a él. En 5.5563, que ya citamos, afirma: «Todas las proposiciones de nuestro lenguaje corriente están efectivamente, tal y como son, ordenadas de un modo completamente lógico...», y luego en el aforismo 5.557 dice: «La aplicación de la lógica decide qué proposiciones elementales hay. La lógica no puede anticiparse a aquello que se encuentra en su aplicación...». Por tanto, «Si yo no puedo indicar las proposiciones elementales *a priori*, querer indicarlas debe llevar a un obvio sinsentido» (af.5.5571)

Reaparece así la noción de límite ahora en la relación lenguaje- mundo: «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo» (af. 5.6) y este límite es un límite lógico que en el *Tractatus* tiene una dimensión ontológica: «La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites...Lo que no podemos pensar no podemos pensarlo. Tampoco, pues, podemos decir lo que no podemos pensar» (af.5.61). Mundo, pensamiento y lenguaje comparten la misma estructura lógico-ontológica.

Wittgenstein logra así poner límites al pensamiento a partir de una ordenación del lenguaje ordinario. Esta idea del lenguaje corriente se mantiene en su pensamiento posterior a pesar del abandono del atomismo lógico. Ciertamente, en el *Cuaderno Azul* afirma: «Es erróneo decir que en filosofía consideramos un lenguaje ideal, como opuesto a nuestro lenguaje ordinario. Pues esto hace que parezca como si pensásemos que podría perfeccionarse el lenguaje ordinario. Pero el lenguaje ordinario está perfectamente. Cuando elaboramos «lenguajes ideales», no es para que reemplacen a nuestro lenguaje ordinario, sino precisamente para eliminar alguna dificultad causada en la mente de alguien al pensar que ha comprendido el uso exacto de una palabra común»[2]. Los ecos del *Tractatus* perviven en su idea del lenguaje.

NOTAS

[1] Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973.
[2] Wittgenstein, L.: *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Tecnos, Madrid, 1984.

EL STATUS DE LAS LEYES CIENTIFICAS EN EL "TRACTATUS" Y SU RELACION CON EL PRINCIPIO DE DISCONTINUIDAD SEMANTICA

Silvia Rivera (UBA - CONICET)

> A la base de toda concepción moderna del mundo está la ilusión de que las leyes naturales sean la explicación de los fenómenos naturales. Así los moder nos confían en las leyes naturales como algo inviolable, lo mismo que los antiguos en Dios y en el Destino. Y ambos tienen razón y no la tienen; pero los antiguos eran aún más claros, en cuanto reconocían un límite preciso, mientras que el sistema moderno quiere aparentar que está todo explicado.[1]

Me propongo analizar en este trabajo, en primer lugar, el peculiar *status* que tienen las leyes científicas en el *Tractatus*, basándome para este análisis en la caracterización que el propio Wittgenstein nos ofrece de estas leyes en los aforismos 6.3 a 6.36II del *Tractatus*. En segundo lugar,intentaré relacionar estas afirmaciones con el principio de discontinuidad semántica, tal como éste es presentado por José Alberto Coffa en su artículo «Notas para un esquema de la filosofía de la ciencia contemporánea».[2] A partir de aquí, y como tercer y último punto, creo poder mostrar cómo algunas reticencias o temores manifestados por Coffa en relación con las posibles consecuencias de lo que él llama «una filosofía de la ciencia de inspiración lingüística al estilo wittgensteiniano»[3] se disipan tan pronto como logramos una comprensión global de la propuesta de Wittgenstein acerca del carácter configurador del lenguaje y su relación con el mundo.

Para desarrollar estos puntos y justificar la necesidad de indagar en la naturaleza y características de estas leyes, comenzaré enumerando tres usos o funciones posibles del lenguaje, que con claridad pueden ser reconocidos en el *Tractatus*, a los que llamaré *uso representativo, uso lógico* y *uso absurdo* del lenguaje.

1) El *uso representativo* del lenguaje incluye a todas las proposiciones de la ciencia natural. Estas proposiciones contienen signos que se relacionan proyectivamente con los objetos del mundo.

2) El *uso lógico* corresponde a las tradicionales proposiciones analíticas (tautologías y contradicciones). Estas proposiciones, por carecer de condiciones de verdad, no tienen sentido, ya que no comparten la forma de estado de cosas o situación alguna. De todos modos, a pesar de no decir nada, muestran las propiedades formales tanto de nuestro lenguaje como de nuestro mundo.

3) El *uso absurdo* del lenguaje es el que engendra sinsentidos o proposiciones no significativas, y esto ocurre, por ejemplo, cuando no damos significación a alguno de los signos involucrados en ellas. Es éste el caso de las pseudoproposiciones de la metafísica clásica.

Ahora bien, ¿a qué clase de uso del lenguaje es posible asimilar los enunciados que funcionan como leyes dentro de una teoría científica?.

1) Es indudable que las proposiciones que forman el *corpus* de las distintas ciencias responden al uso representativo o figurativo del lenguaje. «Una proposición representa la existencia y la no existencia de los hechos atómicos -dice Wittgenstein- y la totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales)»[4]. Es por esto que, si consideramos a las leyes científicas como enunciados incluídos en el *corpus* de las distintas ciencias, deberían poder integrarse a este uso representativo del lenguaje. Sin embargo, debemos recordar que se trata de enunciados generales, y en tanto no hay hechos generales en el mundo, no es posible encontrar relación pictórica alguna entre las generalizaciones empíricas por sí mismas con los hechos.

2) Tampoco es posible asimilar sin más las leyes científicas a las leyes lógicas, porque las primeras dicen algo, es decir, tienen un sentido que podemos comprender; no son meras tautologías o contradicciones, ya que su verdad o falsedad no puede establecerse por macanismos puramente formales. Su carácter general no debe confundirnos, impulsándonos a una identificación apresurada, ya que para Wittgenstein la generalidad no es de ningún modo condición suficiente para que algo sea considerado tautológico:

> La característica de las proposiciones lógicas *no* es su validez general. Ser general significa, pues sólo valer de modo accidental para todas las cosas. Una proposición no generalizada puede ser tautológica tanto cuanto una generalizada.[5]

3) Por último, y aún teniendo en cuenta la actitud desmistificadora de Wittgenstein frente al carácter omnipotente de la ciencia y el poder explicativo de sus leyes (recordemos el aforismo con el que iniciamos este trabajo), cuesta aceptar que su intención última sea reducir las leyes de las ciencias naturales a puros y simples sinsentidos.

Llegados a este punto, creo necesario remitirme a los aforismos en los que Wittgenstein nos habla de estas leyes naturales, a las que identifica sin más con las de la mecánica. Debo recordar -y esto lo digo en función de mi convicción acerca del carácter fuertemente orgánico que presenta el encadenamiento de los aforismos en el *Tractatus*- que aquellos aforismos en los que indaga la naturaleza de las leyes científicas siguen en orden a los que presentan las controvertidas afirmaciones sobre el solipsismo y acerca de la lógica y la forma en que ésta obliga. Porque la principal consecuencia que se desprende de la aparente reivindicación de solipsismo por parte de Wittgenstein[6], es la afirmación de la absoluta contingencia de los hechos del mundo natural. «Ninguna parte de nuestra experiencia es *a priori*»[7], por lo tanto tampoco hay un orden *a priori* de las cosas. Y esta consecuencia del solipsismo se relaciona directamente con la afirmación del aforismo 6.3, que inicia precisamente la serie de los aforismos dedicados a la mecánica y sus leyes: «La investigación lógica significa la investigación de toda *regularidad*. Y fuera de la lógica todo es casual»[8].

Pero si bien es cierto que ninguna parte de nuestra experiencia es *a priori*, sí hay condiciones de posibilidad de esa experiencia. Todo lo que podemos describir, y por lo tanto ver, podría ser de otro modo, pero de hecho es tal como es en función de la lógica de nuestro lenguaje, que a través de las leyes científicas establece las posibles formas de descripción de los hechos del mundo. De este modo, convencido de la

ausencia de un orden o legalidad *a priori* en el mundo, Wittgenstein critica duramente tanto el proceso de inducción -para el que reconoce tan sólo un fundamento psicológico[9]-, como al nexo causal, al que con resonancias humeanas califica como producto de una «superstición»[10]. Toda regularidad es instaurada en el mundo a partir del lenguaje y su lógica. Sin embargo, entre las proposiciones elementales directamente vinculadas con los hechos, y las proposicones vacías y formales de la lógica, se ubica un tercer tipo de enunciados generales que, por tener contenido empírico, no pueden ser considerados tautológicos. Por lo tanto, su verdad o falsedad no puede establecerse por mecanismos formales, pero tampoco a través de una confrontación con los hechos. Porque en sentido estricto sólo es posible hablar de hechos a partir del reconocimiento de tales enunciados. Y estos enunciados son las leyes de las ciencias naturales, que Wittgenstein define como «nombres de clase» de proposiciones[11] o «intuiciones *a priori* acerca de las posibles formas que se podrían dar a las proposiciones de la ciencia».[12] Por lo tanto, su función no es otra que prescribir la forma que ha de darse a la descripción de los hechos del mundo, descripción que se fectiviza a través de las proposiciones particulares y representativas que integran la ciencia natural.

Las leyes científicas se ubican, pues, entre las leyes lógicas y las afirmaciones particulares de las ciencias naturales que se refieren directamente a los hechos del mundo: «A través de su completo aparato lógico, las leyes físicas hablan aún de los hechos del mundo».[13] Pero si bien Wittgenstein insiste en que no perdamos de vista la relación que estas leyes tienen con los objetos, está claro que esta relación es doblemente indirecta, ya que las leyes naturales determinan la forma de las proposiciones que establecen a su vez los hechos en los que finalmente se articulan los objetos. Toda regularidad aparece en el mundo a través del lenguaje, y las leyes científicas son precisamente los esquemas que organizan y unifican, no tanto nuestra experiencia como nuestras afirmaciones sobre la experiencia. No se trata pues de generalizaciones empíricas, pero tampoco de verdades *a priori*, sino de prescripciones gramaticales que nos proporcionan sistemas de coordenadas que nos permiten hablar sobre los hechos del mundo, estableciendo -y no, describiendo- regularidades.

Por lo tanto, la única relación de estas leyes con la descripción es que ellas prescriben la forma en que los hechos naturales deberán ser descriptos: «Lo que se puede describir, también puede ocurrir, y lo que está excluído por la ley de causalidad no puede describirse»[14].

Las leyes científicas se agrupan, a su vez, en sistemas. Estos sistemas tienen la función de unificar nuestro conocimiento de acuerdo a un modelo único, proporcionando «métodos de representación»[15] que permiten describir al mundo completamente. Un ejemplo de esto es el sistema de la mecánica newtoniana, que «reduce la descripción del universo a una forma unitaria»[16], en términos de partículas, masa, posición, fuerza, etc.

Estos sistemas son siempre contingentes, aunque no completamente arbitrarios, ya que si bien no podemos ir nunca más allá del lenguaje, algunos métodos de descripción del mundo pueden resultar más eficaces que otros. Wittgenstein ejemplifica esto identificando a los diferentes sistemas científicos con algún tipo de malla o red

de diseño geométrico -triangular, por ejemplo- que se aplica a una superficie con manchas irregulares blancas y negras. Pero la irregular naturaleza bicolor, en imagen de Wittgenstein, podría ser descripta completamente por una malla de diseño geométrico a partir de aberturas hexagonales o cuadrangulares.

A partir de esto Wittgenstein desarrolla la cuestión de la estrecha conexión entre lógica y mecánica, relación que Max Black explica de la siguiente manera: «La lógica garantiza la posibilidad de la descripción de acuerdo a las demandas de un particular sistema teórico, en tanto que la mecánica provee los detalles del modo de descripción»[17]. Esto significa, volviendo al anterior ejemplo de Wittgenstein, que la lógica establece el carácter geométrico de la malla, que se adapta a los fenómenos con un deseado grado de exactitud, en tanto la mecánica elige luego la forma específica, siempre geométrica, de los elementos de la malla o red.

Pero en última instancia es siempre el criterio pragmático el que decide entre estos sistemas convencionales, ya que podría ocurrir que la descripción a través de una malla triangular sea más sencilla y operativa que la que se realiza a través de una malla hexagonal. De todos modos, es totalmente imposible decir algo del universo independientemente de alguna ley que proporcione algún método de representación que, a su vez, se inserta en un sistema o malla. Porque estas leyes «tratan de la malla, y no de lo que la malla describe»[18].

Creo que ahora podemos explicar mejor nuestra anterior perplejidad al no poder asimilar estas leyes a ninguna de las funciones del lenguaje que el *Tractatus* nos presenta. Aún más, Max Blanck ve en esta imposibilidad una dura prueba para la teoría de la proposición como figura, que Wittgenstein desarrolla en el *Tractatus*. Volver la mirada hacia el status lingüístico de las leyes científicas supone enfrentar el escándalo de la existencia de «fórmulas con contenido empírico que sin embargo no son figuras lógicas»[19]. Es por esto que este tema se constituye en el «*test-case*» de la teoría wittgensteiniana de la proposición, y según Black, también en el detonante que precipita la reforma de la temprana concepción de Wittgenstein acerca del lenguaje, orientándola hacia la multiplicación y diversificación de sus funciones.[20]

Por su parte, José Alberto Coffa, en su intento de poner orden al multifacético panorama que presenta la filosofía de la ciencia de las dos últimas décadas, encuentra un elemento que une, a su entender, a todas las vertientes epistemológicas actuales. Se trata de un rechazo, prácticamente unánime, del principio de uniformidad semántica, presente en las teorías de sus antecesores (Carnap y Popper). Este principio sostiene que los enunciados que constituyen la totalidad de nuestro saber fáctico, si bien ordenables de acuerdo a su grado de objetividad y generalidad, todos ellos se relacionan de un modo único con la realidad. Y este modo es el de la afirmación. Es una afirmación todo enunciado que supone la existencia de los objetos a los que sus términos hacen referencia. En términos tractarianos corresponderían, todos ellos, a la función representativa del lenguaje. En oposición a esto, la mayor parte de los epistemólogos contemporáneos creen que al aumentar el grado de generalidad se produce una discontinuidad radical entre los enunciados que integran los sistemas científicos, de modo tal que aquellos que se ubican en los puntos más altos del conocimiento de ningún modo pueden considerarse afirmaciones en sentido estricto, ya que a pesar de tener contenido fáctico, su verdad no puede establecerse en función de

la teoría de la correspondencia, sino que es previa a ella, ya que son estos enunciados los que proporcionan el marco categorial que organiza el mundo y define sus objetos. Son por lo tanto condición de posibilidad de cualquier tipo de correlación. Es obvio que en base a lo expuesto hasta el momento Wittgenstein integraría las filas de los partidarios de la discontinuidad dentro del ámbito del saber fáctico. A pesar de aceptar esto en primera instancia, creo que en el caso particular de Wittgenstein la discontinuidad podría quedar comprometida, pero de ningún modo a la manera de los antiguos, es decir, no porque el carácter descriptivo se extienda a las leyes científicas, sino antes bien, porque el poder configurador del lenguaje alcanza también a la proposición elemental. Esto se manifiesta tan pronto como traducimos la palabra alemana «*Bild*», utilizada por Wittgenstein para referirse al modo de representación de la proposición, como «modelo», recordando la inspiración hertziana de este término. Es esto lo que le permite afirmar a Wittgenstein que «la proposición» construye un mundo con ayuda de un armazón lógico»[21]. Parafraseando a Mauthner podemos afirmar que el hombre no podrá ir nunca más allá de una descripción «modélica» *(Bildliche)* del mundo, ni por medio del lenguaje cotidiano, ni por medio del lenguaje científico. Porque no se trata de la reproducción o representación por parte del lenguaje de nuestra impresiones sensibles, sino de la construcción de modelos teóricos cuya estructura establece y determina las características de los hechos del mundo que representa.[22]

Coffa, por su parte, no vacila en manifestar su desconfianza ante las posibles consecuencias de una epistemología de orientación wittgensteiniana que enfatice el carácter configurador del lenguaje.[23] De acuerdo a su particular perspesctiva, tanto el subjetivismo como el relativismo al estilo del «vale todo» de Feyerabend, se encontrarían entre estas consecuencias. Por mi parte creo no sólo que el relativismo y el subjetivismo no son de ningún modo el destino inevitable de esta propuesta, sino que la misma se diferncia también, nítidamente, de cualquier tipo de aventura de corte idealista. Wittgenstein se aparte de ella destacando la dimensión real de nuestra práctica lingüística. Sin embargo, para lograr una comprensión global de la propuesta de Wittgenstein, es necesario revisar primero el clásico prejuicio que distingue en el pensamiento y la obra de este autor dos momentos irreconciliables. Si logramos esto, comprenderemos también por qué el relativismo y el subjetivismo no son las consecuencias inevitables del proceso al que asistimos en el *Tractatus*, que es precisamente el de la configuración del mundo a partir de nuestro lenguaje. En el caso del subjetivismo, porque la conciencia no es de ningún modo el lugar último de constitución de los siginificados, sino que es ella misma un producto. Y en el caso del relativismo, porque el hecho de no hablar de verdad y falsedad en los términos tradicionales -es decir, en el marco de una teoría de la correspondencia- no supone que todo sea lo mismo o dé igual, ya que son las condiciones materiales de vida de los hombres, con sus peculiares intereses y necesidades, las que se convierten en la piedra de toque que permite establecer la validez de las teorías y los sistemas explicativos, así como también la interrelación de estos últimos con el resto de las prácticas sociales.

NOTAS

1 Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, trad de Enrique Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1979, 6.371 y6.372, p.195 (en adelante *T.P.L.)*

2 Coffa, José Alberto: «Notas para un esquema de la filosofía de la ciencia contemporánea», en *Crítica*, vol.VI, N°16-17, México, 1972, pp.15-50.

3 *Op.cit.* pp.16 y 17

4 *T.L.P.* 4.11, p.85.

5 *T.L.P.* 6.1231, P.177.

6 No me detendré en este trabajo en el tema del solipsismo, dobido a que, en virtud de su importancia, merece un detenido estudio, tarea que excede los límites del presente trabajo. Sólo diré aquí que llamo «aparente» a la reivindicación que Wittgenstein realiza del solipsismo, porque se trata de algo que de ningún modo puede ser asimilado al solipsismo clásico que encierra al sujeto en la interioridad de la conciencia. Por lo tanto sólo puede ser correctamente comprendido en relación a las otras afirmaciones del *Tractatus* (cf. Hintikka Jaakko «On Wittgenstein's solipsism», p.158, en Copi y Beard *Essays on Wittgenstein's «Tractatus»*, Londres, Routledge & Keagan, Paul, 1966, pp. 157-161). Son otras consecuencias de este «solipsismo lingüístico» el reconocimiento de la irrebasabilidad del lenguaje, y la disolución lingüística del sujeto de conocimiento.

7 *T.L.P.* 5.634, p.165.

8 *T.L.P.* 6.3, pp.185 y 186.

9 *T.L.P.* 6.3631 p.195

10 *T.L.P.* 5.1361, p.119.

11 *T.L.P.* 6.321, p.187

12 *T.L.P.* 6.34, p.187.

13 *T.L.P.* 6.3431, p.191.

14 *T.L.P.* 6.362, p.193.

15 Black, Max: *A Companion to Wittgenstein's «Tractatus»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, p.353. Black toma esta expresión de la física de Watson.

16 *T.L.P.* 6.341, p.187.

17 Black: *Op.cit.*, p.353.

18 *T.L.P.* 6.35, p.191.

19 Black: *Op.cit.* p.352.

20 Black: *Op.cit.* pp.244 y 352.

21 *T.L.P.* 4.023, p.75.

22 En Lecourt, Dominique: *El orden y los juegos*, Bs. As. Ediciones de la Flor, 1984, p.180.

23 COFFA: *Op.cit.* pp.45 y ss.

24 COFFA: *Op.cit.* pp.36 y 37.

EL ORIGEN SEMANTICO DEL TIPO CATEGORIAL ELEVADO DE LA FRASE NOMINAL EN LA GRAMATICA CATEGORIAL DE UNIFICACION[1]

Daniel H. Rossi (CRICYT - ME y Universidad Juan A. Maza.)

1. El problema

Este trabajo es una etapa de otro mayor, de desarrollo de una Gramática Categorial de Unificación (en adelante GCU)[2] para el castellano. Por su categoría sintáctica la frase nominal (FN) en GCU es un functor monádico que toma verbos o frases verbales como argumento; para ello presenta un tipo categorial elevado. Al tratar de ampliar la semántica de GCU (un Lenguaje Indexado basado en la Teoría de la Representación de Discurso de Kamp[3]) con una semántica lexical[4] que sugiere fuertemente a los verbos como functores, surgió la necesidad de averiguar el origen exacto de la elevación de tipo, justificado sólo por la pista dejada por los autores de GCU de seguir en ello a Montague (1973) (PTQ).

Se halló que: a) son los motivos semánticos presentados por Montague los que determinan la elevación de tipo categorial a las FN y determinantes en GCU, y b) que en Montague ello obedece a su modo de encarar la composicionalidad del significado mediante un homomorfismo sintáctico-semántico.

2. ¿Qué es una GCU?

La GCU es una Gramática Categorial reforzada con la operación de unificación. La estructura básica de GCU es el *signo*, que se asocia a cada entrada de un léxico y se escribe vertical u horizontalmente,

(2.1)Fonología:Categoría:Semántica:Orden

Los signos se combinan mediante reglas binarias y bajo dos condiciones: que sean *adyacentes* y que *unifiquen*. La *unificación* es una operación compleja de *verificación* (constatación), *percolación* (intercambio), *modificación* y *bombeo* de información entre dos signos, donde las variables compartidas determinan el flujo de la información. Por ejemplo, (2.2a) se obtiene como sigue:

(2.2) a. Todo hombre camina.

b. Functor	**Argumento**
todo hombre	camina
:C/(_	:en[fin] / (_:fn:X:pre)
:C/(_:fn:singular(b):O)	:[e]camina(x)
:[a]S	:_
:O)	
:[s][hombre(x) -> [a]S]	
:_	

Conclusión

todo hombre camina

⟹ :en[fin]

:[s][hombre(x) -> [e]camina(x)]

Nótese que «todo hombre» en (2.2) es una frase nominal, pero su categoría no es la primitiva fn, sino (omitiendo por claridad todo otro campo que no sea el sintáctico): C/(C/fn), esto es, una categoría *de tipo elevado*, o sea una categoría funcional que toma como argumento a la función que la tomaría a ella si tuviera su tipo normal.

3. La frase nominal cuantificada en Montague

La estrategia de Montague para componer el significado de las expresiones complejas (su manera de entender el Principio de Frege) consiste en formular una semántica condicional de verdad de modo que refleje las operaciones sintácticas de formación. La sintaxis categorial de PTQ genera (2.2a) mediante una regla (S4) que efectúa la combinación y concordancia sujeto-predicado. La regla semántica que combina sus significados (T4) refleja esa operación. Sin embargo, las condiciones de verdad de (2.2a) en la traducción usual mediante un lenguaje de primer orden son

(3.1) a. $\forall x (Hx \rightarrow Cx)$

b. $(\forall$ hombre x)(camina x)

donde «todo» no se combina con un nombre sino con una frase verbal.

¿Cómo respetar las condiciones de verdad expresadas por (3.1) y no obstante cumplir el requisito sintáctico sujeto-predicado? La solución de Montague es suponer que los nombres determinados (frases nominales cuantificadas y nombres propios) pueden ser especificados por la lista de sus propiedades. Así, las condiciones de verdad de la propiedad «Caminar», Cx, prescriben que existan entidades x que tengan la propiedad C. Puesto que se puede identificar a Cx con la función característica del conjunto C (la función que asigna el valor verdadero a Cx para cada entidad x que pertenezca a C), entonces (3.2) se puede pensar a Cx como una función de entidades en valores de verdad, esto es, <e,t>, su tipo semántico, el cual se puede expresar simétricamente en sintaxis como la categoría funcional *t/e*, que toma como argumentos expresiones de tipo e (constantes o variables individuales) para producir expresiones tipo t (enunciados o funciones proposicionales). Pero se puede ir más lejos aún: (3.3) se puede identificar una entidad x con la función característica del conjunto de sus propiedades, es decir, la función que aplica cosas tipo <e,t> en valores de verdad, esto es <<e,t>,t>, cuya categoría sintáctica sería t/(t/e) es decir, un functor que toma expresiones de categoría t/e para producir expresiones de categoría t. Esto es, una frase nominal de tipo elevado.

4. Conclusión: La conexión de GCU con PTQ

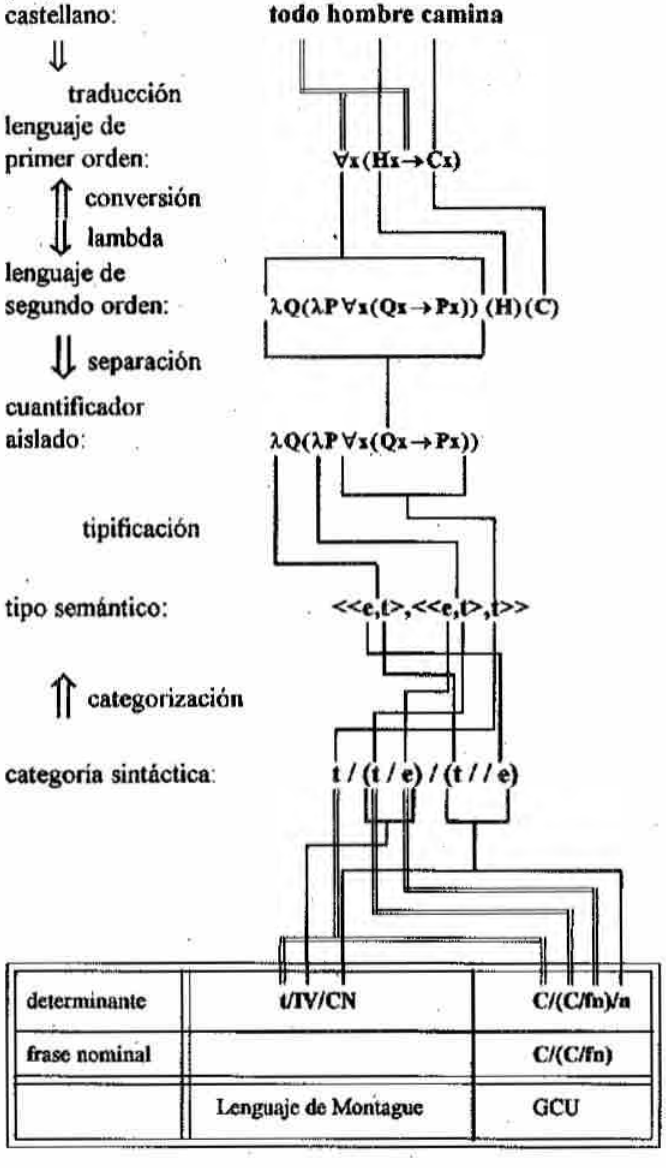
Salvo ligeras modificaciones, la sintaxis categorial de GCU es la de PTQ, y las operaciones sintácticas de PTQ están distribuidas entre las distintas tareas que cumple la unificación en GCU. El paralelo entre la categoría T de PTQ y fn de GCU es el siguiente:

(4.1) T:t/(t/e)
fn: C/(C/fn)

La correspondencia es uno a uno; las diferencias no son relevantes, a saber: e sería en PTQ la categoría «natural» para expresiones que denoten individuos; fn sería la equivalente en GCU. Ambas carecen de expresiones básicas debido al valor semántico elegido en PTQ para las expresiones que denotan individuos: conjuntos de propiedades o conjuntos de conjuntos de individuos. Además en GCU se generaliza mediante

variables de categoría, de ahí *C/(C/fn)* en vez de *en/(en/fn)*. La argumentación se resume en el siguiente esquema genealógico, donde la notación lambda es el recurso utilizado por Montague para representar las intuiciones mencionadas en (3.3).

(4.2)



REFERENCIAS

Jackendoff, Ray (1990), *Semantic Structures*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.

Kamp, Hans (1981), «A Theory of Truth and Semantic Representation.» En Groenendijk, J.A.G., T.M.V. Janssen y M.B.J. Stokhof (eds.), *Formal Methods in the Study of Language*, vol. 136: 277-322, Amsterdam, Mathematical Centre Tracts.

Montague, Richard (1973), «The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English.» En Thomason, R.H. (ed), 1974, *Formal Philosophy: Selected Papers of Richard Montague*, New Haven, Yale University Press.

Zeevat, Henk, Ewan Klein y Jo Calder (1987), «An introduction to Unification Categorial Grammar.» En Haddock, N.J., E. Kein y G. Morrill (eds.), *Edinburgh Working Papers in Cognitive Science*, vol. 1: *Categorial Grammar, Unification Grammar, and Parsing*.

NOTAS

1 - Este trabajo fue realizado en el marco de una Beca de Perfeccionamiento del CONICET. Una versión anterior del mismo fue presentada en las XIV Jornadas de Investigación del CIUNC, en mayo de 1993.

2 - Para simplificar la exposición me referiré a la diseñada por Zeevat et al (1987).

3 - Kamp (1981).

4 - Jackendoff (1990).

EL ULTIMO WITTGENSTEIN Y LOS PROBLEMAS FILOSOFICOS

Hugo Saravia Sacchelli (Facultad de Humanidades, UNS)

Mi propósito en este trabajo es presentar lo que considero es (1) la concepción del último Wittgenstein acerca del origen de los problemas filosóficos, (2) su teoría acerca de la forma de resolverlos, y (3) un caso que Wittgenstein ofrece a favor de su enfoque. Finalmente, ofrezco y discuto un argumento a favor de la tesis de que su concepción acerca del origen de estos problemas no tiene el carácter universal que, en mi opinión, él piensa que tiene.

1

De acuerdo al último Wittgenstein, los problemas filosóficos, y, consecuentemente, las propuestas y teorías filosóficas, se originan porque hacemos un uso incorrecto de las palabras de nuestro lenguaje. Y las usamos de un modo incorrecto porque interpretamos mal sus reglas de uso; o, como también dice, porque entendemos incorrectamente la lógica (gramática) de nuestro lenguaje, porque tenemos concepciones erróneas acerca de la forma en que nuestro lenguaje realmente funciona.

Si no hubiera posibilidad de interpretar incorrectamente las reglas de uso de las palabras de nuestro lenguaje, no habría filosofía. Si no confundiéramos un juego de lenguaje con otro, si no supusiéramos que juegos de lenguaje aparentemente diferentes son uno solo y el mismo, si no asumiéramos falsamente que un juego de lenguaje es análogo a otro, si no consideráramos a algunos juegos, o incluso a un particular juego, como el único legítimo, luego no habría problemas filosóficos, y, por ende, no habría filosofía.

El hombre filosóficamente perplejo [puzzled] ve una ley en el modo en que se utiliza una palabra y, al intentar aplicar esta ley en forma consistente, se enfrenta con casos en los que conduce a resultados paradójicos.(1) Ahora bien, pero ¿por qué ocurre esto? Esto ocurre porque *cuando se mira al lenguaje, lo que se mira es una forma de palabras y no el uso que se hizo de la forma de palabras.*(2)

El hombre filosóficamente perplejo *[puzzled]* no ve claramente, o ignora en gran parte, las diferentes formas en que una particular palabra puede funcionar; y esto, debido a que ve las diferentes aplicaciones de esa particular palabra lucir más o menos parecidas. No es conciente de los diferentes modos en que las palabras pueden ser usadas porque está confundido por la apariencia uniforme de las palabras. *No somos concientes de la prodigiosa diversidad de todos los juegos de lenguaje cotidianos porque el ropaje de nuestro lenguaje hace a todo parecido.*(3)

En su trabajo *Wittgenstein's Lectures in 1930-1933* , G. E. Moore cuenta que en una clase Wittgenstein dijo que los filósofos están *'confundidos acerca de las cosas'*(4); que siguen un cierto instinto que los conduce a realizar ciertas preguntas sin entender lo que esas preguntas significan; y que la realización de esas preguntas resulta de *'una vaga indisposición mental'*(5), como la que conduce a los niños a

preguntar "Por qué".

El uso de metáforas no es algo poco común en Wittgenstein; por el contrario, hace un frecuente uso de expresiones de este tipo cuando trata de ilustrar su concepción acerca del origen de los problemas filosóficos. Algunas apuntan al origen lingüístico de los problemas, sugiriendo fuertemente la idea de que éstos emergen cuando las palabras son usadas fuera de su contexto normal. Por ejemplo: *Los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje se va de vacaciones* ,[6]; *Las confusiones que nos ocupan se originan cuando el lenguaje es como un motor que no funciona, no cuando está haciendo su trabajo.*[7]

Otras expresiones metafóricas sugieren la existencia de un sentimiento de confusión vinculado a la experiencia de esta clase de problemas. Por ejemplo: *Un problema filosófico tiene la forma de: 'No sé cómo salir del atolladero'.*[8] *Una persona atrapada en una confusión filosófica es como un hombre en una habitación que desea salir de ella pero no sabe cómo. Intenta por la ventana, pero es demasiado alta. Intenta por la chimenea, pero es demasiado estrecha. Y si sólo se diera vuelta , él vería que la puerta ha estado abierta todo el tiempo.*[9]

Finalmente, algunas de sus metáforas sugieren la presencia de un componente psicológico en esta clase de problemas. Por ejemplo: un problema filosófico es como un *tormento mental,* una *enfermedad mental,* un *calambre mental,* algo como *nudos en nuestro pensar.* [10]

Pero el hecho de que los problemas filosóficos surjan porque interpretamos mal las reglas de uso de las palabras de nuestro lenguaje no significa, sin embargo, que sean problemas ridículos, disparatados, sin importancia. Por el contrario, ... *tienen el carcter de profundos . Son profundas inquietudes [disquietudes]; sus raíces son tan profundas en nosotros como las formas de nuestro lenguaje y su significado es tan grande como la importancia de nuestro lenguaje.*[11]

Algo importante a observar es que aun cuando el primer y el último Wittgenstein desacuerdan notoriamente acerca de la naturaleza del lenguaje, ambos acuerdan en que los problemas filosóficos tienen un origen lingüístico. La afirmación *'Este libro trata de los problemas de la filosofía, y muestra, creo, que la razón de por qué estos problemas se presentan es que la lógica de nuestro lenguaje es mal entendida'*; tomada del prefacio del *Tractatus* ,[12] podría muy bien ser un apropiado resumen de las *Investigaciones Filosóficas.*

2

Basado en la concepción de que los problemas filosóficos tienen su origen en una incorrecta interpretación de las reglas de uso de las palabras de nuestro lenguaje, Wittgenstein sostiene que si deseamos resolverlos, no hay otro modo que *mirar dentro de las funciones de nuestro lenguaje.*[13] Debemos llegar a un claro entendimiento de la forma en que el lenguaje realmente funciona, de la forma en que las palabras realmente funcionan en nuestra vida cotidiana. Debemos descubrir cómo las palabras son usadas en los juegos de lenguaje que son su casa originaria.

Cuando los filósofos usan una palabra - 'conocimiento', 'ser', 'objeto', 'yo', 'proposición', 'nombre' - y tratan de aprehender la esencia de la cosa, uno debe siempre preguntarse: ¿Se usa realmente siempre la palabra de esta forma en el juego de lenguaje que es su casa originaria?... Lo que debemos hacer es traer de vuelta las

palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano.[14]

No es construyendo teorías sistemáticas, sino descubriendo y describiendo claramente la real función de las expresiones lingüísticas que los problemas filosóficos serán resueltos. En realidad, estos desaparecerán, se evaporarán, se esfumarán. *La claridad a la que aspiramos es en realidad claridad completa. Pero esto simplemente significa que los problemas filosóficos deberían desaparecer completamente.*[15]

Luego, tal como el último Wittgenstein la concibe, la filosofía no tiene nada que explicar; la filosofía sólo tiene que remover los malos-entendidos mediante la aprehensión del correcto funcionamiento de las expresiones lingüísticas. *Debemos dejar de lado toda explicación, y la descripción sola debe tomar su lugar.*[16]

No hay nada que explicar o discutir en filosofía, ni conclusiones a ser derivadas; en tanto lo que ella enuncia es lo que todos admiten.[17] La filosofía no cambia cosa alguna, en tanto no aumenta nuestro conocimiento. La filosofía deja todo como está, y no puede modificar nuestro uso del lenguaje, ni proveer sus fundamentos; la filosofía sólo puede describir nuestro uso del lenguaje.[18] En tanto los problemas filosóficos se resuelven observando el funcionamiento de nuestro lenguaje, lo que se requiere para resolverlos no es nueva información, sino ordenar lo que ya es conocido. *La filosofía es una batalla contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por medio del lenguaje.*[19]

El tratamiento de un problema por un filósofo es como el tratamiento de una enfermedad,[20] dice Wittgenstein; y de la misma manera que en psicoterapia no es de ayuda decirle a un paciente que sufre de alucinaciones que él simplemente tiene alucinaciones, en filosofía, por ejemplo, *cuando el solipsista dice que únicamente sus propias experiencias son reales, no es de utilidad responderle: "¿Por qué nos dice Ud. esto si Ud. no cree que nosotros realmente lo escuchamos?" O en todo caso, si le damos a él esta respuesta, no debemos creer que hemos respondido a su dificultad. No hay respuesta de sentido común para un problema filosófico. Uno puede defender el sentido común contra los ataques de los filósofos solamente resolviendo sus perplejidades [puzzles], es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común; y no re-enunciando la concepción del sentido común... Debemos por lo tanto buscar el origen de su perplejidad;*[21] debemos buscar la causa de su problema, debemos tratar de entender por qué hace él tales enunciados paradójicos.

3

Veamos ahora un caso que Wittgenstein ofrece a favor de su enfoque.

Según San Agustín, el tiempo no puede ser medido; en tanto el pasado no puede ser medido porque ya se ha ido, el futuro no puede ser medido porque aún no ha llegado, y el presente no puede ser medido porque no tiene extensión.

Ahora bien, es una cuestión de sentido común que la afirmación de Agustín de que el tiempo no puede ser medido contradice el bien establecido hecho de que nosotros realmente medimos el tiempo.

En la opinión de Wittgenstein, esta contradicción, un problema filosófico en sí mismo, tiene su origen en un conflicto entre dos diferentes usos de la palabra "medida". Cuando Agustín afirma que el tiempo no puede ser medido, *Agustín piensa en*

el proceso de medir una longitud : digamos la distancia entre dos marcas sobre una banda móvil que pasa ante nosotros y de la cual a cada momento *solamente podemos ver un minúsculo trozo (el presente) frente a nosotros.*(22) Pero el uso de la palabra "medida" aplicada al tiempo presenta importantes diferencias, en tanto el tiempo no es como una banda móvil; el pasado no puede ser comparado con la parte de la banda que ya ha pasado frente a nosotros y está ahora fuera de visión; ni el futuro con la parte de la banda que va a pasar frente a nosotros; ni el presente con el pequeño trozo de banda que a cada momento tenemos ante nuestros ojos. Lo que debemos recordar es que las reglas de uso de la palabra "medida" en el caso del tiempo son diferentes de las reglas de uso de esta palabra en el caso de una longitud. Luego, *resolver esta perplejidad [puzzle] consistirá en comparar lo que nosotros significamos mediante 'medición' (la gramática de la palabra 'medición") cuando la aplicamos a una distancia sobre una banda móvil con la gramática de esa palabra cuando la aplicamos al tiempo. El problema puede parecer simple, pero su dificultad extrema se debe a la fascinación que puede ejercer sobre nosotros la analogía entre dos estructuras similares en nuestro lenguaje. (Es útil aquí recordar que a veces es casi imposible para un niño creer que una palabra puede tener dos significados).*(23)

Como podemos ver en este caso, la principal preocupación de Wittgenstein al tratar problemas filosóficos específicos es llevar nuestra atención a las disimilitudes entre diferentes juegos de lenguaje en los cuales la palabra relevante ocurre; en este caso particular, la palabra "medida".

4

En mi opinión, la concepción del último Wittgenstein acerca del origen de los problemas filosóficos no tiene el carácter universal que él piensa que tiene. Veamos mi argumento a favor de esta tesis:

(1) El problema *¿Cuál es el origen de los problemas filosóficos?* o, *¿Por qué surgen los problemas filosóficos?* es un problema filosófico en sí mismo.

(2) Por lo tanto, cualquier teoría que intente dar cuenta del origen de los problemas filosóficos debe también dar cuenta del origen del problema *¿Cuál es el origen de los problemas filosóficos?*

(3) Sin embargo, la concepción de Wittgenstein no lo hace; ésta no da cuenta del origen del problema *¿Cuál es el origen de los problemas filosóficos?* Cualquiera pueda ser su causa, es claro que este problema no tiene su origen en una mala interpretación de las reglas de uso de alguna particular palabra o palabras de nuestro lenguaje.

(4) Consecuentemente, hay al menos un problema filosófico del cual la concepción de Wittgenstein no da cuenta.

(5) Por lo tanto, su concepción no tiene el carácter universal que él piensa que tiene.

Ojo! : Yo no niego que haya problemas filosóficos que se originen debido a una mala interpretación de las reglas de uso de las palabras de nuestro lenguaje. Lo que niego es que todos ellos tengan este origen lingüístico.

Ahora bien, un leal wittgensteniano podría defender la posición de Wittgenstein contra esta crítica argumentando del modo siguiente:

(1) Es cierto, el problema *¿Cuál es el origen de los problemas filosóficos?* no tiene su origen en una incorrecta interpretación de las reglas de uso de alguna palabra o palabras de nuestro lenguaje.

(2) Sin embargo, el problema *¿Cuál es el origen de los problemas filosóficos?* no es un problema filosófico, sino metafilosófico.

(3) Por lo tanto, este particular problema está fuera del dominio de la concepción de Wittgenstein, fuera del alcance de su intento explicativo. En otras palabras, la teoría de que los problemas filosóficos surgen porque interpretamos mal las reglas de uso de las palabras de nuestro lenguaje no tiene que dar cuenta del origen del problema *¿Cuál es el origen de los problemas filosóficos?*

(4) Consecuentemente, el anterior argumento no es válido.

Ahora bien, uno podría responder a esta crítica argumentando a su vez de la siguiente manera:

(1) Es verdad, el problema *¿Cuál es el origen de los problemas filosóficos?* es un problema metafilosófico.

(2) Sin embargo, los problemas metafilosóficos constituyen una clase dentro de la clase de los problemas filosóficos, y no, como asume el leal wittgensteniano, una clase totalmente diferente de problemas.

(3) Por lo tanto, el problema *¿Cuál es el origen de los problemas filosóficos?* permanece dentro del alcance de la concepción de Wittgenstein.

(4) Consecuentemente, el argumento del leal wittgensteniano no invalida mi argumento a favor de la tesis de que la concepción del último Wittgenstein acerca del origen de los problemas filosóficos carece del carácter universal que él piensa que tiene.

Quisiera terminar señalando simplemente que, más allá de mis diferencias con el enfoque de Wittgenstein, comparto firmemente su creencia de que el lenguaje puede embrujarnos, jugarnos pasadas, y hacernos ver cosas donde no las hay, y que, en consecuencia, debemos tener cuidado con nuestro lenguaje.

REFERENCIAS:

TLP: *Tractatus Logico-Philosophicus* (Routledge & Kegan Paul)
PI: *Philosophical Investigations* (Macmillan Publishing Co., Inc.)
BBB: *Blue & Brown Book* (Harper & Row Publishers)
Z: *Zettel* (University of California Press)
L&C: *Lectures & Conversations* (University of California Press)

NOTAS

(1) BBB p.27
(2) L&C p.2
(3) PI p.224.
(4) G. E. Moore: *Wittgenstein's Lectures in 1930-1933* ['in the muddle about things']
(5) G. E. Moore: *Wittgenstein's Lectures in 1930-1933*
(6) PI #38

(7) PI #132
(8) PI #123
(9) Comunicación personal de Wittgenstein a Malcoln. Tomado de Norman Malcolm: *Ludwig Wittgenstein, A Memoir.*
(10) Z #452
(11) PI #111
(12) TLP, Preface
(13) PI #109
(14) PI #116
(15) PI #133
(16) PI #109
(17) PI #599
(18) PI #124
(19) PI #109
(20) PI #255
(21) BBB p.58-59
(22) BBB p.26
(23) BBB p.26

APROXIMACION AL PENSAMIENTO DE WERNER HEISENBERG. HEISENBERG Y EL POSITIVISMO

Ana Elisa Spielberg (C.B.C. Universidad de Buenos Aires)

No cabe duda que el nombre de Werner Heisenberg aparece íntimamente ligado a la historia de la física moderna, no sólo por sus aportes al formalismo de la teoría de los quanta sino también, por haber sido uno de los integrantes más conspicuos de la denominada Escuela de Copenhague.

En este breve trabajo no se pretende argumentar a favor o en contra de las dos posturas establecidas prácticamente desde los inicios de esta teoría y cuyas discusiones, como sabemos, aún no han sido acalladas. Por el contrario su objetivo es denunciar uno de los tantos malos entendidos alrededor de los cuales giran dichas discusiones y que poco tienen que ver con el pensamiento de este autor.

De los múltiples equívocos nos circunscribiremos al más divulgado y paradójicamente más evidente de ellos: a saber, aquél que lo tilda de pragmatista, operacionalista, positivista y subjetivista.

Desconozco el motivo por el cual se ha llevado a cabo semejante travestismo filosófico, como ser el de considerar a alguien que nunca descalificó a ninguna corriente filosófica, salvo, vaya casualidad al positivismo mismo, como positivista. En principio rescataré tres pasajes de su ensayo autobiográfico *Der Teil und das Ganze*[1], en donde sin ningún tipo de ambigüedades nuestro autor traza el perfil de sus convicciones.

En su capítulo III *«Der Begriff 'Verstehen' in der modernen Physik»* Heisenberg relata una conversación mantenida entre Otto Laporte, Wolgang Pauli y él mismo, tres jóvenes físicos, que a la sazón, Munich 1922, asisten al seminario de Sommerfeld sobre la teoría atómica de Niels Bohr. Aunque Heisenberg no interviene en esta discusión frontal, que mantiene Otto Laporte, representante del positivismo y Wolfgang Pauli, queda clara su resistencia a equiparar la noción de «calcular» con la de «entender la naturaleza». Ante la pregunta de Wolgang Pauli —«qué más puedes pedir, si conoces el tratado matemático y puedes calcular con precisión respecto a cada experimento dado lo que medirá un observador»— Heisenberg responde —«esa es precisamente mi dificultad (...) que no sé qué más se podría exigir. Pero me siento, en cierto modo estafado por la lógica con que este entramado funciona».[2] Si bien estas palabras permiten entrever cuál será su postura, ésta se explicitará recién en su dialogo con Burton, joven físico de Chicago, cuando éste le describa las características del estilo norteamericano de investigación.[3]

En su visita a los Estados Unidos, 1929, Heisenberg se asombra de que sus conferencias sobre la teoría de los quantas no originen ni la hostilidad ni la polémica propias del público europeo. Burton, al que le pregunta la razón de esta diferencia, responde: «en el fondo el físico, incluso el físico teórico se porta como un ingeniero», haciendo hincapié en que las leyes estadísticas de la mecánica de los quantas no son más que correcciones para alcanzar fórmulas más eficientes. —«Quizás come-

téis, agrega Burton, el error de concebir las leyes de la naturaleza como absolutas (...) hasta el término 'ley natural' es una glorificación o santificación de lo que básicamente no es más que una prescripción práctica para entender a la naturaleza en su dominio».[4]

La réplica de Heisenberg ante estas reflexiones no se hace esperar: —«Si pretendiéramos -nos dice- cultivar la física en este sentido puramente pragmático, eligiríamos en cada caso determinados dominios particulares sumamente asequibles a la experimentación e intentaríamos exponer los fenómenos por medio de fórmulas de aproximación. Si la noción resulta demasiado imprecisa, podríamos añadir términos de corrección y con ello daríamos más exactitud a dicha noción. Pero no tendríamos entonces fundamento alguno para plantear el problema de las grandes interrelaciones.»[5]—que son «los verdaderos contenidos de la física».

Desechada su postura pragmatista u operacionalista por la contundencia de estas afirmaciones, queda pendiente su relación con el positivismo.

Corre el año 1952 y esta vez es Niels Bohr el que en el jardín de invierno de su casa de Copenhague inicia la conversación. Su desencanto ante la ausencia de objeciones por parte de un grupo de filósofos, miembros del Círculo de Viena, después de haberles expuesto su interpretación de la teoría de los quanta, recibe de Pauli el siguiente comentario: —«La culpa no tiene por qué ser necesariamente tuya (...) forma parte importante del credo positivista el aceptar los hechos tal cual son (...). Los positivistas han comprendido que la mecánica de los quantas describe correctamente los fenómenos atómicos (...), todo lo que a ésto podemos añadir, complementariedad, interferencia de probabilidades, relaciones de incertidumbre, corte entre sujeto y objeto, etc. les parece un lirismo carente de claridad, un retorno al pensamiento precientífico, pura charlatanería»—, agregando —«tal vez esta actitud sea lógicamente defendible en sí misma, pero si lo es ya no sé más qué significa entender la naturaleza».[6]

De esta manera, el reencuentro entre estos viejos amigos, servirá como pretexto para instalar en el centro de la escena la misma pregunta que ya los había desvelado hacía 30 años. Pero Heisenberg esta vez, no se conformará con rechazar la equivalencia entre «capacidad para predecir o calcular» con «entender la naturaleza», sino que se atreverá con un ejemplo concreto —«La trayectoria de un avión —dirá— puede ser calculada con relativo éxito (...) pero recién la entendemos cuando previamente al vuelo, conversamos con el piloto y recibimos información sobre ella».[7]

Bohr no queda satisfecho con esta imagen, previendo probablemente, la dificultad de incluirla dentro del marco propio de la física. Sin embargo, después de un extenso alegato a favor del positivismo en su lucha contra el autoritarismo y la superstición, reconoce que «no puede aceptar su prohibición de reflexionar sobre los problemas más generales por el mero hecho de carecer de la claridad exigida (...) ya que «con semejante prohibición tampoco se podría entender a la teoría de los quanta».[8]

Es al atardecer de ese mismo día, habiéndose quedado solos Heisenberg y Pauli, cuando éste le pregunta a aquél si está de acuerdo con lo dicho por Bohr. Heisenberg, no sólo responde afirmativamente, sino que después de una serie de especulaciones sobre lo que se entiende por 'entender la naturaleza', remata su discurso con la siguiente reflexión: «Para los positivistas existe una solución sencilla: el mundo está

dividido en aquello que se puede decir con claridad y aquello sobre lo que hay que callar (...). No hay filosofía más sin sentido que ésta. Porque no hay apenas nada que pueda expresarse con claridad. Si se eliminara todo lo oscuro probablemente sólo quedarían algunas tautologías carentes por completo de interés».

Pero estos claros rasgos antipositivistas de su pensamiento ¿habilitan, como pretende algún epistemólogo, ubicarlo como padre de la evolución antipositivista de la física?

Si bien Heisenberg nunca deja de incursionar en el ámbito de la filosofía, tampoco deja de subrayar aquello que hace física a la física. Pero así como su énfasis puesto en distinguir los términos propios de la física de los *conceptos*, no autoriza a calificarlo de operacionalista, en tanto que los incluye en el ámbito del saber físico, la inversa tampoco es correcta. Heisenberg al reconocer la raíz filosófica de los conceptos considerará natural el interés filosófico por parte del físico. Pero esta íntima relación entre física y filosofía ¿permite confundir sus ámbitos hasta dar con la expresión 'física antipositivista'?

Ateniéndonos a su conferencia pronunciada en homenaje a Max Planck,[9]donde a propósito de sus reflexiones aclara: «No deben ser mal interpretadas (...) como si desde la teoría de los quanta se pudiese tomar partido a favor o en contra de un sistema filosófico», podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que para Heisenberg esta expresión 'física antipositivista', no sería más que una *'contradictio in adjecto'*, es decir, una contradicción en sus propios términos.

Sumamente injusto, desde luego, es atribuir exclusivamente estos malos entendidos al recorte que de su pensamiento han hecho tanto sus adherentes como sus detractores. Pero si bien es cierto que en su prosa aparecen una serie de deslizamientos, también resulta llamativo que a uno de los físicos más citados de la Escuela de Copenhague, se lo interprete siempre a partir del mismo fragmento; aquél en el que afirma que la «noción de realidad objetiva de las partículas elementales se ha disuelto en forma muy significativa».[10] Es Karl Popper, que con su insólita actitud de separar la idea de «disolución de la realidad» del marco general en la que es afirmada, colige que esta expresión es suficiente argumento como para acusarlo de subjetivista,[11] desconociendo que para Heisenberg las «grandes interrelaciones (...) que sin nosotros han existido siempre (...) y que no han sido creadas por el hombre» son las que «constituyen el contenido auténtico de nuestra ciencia».[12]

Y por último, si los epistemólogos consideran a Heisenberg como positivista u operacionalista por haber prescindido de la imagen del átomo para atenerse únicamente a las magnitudes que pueden medirse en el experimento, olvidan que es el esquema inverso -la teoría determina lo observable- lo que le sirvió más adelante para descubrir las relaciones de incertidumbre.

Antes de finalizar quisiera responder brevemente a la objeción más inmediata que se podría hacer a este trabajo y es preguntar por el sentido de volver sobre un pensamiento que en definitiva ha triunfado a lo largo de más de medio siglo.

La sospecha de que no es así la fundamento en la forma en que se enseña esta teoría en las casas de altos estudios: «Desprovista de su carne experimental y de su sistema circulatorio de ideas»[13], trasmitida solamente por sus esqueletos formales a científicos operacionalistas, que más que resolver el problema suprimen el problema

de tenerlo, se nos revela como una teoría aún no concluida en su interpretación. Por lo tanto, creo que resultaría interesante descubrir aquello que inexplicablemente se ha ocultado desde sus orígenes, a saber —el pensamiento genuino de Werner Heisenberg.

NOTAS

[1]Heisenberg, Werner, *Der Teil und das Ganze*, München, Piper, 1969.
[2]Heisenberg, Werner, *Der Teil...* cit., p. 41.
[3]Holton, Gerald; *La imaginación científica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985
[4]Heisenberg, Werner, *Der Teil...*cit, p. 116.
[5]Ibid., p. 120.
[6]*Ibid.*, p. 242.
[7]*Ibid.*, p. 242.
[8]Ibid., p. 245.
[9]Heisenberg, Werner. *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, Stuttgart, Hierzel, 1980, p. 161.
[10]Heisenberg, Werner: *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Seix Barral, 1976, p. 12.
[11]Popper, Karl; *Teoría cuántica y el Cisma en la Física*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 32.
[12]Heisenberg, Werner; *Der Teil...* cit. p. 116.
[13]Deligeorges, Stéphane: *El Mundo quántico*, Madrid, Alianza, 1990, p. 156.

ALGEBRAS MODALES Y LOGICA DE LA POSIBILIDAD[1]

Luis A. Urtubey, Sandra Visokolskis (Esc. de Filosofía, Fac. de Filosofía y Humanidades, U. N. C)

I. La lógica *posibilista o* lógica de la posibilidad a la que aquí nos referimos -desarrollada sobre todo por Dubois y Prade-[2] constituye una aplicación de las medidas de posibilidad, desarrolladas primero por L. Zadeh, al razonamiento deductivo con enunciados inciertos. Para el caso de que esta medida de posibilidad de un enunciado se limita a su verdad o falsedad a secas, i.e. $\pi(p) \in \{0,1\}$, la lógica que resulta se parece bastante a la lógica modal.

De este modo, como lo afirman los mismos autores «la dualidad entre la medidas de necesidad y posibilidad es una versión graduada de la existente en lógica modal, que expresa la relación entre lo necesario y lo posible, ya señalada por Aristóteles y su escuela».[3] La lógica posibilista no es una lógica polivalente veritativo funcional ni tampoco es una lógica de vaguedad (como la lógica difusa) porque tiene que ver con proposiciones difusas, cuya verdad es parcialmente desconocida debido a la información incompleta. Es más bien una lógica de la ignorancia parcial.

Intentamos en este trabajo establecer algunas relaciones entre esta noción de posibilidad de la *teoría de la posibilidad* y la lógica modal, valiéndonos para ello de la interpretación algebraica del lenguaje modal proposicional. Destacaremos sobre todo el hecho de usar una noción de posibilidad netamente epistémica, en tanto está ligada al conocimiento acumulado, bajo la norma de proposiciones, en una base de conocimiento. Usando esta interpretación caracterizaremos las principales nociones modales y obtendremos los resultados tradicionales aplicando los teoremas de representación. Finalmente señalaremos la interpretación de una noción de «posibilidad epistémica» en el álgebra isomorfa al álgebra modal.

II. Si pensamos que un enunciado describe las propiedades de los objetos y sus interrelaciones, bajo la forma de una expresión simbólica, el significado de un enunciado puede verse entonces como una restricción sobre los valores de las variables implícitas en el mismo. Esta concepción se apoya en Zadeh, que define procedimientos para computar el significado, tales como PRUF . Lo que se conoce sobre la realidad se halla almacenado en una base de datos $\mathcal{B}$, en forma de enunciados. Lo que puede decirse sobre la verdad de un enunciado s depende de nuestro estado de conocimiento (la información de $\mathcal{B}$), y deriva de un procedimiento de confrontación entre el significado de s y el contenido de $\mathcal{B}$; la verdad de s se afirma, refuta, pero también puede ser sólo parcialmente conocida (contaminada con incerteza) o puede ser cuestión de grado (s es vago).

Suponemos que s y $\mathcal{B}$ refieren al mismo universo de discurso U. Un enunciado w se traduce en una restricción «X es $M(w)$» a través de un procedimiento para computar el significado. X es un vector de las variables a las que refiere w y $M(w)$ es una relación que vincula los valores de estas variables. $M(w)$ es un subconjunto de U

llamado el significado de *w*. Según si *M(w)* es un conjunto unitario, un subconjunto o un conjunto difuso de *U*, se dice que *w* es preciso, impreciso o vago. La vaguedad refiere explícitamente a la existencia de elementos limítrofes de *U* a los cuales no se puede aplicar completamente ni el enunciado ni su contrario, mientras que la imprecisión refiere a la falta de especificación del significado de *w*. El significado *M(ß)* del conjunto de enunciados contenidos en *ß* se obtiene efectuando la unión de las relaciones *M(w)* para todo *w* en *ß*.

Ejemplo: Considérese el enunciado *s* = «Juan mide más de 1,65 m.». Se representa por el enunciado «*altura [Juan]* ≥ 1,65» donde «≥ 1,65» puede considerarse como un predicado preciso y los valores de «*altura [Juan]*» tienen como dominio el conjunto *U* dado por las alturas entre 0,5 y 2,5 m.

En el contexto de la lógica clásica siempre nos encontramos con predicados precisos o imprecisos pero no vagos. Cuando un enunciado *s* es preciso o impreciso y la información contenida en *ß* es imprecisa, entonces la verdad de *s* sólo puede conocerse parcialmente. Según sean las circunstancias, la verdad de *s* será necesaria, posible o imposible. En el ejemplo que arriba consideramos, si la información que *ß* contiene respecto a la altura de Juan fuese que se halla entre 1,6 y 1,7, *s* es *posiblemente verdadero* o *posiblemente falso* .

Si se entiende *M(ß)* como una colección no vacía *A* de subconjuntos de *U*, puede entonces generarse un álgebra de conjuntos basada en *U*, que es un álgebra Booleana. Si agregamos una operación π que traduzca la noción de posibilidad que antes caracterizamos, tendremos también un álgebra modal. Esta álgebra nos da una interpretación para un lenguaje proposicional modal (clásico) de la forma usual.

Siendo ◊ p una expresión del lenguaje proposicional P, y siendo *f* la asignación en el álgebra modal *A*, tenemos que

$f(\Diamond p) = (\pi f(p)) = \pi(A)$.

A su vez el conjunto

$\pi(A) = \{x: x \in C \cap A$, para algún $C \in ß\}$

donde *ß* es una subálgebra de *A* que representa el contenido de la base de conocimiento. Además para las constantes T y ⊥ ,

$f(T) = 1$ y $f(\perp) = \varnothing$

En el álgebra definida de esta manera puede constatarse por ejemplo la igualdad

$\pi(A \cup B) = \pi(A) \cup (B)$,

que expresa la representación del axioma **M** o su equivalente **T**.[4]

Se puede constatar también que

$\pi(0) = 0$,

lo que expresaría el hecho de que la contradicción es imposible[5].

El caso de $\pi(1) = 1$ expresa la situación especial que tienen las tautologías frente a la base de datos, pues su verdad -como resulta intuitivo- es independiente de la información contenida en ésta, lo que haría en este contexto que carecieran de contenido informativo[6]. Además se puede definir el dual

$N(A) = \overline{\pi(\overline{A})}$.

En el álgebra modal tal como hasta ahora la hemos estado considerando, no parece que se obtuviera la representación de ningún axioma en el cual una modalidad implique su propia interación, como por ejemplo $\Diamond p \rightarrow \Diamond\Diamond p$. La implicación recíproca es fácil de obtener[7]. Por otra parte, de la definición de N se sigue también que $\pi(p) = N(p)$.

Como se ve por lo dicho hasta aquí, el álgebra que se origina a partir del contexto dado por la *teoría de la posibilidad* permite considerar la aplicación de diversos sistemas modales, proporcionando algo semejante a un esquema de traducción de un ámbito a otro. Tomando en cuenta la siguiente

PROPOSICION [8]*: Para toda álgebra modal normal A y todo lenguaje modal proposicional, el conjunto de fórmulas modales válidas en A, L (A), es una lógica modal normal.*

resulta entonces que las consideraciones anteriores establecen relaciones fundamentadas entre la *lógica de la posibilidad* y la lógica modal.

III. Un último aspecto que queremos considerar es la aplicación en este contexto del teorema de representación para las álgebras modales[9]. Según este teorema, «toda algebra modal es isomorfa a un álgebra modal de conjuntos». Usando el teorema de representación de Stone para algebras de Boole, tenemos que el álgebra <**W**, ∩, ∪, ¯,Ø,St(*A*)> es un álgebra isomorfa a. *A* , siendo St(*A*) el conjunto de todos los ultrafiltros en el álgebra de Boole *A* y **W** es una familia de conjuntos de la forma

$O_a = \{\upsilon \in St(A): a \in \upsilon\}$

El mismo isomorfismo existe también entre *A* y el álgebra modal <**W**, ∩, ∪, ¯,Ø,St(*A*),*I*>, donde *I* es una operación sobre **W** -análogo de π - tal que

$I(X) = \{ u \in St(A) : \forall v \in St(A) (u R v \rightarrow v \in X) \}$

A su vez U *R* V es una relación en St (*A*), tal que,

U ℜ V sii $\{ a \in A: \pi(a) \in U \} \subseteq V$.

Lo que queremos destacar es que la operación *I* sobre el conjunto de los ultrafiltros de *A* podría dar una interpretación de la noción de *posibilidad epistémica* en el contexto que estamos considerando, *i.e.* el caso en que el conocimiento es inexacto. La noción de «posibilidad epistémica» abarca precisamente la situación en la cual dos personas parecerían estar diciendo la verdad no obstante la aparente contradicción entre sus afirmaciones[10]. Por ejemplo, en la situación que planteamos al comienzo respecto a la altura de Juan, puede suceder que *a* sostuviera que la altura de Juan es *x* y que *b* sostuviere que la altura de Juan es y, con $x \neq y$. En tal caso, la única diferencia entre *a* y *b* que daría cuenta del hecho de que ambos afirman algo tiene que ver con lo que *saben*, la información que tienen, y cosas semejantes. Es decir, que la factibilidad de una explicación de por qué dicen lo que dicen parece tomar relieve si suponemos que el *contenido* de sus enunciados modales epistémicos tiene algo que ver con sus respectivas posiciones epistémicas con respecto a si la altura de Juan es *z*.

Podemos considerar ahora entonces las siguientes condiciones de verdad propuestas para los enunciados modales epistémicos:

1- La afirmación de *S*, «Es posible que *p*», es verdadera sii *S* no sabe que *p* es

falsa.

2- La afirmación de *S*, «Es posible que *p*», es verdadera sii nadie sabe, en la comunidad epistémica relevante, que *p* es falsa.

En el álgebra isomorfa de $\mathcal{A}$, que antes hemos considerado, podríamos decir que *I* captura la condición 1, en tanto que *p* es *posible* mientras no suceda que $\neg p$ se encuentre en $\mathcal{Z}$. Una lectura más o menos imaginativa de la propuesta 2, sugeriría que un conjunto de bases de datos diferentes podrían captar -aunque de una manera simplificada- la idea de una «comunidad epistémica relevante».

REFERENCIAS

Dubois, D. y Prade, H.(1988), «An Introduction to Possibilistic and Fuzzy Logics», en Mamdani, A., *et al.* (eds.), *Non-Standard Logics for Automated Reasoning*, Academic Press.

Dubois, D. y Prade, H.(1993), «Epistemic Entrenchment and Possibilistic Logic», en Yager, R., *et al* (eds.) *Fuzzy Sets for Intelligent Systems*, Morgan Kaufman Publishers, San Mateo, California.

Lemmon, E.J.(1966 a), «Algebraic Semantics for Modal Logics I», *JSL* 31.

Lemmon, E.J.(1966 b), «Algebraic Semantics for Modal Logics II», *JSL* 31.

Jansana, R.(1990), *Una Introducción a la Lógica Modal*, Tecnos, Madrid.

DeRose, Keith (1991), «Epistenic Possibilities», *The Philosophical Review*, vol.C, N° 4.

NOTAS

[1] Este trabajo se origina a partir de un proyecto de investigación titulado «Aplicación de sistemas lógicos al razonamiento deductivo bajo incerteza y al razonamiento aproximado», que con la dirección del Dr. Horacio Faas se lleva a cabo en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, mediante financiación del CONICOR.

[2] Cfr. Dubois, D. y Prade, H. (1988).

[3] Dubois, D. y Prade, H. (1993).

[4] Esta es la condición que pone Lemon para definir al operador modal en el álgebra. Cfr. Lemmon, E. J. (1966 a).

[5] Esto haría al álgebra normal. Cfr. Lemmon, E. J. (1966 a).

[6] Es, por otra parte, el postulado que caracteriza a un álgebra deóntica, de acuerdo con los sistemas de este tipo, Cfr. Lemmon, E. J., *loc. cit.*

[7] Es una instancia del otro axiona del sistema M de von Wright, i.e., $p \rightarrow \Diamond p$.

[8] Jansana, R. (1990).

[9] Cfr. Lemmon, E. J. (1966 b). Seguimos aquí la exposición más simple de Jansana, R., *op. cit.*

[10] Cfr. DeRose, Keith (1991), de donde hemos tomado también el planteo general sobre este concepto.

D
Historia de la Filosofía

INFINITUD E ILIMITACION EN RENE DESCARTES

Laura Benítez (I.I.F. UNAM.)

Mi intención, en este trabajo, es sostener que la infinitización del universo, en el caso de Descartes, no tiene una raíz meramente geométrico-matemática o físico-cosmológica, sino que se da frente a la propuesta teológica de la infinitud divina. Lo que quiero decir es que, en Descartes, no se trata simplemente de transladar el concepto teológico de infinitud al mundo físico, sino de distinguir entre el concepto de infinitud que conviene a la divinidad y el que conviene al mundo natural. En esta distinción, no obstante, los términos guardan una interesante correlación.

Para darle sentido a esta propuesta, estudio el problema cartesiano de la infinitud y la ilimitación en tres textos que marcan hitos importantes en el pensamiento cartesiano sobre este asunto y que yo entiendo como complementarios:

1. El problema del vacío y sus implicaciones infinitistas en *El mundo o tratado de la luz*
2. El infinito positivo en Dios y la ilimitación del universo en *Los principios de la filosofía* y
3. La infinitud de Dios y la infinitud del universo en la *correspondencia More-Descartes*

El marco histórico y, en parte, teórico de este ensayo se remonta a la proclama del obispo Etienne Tempier, del año 1277, la cual si bien no marca el nacimiento de la ciencia moderna como quiere Duhem, algo que atinadamente ha señalado Koyré, tampoco puede disociarse de los problemas de geometrización del espacio y de infinitización del universo los cuales, en mi opinión, no pueden entenderse al margen de las disputas surgidas a raíz de la proclama, por lo que, al menos en el caso de Descartes, la ciencia no es una mera laicisación de los términos teológicos.

Creo que en la perspectia de Koyré se separan demasiado estos aspectos; en efecto, la disputa teológica sobre la omnipotencia de Dios conduce, como bien lo ve Edward Grant, al problema de un espacio vacío infinito y, como veremos en Descartes, la infinitización del universo guarda una interesante relación con el problema de la perfección, omnipotencia e infinitud de Dios.

Si Koyré dice, y en esto hemos de creerle, que:

> *Sea como sea, en cualquier caso no es Galileo, ni Bruno, sino Descartes quien de un modo claro y distinto formuló los principios de la nueva ciencia*[1]

entonces, habrá que concluir que la motivación de la nueva ciencia no es puramente geométrico-matemática o cosmológico-astronómica sino que tiene un importante ingrediente teológico. ¿Qué papel desempeña en las formulaciones cartesianas este ingrediente? Es, en buena medida, lo que este trabajo trata de responder.

Geometrización del espacio y exclusión del vacío

La identificación cartesiana de la materia con la extensión tiene, entre otros objetivos, hacer la materia inteligible atribuyéndole únicamente, propiedades cuantificables, propiedades explicables en los términos de la geometría y la física. Este mismo conjunto de propiedades le permiten uniformar la materia del universo; si toda la materia es extensión y todo el universo físico no es más que materia, entonces no hay distintos universos con distintas propiedades, sino uno sólo con propiedades geométricas semejantes en todas partes.

Esta interesante reducción racional tiene importantes consecuencias:

1. La primera es que, fuera de las propiedades cuantificables. i.e. inteligibles, cualesquiera otras son subjetivas y, en consecuencia, no forman parte de la estructura profunda de lo real.
2. La segunda es que, al identificar materia con extensión, todo espacio debe estar lleno de materia, es decir, no puede haber espacio vacío. Además, desde la perspectia epistemológica, Descartes propone que la consideración del vacío es un prejuicio que proviene de que no percibimos algunos de los cuerpos que llenan el espacio como es el caso del elemento aire.

En *El mundo o tratado de la luz*, Descartes refiere que no hay espacios vacíos ni intra, ni extramundanos, pues la naturaleza misma de la materia, a saber, ser extensión, impide que se dé espacio sin materia.

Aunque en *El mundo...* no se desarrolla plenamente el problema de espacios extramundanos, Descartes dice que provienen de la imaginación de los filósofos e ironiza sobre estos espacios "imaginarios" vacíos.

El espacio no es, para Descartes, ni un poder generador, como querían algunos neoplatónicos, ni una mera propiedad de la materia, como quería la tradición aristotélica. El espacio es la materia concebida geométricamente y es esta geometrización del espacio la que da origen a la concepción de la infinitud de la materia-espacio; en efecto, si no hay espacio vacío no puede concebirse el límite del mundo.

A partir de esta propuesta surge la cuestión de si podemos decir que el universo es infinito. Descartes dice explícitamente que no podemos suponer la materia como infinita porque este atributo sólo le pertenece a Dios. En cuanto al universo, no sabemos hasta dónde se extiende, pero sabemos que rebasa nuestra capacidad cognoscitiva, por lo tanto lo que podemos decir es que el universo es indefinido.

Este argumento epistemólogico ha sido criticado desde el propio tiempo de Descartes por Henry More, como la postulación de un término intermedio entre finito e infinito que se antoja, de menos, ocioso. Además, si a eso se agrega que Descartes hace a veces declaraciones tajantes sobre la geometrización del espacio, no cabe duda de que, lo acepte o no, da cabida a la tesis de la infinitud del universo.

La infinitud de Dios y la ilimitación del universo

La afirmación anterior debe matizarse pues, para Descartes, ontológica y cualitativamente hay una diferencia profunda entre Dios y su creación. La infinitud, respecto a Dios, no es un agregado de partes espaciales o instantes temporales; en

efecto, inmensidad y eternidad son características que nos remiten a la perfección de Dios cuyo ser es atemporal y aespacial. Por contraste, las cosas y sucesos del mundo, al ser divisibles, muestran esa imperfección, aun cuando tengan muchas otras perfecciones.

Situados en la perspectiva de la finitud y la limitación de lo creado, tanto desde el punto de vista ontológico como desde el epistemológico, Descartes intenta prevenirnos contra las disputas de la época en las cuales se revela muy claramente el intento de laicisar la noción de infinitud llevándola al campo de las especulaciones físicas y matemáticas, cuando es una noción que debe reservarse al ámbito teológico.

Nosotros no advertimos límite en las perfecciones de Dios porque, al ser para nosotros una idea innata, por ende clara y distinta, al comprenderla le adjudicamos la perfección absoluta. En cuanto a las cosas, no las conocemos como conocemos la idea del ser perfecto y aunque algunas de nuestras ideas matemáticas son innatas y, por ello, claras y distintas, no les atribuimos la clase de perfección que le atribuimos a Dios. El problema para atribuir infinitud al universo está en cómo conocemos el mundo y qué naturaleza le concedemos.

Descartes entiende que la divisibilidad de los cuerpos es ilimitada y que al mundo no se le pueden señalar límites. Si a estos procesos se les quiere llamar infinitos, serán infinitos con minúscula, infinitos cuantitativos del más y el menos, siempre con carácter de procesos.

En suma, se hace claro que la física cartesiana conduce a la infinitización del universo a partir de la geometrización del espacio, como quiere Koyré; sin embargo, hay que dejar bien establecido que, si en este caso hablamos de infinito, lo hacemos de manera impropia. Se trata de un infinito con minúscula, siempre en proceso, no acabado. Un infinito que no dice absoluta perfección sino acumulación cuantitativa, un infinito que se va realizando.

Todo esto me sugiere fuertemente que, al igual que el término sustancia, el término infinito no se aplica unívocamente a Dios y a sus criaturas, esto es, el infinito se atribuye de una manera a Dios y de otra a sus criaturas.

La distinción no es trivial pues, de no realizarse, Dios perdería su carácter trascendente respecto a lo creado, lo cual llevaría a Descartes al panteismo o al ateismo. Si, en su disputa con Henry More, Descartes reconoce varias veces la infinitud del universo, ¿puede decirse que realmente ha variado su perspectiva de la distinción ontológica tajante entre Dios y lo creado? Mi propio punto de vista es que no existe un cambio radical pero ésta es la cuestión que me ocupará en el siguiente inciso.

La infinitud de Dios y la ilimitación positiva del universo en la correspondencia More-Descartes

Como hemos visto, Descartes siempre fue muy cuidadoso en no mezclar la terminología aplicable al mundo físico y a Dios. Sin embargo, como bien señala Koyré, los autores de su época, entre quienes se cuenta Henry More, consideraron que la distinción entre "infinito" e "indefinido" era una invención cartesiana para salvarse de las disputas teológicas [2].

Aunque hay, por supuesto, un trasfondo teológico, el asunto principal, en Descartes, no es evitar la disputa con los teólogos sino dejar en claro que hay una diferencia

completa entre las sustancias creadas y la increada; en efecto, ni la infinitud, ni la belleza, ni la perfección de las sustancias creadas, se pueden hacer equivalente a la infinitud, belleza y perfección del creador so pena de perder por completo el carácter trascendente de Dios. La infinitud de Dios es cualitativamente distinta a la del mundo. Como bien lo entendió Nicolás de Cusa, el Máximo trasciende cualquier medición o comparación, en tanto que los "infinitos" del universo son siempre "agregados" o "disminuciones", siempre son susceptibles de más y menos.

En cuanto a la disputa misma entre Descartes y More, el platónico de Cambridge no puede aceptar:

1. La radical distinción cartesiana entre alma y cuerpo
2. La negación del vacío y, por tanto, el rechazo al atomismo por parte de Descartes.
3. La distinción entre infinito e indefinido que Descartes propone.

En cuanto a la primera cuestión, More opina que siendo las dos sustancias distintas, y no compartiendo ninguna propiedad, es imposible la unión entre el alma y el cuerpo. Para salvar esta dificultad More propone que *el alma posee extensión* aunque espiritual. El argumento es que todo lo que subsiste *per se* es una cosa y que toda cosa entre sus características esenciales tiene la de ser extensa: el alma y Dios son cosas *per se* luego el alma y Dios poseen extensión y pueden interactuar, el alma con el cuerpo y Dios con el mundo, pero sobre todo, esto permitiría explicar, según More, la ubicuidad de Dios o, de manera general, que Dios esté en todo lugar (aunque no todo Él en todo lugar). ¿Cómo podría estarlo sin ser Él mismo extenso, aunque de manera espiritual?

Naturalmente, la segunda premisa del argumento de More (que toda cosa tiene entre sus características esenciales ser extensa) se antoja gratuita, sin embargo, lo más importante es qué hay en el trasfondo de la disputa con Descartes.

En cuanto a Dios, al paso que Descartes subraya su perfección para establecer la distinción entre el creador y su creación, More lidia con el problema de la ubicuidad divina. Para él, si Dios está en todas partes ello debe entenderse como que Dios se extiende por todo el universo. Naturalmente, Dios es extenso a su manera, esto es, espiritualmente, ello significa que no es ni tangible ni impenetrable.

En suma, no hay un acuerdo en el punto de partida teológico. More está más dentro de la disputa de la época acerca de la ubicuidad y la omnipresencia que desde el siglo XIII había abierto la oportunidad de manifestarse a diversas teorías antiaristotélicas. Por su parte, aunque Descartes no entra directamente en esta polémica, lo hace lateralmente al intentar establecer cómo se da la interacción entre lo extenso y lo inextenso. En efecto, una manera de enfrentarse al problema es precisamente negando que haya necesidad de que sustancias, ontológicamente distintas, tengan que obedecer el mismo orden de causalidad mecánica, para que se dé la interacción entre ellas. En suma, no hay necesidad de que compartan propiedades para poder interactuar. Descartes sugiere que no todas las causas se reducen a causas mecánicas, pues el alma no influye mecánicamente sobre el cuerpo ni Dios lo hace así sobre el universo.

En cuanto al segundo problema, a saber, el problema del vacío, More no acepta el punto de partida de la física cartesiana, de que no hay vacío, pues todo está lleno de

materia. Para More, puede haber vacío de materia pero ese vacío estará ocupado por el espíritu extenso de Dios. La consecuencia es que More niega el principio de plenitud material, los huecos en la materia están llenos de la extensión de Dios.

Al aceptar el vacío, More acepta el atomismo, ya que la propuesta es que el mundo está constituido por átomos y vacío.

Descartes, por su parte, rechaza el atomismo, no porque no considere que puede haber de facto partículas no divididas, esto es, acepta que hay, de hecho, una limitación a la división de las partículas, que no pueden seguirse dividiendo por medios naturales; así, el argumento de More de que Dios puede dividir las partes pero no necesariamente lo hace, Descartes lo suscribiría sin reserva, lo que no puede aceptar es que haya vacíos.

En relación con este asunto, Koyré comenta que More acepta los átomos porque "no quiere que el ser se reduzca a sus propiedades geométricas", me parece que el comentario es injusto con Descartes pues éste nunca propone la divisibilidad en acto del mundo físico, sino que, al desarrollar la teoría de los elementos, establece que en el mundo físico existe un límite a la división, al tamaño y la figura de las partes, gracias a las leyes del movimiento, lo cual nos permite dar cuenta de la diversidad de las cosas. Así, aunque el universo esté constituido esencialmente por propiedades cuantificables no se reduce exclusivamente a ellas. Lo que quiero decir es que la homogeneización material o geometrización del espacio no cancela, en Descartes, la posibilidad de la diversidad de los cuerpos y fenómenos en cuya base se encuentra un corpusculariasmo atípico o, si se quiere, un atomismo funcional.

Dentro de la misma objeción, More añade que si la materia es divisible al infinito entonces es infinita. Como ya vimos, Descartes niega tal posibilidad porque la ilimitación material no se identifica con la infinitud divina. En el mundo hay procesos, aumentos, disminuciones, mediciones, comparaciones; Dios no tiene comparación, la infinitud en acto no puede identificarse con una especie de "infinitud" en potencia.

En su tercera objeción a Descartes, More argumenta que si el universo es indefinido *per se*, entonces es infinito, pero si es indefinido sólo respecto a nosotros, entonces quiere decir que es finito *per se*. En suma, More no acepta términos medios como la ilimitación, o el mundo es finito o es infinito.

Las respuestas de Descartes a las objeciones centrales son reveladoras en muchos respectos.

1. En primer lugar, comenta que la materia no puede definirse como "lo tangible", pues hay aspectos sustantivos de ella que no se conocen sensorialmente. De hecho, lo que nos importa son sus rasgos inteligibles, geométricos, de allí que se defina mejor como extensión, de la cual se pueden derivar nociones como la de impenetrabilidad

   En cuanto a la noción de "extensión inmaterial" Descartes encuentra que se trata de una idea contradictoria, pues extensión dice partes, divisibilidad, etc., algo atribuible a lo material, por tanto no puede atribuirse a Dios extensión en quien no concebimos, partes, divisiones, tamaños, figuras, etc.
2. Por lo que toca a los átomos y el vacío, la idea geométrica que tiene Descartes del espacio tiene dos consecuencias:

a) Que en principio toda partícula sea divisible, con lo cual se excluyen las partículas indivisibles por naturaleza.
b) Que no exista el vacío, puesto que el espacio es la extensión.
En la concepción físico-geométrica de Descartes, el atomismo lleva a contradicciones insalvables; así, aunque Dios puede hacer en principio lo que repugna a nuestras ideas, de facto ha hecho en el universo lo que concebimos como posible, i.e. aquello que no entraña contradicción, *ergo*, no ha hecho espacios vacíos ni partículas que no pueda Él mismo dividir.

3. Finalmente, en relación con lo infinito y lo indefinido, Descartes responde, a una primera carta, que sólo Dios es infinito en sentido positivo; que del mundo no sabemos si es infinito *per se* pero puesto que no podemos atribuirle un límite o fin lo llamamos indefinido o ilimitado. No obstante, bajo la presión de More, Descartes varía su posición de manera interesante. A una segunda carta responde sobre el problema del universo que no tiene límites *per se*. Pasa del argumento epistemológico al ontológico, del indefinido negativo o potencial, al ilimitado positivo; con todo, "sin límites" no significa "infinito", eso sólo puede atribuirse al creador, al ser necesario, "*causa sui*".

En cuanto a suponer que Dios se extiende más allá del mundo es suponer que Dios tiene partes extra partes y por tanto atribuirle la esencia de lo corpóreo.

En suma, dentro de la polémica la postura cartesiana, aun cuando no excenta de dificultades, es ciertamente consistente. Si el mundo material es extensión no hay vacíos ni intra ni extramundanos; no hay límites que podamos conocer y, aun de haberlos, no habría algo como un vacío más allá del mundo, pues siempre que lo concibiésemos ese lugar estaría tan pleno como todo lo demás. Por otra parte, Dios no es inmenso como extensión y su omnipresencia no requiere que se le atribuyan características que pertenecen a la esencia de lo corpóreo. Dios puede actuar en el mundo como el alma en el cuerpo, sin participar ni de su esencia corpórea ni de su causalidad mecánica. Finalmente, la infinitud de Dios es cualitativamente diferente a la ilimitación del universo, ya sea que ésta se entienda como ilimitación epistemológica (para nosotros) o bien ontológica (*per se*).

NOTAS

1. Koyré, Alexandre *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI Eds.S.A., México, 1986, p.97.

2 Koyré, Alexandre: *op. cit.* p. 105.

EL LUGAR DE LA MUJER EN LA MITOLOGIA GRIEGA. CULTOS CTONIANOS Y DIOSES OLIMPICOS; EL DESPLAZAMIENTO DEL DERECHO MATERNO POR EL PATERNO

Patricia Digilio (UBA)

Poco es lo que se sabe de la cultura egea después de la caída de Cnossos.Hasta Homero seiscientos años sin escritura constituyen un enigma a revelar, pero es en estos años en los que se gesta la lengua griega y un mundo al que habrá de corresponderle un orden simbólico que establecerá las bases del patriarcado. El salto de la civilización Minoica a la cultura griega significa dejar en el olvido aquél mundo de las diosas madres. Un olvido que no parece casual.

El presente trabajo pretende ser una evocación,un ejercicio de la memoria para recuperar algunas de esas historias. Y es también un reecuentro,el reencuentro con las diosas.

El relato que el mito construye

Por su procedencia oral,el mito es lo que más se acerca a los acontecimientos olvidados,silenciados. Es en ellos donde se hace posible rastrear el por qué de algunas ausencias y sustituciones. Pero ¿ qué cuentan los mitos ?.Para Platón la palabra mitología apunta a un objeto inmediatamente dado por la representación; "a los relatos en torno a dioses, seres divinos, héroes y difuntos que habitan el más allá"[1] .Es una actividad que pertenece al campo de la *poiesis*, es un género de ésta y el material que le corresponde es precisamente estos relatos,quien ejercita la mitología modela este material que suponemos preexistente y que resulta conocido por el mitólogo y sus contemporáneos.Mircea Eliade señala que, el mito relata una historia sagrada, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, *ab initio*.Relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio.

Relatándonos la actividad creadora de los dioses, el mito describe las diversas y dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo.De esta manera todo mito muestra cómo ha venido a la existencia una realidad y ese cómo implica siempre un por qué. Así el mito se erige en modelo ejemplar de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas, alimentación, sexualidad, trabajo, educación.Produce un modelo que hace posible al hombre un determinado tipo de inserción en el mundo.

Pero,volvamos a Platón.La mitología, dijimos es del orden de la *poiesis*, porque el mitólogo modela ese material preexistente que es "lo que el mito cuenta", y es precisamente en esta idea en la que quisiera detenerme. Modelar es según el diccionario; "dar forma,hacer figuras o adornos de arcilla o cera u otra materia blanda.Y en sentido pronominal ajustarse a un modelo."[2] Modelo significa; "forma o ejemplar que se imita.En las obras de ingenio y en las acciones morales ejemplo que por su perfección se debe seguir o imitar."[3]

¿Qué tenemos hasta aquí ?; por una parte,la historia que el mito cuenta,por otra

parte, lo que podríamos llamar un "modelador" de ese material primordial que es el relato,y un mandato: el ajuste al modelo.De manera que podríamos atrevernos a decir: Dime quién y cómo te cuentan los mitos y te diré qué te cuentan.

Teniendo en cuenta estas consideraciones volveremos la mirada hacia las diosas.

La religión telúrica

La invención de la agricultura,en el paleolítico,por parte de las mujeres,les otorga un poder real y estructural.La dependencia del hombre respecto a la naturaleza hace que, el poder reproductor,identificado con lo femenino, lo signifique todo.

La potencia femenina se impone y la divinidad incuestionable será la diosa-madre.Este mundo tan real como simbólico crea sus mitos y sus ritos, sus representaciones, en una particular relación con la naturaleza,la armonía.La fe antigua se arraiga en la tierra y en los elementos como la misma existencia. Tierra-Procreación-Sangre-Muerte son las grandes realidades que la dominan. Caracteriza a este período:

1- La plena manifestación del ser femenino.Lo masculino no falta pero está subordinado a lo femenino.

2- Las mujeres tienen la suprema categoría divina.

3- Aparece una nota maternal esencial-en contraposición a la masculinidad del mundo Homérico- los niños están siempre junto a la madre.La presencia del padre es circunstancial y casi siempre amenazante.

4- El relato cosmogónico está centrado en la figura femenina. Por ejemplo el mito de Eurínome. [4]

5- Las divinidades de este período si bien constituyen una multiplicidad pertenecen a un mismo reino: la tierra.Ya sea por arbitrariedad o necesidad,engloban la vida de la comunidad y del individuo en un orden inmutable.Este orden incluye los lazos por los cuales los padres,los hijos y los hermanos están unidos y también a los indigentes,a los desprotegidos,a los errantes, en virtud de las normas que ligan a cada uno con el otro.Normas que no se sustentan en un sentimiento de altruismo o de amor al prójimo,sino en la fuerza de ese orden objetivo.Ni siquiera los muertos escapan a este orden,le pertenecen.El muerto "vive" en la tierra maternal.La tierra engendra lo viviente y lo recoge en su seno hacia el final.

La configuración de lo divino en esta etapa

Lo divino aquí no es figura ni persona sino fuerza oscura y sus representaciones aluden a formas animales y también a la monstruosidad de la forma mixta. El aspecto terrible y espantoso de estas imágenes despiertan el sentimiento de un auténtico pavor religioso,que obra como un poderoso incitante para producir en la fantasía y en la representación las imágenes de lo espantable,generando una distancia entre el hombre y sus dioses. Distancia que se hará aún mayor cuando la categoría de lo horrible sea sustituida por la de lo sublime o grandioso, categoría propia de los dioses olímpicos,a pesar de sus rostros bella y enteramente humanos.

El advenimiento de los dioses olímpicos

En la religión Homérica con la aparición de los dioses olímpicos lo divino ya no se

corresponde con los poderes de la sangre,tierra y sexualidad, sino con el rostro de Apolo y Atenea que en las *Euménides* de Esquilo dan la razón a Orestes ante el reclamo de Clitemestra. La presencia femenina retrocede aquí de una manera que no puede ser casual,sino producto de una determinada valorización y una decidida voluntad que inicia un proceso de olvidos y sustituciones.Los mitos femeninos serán desplazados por mitos masculinos que, obviamente, impondrán su peculiar orden simbólico.El mundo olímpico será un mundo regido por un dios padre,administrado por jefes guerreros y sacerdotes con la figura del héroe como modelo.Los nuevos dioses se reparten entre ellos el poder de la *moira*,pero no según las leyes de la naturaleza sino según las leyes por ellos mismos impuestas.

Zeus posee el poder supremo;un poder obtenido a partir de una lucha,la lucha contra los Titanes y consagrado por su victoria. Ya no es la *moira* la gran distribuidora,sino Zeus, como puede leerse en la *Ilíada* :

"En los umbrales del palacio de Zeus hay dos toneles de dones que el dios reparte;en el uno están los males y en el otro los bienes. Aquel a quien Zeus,que se complace en lanzar rayos se los da mezclados unas veces topa con la desdicha y otras con la buena ventura,pero el que tan solo recibe penas vive con afrenta,una gran hambre lo persigue sobre la divina tierra y va de un lado para otro sin ser honrado ni por los dioses ni por los hombres." [5]

La ley de la naturaleza y el antiguo orden de la diosa madre son sustituidos por la jerarquía,el poder y la fuerza del mundo olímpico.Y este nuevo orden implica la segregación de las mujeres respecto a los ámbitos del saber y del poder.

¿ Cómo se lleva a cabo esta exclusión ?,podemos establecer,en principio dos caminos:

1-los mitos sagrados que no pueden ser conocidos por las mujeres se refieren explícita y específicamente a la cosmogonía,según advierte Mircea Eliade, de esta manera a las mujeres les está negado el acceso a la clave del conocimiento del orden simbólico patriarcal,porque el conocimiento de este tipo también implica poder.

2- La institución de las ceremonias de iniciación.Porque si el relato cosmogónico ordena el mundo,el rito es condición de posibilidad de una determinada manera de inserción en ese mundo.Así los ritos de iniciación para el hombre y la mujer tendrán sentidos e intenciones diferentes.

En el caso de la mujer, tendrán relación con las etapas de su desarrollo biológico,fundamentalmente con su menstruación y la consecuente posibilidad de ser fecundada. En el caso del hombre los ritos están orientados a investir a este de las energías creadoras y permitirle el acceso al mundo adulto,a los valores del espíritu,lo que significa desprenderse del mundo de la naturaleza,un mundo inferior en esta particular dicotomía axiológica y que corresponde, por lo tanto, a las mujeres.

Podemos pensar que este mundo de la naturaleza está ligado a la maternidad y que la maternidad posee en sí misma cierto halo de superioridad. Esa idea de superioridad en relación a la maternidad deberá desaparecer. Y desaparecerá.

Las Euménides de Esquilo

La tragedia de Esquilo nos introduce en el conflicto; el viejo derecho de las deida-

des telúricas enfrentado a la nueva ley que representan los dioses olímpicos.Dos mundos se enfrentan y en tanto discuten se despliega su íntima esencia.

El antiguo derecho está representado por las Euménides o las Erinias:"las iracundas",nombre que reciben a partir de Homero donde su misión consiste en la venganza del crimen, fundamentalmente del crimen familiar. Precisamente la tragedia de Esquilo las muestra persiguiendo a Orestes ,quien ha asesinando a su propia madre. Pero Orestes no ha cometido este crimen sino para vengar la muerte de su padre,el rey Agamenón al que su mujer había engañado con Egisto y asesinado el día del regreso al hogar,después de su victoria en Troya.Orestes no ha actuado solo, detrás de él está Apolo,quien a través de su oráculo habría exigido la venganza. Es por esto que,Orestes a punto de enloquecer ante la implacable persecución de las Erinias, busca refugio en su templo. Atenea decide intervenir en el conflicto y convocar a un tribunal que determinará si Orestes es culpable o inocente mediante la confrontación de argumentos y por la inexorable aplicación de la antigua ley.

Las argumentaciones se suceden desplegando nuevas y antiguas concepciones y sistemas de valores.Apolo,defensor de Orestes, siente rechazo por esos espectros que se identifican con la sangre y cuya mente y acciones son ciegas y sordas. Las Erinias sólo reconocen hechos, cuando estos se cumplen las palabras están de más. La pregunta que hacen a Orestes es: ¿ mataste a tu madre?, y es la respuesta a esa pregunta la que decide las consecuencias. De nada valen los atenuantes, para ellas el crimen de Clitemestra es un crimen menor, Agamenón era sólo su esposo no estaba unida a él por los sagrados lazos de la sangre.Orestes, en cambio ha derramado la sangre materna violando un principio fundamental. Apolo justifica el haber instigado a Orestes a vengar la muerte de su padre , a través de su oráculo invocando a Zeus. Las Erinias preguntan: ¿ ha sido Zeus quien ordenó que Orestes vengará la muerte de su padre, hollando los derechos de una madre ? Apolo responde: si. Implacables las Erinias insisten: "Zeus, según tu, dá mayor importancia a la muerte de un padre.

Y sin embargo al suyo, el viejo Crono de cadenas un día lo cargó. ¿ Y ahora tú afirmas que no hay contradicción en tus palabras?"[6]

Las razones de Apolo resultan insuficientes y contradictorias pero, su discurso se sostiene en un nuevo imaginario que se impone; Clitemestra no ha matado al esposo,sino a la figura del padre .¿ Y acaso Orestes no ha derramado la sangre de su madre?. La pregunta resulta ineludible: ¿ es el padre más importante que la madre?.Y otra vez Apolo responde: si.

-Apolo: "Te diré y acepta mis razones:
Del hijo no es la madre engendradora,
es nodriza tan sólo de la siembra
que en ella se sembró.Quien la fecunda
ése es engendrador...."[7]

El concepto de maternidad se ve así desprovisto de la cualidad de superioridad que lo identificaba.

Luego de la confrontación de argumentos el tribunal debe votar.Hay el mismo número de votos en pro de la absolución y en pro de la condena.Atenea,que en su calidad de presidenta del tribunal,se reserva el derecho de votar última vota a favor de Orestes y lo absuelve.

La ley del padre ha triunfado sobre el derecho materno.

El terror tiene cara de mujer

La oscuridad avanza sobre la figura de las antiguas diosas que pasan a conformar un repertorio mitológico de monstruos capaces de todo tipo de maldades.La imaginación colectiva crea gorgonas,grayas, danaides,lamias comedoras de niños,esfinges que plantean enigmas y castigan con la muerte al imprevisto viajero que no puede responderlos.Todo un repertorio de malignidades con rostro de mujer.Las diosas dadoras,las que velan por los desamparados y protegen a los muertos se transforman en una mirada que petrifica, como la mirada de Gorgo.

Sólo acceden al Olimpo jerárquico y masculino quienes se ajustan al modelo que ese orden propone,ya sea,subordinándose, ya consustanciándose con él. El resto pasará a la categoría de lo Otro, siempre amenazante y perturbador.

Pero la memoria tiene sus marcas y esas marcas son indelebles.

La potencia de la religión arcaica no desaparece,se transforma e irrumpe en las religiones llamadas místéricas, particularmente en los Misterios Eleusinos y en el culto Dionisíaco que incardinan la sacralidad con lo más profundo de la naturaleza,con los misterios de la vida, de la muerte y de la sexualidad.

Final

"La ley del Padre nació como una necesidad absoluta de reprimir el poder de la Madre, una ley que necesariamente tenía que traducirse en los mil modos- sutiles o no - de expropiar a la mujer de su sabiduría,su potencia, su autoridad natural y cultural en los orígenes.La destrucción fue muy brutal y el olvido se ovilla caóticamente ..."[8] dice Sendón de León. Quizá resulte conveniente buscar la punta de ese ovillo y preguntarse qué cuentan y por qué se cuentan los mitos,ya que, como advierte "ese" Homero que deambula por las calles de Berlín,en "Las alas del deseo"; el relato sigue elevándose desde las profundidades,y la boca entreabierta lo repite,tan poderoso como apacible.

-Sólo las vías romanas conducen aún a lo lejos,sólo las huellas más antiguas conducen aún más lejos- Peter Handke

NOTAS

1. Platón, *República* 392a
2. Cf. *Diccionario LEXIS/VOX*
3. Cf. *Diccionario LEXIS/VOX*
4. Graves, R., *Los mitos Griegos*, Vol. 1 p. 29
5. Julia, V., *La Tragedia Griega*, p. 48
6. Esquilo, *Tragedias*, p. 406
7. op.cit., p.407
8. Sendón de León, V. *Más allá de Itaca*, p. 154

LA LIBERTAD Y LA CAUSA DE LAS AFECCIONES EN SPINOZA

Edith Arlinet Elorza (Universidad Nacional de Lomas de Zamora)

La naturaleza es leída *«more geometrico»* por Galileo cuando sostiene que el espacio de la física y el de la geometría son uno y el mismo ya que la naturaleza es un libro escrito en caracteres matemáticos, y esos caracteres son círculos, triángulos, etcétera. La geometrización del espacio implica dejar de lado un sistema jerárquico (supralunar, sublunar) y estipular al matemático como el *«a priori»* de todo conocimiento, independientemente del objeto de que se tratare. Y es así que la naturaleza es leída entonces *«more geometrico»*.

Cabe señalar que las propiedades del espacio galileano aparecen también, y aún con anterioridad, en el plano de la representación pictórica. También el artista renacentista cuando «ve» la naturaleza lo hace desde un *«a priori»* geométrico. En el espacio de la representación aparece el ajedrezado y el punto de fuga donde convergen las ortogonales. Se representa en perspectiva. Para Durero perspectiva es «mirar a través» lo que supone una distancia, de manera que la visión se intelectualiza y el espacio se racionaliza, se matematiza. El punto de fuga es el infinito materializado y tiene como privilegio el ser el punto que está exactamente frente a un único ojo inmóvil y es en ese sentido en que la visión se intelectualiza. Hay un *«a priori»* a partir del cual se construye el espacio figurativo. Es un *«a priori»* geométrico ya que Matemáticas y Naturaleza son isomorfas, por lo tanto las rige el mismo tipo de causalidad.

El espacio de la representación tiene entonces las características del espacio geométrico, y, el punto de fuga —materialización visible de la infinitud—, en tanto forma simbólica constituye la anticipación de un mundo que se construirá según esa imagen.

En Spinoza el concepto de infinitud coincide con el de perfección. Está en la esencia de Dios el ser infinito pues toda limitación constituye una negación. Todo existe en Dios, todo lo que ocurre deriva de su esencia y es la causa inmanente de todas las cosas. La idea de un Dios trascendente, tal como se la entiende en el pensamiento medieval, requiere de la revelación, Spinoza en cambio equipara Dios y Naturaleza, y por lo tanto no debemos entender «Naturaleza» como manifestación visible, sino como plenitud del ser. Desaparece además la idea de la relación causal de carácter empírico de «creación». Luego en vez de la representación intuitiva de una acción vital, se pone la relación lógico-matemática de principio y consecuencia. La causalidad en Dios no es temporal, sino eterna, intemporal, y el verdadero conocimiento, *«sub specie aeternitatis»*. *«More geometrico»* implica, como forma de conocimiento, el tránsito lógico que va de la premisa a la conclusión como algo evidente y, en cuanto esquema del acontecer, una dependencia real, no mecánica ni teleológica, sino lógico-matemática.

Así como en Geometría, todo se sigue de la esencia del espacio (el punto se define por la intersección de dos rectas, el cubo por el espacio determinado por la relación entre planos, etc.) en Spinoza cada cosa finita se halla determinada por otra cosa

finita. La suma de las cosas finitas y los modos de cada atributo, constituyen una cadena infinita de rigurosa determinación. En todo gobierna la necesidad divina pero ningún modo se encuentra más o menos cerca de la divinidad: no hay emanatismo.

Lo finito se halla determinado por lo finito, pero en todo el único fundamento de su esencia es Dios. «Por Dios», dice Spinoza, «entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita» (*Etica* I, Definición VI)[1]. Es la misma esencia divina lo que existe ya sea en la forma de la espacialidad o en la de la conciencia. Ambos atributos se encuentran referidos mutuamente de manera que a cada modo (existente finito, o, las «criaturas» o modificaciones de la sustancia) de uno corresponde determinado modo del otro. La consecuencia práctica de este paralelismo se manifiesta en la oposición al principio tradicional allí donde funda la moral en el dominio de las pasiones por la conciencia, de manera que si el cuerpo actuaba el alma padecía y viceversa. En cambio para Spinoza «Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma al cuerpo al movimiento, ni al reposo, ni a nada más (si lo hay)» (*Etica* III, Proposición II), por lo tanto lo que es acción en el alma es también acción en el cuerpo, y lo que es pasión en uno lo es también en la otra.

Ahora bien, el cuerpo supera el conocimiento que se tiene de él «Pues nadie ha conocido hasta aquí tan exactamente la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones...» (*Etica* III, Proposición II, escolio), y también el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él, de allí que el cuerpo pueda ser tomado como modelo ya que el avance en el conocimiento de sus poderes permite descubrir paralelamente los poderes del espíritu que escapan a la conciencia y así comprenderlos.

Si bien las ideas son sólo determinadas por ideas y los movimientos sólo por movimientos, es el mismo contenido de esencia divina lo que caracteriza ambas estructuras: en el atributo del pensamiento está contenido lo mismo que en el atributo de la espacialidad. Ejemplo: el hombre existe por igual en ambos atributos, como espíritu y como cuerpo y las respectivas funciones pertenecen a ambos atributos, como idea y como movimiento; y en ese sentido, este paralelismo descubre un inconsciente del pensamiento tan hondo como lo desconocido del cuerpo.

Ahora bien, si la estructura de un cuerpo, el modo en que se expresa la esencia de Dios, tiene que ver con la composición de su relación, lo que puede un cuerpo es la naturaleza y los límites de ser afectado. ¿Cuáles son esos límites? «Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar de un cuerpo mismo es aumentada o disminuída, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo la idea de esas afecciones» (*Etica* III, Definición II).

El modo expresa la sustancia divina, claro que Dios (Sustancia) en tanto identidad de fuerza y potencia infinitas, puede ser afectado de infinidad de maneras, y siendo Dios causa de todas las cosas lo es también de sus afecciones. En cambio, las afecciones del cuerpo pueden aumentar o disminuir la capacidad de obrar del mismo, pues si bien el modo existente puede ser afectado de numerosas maneras (a su modo reproduce la sustancia) son más las veces que padece que las que obra.

Así como Dios es causa de sus afecciones: estas se explican por su naturaleza y

son, por lo tanto, activas; los modos existentes en cambio, están compuestos por partes extensivas que son afectadas por causas exteriores. Sus afecciones son entonces, pasiones. Y si bien puede el modo producir afecciones activas, no puede suprimir en él toda pasión. «La fuerza con que el hombre persevera en existir es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas externas» (Etica IV, Proposición III). Y aquí el hombre aparece sometido a causas que no domina y que parece que configuran «... un campo de fuerzas afectantes-afectadas, ámbito que desde lo 'anónimo' hace y deshace, despliega y repliega eso que bajo un estado provisional se denomina *sujeto*»[2].

Sin embargo, a pesar de la precariedad de su instancia puede el sujeto comprender las leyes de la naturaleza que son siempre y en todos lados las mismas y es por ello que sostiene Spinoza que a las pasiones no hay que detestarlas ni ridiculizarlas, sino comprenderlas. Y esa comprensión debe seguir el camino de las leyes universales de la naturaleza. De ahí Spinoza infiere la necesidad de tratar «...las acciones y los apetitos humanos igual que si fuese cuestión de líneas, de superficies o cuerpos» (Etica III, Prefacio).

Para ello se deberán entender las verdaderas causas de nuestras afecciones, cómo se conectan unas con otras, y así se dejará de lado la causalidad empírica, externa, para comprender todo de acuerdo con su necesidad. El atender a esta necesidad implica el dominio progresivo de las pasiones y la conquista gradual de la libertad y esto no es sino el conocimiento de la necesidad lógica de la causa.

Puede parecer desconcertante saberse instalado en un orden de necesidad geométrica y el que «...no obstante debe ser construido - para vivir de una manera spinozista».[3]

Y a esto responde la idea de libertad, que en Spinoza no tiene que ver con la facultad de elección entre posibilidades diversas sino con el conocimiento de la causa.

Spinoza llama «causa adecuada» a aquélla cuyo efecto se puede percibir clara y distintamente por ella misma y esto es lo que determina el que las afecciones sean acciones. Por el contrario las afecciones gobernadas por una libre asociación de ideas se convierten en pasiones.

La libertad consiste en el saber de causas que no podemos cambiar y que sin embargo es necesario conocer, pues sólo mediante el entendimiento de las verdaderas causas de nuestros afectos podremos dominar progresivamente nuestras pasiones. De lo que se trata es entonces de buscar en nosotros y no fuera de nosotros para afirmar lo que concebimos de manera clara y distinta y así entender cómo actuamos libremente aunque actuemos necesariamente. Aceptar eso inevitable que somos y afirmarlo con énfasis, ya que cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos, más libres somos.

NOTAS

[1] Las citas corresponden a la siguiente edición: Baruch de Spinoza; *Etica demostrada según el orden geométrico*, F. de Cultura Económia, México, 1985.

[2] Gregorio Kaminsky: *Spinoza: la Política de las pasiones*, Gedisa, Buenos Aires, 1990, pág. 68

[3] Giles Deleuze: *Spinoza: Filosofía Práctica*, Tusquets Ed., Barcelona, 1984

LA NOCION DE *SINONIMIA* EN *RET. III* DE ARISTOTELES

María Luisa Femenías (UNLP - UBA)

Aristóteles -como se sabe- dedicó escaso tiempo al problema de la *sinonimia*, su desarrollo y su esclarecimiento, y esto en notoria divergencia con el de la *homonimia*. Examina la *sinonimia* en *Tópicos*, especialmente en el libro IV, donde el análisis adquiere relevancia filosófica aunque, curiosamente, no hace de ella mención expresa. También la utiliza en *G.A.* (735a 20; 721a 3; 722b 35), *Metaf.* (1070a 5; 1006b 18) y *Categ.* (I.1a). En el resto de la obra, Aristóteles sólo se refiere a ella en forma casual, a excepción de un pasaje que se encuentra en *Retórica III* y, a mi modo de ver, reviste particular interés.

Dado el escaso tiempo de que se dispone, no examinaré la definición canónica de *sinonimia* de *Categ.* (I.1a 6), que repite casi textualmente en *Tóp.* 148a 23. Baste decir que mientras que el examen que Aristóteles realiza en *Categ.* y *Tóp.* permite admitir un interés dialéctico, lógico/ontológico y, por tanto, lingüístico, el de *Ret.*, por su parte, apunta tan sólo al *uso* que se hace de las palabras para ejercer la persuasión satisfactoriamente, fin de la técnica retórica (1356b 27).

Es, pues, objetivo de este trabajo revisar la definición de *sinonimia* de *Ret. III* para poner de relieve su especificidad.

Aristóteles advierte que la *Ret.* es la antistrofa de la dialéctica (*Ret.* 1354a 1). Añade que es propio de ella la persuasión por medio de entimemas (1355a 4-14) cuyas premisas -como en los silogismos dialécticos- tratan de lo plausible (1355a 15-18) a partir de las creencias comunes (1355a 27), las que sostienen todos o la mayoría o los más sabios (*Tóp.* 100b 23s). Así, lo propio del retórico es reconocer cuáles son los medios de convencimiento pertinentes para cada caso, puesto que lo convincente lo es en relación con alguien a quien algo resulta evidente de por sí o por medio de argumentos persuasivos (1356b 20-30)[1]. Con este marco de referencia Aristóteles define a la técnica retórica como la facultad de observar, para cualquier caso, cuáles son los medios adecuados para alcanzar la persuasión (1355b 26).

Ahora bien, en *Retórica* no le interesa a Aristóteles persuadir en esta o aquella cuestión en particular como hace la medicina respecto de la salud, sino acerca de cuál es la técnica que concierne a la persuasión en general. Es pues, a raíz de ello que el estudio debe comenzar por el lenguaje, aunque no es suficiente saber qué se dice sino cómo se dice lo que debe decirse, para alcanzar el fin deseado (1403b 15). Así, el lenguaje constituye -como en otras obras del estagirita- el punto de partida del análisis. Pero es necesario diferenciar el lenguaje científico del de la retórica y del de la poesía. En efecto, Aristóteles advierte que la claridad de la dicción es la virtud de todo lenguaje, a excepción del de la poesía, pues el lenguaje de la poesía obedece a reglas propias que no se ajustan a las de la prosa (1404b 1-8) y que se exponen detalladamente en *Poética*.

Ahora bien, el fin de la retórica es *persuadir*. Aristóteles responde a este desafío con una presentación estricta de la retórica estableciendo su naturaleza, sus géneros (libro I), describiendo los estados de los oyentes, del orador, los *tópoi* a los que

aplicar el método en general (libro II) y, por último, precisando algunas cuestiones de estilo, orden y vocabulario (libro III). Así, pues, la *Ret.* aristotélica es, al decir de Barthes[2], una mezcla de nociones estéticas, literarias, lógicas, psicológicas y éticas, en un tratado acerca de la comunicación cotidiana y del discurso público. A grandes rasgos, puede decirse también que el libro primero trata del orador, el segundo del auditorio y el último del discurso[3]. Y es precisamente en este tercer libro donde -como dije- se encuentra la definición de *sinonimia* que interesa ahora.

Pues bien, la definición en cuestión se encuentra en un pasaje que discute acerca de la precisión de los términos. Aristóteles afirma que, mientras las *homonimias* son útiles al sofista, que se vale de ellas para sus artimañas, la *sinonimia*, en cambio, no sólo es útil al poeta sino también necesaria. A raíz de esto, afirma que:

> *«[...] las sinonimias son útiles a los poetas. Me refiero a aquellas palabras precisas y sinónimas como marchar <poreúesthai> y caminar <badídsein>; ambas palabras precisas y sinónimas entre sí.»* (1405a 1s.)

Señalemos, en primer término, que Aristóteles está contraponiendo la *homonimia* del lenguaje sofístico a la precisión con que es posible y deseable que el poeta reemplace los términos relevantes a fin de perfeccionar su estilo. Otro tanto es lícito afirmar del interés del retórico. En efecto, mientras que los sofistas no se interesan en alcanzar la verdad y solamente en apariencia intentan obtener sabiduría, el retórico que tiene en mente Aristóteles debe persuadir en vistas de ella a los hombres sencillos. Los sofistas, por un lado, acuden a *trucos* de lenguaje utilizando los términos en más de un sentido o de modo tan amplio que no es posible saber con precisión a qué se refieren. Lejos de intentar evitar esta ambigüedad, ella es precisamente su arma más efectiva[4]. El retórico, en cambio, no tiene tal objetivo y la *sinonimia* puede serle útil porque *sabe* qué significa cada palabra en sentido propio. Así, el retórico aristotélico elige el término y la ento-nación adecuada en beneficio del efecto persuasivo de su arte. Podría argüirse que el sofista también persuade, pero en sentido estricto y siguiendo a Platón, «engaña» (*Sof.* 264 d -268 d), pues persuade con desconocimiento de la verdad, con ignorancia. El retórico, en cambio, apela a la persuasión[5] con la verdad y convence a aquellos que, por diversas circunstancias, no han accedido al conocimiento en su sentido más estricto.

Ahora bien, de inmediato, una cuestión salta a la vista del lector. Si en las definiciones de *Categ.* y de *Tóp.* Aristóteles se refiere a *las cosas*, frase cuya importancia ontológica ha puesto de relieve Anton[6], en la definición de *Ret.*, en cambio, Aristóteles especifica que la *sinonimia* es de los nombres *(onómata)*. El contexto de la definición no deja lugar a dudas de que son los *onómata* los que están en juego en este caso. En efecto, los *onómata* son los que deben ser equivalentes, tal como se indica en el ejemplo. Es evidente, entonces, que la definición de *Categ.* difiere en un aspecto filosóficamente significativo de ésta. Pues, mientras en *Categ.* parece importante el conocimiento de la realidad en tanto se la expresa, en *Ret.*, en cambio, el interés es de estilo. Nuevamente, en Categ. los *sinónimos* ponen de manifiesto una relación de índole ontológica que es, por cierto, la que importa al filósofo desentrañar. Por su parte, en *Ret.* la *sinonimia* sólo rige al nivel de los nombres que forman el lenguaje,

presentándose como equivalentes para el hombre común. De este modo, los significados responden al *uso* y no son, por cierto, ni estrictos ni filosóficos. En este nivel de análisis los *sinónimos* son, en consecuencia, palabras (aproximadamente) equivalentes, intercambiables entre sí en el discurso persuasivo del retórico o del poeta. No hay -parece- compromiso ontológico en juego.

Ahora bien, al primer tipo de *sinonimia*, lo llamaré *técnico*, pues se trata de una *sinonimia* que importa a la filosofía y supone saber por las causas de la *sinonimia*, pues en verdad no se sabe si se ignora la causa (*Metaf.* 993b 23). «Marchar» y «Caminar», en cambio, son *sinónimos* porque son intercambiables en el discurso sin pérdida de sentido para el oyente y, en virtud de efectos estilísticos, pueden realzarlo o aligerarlo. Ello depende, en buena medida, de la capacidad del orador para captar el estado de ánimo del auditorio y escoger las palabras adecuadas para el logro del efecto buscado en el momento preciso. Esta *sinonimia* no pretende examinar las cuestiones ontológicas que dan lugar a la definición estricta. No se preocupa por saber si «andar» es una especie de «marchar» o ambas lo son de «caminar». El nivel de análisis es otro. Denominaré a ésta *sinonimia instrumental* en oposición a la anterior, pues juega como herramienta para la obtención del fin deseado: la persuasión. Para el caso de la *sinonimia* técnica un fin utilitario está descartado por el carácter mismo de la filosofía, la que -como es bien sabido- no persigue para Aristóteles utilidad alguna (*Metaf.* 993b 20). Ahora bien, el valor instrumental de la *sinonimia* en el marco de su uso retórico responde a un cierto objetivo *pedagógico* o, como se ha sugerido a veces, se trata de una *psicagogía* (*Fed.* 270c - 271a)[7]. Porque quien persuade lo hace, por un lado, teniendo en cuenta las leyes de la *polis* (*Pol.* 1337a 20) y, por otro, sólo persuade con la *verdad*.

Vemos, entonces, que la diferencia entre las dos definiciones de *sinonimia* no supone la contradicción entre ambas sino, por el contrario, refieren a diferentes objetivos que deben tenerse en cuenta. En todo caso, la *sinonimia instrumental* responde (o al menos *debería* hacerlo) a la *sinonimia técnica*.

CITAS

[1] Sobre el problema de la adecuación y la oportunidad en la *Ret.*, cf. Davolio, M.C. *et alia*, *«Kairós y prépon en* Aristóteles», *VII Jornadas de Estudios Clásicos*, Buenos Aires, UCA, 1993.

[2] Barthes, R., *L'aventure sémiologique*, Paris, du Seuil, 1985, cap. «L'ancienne rhétorique: aide-mémoire», p. 94. Cf. Crem, T., «The definition of Rhetoric according to Aristotle», *Laval Théologique et Philosophie*, 1956, 2.

[3] Bedoya, J.G., *Tratado Histórico de Retórica Filosófica*, vol. I, «La retórica antigua», Madrid, Nájera, 1990, p. 49.

[4] Larkin, M.T., *Language in the philosophy of Aristotle*, Mouton, 1971, p. 63.

[5] Larkin, *op.cit.*, p. 55.

[6] Anton, J., «The aristotelian doctrine of homonimia in the *Categories* & Its Platonic Antecedents», en *Journal of History of Philosophy*, VI, 1968; «The meaning of *lógos tés ousías* in Aristotle *Categories*», *The Monist*, II, 1968, I, p. 252.

[7] Bedoya, *op.cit.*, pp. 39-41.

APROXIMACION AL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE ANDRES MERCADO VERA

(Homenaje)

Isabel del Carmen Luchetta de Jaimez (U.N.R.C.)

"A los que todavía creen que en el fondo del filosofar se alza la libertad"

Valls Plana, *Del yo al nosotros.*

Nos parece pertinente que sea en un Congreso Nacional de Filosofía que se rinda homenaje a un filósofo: al filósofo Andrés Mercado Vera y estamos persuadidos de ser fieles a él, al utilizar para nuestra semblanza la figura de Hegel como marco referencial, para destacar los rasgos relevantes de una vida dedicada a "organizar una praxis humana desde los entresijos de las ideas"[1]. Máxime cuando como solía decir el profesor Klein: "Mercado Vera es quien sabe más de Hegel en la Argentina" [2]. Con Mercado la teoría pudo aferrarse a la realidad. Toda su vida fue un intento de unir la teoría con la práxis, y nosotros sabemos que esta unión constituye la cuestión clave del pensamiento hegeliano. Al igual que su fuente de inspiración Mercado concibió a la filosofía "como una comprensión cabal de la Historia y de la conciencia individual con todo el dramatismo de su devenir" [3]. y como escribe Hegel en el Prólogo a su *Filosofía del Derecho* "la filosofía reconoce bajo la apariencia de lo temporal y transitorio la sustancia que es inmanente y lo eterno que está presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, saliendo a la realidad y al mismo tiempo a la existencia, sale a un reino de formas, manifestaciones y configuraciones y reviste su núcleo con una corteza multicolor. En esta corteza mora primeramente la conciencia y sólo el concepto la penetra para encontrar el pulso interior y sentirlo también latir en las configuraciones exteriores" [4].

Hegel al igual que Mercado considera que la necesidad del concepto está presente a lo largo de la exposición del camino de la conciencia aunque para ésta permanezca oculta. [5].

Los que conocimos a Mercado ya sea personalmente o a través de sus clases lo hemos visto protagonizando el camino doloroso de la conciencia individual hasta el saber absoluto.

Es decir como el camino del alma que hace la experiencia total de si misma hacia el conocimiento de lo que es en si misma o sea la experiencia tanto teórica o intelectual, como práctica, sea religiosa, artística, política, económica o técnica. [6].

Como bien dice Serrau respecto de Hegel, nosotros respecto de Mercado, Mercado

representa la Filosofía militante.

Su vida significó y significa la lucha constante y el morir continuo que constituye el camino de la conciencia. Es a través de lo "Trágico existencial" como el hombre accede a la revelación de lo universal.

Mercado estuvo siempre más allá de si mismo, bajo la forma de la ilimitación espacial y temporal.

Mercado fue filósofo, a la manera como Hegel concebía al filósofo, porque Mercado pudo ser a la vez especulativo y empírico, sistemático y fenomenológico.

Mercado protagonizó el nexo entre la conciencia y el saber absoluto.

Fue a la vez, la conciencia que recorrió un camino doloroso, que experimentó como caprichoso y contingente, pero al mismo tiempo reconoció el progreso necesario, para llegar al saber absoluto.

Consideró al igual que Hegel que el saber absoluto está presente como fin latente en todas las estaciones de la conciencia y que es el motor del recorrido. [7].

Solo así cobra sentido profundo hasta el accionar de Mercado en sus últimos días, cuando la enfermedad marcaba su desaparición terrena, como todos los días de su vida y hasta el último, dio sus clases, casi sin importarle, o mejor por importarle demasiado, no abandonó su tarea,mostrando desde su propia vida que el camino que conduce al saber absoluto, es desde luego un camino dramático, pero que tiene unas dimensiones perfectamente abarcables y practicables por el hombre. Es más, el hombre debe recorrerlo para alcanzar el estado de adulto. [8].

Mercado lleva a cabo en su vida la filosofía, ya no queriendo entenderla como aspiración al saber sino como su posesión.

El recorrió la agonía de la conciencia y por ello aniquiló todas sus satisfacciones limitadas, él representa "el paso del yo al nosotros", él descubrió desde sí mismo, porque recorrió el camino, la posibilidad de formular objetiva y científicamente la conciencia humana.

Mercado representa para los filósofos actuales un paradigma, y obliga con el peso de su coherencia a preguntarse como dice Valls Plana: "si es posible cobrar conciencia de la experiencia humana más profunda y describirla sin englobar en ella una cierta "comprensión esencial", o dicho de otra manera ¿es posible participar de una filosofía existencialista, sin dejar de serlo al empezar la obra?, nosotros creemos que en Mercado a igual que en Hegel están presentes las dos dimensiones. El nosotros poseedor del saber absoluto, capaz de interpretar las experiencias sucesivas de la conciencia, pero que junto a él encontramos a la misma conciencia protagonista del camino con su miopía constitutiva incapaz de comprenderse, pero con la exigencia de llegar a la plena comprensión de sí,que alcanzará el termino de su camino cuando ingrese a la comunidad del saber absoluto[9].

Mercado al igual que Hegel vivió la tensión entre dos dimensiones, la esencialista y la existencialista, y si bien suele decirse con asiduidad que la filosofía sistemática hegeliana corre el peligro de absorber la originalidad e irrepetibilidad del singular humano en el universal sistemático, lo importante es que Hegel no quiso caer en ésto y Mercado constituye desde él mismo, un buen ejemplo vivo de ello.

Mercado caracterizó su pensamiento partiendo de la existencia y regresó a ella para recuperarla en su totalidad.

Mercado al igual que Hegel no pretende disolver el singular en lo universal, pero tampoco quiere dejarlo aislado y solitario, sino que estima que la comprensión cabal del singular incluye su *inserción* en la Comunidad.

Nos parece oirle decir "Una comunidad no se realiza cuando las individualidades no se realizan".

Mercado como pocos pensadores actuales, representa una de las aspiraciones fundamentales de nuestro tiempo: Comprendernos en este mundo y en la sociedad pero al mismo tiempo saber que la comprensión del hombre en su mundo social y cósmico significa rebasar su existencia inmediata y remontarse hasta el concepto, hasta la esencia.

Así vive en Mercado. tanto como en Hegel una exigencia que como dice Valls Plana "despertó en Grecia y ha construido a Occidente: la exigencia del rigor científico en la interpretación de la realidad". [10].

Mercado quiere que la Filosofía sea Ciencia y evitar hacer "literatura", y ésto sólo es posible tomando sobre si "el doloroso camino del concepto", de ésto Mercado es un ejemplo vivo para quienes de una u otra manera fuimos sus discípulos.

Mercado fue el protagonista de este doloroso camino desde su propia vida, él con su compromiso diario y continuo nos mostró que el concepto no puede vivir en una región etérea, como un alma bella, sino que se descubre sumergiéndose en la existencia. Y así mismo consideró que la filosofía o el saber no se resuelve al margen de la historia, y que, "si bien el saber absoluto está pretendido y preanunciado desde siempre, no obstante solamente puede alcanzarse cuando la humanidad ha madurado a lo largo del vía crucis de la Historia" [11]. Del cual él como pocos formó parte.

Y finalmente nos es preciso reconocer, que por ser filósofo, Mercado no fue un repetidor de Hegel, sino que siguiendo la dialéctica de su inspirador intentó "superarlo".

Dicha superación la podremos verificar desde lo que él mismo expresa: "no obstante el legado que Hegel nos cediera al concebir la Historia de la Filosofía, no como una mera sucesión de diversos sistemas en lucha unos contra otros, sino, como el desarrollo, a través de los grandes sistemas, de la filosofía misma, legado que es indiscutible, debemos sin embargo, modificar el signo del portador del proceso histórico. -Del espíritu absoluto- Debemos pensar la Historia en su totalidad y sentido, pero en la interdependencia propia de la Historia mundial". [12]

Pero cambiar el signo de ese portador (Del espíritu absoluto) significa "superar" a Hegel.

Si bien Hegel desarrolló, la idea de universalidad, donde el elemento de síntesis del pensamiento moderno alcanzó su mayor amplitud y lucidéz, sin embargo Hegel no pudo saltar su propia sombra, y él piensa la Historia universal sin saberlo, desde una perspectiva provinciana, Hegel piensa la Historia universal desde Europa, desde la particularidad haciéndola pasar por el universal mismo, en ello puede buscarse la raíz de la grandeza y el fracaso de Hegel. [13].

Por tanto como señalara Mercado se debe cambiar el signo de ese portador y es América la que puede recoger la herencia de Occidente, la que excluyó la modernidad europea, porque desde ella es posible percibir la verdadera dimensión de lo universal, porque inicialmente recogió y preserva la capacidad de síntesis integradora y de unificación, aunque los argentinos, los latinoamericanos, que nos preparamos para los grandes conflictos que signan nuestra época, no hemos sido capaces aún, pese a muchos y valiosos aportes, de producir una teoría que expresa científicamente la forma de vida en su genuina peculiaridad antropológica y cultural, con Mercado, con su manera de concebir la Filosofía, en la cual comprometió su propia vida tenemos un intento de tal producción.

De esta manera, y para concluir, consideramos que Mercado Vera fue, sin duda, un filósofo, que permaneció fiel a la dialéctica de su inspirador, en tanto recuperó y conservó, la filosofía de Hegel, pero además intentó superarla.

NOTAS

1.-Valls Plana, *Del yo al nosotros*, Edit. Stela Barcelona 1971, p. 7.

2.- Referencia extraida de las clases teóricas de Historia de la Filosofía III, desarrolladas y grabadas por el Prof. Miguel Angel Nesprías U.N.R.C. Dpto. de Filosofía. 1978.

3.- Valls Plana, O. C. P. 12.

4.- Hegel, J. G, F, *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edit. Sudamericana. Bs. As. 1975. P. 23.

5.- Hegel, J. G, F, *Fenomenología del Espíritu*, Edit. Fondo de cultura económica. Bs. As. p. 54

6.- Hegel, J. G, F, *Fenomenología del espíritu*, Introducción, traducción del alemán, notas comentarios, Amelia Podetti, U.B.A. Facultad de Filosofía y Letras, 1978. p.30.

7.- idem

8.- Valls Plana, O.C. p. 20.

9.- Hegel, J. G. F. *Fenomenología del espíritu*, introducción, p. 37

10.- Valls Plana, O.C. p. 31.

11.- Idem p. 385.

12.- Mercado Vera, Andrés, Apuntes de cátedra de Historia Filosofía Moderna, U.B.A. 1980.

13.- Referencia extraída de una ponencia que desarrollé, sobre el tema Conmemoración de nuestra independencia, *Necesidad de un pensar histórico filosófico*, desde material de Amelia Podetti, en la revista *Signos*, U.N.R.C. 1992 p. 22

14.- Idem.

LÓGOS Y *ÓNOMA* EN EL *SOFISTA* DE PLATÓN. A PROPOSITO DE LA DISTINCION ENTRE DECIR Y NOMBRAR

Graciela E. Marcos de Pinotti (UNLP-UBA)

La distinción entre enunciado (*lógos*) y nombre (*ónoma*) juega un importante papel en el *Sofista*, diálogo donde Platón busca establecer la posibilidad del *lógos* falso. Para ello debe mostrar la peculiar complejidad del enunciar o decir (*légein*) en contraste con el mero nombrar (*onomázein*), evitando la descripción del enunciado falso como un enunciado que no 'nombra' nada, *i.e.* no se refiere a nada (*légein oudén*) y no es, por ende, un genuino enunciado. Con tal propósito, Platón ofrece en *Sof.* 262d2-6 una caracterización del *lógos* que pone énfasis en que él no es *un* nombre sino un complejo o reunión de nombres, de suerte que teniendo a éstos como constitutivos, "no sólo nombra sino que determina algo, al combinar los verbos con los nombres. Por eso decimos que enuncia y no solamente nombra, y precisamente a tal entrelazamiento le damos el nombre de enunciado".

En lo que sigue procuraré mostrar que si bien es cierto que el enunciado no es para Platón un nombre sino más que ello, como sugiere claramente el texto citado, no es menos cierto que el nombre, constitutivo del enunciado, contiene virtualmente a éste. El acto de nombrar, en efecto, requeriría poder enunciar o decir algo sobre aquello que nombramos, tal que no sería propiamente posible nombrar una cosa a menos de estar en condiciones de decir o enunciar algo sobre ella. Sugeriré que Platón defiende en el *Sofista* una posición semejante y que su teoría de la combinación de las formas o géneros mayores está apuntando en tal dirección.

1. El primer pasaje que conviene considerar es *Sofista* 251a-d, donde Platón plantea el problema a cuya solución irá dirigida su teoría de la combinación de las formas y, a la vez, expone la confusión que lleva a reducir el *lógos* a un mero nombre.

El problema en cuestión es el de la atribución de muchos nombres a una misma cosa[1], i.e. la práctica ordinaria de hablar sobre las cosas, que reposa en la suposición de que cada una de ellas es una, pero para decir, inversamente, que es múltiple y con muchos nombres. Hablamos del hombre p.e. aplicándole múltiples denominaciones en ocasión de atribuirle colores, vicios, virtudes, y al hacerlo -tal el costado problemático de la atribución múltiple- decimos que es no sólo hombre, sino una infinidad de cosas diferentes (*hétera ápeira*, *Sof.* 251b2), haciéndolo uno y múltiple a la vez. Algunos -el texto no aclara quiénes, si bien varios intérpretes sugieren que puede tratarse de Antístenes- se complacen así en denunciar la contradicción que afectaría el mecanismo discursivo, aduciendo que "es imposible que lo múltiple sea uno y que lo uno sea múltiple" y rehusando formular enunciados del tipo "el h es bueno" para admitir, únicamente, "el h es h", o "el bien es bien"[2].

Platón está haciendo referencia a la práctica del decir o enunciar (*légein*) en contraste con el mero nombrar (*onomázein*), o si se prefiere, a la formulación de enunciados no tautológicos que comportan el uso de más de un nombre. Mas quienes

cuestionan esta práctica niegan el nexo predicativo entre términos diferentes, reduciendo el enunciado a un enunciado de identidad en el cual el predicado es mera repetición del sujeto. La posición contra la cual debate Platón pretende así que los únicos enunciados posibles son aquellos que formulan una identidad mediante la repetición de un único y mismo nombre, y un *lógos* que hiciera más que esto sería extraño a la cosa por atribuirle el ser de otra. Cada cosa puede, pues, ser nombrada mediante un único nombre que pertenecería propiamente a ella y a ninguna otra, de suerte que habría una relación "uno a uno" *-hen eph'henós-* entre nombre y cosa[3], viéndose reducido todo enunciado a un enunciado de identidad que no consigue elevarse por encima del mero nombre.

2. Si tal es el problema planteado en el citado pasaje del *Sofista*, cabe preguntar qué respuesta proporciona el diálogo a la cuestión. Sugeriré que a través de la doctrina de la combinación de las formas, Platón consigue establecer que el mero nombrar, más allá del cual los seguidores de Antístenes prohiben avanzar, bajo su aparente simplicidad y su correlación *unum-unum* entre realidad y nombre, encierra en verdad una complicada trama de relaciones y lleva a abordarla no en aislamiento sino en conexión con otros seres (*pros álla*).

A esto apuntaría justamente el establecimiento de los cinco géneros mayores del *Sofista* (*mégista...tôn genôn*, 254d4; cf. *tôn eidôn...tôn megiston*, c2-3) -el ser, lo mismo, lo diferente, el movimiento y el reposo-, llamados a explicar ciertas determinaciones que están a un nivel sin duda distinto de las de orden matemático, moral y estético, cuya explicación privilegiaba la teoría clásica de las formas expuesta en los diálogos medios. Al menos ser, mismidad y diferencia, determinaciones que para Platón se poseen en virtud de participar en tres de esos géneros llamados "mayores", parecen ocupar un sitio privilegiado en el conjunto de las determinaciones implicadas en el acto de nombrar algo, sustentando toda actividad de naturaleza discursiva y abonando la tesis de que nombrar es de suyo un decir o enunciar.

La diferencia p.e. es una determinación sin cuya aprehensión no hay garantía de que el pensamiento y el discurso tengan un objeto definido, de ahí su presencia en todo aquello que, a través del nombre, buscamos hacer objeto de ulteriores atribuciones. Esto se sugiere claramente en un pasaje de la segunda parte del *Parménides*, donde leemos que cuando se dice "uno", *se enuncia* (*légei*, *Parm.* 160c7) algo diferente de las otras cosas y de la que éstas, a su vez, son diferentes, tal que junto con la diferencia, al así hablar le atribuimos la realidad suficiente para hablar *de él*[4]. Para dar cumplimiento a su función referencial, el acto de nombrar algo nos fuerza, pues, a atribuirle ciertas determinaciones sin las cuales la referencia al objeto fracasaría, determinaciones que posibilitan recortarlo del conjunto total de los seres y su constitución en objeto de discurso. Desde este punto de vista, como sugeríamos anteriormente, el acto de nombrar no es independiente del decir o enunciar, sino que lo implica.

Es importante aclarar que si bien ser, mismidad y diferencia son de las más importantes, no serían las únicas sino sólo *algunas* de las determinaciones "mayores"[5]. El número p.e., como unidad (*hen*) y como pluralidad (*plêthos*), muy probablemente se incluya para Platón entre las determinaciones que implícita, calladamente adjudicamos a todo aquello que nombramos, para sobre esa base hacerlo objeto de ulteriores

atribuciones por vía del discurso. Al menos resulta significativo que Platón se permita agrupar a "la unidad como también todo otro número" junto al ser, lo mismo y lo diferente en *Teeteto* 185c-d, en cuyo contexto se pone énfasis en el carácter "común" (*koinón*, 185c4) de este tipo de determinaciones y en su aprehensión por vía del pensamiento, *i.e.* sin la asistencia de los sentidos. Asimismo, en un pasaje de la 1ra. parte del *Sofista*, Platón se refiere claramente al número como algo sin lo cual no es posible nombrar, pensar, expresar, pronunciar, decir algo *de algo*. Sostiene que es imposible, en efecto, pronunciar por medio de la boca o aprehender con el pensamiento algo separadamente del número (*joris arithmoû*)[6], de modo de definirlo ya como uno, ya como múltiple (*hos hen...hos pollà diorizein autò*)[7]. El mero nombrar una cosa es, pues, *definirla* según el punto de vista del número, para decir que es una o múltiple. El *ónoma* es ya, entonces, un *lógos*.

3. Pasemos por fin, en apoyo de esta tesis, a *Sofista* 255e-257a. Se trata del célebre y discutido pasaje en que Platón, tras el establecimiento de los cinco ya mencionados *mégista gëne*, procura determinar cuál es la capacidad de comunicación o participación mutua entre ellos. Con este propósito toma uno de estos géneros, el movimiento, y formula una serie de enunciados, afirmativos y negativos, que lo tienen por sujeto. Estos *lógoi*, en número de ocho, explicitan las relaciones dobles y antitéticas del movimiento con los cuatro géneros restantes, exhibiendo la negatividad y la relación que subyace al acto, aparentemente sencillo, de referirnos a aquél. El movimiento, en efecto,

1. no es el reposo (255e11-15)	y 2. es (256a1)
3. no es lo mismo (256a3-6)	y 4. es lo mismo (256a7-8)
5. no es lo diferente (256c4-7)	y 6. es diferente (256c7-8)
7. no es el ser (256d5-9)	y 8. es (256d8-9)

Tenemos aquí dos series de enunciados, negativos (1,3,5,7) y afirmativos (2,4,6,8). Los 1ros. niegan la identidad del movimiento y los demás géneros, de modo que en ellos "no es" significa 'diferente' en el sentido de 'no idéntico', mientras que 'reposo', 'ser', 'mismo' y 'diferente' designan a los correspondientes *gëne*. Los enunciados afirmativos, en cambio, hacen referencia a las características de ser, mismidad y diferencia que el movimiento *tiene* en virtud de participar en los géneros respectivos[8]. Por eso no hay contradicción, como bien subraya Platón[9], al decir p.e. que el movimiento es lo mismo y a la vez, inversamente, no lo mismo, pues no se lo dice en igual sentido (*homoíos*). Decimos que el movimiento *es* lo mismo en cuanto *posee* mismidad sin ser lo mismo,y decimos que *no es* lo mismo para expresar, justamente, que participa sin ser idéntico a lo mismo, género según el cual resulta caracterizado y nominado.

En tal sentido, las dos series de *lógoi*, negativos y afirmativos, no son independientes sino que exhiben distintos aspectos de un mismo fenómeno ontológico. Se trata de maneras alternativas, diríamos, de expresar que el movimiento es una entidad definida, que posee su naturaleza propia en virtud de la comunicación o mezcla con el ser y la inmezclabilidad con su opuesto, el reposo. Así pues, cuando decimos 'movimiento' -parafraseando el pasaje del *Parménides* citado antes- enunciamos

algo que, absolutamente diferente del reposo, es, lo mismo que sí mismo y diferente de las demás cosas y de las que éstas, a su vez, son diferentes. Y dado que el movimiento, de acuerdo a la doctrina del *Sofista*, posee todas estas determinaciones en virtud de su participación en otras realidades (*hétera)*, no idénticas, se llega a que sólo podemos aprehender qué es de suyo, por sí mismo (*kath'hautò*), el movimiento, a través de la aprehensión de tales relaciones. Nombrar *una* entidad conlleva así referencia a *muchas*, en la medida en que nos compromete con una complicada red de relaciones que alcanza no sólo a la entidad en cuestión, sino también, simultánea y fundamentalmente, a otras diferentes que permiten acotarla y definirla.

Sobre la base de los pasajes aducidos, si es correcta la lectura que de ellos sugerimos, puede afirmarse que a la altura del *Sofista*, Platón ya no cree posible que pueda aprehenderse algo "sólo por sí mismo, sin aquello de lo cual decimos que participa", como proponía en un pasaje del *Parménides*[10]. Ahora sostiene más bien que la unidad y separación con que cada cosa se nos ofrece, al ser productos de una relación con lo que ella no es, son sólo presuntas, de suerte que se desvanece la pretensión de que sólo es aplicable a la cosa el nombre que en sí y por sí le corresponde, al advertir que tal atribución del "en sí" está, en verdad, mediatizada por la relación con lo otro. En tal sentido, decimos, para el Platón tardío nombrar es ya decir o enunciar.

CITAS

(1) Se trata del problema inverso al que plantean los diálogos platónicos de madurez, donde se pregunta cómo pueden muchas cosas recibir una única y misma denominación (cf.p.e. *Fedón* 102a-b, *Rep.* X 596a, *Parm.* 130e-131a).

(2) Sobre la confusión entre atribución e identidad en Antístenes véase. A. J. Festugiere, *"Antisthénica"*, *Etudes de Philosophie Grecque*, Paris, J.Vrin 1971, pp. 300 *sq.* y W. Waletzki, "im *Sophistes 253d"*, *Phronesis* XXIV (1979) p.251

(3) Véase la crítica que Aristóteles dirige a Antístenes en *Metafísica* 1024b32-35.

(4) Cf. espec. *Parm.* 160b7-c2 y c7-d2, en el marco de la discusión de la hipótesis "si lo uno no es" (160b-163b).

(5) Tanto como los géneros por cuya participación esas determinaciones se poseen. En efecto, al hablar de *los* géneros mayores del *Sofista* suele olvidarse, observa con razón F. Lewis , que se trata sólo de una selección, cf. "Did Plato discover the *estin* of Identitat", *California Studies in Classical Antiquity*, vol. VIII, p. 139 n. 12.

(6) Cf. Platón, *Sof.* 238b6-8.

(7) Cf. *ibid.* 239a8-9.

(8) Sobre la cuestión es especialmente recomendable el trabajo de W. Prior, "Plato's Analysis of Being and Not-Being in the *Sophist*", *Southern Journal of Philosophy* XVIII (1980) pp. 199-211. Mediante un lúcido análisis de la sección del *Sofista* dedicada a los géneros mayores, el autor muestra que 'es' significa 'participar' y sostiene que el texto, por consiguiente, está ligado lingüística y doctrinalmente con los diálogos de madurez.

(9) Cf. Platón, *Sof.* 256a10-b4.

(10) Cf. Platón, *Parm.* 143a7-8.

GALILEO Y DESCARTES: FENOMENISMO Y TRADICION

Sergio H. Menna (UNC); Luis H. Salvático (Secyt/UNC)

En una carta enviada al padre Mersenne, Descartes escribía: "Encuentro que, en general, [Galileo] filosofa mucho mejor que el vulgo, por cuanto omite lo más que puede los errores de la Escuela y trata de examinar las materias físicas mediante razones matemáticas. En esto coincido enteramente con él, y sostengo que no existe otro medio para llegar a la verdad. Pero me parece que falla mucho pues (...) sin haber considerado las primeras causas de la naturaleza, sólo ha buscado las razones de algunos efectos particulares, y, de este modo, ha obrado sin fundamento."[1]

Mostraremos que en este breve párrafo -en el que se pone de relieve la coincidencia de los dos filósofos en un tratamiento matemático de los fundamentos del mundo físico - se encuentran los elementos esenciales que, por un lado, definen la característica central de la nueva física naciente que comienza con Galileo, y, por el otro, subrayan la permanencia de Descartes dentro de los esquemas cognitivos aristotélicos y medievales.

Comenzaremos nuestro análisis en el siguiente punto. Tanto Descartes como Galileo intentaron explicar el mundo físico por medio de proposiciones derivadas a partir de primeros principios. La diferencia entre ambos radicaría en *qué* consideraban como contenidos adecuados para estos primeros principios.[2]

Los requisitos exigidos por Descartes para fundar cualquier conocimiento están expresados así en una carta al traductor de *Los Principios de la Filosofía*: "Para que [el] conocimiento sea tal" -dice-, "es necesario que sea deducido de las primeras causas, de modo que para adquirirlo (...) hay que empezar por la búsqueda de estas primeras causas; esto es, de los principios".

Los primeros principios del conocimiento en general son la existencia del sujeto pensante y la existencia de Dios. Estos principios son conocidos por intuición, uno de los pilares de su método estructurado según el modelo euclídeo de definiciones y axiomas geométricos. A partir de estos primeros principios, Descartes deduce los principios metafísicos de la física: (a) la realidad sensible se reduce a *res extensa* y (b) *res extensa* significa partículas en movimiento geométrico. Vale aclarar que el sentido dado por Descartes a la palabra deducción no es el mismo que el definido por Aristóteles. Deducción, en su terminología, es el nexo establecido entre conocimientos alcanzados por intuición.A partir de los primeros principios de la física se deducen, siempre en el sentido cartesiano del término, las siguientes leyes físicas: de conservación del movimiento, de acción y reacción y del movimiento rectilíneo. Todos estos principios no son sino las verdades claras y distintas con las que Descartes trata de dar los fundamentos a una nueva forma de conocimiento.

Por lo que respecta a Galileo, su posición también estaba sustentada por una metafísica. Es bien conocido el texto en el que nos habla de la naturaleza como un gran libro escrito en lenguaje matemático[3]. Para él, los cuerpos reales *son* formas matemáticas, y las formas matemáticas son reales. Considerada la realidad de esta

manera, los primeros principios deberán ser construidos a partir de las relaciones matemáticas que se establecen entre estas formas, aunque sin ir más allá de ellas. Es decir, sin intentar llegar hasta la esencia misma de las cosas. A pesar de los elementos platónicos de su metafísica, y de considerar a Dios como el autor del gran libro del mundo, en la construcción de su sistema Galileo prescinde de la garantía de una autoridad superior. Solamente se atiene a los fenómenos, convirtiéndose de este modo en el pionero del fenomenismo científico que encontrará en Newton su mayor exponente.

La diferencia es clara. Mientras Descartes busca primeros principios a partir de los cuales se pueda derivar causalmente la realidad, Galileo sólo establece relaciones matemáticas entre fenómenos. Y lo hace deliberadamente. Así lo dice en los *Discursos*: "No me parece oportuno entrar en investigaciones sobre la causa de la aceleración del movimiento natural, en torno a la cual han sido diversas las opiniones emitidas por los filósofos"[4]. De aquí que luchará por más de treinta años para lograr establecer un principio "descriptivo" de dicha ley.

Dejando de lado una explicación causal del movimiento, Galileo busca su esencia matemática, inaugurando así una nueva forma de comprensión de la naturaleza. Es por esto que el Descartes metafísico puede formular su crítica a Galileo. Y es por esta misma razón que el propio Galileo puede hacer la siguiente crítica al metafísico Gilbert: "lo que yo hubiera deseado [de él] es que hubiera sido un poco más matemático. Y, en especial, mejor formado en geometría, disciplina que le hubiera hecho menos dispuesto a aceptar como pruebas rigurosas, esas razones que él presenta como verdaderas causas de las conclusiones correctas que había observado"[5]

.Hasta aquí hemos descrito las características que, según cada autor, debían contener los fundamentos de sus respectivos sistemas. Ahora cabe preguntarse de qué manera se establece en cada uno la relación entre las leyes deducidas de los primeros principios con los fenómenos observados.

En la comprensión del mundo sensible, además del intelecto se ponen en juego los sentidos y la imaginación. Por este motivo, el método de intuición y deducción que Descartes expone en *Las Reglas para la Dirección de la Mente* (1628) plantea un serio problema ¿Cómo se puede representar con claridad la materia y sus transformaciones?

Una respuesta a esta pregunta la encontramos en *El Mundo* (1633). Aquí, Descartes ya no intenta presentar la realidad sensible como una intuición inmediata, sino que construye un mundo donde explica las apariencias fenoménicas en base a la construcción metafísica del concepto de materia: la *res extensa*. Esta construcción tiene un punto débil. Aunque Descartes puede, por deducción, llegar al principio que afirma que la realidad sensible se reduce a *res extensa*, para que las leyes que se derivan de este principio expliquen realmente el mundo sensible es necesario que este mundo sensible *sea*, efectivamente, *res extensa*. Y esto sólo puede ser afirmado apelando a la garantía de Dios. Descartes sostiene, de esta manera, su construcción metafísica mediante un Dios que le garantiza que a los fenómenos corresponde un mundo de esencias.

Galileo por su parte se ocupa simplemente de sacar conclusiones a partir de los primeros principios sin importarle el hecho de que existan o no en la realidad los

cuerpos o los entes matemáticos que intervienen en dichos principios. Tampoco admite que exista un abismo inseparable entre lo real y su idealización. Cuando una ley natural no se adecua a la realidad, es decir, cuando la ley deducida de los primeros principios no se ajusta a los fenómenos observados, es necesario enriquecer conceptualmente dicha ley hasta que ésta llegue a abarcar por completo el hecho que se quiere explicar. Por ejemplo, cuando Galileo nos dice que los cuerpos que caen en el vacío lo hacen con la misma velocidad, no significa que en realidad haya comprobado esta afirmación. Sus experimentos -ya sean estos mentales o reales- nos remiten a cuerpos de diferentes pesos y volúmenes que caen en distintos medios. Con estas nuevas consideraciones no hace sino adecuar la primera instancia de la ley a un caso más próximo a nuestra experiencia.

Volviendo a la carta a Mersenne, podríamos decir que la crítica de Descartes a Galileo es la crítica de un filósofo medieval a un científico moderno. A pesar de su afanoso empeño por desligarse de los dogmas de la Escuela, Descartes, con su continua apelación a un Dios que garantice que la explicación de los fenómenos es verdadera, se mantiene en el mismo ámbito de la tradición por él criticada.

En la mayoría, sino en todas las gnoseologías medievales, Dios actuó como nexo vinculante entre lo que eran los conceptos, ideas y percepciones, y las cosas concebidas, ideadas y percibidas. El lento proceso de secularización que en todos los ámbitos va apareciendo en el Renacimiento no dejó inmune a la filosofía. La afirmación de una realidad constituida de esencias y, más aun, la creencia en la posibilidad de un acceso del intelecto a tales esencias, va debilitándose poco a poco. Las concepciones fenomenistas adquieren cada vez más fuerza en las gnoseologías modernas en general y el mundo de la ciencia en particular

NOTAS

1. "Carta a Mersenne", 11 de octubre de 1638, Descartes, *Oeuvres*, Ed. A. T., vol II, p. 380 (citado en Koyré (1966), p.120)
2. Descartes, *"Carta al traductor de los principios de la Filosofía"* (AT, IX - 2, p. 2). Citado en Descartes (1633) p. 20.
3. Cf. Galileo (1623), p. 67.
4. Galileo (1638), III, p. 213.
5. Descartes, *Oeuvres*, Ed. AT., II, p. 379. Citado en Galileo (1638) nota p. 213.

REFERENCIAS

Descartes, R., (1628) *Reglas para la dirección de la mente*, (1633). *El mundo. Tratado de la luz*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989; (1641) *Los Principios de la Filosofía*, Ed. Reus, Madrid, 1925.

Galileo, (1638) *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias*, Ed. Losada, Bs. As., 1945.(1623). *El Ensayador*, Ed. Península, 1991.

Koyré, A., (1966) *Estudios Galileanos*, Ed. Siglo XXI, España, 1980.

TRANSICIONES EPISTEMOLOGICAS: EL CASO DE SOCRATES

Oscar Nudler

I. Introducción

El tema de la significación de la acción y el pensamiento de Sócrates que abordaré en esta comunicación se inscribe, al igual que algunos trabajos anteriores[1], en una visión de la historia epistémica occidental que me encuentro desarrollando en sus detalles. "Historia epistémica" equivale aquí a "historia de epistemes" y uso este último término en un sentido parecido al empleado por Foucault en *Las Palabras y las Cosas*.[2] Se trata, dicho concisamente, de los modos básicos de ordenar o "construir" el mundo propios de una cultura y que operan como un *a priori* social. Dado que las epistemes son entidades teóricas de un alto nivel de abstracción, sólo es posible abordar su estudio de manera indirecta, a través de sus "huellas" en diversos ámbitos concretos. Foucault, por ejemplo, reconstruyó las epistemes sucesivas presentes en la cultura europea a partir del siglo XVI sobre la base de la historia de la constitución y desarrollo de tres ámbitos del saber: la filología, la biología y la economía. En mi caso he elegido hacerlo desde la historia de la filosofía, con ocasionales excursiones fuera de ella hacia la historia de la ciencia. La razón de ello es que creo que se trata de un campo especialmente revelador (no digo "el más revelador") para investigar las epistemes. Como es sabido, desde los presocráticos hasta nuestro siglo la filosofía occidental produjo distintas teorías acerca del orden del mundo que pueden considerarse en muchos casos como desarrollos, combinaciones, refinamientos o distorsiones de modos de ordenar el mundo existentes, en forma explícita o implícita, en el ámbito general de la cultura y no sólo en el dominio específico de la filosofía como disciplina. Y aun cuando, como ocurre acentuadamente en nuestra época, dominen el panorama los filósofos que consideran ilegítimo ocuparse del tema del orden del mundo más allá o independientemente de lo que dice sobre el mismo la ciencia, tal negación también es una fuente de conocimiento acerca de actitudes arraigadas en la cultura sobre el orden del mundo.

Resumiré brevemente a continuación algunos puntos de mi interpretación de la historia epistémica occidental que considero relevantes para el análisis del caso de Sócrates:

1. El conjunto de las epistemes u órdenes del mundo constituye un sistema, al que llamaremos *sistema epistémico*. Dentro de este sistema las epistemes interactúan de diversas maneras (diálogo, yuxtaposición, conflicto, etc.), de modo tal que la evolución de cada una está condicionada por su interacción con las otras. Por ejemplo, las diferentes doctrinas acerca del orden del mundo que se han dado a través de la

historia occidental probablemente no hubieran sido las mismas de no haber existido y persistido en el tiempo lo que podríamos denominar "antiepisteme" escéptica.

2. El sistema epistémico es un sistema *evolucionario* cuya historia puede dividirse en períodos de orden *(pax epistemica)* y de caos *(crisis epistémica)*. Los períodos de orden se caracterizan por el dominio de una episteme y los períodos de caos por la inexistencia de tal dominio uniepistémico. Estos períodos de caos son relativamente breves y notablemente creativos. La Atenas de los siglos VI a IV a.de C., la Italia del Renacimiento o la Viena de principios de siglo suministran ejemplos de períodos de este tipo. Como resultado de lo que ocurre en ellos, el pensamiento epistémico se transforma y se sofistica y se sientan las bases para su aplicación y desarrollo detallado en períodos posteriores.

3. Los procesos de cambio epistémico son generalmente impulsados por algunas individualidades excepcionales. Así, en los períodos de crisis epistémica suelen aparecer pensadores críticos que desestructuran modos de pensamiento arraigados mostrando sus limitaciones y abriendo posibilidades inéditas al pensamiento. En algunos casos, ellos mismos comienzan a explorar estas nuevas posibilidades pero en otros permanecen en una postura excluyente y radicalmente crítica. La función de estos pensadores radicales, que denominaré *pensadores en el límite*, es sin duda fundamental en la evolución epistémica. Como se verá, considero a Sócrates un ejemplo paradigmático de este tipo de pensadores.

II. El caso de Sócrates

En los últimos cinco o seis años se ha producido una suerte de intensa reactivación de la polémica en torno de la figura y el pensamiento de Sócrates. No me refiero sólo a la llamada "cuestión socrática", entendida especialmente como el problema de de reconstruir a partir de las fuentes al Sócrates histórico. Aun en el caso de adoptar una solución -siempre forzosamente tentativa- de esa cuestión, aún permanecería el problema de cómo interpretar correctamente la acción y el pensamiento atribuidos a Sócrates. Es a este problema al que quiero referirme.

De acuerdo con lo mencionado arriba, Sócrates desempeñó a mi juicio un particular papel en la evolución del pensamiento epistémico occidental. Este papel tendría las siguientes características:

(a) Sócrates realizó una crítica y demolición sistemática de todo pretendido conocimiento de las cuestiones filosóficas; (b) Al mismo tiempo no desechó tales cuestiones filosóficas, al menos no todas ellas, sino que, por el contrario le asignó una suprema importancia a la búsqueda de respuestas para las mismas; (c) Se situó por ende en el *límite* entre un pretendido, pero infundado, conocimiento filosófico y un conocimiento filosófico fundado pero inalcanzable. Sin duda otros también desempeñaron un papel similar en la historia del pensamiento occidental pero me parece que ninguno, con la posible excepción de Wittgenstein como aduciré más adelante, se atuvo tan fielmente a la misión de llevar la crítica filosófica racional hasta la puerta de acceso al conocimiento filosófico y *permanecer* en esa puerta, sin traponerla

jamás en dirección a una doctrina metafísica o trascendental.

Con el fin de otorgar cierta plausibilidad inicial a esta interpretación epistémica del significado del pensamiento de Sócrates indicaré a continuación, dentro de los estrechos límites del espacio disponible, por qué considero insatisfactorias o incompletas, según el caso, interpretaciones alternativas En otras palabras, trataré de poner en claro lo que a mi juicio Sócrates no es o sólo es parcialmente.

La primera interpretación que, en orden histórico, correspondería mencionar es contemporánea a Sócrates; es la sustentada por Meleto, uno de sus acusadores en el proceso en que fue condenado. Tal como la parafrasea Sócrates en su defensa, la acusación dice lo siguiente: "Sócrates es culpable de malas acciones porque se ocupa de estudiar cosas en el cielo y debajo de la tierra; él convierte el argumento peor en el más fuerte y enseña estas cosas a otros" (*Apología*, 19b-c). En otras palabras, Sócrates es acusado por Meleto de científico de la naturaleza -físico o *phisiologoi*- y de sofista.

Sócrates se defiende de ambas acusaciones pero su defensa ha sido muchas veces erróneamente interpretada como un simple desinterés por ambas actividades. En relación con la primera parte de la acusación, la que lo liga con las doctrinas especulativas sobre la naturaleza, lo que Sócrates rechaza es la imputación de que se dedicó a *enseñar* tales doctrinas, tal como afirmaba Meleto y se había popularizado a través de la versión caricaturesca de su figura en *Las Nubes* de Aristófanes. Pero esto no implica que Sócrates simplemente se hubiera desinteresado de las doctrinas de los *phisiologoi* hasta el punto de ignorarlas. Como evidencias en contrario hay un pasaje de Jenofonte en los *Memorabilia (Mem.* IV.vii.5) según el cual Sócrates en algún momento enseñó una doctrina teleológica acerca del mundo natural, aunque aparentemente ello estaba inscripto en un contexto moral. Pero lo claro es que en la *Apología* está implícito el conocimiento por parte de Sócrates de las doctrinas de los *phisiologoi*, especialmente de Anaxágoras *(Apología,* 26d6-e2). Lo que sí puede afirmarse es que Sócrates, sobre la base de su familiaridad con la especulación naturalista, no la consideraba una vía conducente al conocimiento, al menos tal como él lo entendía, es decir, en relación indisoluble con la virtud *(areté)*. Dicho sea de paso, ésta no era sólo una opinión de Sócrates sino, como se ha señalado[3], una percepción generalizada entre muchos de sus contemporáneos, de algún modo cansados de una actividad especulativa sobre el orden del mundo que proliferaba en propuestas indecidiblemente contradictorias entre sí y que carecía de aplicaciones prácticas.

La relación de Sócrates con el arte de la oratoria es más compleja que con la especulación naturalista aunque esencialmente su posición es similar: tal como era enseñado por los sofistas no conducía al conocimiento. Pero el cuadro es aquí más complejo porque no hay duda de que el núcleo mismo del método socrático, y a partir de allí, de su abordaje de los temas políticos, religiosos y éticos está emparentado con el arte de la retórica. Esto se ve aún en la argumentación no ligada al *elenjos*, tal como se desarrolla en la *Apología:* existe un notable paralelo entre los argumentos empleados en su defensa por Sócrates y los empleados por el sofista Gorgias en su *Defensa de Palamedes*. La diferencia entre la argumentación socrática y la retórica de Gorgias no reside en el procedimiento mismo sino, como Sócrates lo señala, en el

objetivo del procedimiento; en tanto que en el caso de los sofistas el objetivo es la persuasión en el caso de Sócrates es la verdad.

De lo anterior se desprende, en primer lugar, que Sócrates no adhiere a ninguna de las teorías del orden del mundo propuestas por los *phisiologoi* pero que tampoco propone otra alternativa y, en segundo lugar, que, tal como lo hacían los sofistas, usaba el arte de la argumentación aunque, contrariamente a éstos, lo ponía al servicio del conocimiento. Tenemos pues ya un primer perfil de la función crítica arriba mencionada de la filosofía socrática: crítica de la tradición filosófica en su parte sustantiva pero utilización del instrumental analítico que había desarrollado.

La pregunta que a esta altura surge -y que en realidad se han planteado generaciones de estudiosos- es acerca de la verdadera *finalidad* perseguida por Sócrates. Si su finalidad no era alcanzar un conocimiento acerca de la *physis*, es decir, construir una cosmología siguiendo la tradición iniciada por los milesios, ni tampoco era la persuación retórica, ¿cuál era? Por supuesto, la respuesta clásica a la pregunta, ya formulada por Aristóteles, es que Sócrates perseguía una finalidad ética. Si bien la verdad de esta respuesta es poco menos que evidente, mi opinión es que constituye sólo *parte* de la verdad. Por tanto, si uno se limita a decir que la finalidad de Sócrates fue ética y punto, distorsiona, aún diciendo algo verdadero, el significado de la acción y el pensamiento de Sócrates. Dicho esto, debo reconocer, sin embargo, la superioridad de esta respuesta sobre otras que se han dado. Veamos algunas de ellas antes de analizar la difundida postura que caracteriza a Sócrates como filósofo de la moral.

Una de las respuestas más polémicas acerca del problema de la verdadera finalidad de Sócrates es que se trataba de una finalidad política. Una de las obras recientes que sostienen este punto de vista es *The Trial of Socrates*, de I.F.Stone[4]. Esta obra se convirtió, cosa extraña para obras con temas de este tipo, en un resonante *best-seller* en los Estados Unidos. Probablemente ello se explique tanto por su estilo atractivo para un público amplio como por la tesis fuertemente provocativa que defiende su autor. De acuerdo con ella, el pensamiento y la acción de Sócrates no pueden entenderse desde un marco exclusivamente filosófico pues su sentido habría sido predominantemente *político* (en el sentido corriente de "política", aplicado a lo que se relaciona con la disputa por el poder y el manejo de la cosa pública). En pocas palabras, Stone sostiene que Sócrates tenía como finalidad principal contribuir a la destrucción de la democracia ateniense e instituir en su lugar un régimen oligárquico o aún una monarquía. No es mi propósito discutir aquí si Stone está en lo cierto en cuanto a las simpatías políticas de Sócrates. Creo que su tesis es probablemente equivocada, como lo han señalado en forma bastante convincente diversos autores[5]. Mi interés está en mostrar la inadecuación de la pintura de Sócrates como *homo politicus*, aun cuando, como en el caso de Popper, se le atribuyan inclinaciones políticas opuestas a las que le atribuye Stone.

Es cierto que el mismo Sócrates dice que el arte de la política o el arte de "reinar" es el único arte que nos puede hacer felices porque es el único que combina "el conocimiento acerca de cómo producir algo y el conocimiento de cómo usarlo" *(Carm.* 289b4-6). Sin embargo, es claro que "política" en este contexto tiene un significado

diferente al usual. Como señala Reeves, "la política que Sócrates tiene en mente no es ciertamente la que Pericles o Temístocles practicaban o lo que nosotros entendemos por política"[6]. Se trata de algo distinto, algo que incluye la *dialéctica*, es decir, la aplicación del *elenjos* con vistas al conocimiento. Aún si esto es así sigue en pie la pregunta sobre si las motivaciones de Sócrates no eran *también*, tal como sostiene Stone, políticas en el sentido habitual del término. Sócrates explícitamente declara que no es así y no existen motivos para dudar sobre su sinceridad. Su afirmación se basa fundamentalmente en que el método socrático, el *elenjos*, nunca podría ejercerse con una multitud; se trata de un arte basado en el diálogo y es por lo tanto esencialmente persona a persona. Por otra parte es claro que Sócrates no hizo ni pretendió hacer una carrera política, aunque también es claro que no fue "apolítico" en el sentido de rehuir los deberes cívicos cuando le tocó cumplirlos.

Otra respuesta que se ha dado al problema de la finalidad perseguida por Sócrates es la de que era de índole religiosa. Sócrates mismo justifica su accionar, es decir la aplicación generalizada del *elenjos* a todos los atenienses sin distinción de clases o profesiones y el hecho de no poder abondonar esa actividad aún a pesar de la amenaza de muerte y ni siquiera en la otra vida, al hecho de ser una misión encomendada por Apolo. Brickhouse y Smith sostienen que es esta creencia religiosa, y no una certeza racionalmente fundada, la explicación última del accionar socrático: "La certeza del juicio de Sócrates sobre la significación moral de su misión es lógicamente independiente de cualquier creencia que él pudiera haber tenido sobre la naturaleza de la virtud...(Su) certeza acerca de la importancia moral de su misión se deriva de varias formas de divinación y no de ninguna concepción de la virtud que haya desarrollado y puesto a prueba por medio del *elenjos*"[7] . Sin embargo, como bien muestran Reeves[8], Reale[9] y otros autores, la obediencia al dios no es irracional sino que está basada en una argumentación que muestra que los dioses son superlativamente sabios y virtuosos (esto último a diferencia de la religión popular de su época). Por lo tanto, los dioses deben ser obedecidos no por ser dioses sino por ser sabios y virtuosos. Sócrates pone bien en claro la preeminencia de la razón y no de la fe: "No ahora por vez primera sino siempre soy la clase de hombre que no es persuadido por nada excepto el argumento que, cuando yo razono, me parece ser el mejor" *(Cri.* 46b4-6).

Podemos volver ahora entonces a la idea de que la finalidad del accionar y el pensamiento de Sócrates fue de carácter ético. Sócrates sostiene no sólo que la virtud se alcanza a través del conocimiento sino la tesis más fuerte de que el conocimiento de la virtud (conocimiento experto) es *equivalente* a la virtud. Si Sócrates se limitara a argumentar en favor de esta tesis sería, como suele sostenerse, un ejemplo claro de filósofo intelectualista de la moral. Pero Sócrates *acompaña* esa tesis con la afirmación de que él *no* posee ese conocimiento experto de la virtud y que aquellos que dicen poseerlo en verdad no lo poseen. Justamente un objetivo fundamental del *elenjos* es demostrar una y otra vez esta afirmación en el caso de diferentes individuos y diferentes virtudes (*aretai*.) Sobre esta base Sócrates afirma en la *Apología* que si bien él no es virtuoso, por no poseer el conocimiento de la virtud, está en mejor posición que aquellos que, como él, tampoco lo poseen pero creen falsamente poserlo. Por tanto, concluye Sócrates, si bien él *no* es virtuoso está mejor encaminado o pre-

parado para llegar a serlo. Es esta pretensión de *no* conocimiento *("disclaimer")* la que impide a mi juicio calificar sin más a Sócrates como filósofo de la moral. Quien afirma que la virtud es conocimiento pero que ese conocimiento es inalcanzable es, en el mejor de los casos, un filósofo de la moral muy peculiar. No es ciertamente un filósofo que pueda construir una teoría ética ya que excluye tal posibilidad. Sólo lo es en un sentido *negativo*, ayudandonos a eliminar falsas creencias acerca del conocimiento moral pero no proponiendo un conocimiento positivo de lo moral.

Ahora bien, nótese al mismo tiempo que Sócrates no es un escéptico, no nos dice que el conocimiento ético sea por su propia naturaleza inalcanzable. Nunca hace esta afirmación general; sólo se refiere a sí mismo y a sus interlocutores que pretenden poseer tal conocimiento. Además atribuye la posesión de este conocimiento a los dioses. En todo caso pues el escepticismo socrático sería metodológico, motivado no por una negación de la existencia de la verdad sino, por el contrario, por la creencia en su existencia y la necesidad de no engañarse respecto de su posesión.

De acuerdo con lo anterior, la principal finalidad de Sócrates parece haber sido, como adelantara al principio, la de llevar la crítica racional hasta un límite pero, una vez allí, no traspasarlo a fin de desarrollar una doctrina positiva o "constructiva". Así pues, si bien todas las caracterizaciones anteriores -Sócrates como hombre político, como hombre religioso, como filósofo de la moral- serían, bajo ciertas interpretaciones de estos términos, aceptables, la característica fundamental que debería a mi juicio atribuirse a Sócrates es precisamente la de haber sido un pensador o filósofo situado *en el límite*. En otras palabras, la de haber sido alguien que se dedicó a demostrar mediante la crítica racional que las pretensiones al conocimiento planteadas por sus contemporáneos fallaban no bien se extendían más allá del dominio del conocimiento ordinario hacia el dominio del conocimiento experto. La firmeza con que Sócrates creía en la importancia de la crítica se pone ciertamente de manifiesto en el hecho de que haya considerado la aplicación del *elenjos* como una misión absorbente e irrenunciable, aun al precio de su propia vida.

Es claro que hubo en la historia de la filosofía occidental otros filósofos que se situaron "en el límite" pero en la mayoría de los casos ésta sólo fue una fase transitoria. Asi lo fue por supuesto en el caso de Platón, quien permaneció allí sólo en su juventud -gracias a lo cual tenemos acceso al pensamiento del Sócrates histórico- pero que más tarde lo sobrepasó de la manera más flagrante y audaz posible con su teoría de las Formas. Justamente es esta diferencia entre las fases de Platón el criterio más aceptado para distinguir en los Diálogos el Sócrates histórico del Sócrates como portavoz de Platón (véase especialmente sobre esto Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*,[10] capítulo 2, "Socrates *Contra* Socrates in Plato"). Platón no solo se alejó de Sócrates sino que incluso argumentó explícitamente en contra de la concentración exclusiva en el *elenjos (R.* 538c6-539a3). Sin embargo, como veremos más adelante, todo esto no autoriza a decir, como sugiere Vlastos, que Platón se hubiera puesto "contra" Sócrates. Platón se internó en la metafísica *a partir* de la crítica socrática, probablemente considerando su empresa un desarrollo natural de la obra de su maestro. Ello contribuiría a explicar por qué puso en boca de Sócrates sus propias doctrinas.

Entre los filósofos que en alguna etapa de su pensamiento se situaron en el límite tal vez ninguno lo hizo de una manera a la vez tan intensa y fugaz como Descartes, quien cuestionó toda pretensión al conocimiento mediante la duda hiperbólica y rápidamente salió de ella a través de la certeza del *cogito*. Tal vez fue lo irrazonable de tal duda lo que precipitó su pronto abandono. Frente a esto, la empresa socrática aparece como menos espectacular pero más sólida.

Como señalé antes, no debe confundirse la crítica socrática con el escepticismo. Tampoco por supuesto con la negación positivista de todo valor o sentido a la búsqueda de un conocimiento supraempírico del mundo. En la filosofía de nuestro siglo, tal vez haya sido Wittgenstein quien más se acercó en cierto momento a una concepción socrática del límite, tanto en el *Tractatus* como en otros escritos: "La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría".[11]

Una corriente central de la filosofía europea actual, en especial la deconstrucción derridiana, tiene también puntos de contacto con la crítica socrática. Sin embargo, la concepción del lenguaje como archiescritura dotada de una cuasi realidad ontológica, independiente de la voluntad de los hablantes, parece avanzar más allá del límite de la crítica para internarse, paradójicamente, en una peculiar metafísica del lenguaje[12]. Probablemente haya que reconocer que un caso tan contundente de obstinada persistencia en el límite, en la puerta de un conocimiento afirmado como posible y deseable, como el de Sócrates no es fácil de hallar. Tal vez en ello resida la fascinación que ha ejercido su figura a lo largo de la historia del pensamiento occidental.

NOTAS

1 - Nudler, O., "Hacia un Modelo de la Historia Epistémica Occidental", *Manuscrito*, vol. XIV, Nº 2; "Cambio Científico y Larga Duración", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVII, Nº 2.

2 - Foucault caracteriza a la episteme como el conjunto de los "códigos fundamentales de una cultura", los cuales "rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas;fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales se relacionará y dentro de los cuales se reconocerá" (M.Foucault, *Las Palabras y las Cosas*, México, Siglo XXI, 1968, p.5). Mi principales diferencias con la concepción de Foucault son, en primer lugar, mi reconocimiento de una pluralidad de epistemes y no solo una en cada uno de los períodos que analiza Foucault y, mas en general, en la historia de las sociedades occidentales y, en segundo lugar, la consideración de las epistemes como fenomenos evolutivos de larga duracion. Cf. O.Nudler, "Hacia un Modelo...", *op.cit* (nota 1).

3 - Cf., por ejemplo, Guthrie, W.K.C, *The Greek Philosophers*, London, Methuen, 1950.

4 - I.F. Stone, *The Trial of Socrates*, New York, Doubleday, 1989

5 - Cf. especialmente Brickhouse, T.C. and Smith, N.D., *Socrates on Trial*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

6 - Reeve, C.D.C., *Socrates in the Apology*, Indianapolis, Hackett, 1989, p. 134.

7 - Brickhouse, T.C. and Smith,. N.D., *op.cit.*, p. 107.

8 - Reeve, C.D.C., *op.cit.*

9 - Reale, G., *A History of Ancient Philosophy I. From the Origins to Socrates*, New York, State University of New York Press, 1987.

10 - Vlastos, G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, New York, Cornell University Press, 1991.

11 - Wittgenstein, L., *Conferencia sobre Etica*, Paidós, Bs.As., 1989, p. 43.

12 - Cf. Harland, R., *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*, London, Methuen, 1987

MAX WEBER Y EL MUNDO MODERNO

Carlos Pérez Zavala (U.N.R.C)

1. Max Weber: desencantamiento y comprensión del mundo moderno.

Hay una versión anglosajona de Max Weber que presenta como analíticos sus planteos en ciencias sociales, sin tener en cuenta toda la influencia del idealismo alemán y del historicismo en el "discípulo de Rickert". Max Weber quiere ser un historiador de la sociología comprensiva.(Weber 1988: 427, "Der Sinn einer 'verstehender' Soziologie" en *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftlehre*. Tübingen) La sociología, producto del desarrollo global de Occidente, ha contribuído al desencantamiento del mundo en base a la creciente *racionalidad* [1].

La constitución de la sociología bajo el punto de vista del obrar racional con arreglo a fines (*"Zweckrationalität"*) no puede darse por una vuelta a la realidad exter-.a. La sociología debe partir de puntos de vista simples, que no son precisamente deducibles de la realidad. La realidad no aparece en categorías científicas, ella no se muestra racional con arreglo a fines. El último y exclusivo fin de las ciencias sociales es ayudar a conocer el significado de la cultura de los contextos históricos concretos . Contribuye a este conocimiento el trabajo de formación y crítica de los conceptos, pero no así una sempiterna caza de nuevos puntos de vista o de construcciones mentales (Weber 1988:214).

El verdadero propósito de Weber es entender *históricamente* la realidad *moderna*, de tal modo que en su concepción de la sociología van unidos el análisis y la inserción en la historia.

La sociología estudia las regularidades en las conductas de las personas en su relación recíproca. Estas regularidades no se fundan en la sustancia de la naturaleza humana ni en un sujeto universal, sino que son descubiertas y trabajadas por la ciencia. Se detectan modos de conducta que luego son tipificados , de modo que son estos tipos los que describen los rasgos de una conducta racional con arreglo a fines. Así, por ejemplo, el hombre de negocios es tipificado por su afán de lucro.

Weber es consciente de que rara vez se da el tipo ideal , por ejemplo el hombre de negocios que obra siempre de acuerdo a la racionalidad teleológica. Este hombre de negocios es una "construcción". El hombre real no puede pensar siempre en categorías empresarias. Además se dan irracionalidades de todo tipo, afectos, errores, que ciertamente deben interpretarse como desviaciones de la racionalidad con arreglo a fines. Los tipos ideales son medios mentales orientados a dominar lo dado, fungen de herramientas para tal fin, pero no deben confundirse con hipótesis. Pueden ,sí, orientar la formación de hipótesis y ofrecer medios de expresión a la descripción. Están orientados históricamente y sirven a la lectura de la realidad. (Weber 1988: 190).

Ahora estamos en condiciones de indicar por qué fue posible la lectura "positivista"o "analítica" de Max Weber. Hay en él elementos tales que lo hacen un precursor de la sociología analítica y hay además temas cuya complejidad permite interpretaciones diversas. La sociología, dijimos, ha contribuido al desencantamiento merced a una progresiva racionalidad. Ahora bien, en sus investigaciones Max Weber renuncia a

generalizaciones de tipo metafísico y a pesar de que los tipos están orientados históricamente, no parte de categorías de sentido en la historia. No hay historia como entidad, no hay destino ni evolución fatal, hay hombres concretos que son los únicos actores en los acontecimientos.

El obrar puede ser orientado por *valores* o ser *racional con arreglo a fines*. Esta última orientación es determinante para Weber sociólogo y es la que tiene plena vigencia en la actualidad. No niega que aún hoy el obrar está marcado por valores, pero los valores no pueden ser declarados vigentes en general y obligatorios para los individuos. Hay valores contrapuestos y cada uno debe decidir "qué dioses seguir".

Pero la ciencia como tal debe excluir toda actitud *valorativa*. En la discusión con Schmoller de 1914, dice que la sociología debe estar al lado de la ciencia, en este sentido: No se trata de la cuestión empírica de si y en qué medida los juicios de valor se inmiscuyen fácticamente en la ciencia, se trata de excluir de la ciencia como no permitidos los programas subordinados a ideologías [2].

Si uno atiende a la influencia de Max Weber, podría decir que hoy ha quedado en la trastienda (sobre todo en los países nórdicos) todo lo que no se acomoda a la cientificización de la sociología. La caracterización de la sociología como una ciencia comprensiva , junto a la historia, y el intento de aclarar la ciencia y la realidad a partir de una determinada constelación histórica, estos afanes no han sido llevados adelante. A lo menos esa no es la tendencia general de la sociología. (Schulz 1972 *Philosophie in der veränderten Welt*: 156).

En la medida en que el pensamiento mágico va siendo superado crece la racionalización de las imágenes del mundo, según Max Weber. A partir de una relación comunicativa entre una persona necesitada de justificación y un ser superior que aparece como instancia salvífica y como sustento de una dimensión moral, se van dando pasos sucesivos hacia una regulación de esta relación. Así surge a) un concepto de mundo como marco de relaciones interpersonales ordenadas normativamente; b) una actitud ética en que las normas pueden ser obedecidas y criticadas; c) la aparición del concepto "universalista e individualista de persona, con los correlatos de la conciencia, la responsabilidad moral, la autonomía, la culpa. Con ello , la vinculación, impregnada de *pietas*, a los órdenes concretos de la vida consagrados por la tradición puede ser sustituída por una libre orientación por principios universales" (Habermas 1987 *Teoría de la acción comunicativa*. I:281. Madrid).

Desde el punto de vista de la relación con el cosmos, el desencantamiento se acelera cuando se separan entre sí la intervención instrumental en los procesos empíricos y la interpretación teórica de los mismos. En esa etapa el hombre ha comenzado a notar que todos los fenómenos están sujetos a un orden cosmológico-metafísico.

Este proceso deja como saldo: un concepto formal de cosmos, mundo ordenado dotado de regularidades, en que el tiempo y el espacio juegan un papel relevante; la diferenciación entre una actitud contemplativa y otra práctica; la formación de un "yo epistémico",purificado de pasiones ,apto para ver, en el sentido del "*theorein*". Con ello queda superado el mito como cristalización en la superficie de los fenómenos concretos y en su lugar aparece una libre orientación por *leyes generales* de los

mismos fenómenos.

En los dos esquemas precedentes se destacan dos procesos de racionalización: el de la relación *ética* y el de la dimensión *cognoscitiva* .No queremos decir con eso que la religión cristiana sea reducida a ética ni que la filosofía griega se subsuma en la cosmología, sino que en ellas aparece un potencial muy alto de racionalización.

Max Weber no pudo realizar su proyecto de estudios comparativos del Cristianismo y el Islam. De haberlo hecho "hubiera podido estudiar el nacimiento de las estructuras de conciencia modernas sirviéndose de la filosofía y la teología de la Baja Edad Media, en las que chocan estrategias conceptuales arábigas, patrísticas y aristotélicas" (Habermas 1987 I:286).

Habermas se ve precisado a agregar " un paso más" para completar la visión de Max Weber.

La unidad de las imágenes del mundo racionalizadas se basa en principios, "*archai*"; en el caso de la teología, en Dios y la creación; en el caso de la metafísica, en el ente o en la naturaleza.

Los aspectos descriptivos, normativos y expresivos siguen todavía fusionados, como un modo de pervivencia del *mito*. Este pone a resguardo de la crítica la fe piadosa o la contemplación reverente de la naturaleza. En cambio el pensamiento moderno no pone límites a la *fuerza crítica* del pensamiento.

Para que ese paso se produzca será necesario que la forma de pensamiento resultante de la racionalización ética y de la cognoscitiva *se aplique* de manera amplia a los ámbitos profanos de la vida y la experiencia.

Es necesario también que aparezca la conexión entre ascética de la salvación y orden profano del mundo, entre vida contemplativa y vida práctica.

Weber le presta menos atención al proceso de nacimiento de la ciencia moderna que al proceso paralelo de nacimiento de la ética protestante de la profesión. En el primer caso, debería lograrse la conexión entre teoría y ámbitos experienciales de la práctica, en especial el *trabajo* .

2. Pérdida de sentido y pérdida de libertad.

El proceso histórico universal de desencantamiento de las imágenes del mundo se continúa sobre todo en la modernidad, según Max Weber. El advierte dos tendencias que se prolongan hasta la actualidad. Una, importante para el estudio del *nacimiento* del capitalismo, consiste en la conformación de ámbitos culturales de valor independientes. La otra, que caracteriza el desarrollo del capitalismo, consiste en la autonomización de los sistemas de acción racional con arreglo a fines. La primera se expresa en la tesis de la pérdida de sentido. La segunda en la tesis de la pérdida de la libertad. Con la primera, al diferenciarse entre sí los ámbitos de valor, aparece también la legalidad interna de cada uno. Esa diferenciación hace posible la racionalización de los sistemas de símbolos siguiendo un criterio de valor, como la verdad, la rectitud normativa, la belleza, la autenticidad. Pero, a la vez, al producirse esta diferenciación se fragmenta la unidad "de las imágenes metafísico-religiosas del mundo y su capacidad de fundar sentido" (Habermas 1987 I:318). Surgen conflictos entre los diversos ámbitos de valor independizados, conflictos que ya no pueden superarse por el recurso a un orden divino o cosmológico superior. En el orden

práctico esto significa que son perturbadas las relaciones simples que ordinariamente tenía el hombre con el mundo externo (Weber 1988 *Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie* I:541 Tübingen). Traducidos los ámbitos de *valor* a *estructuras sociales* las diferencias entre pretensiones de validez se transforman en *tensiones*: las tensiones se dan ahora entre orientaciones que han tomado la forma de instituciones , o sea, que se desemboca en conflictos de acción. Frente a la naturaleza, la actitud puede ser someterla o expresarla. Frente a la sociedad y sus leyes, uno puede seguir inteligentemente sus normas o cosificar estas normas. La posibilidad de alternativas muestra el grado de libertad propio de una concepción descentrada del mundo. La otra cara de la misma realidad es la inminencia del conflicto entre procesos diversos de racionalización. Lo ideal sería que armonizaran las orientaciones de tipo cognitivo-instrumental, las práctico-morales y las estético-expresivas (Ver esquema, Habermas 1987 I:311).

En el estadio evolutivo de algunas culturas (de occidente) , la diferenciación se va dando por la aparición de oficios y estratos sociales. El mito ya no garantiza la unidad del mundo. Pero, por un tiempo todavía (en occidente) las imágenes religioso-metafísicas del mundo (que contenían un alto potencial de racionalidad) siguieron cumpliendo con la función fundadora de unidad.

En cambio en las sociedades modernas es puesta en cuestión esa capacidad integradora. La racionalización de las imágenes del mundo hace surgir nuevas estructuras de *conciencia*. Al brotar estas estructuras de conciencia, propias de la modernidad, las imágenes del mundo se derrumban.

Con la formulación "nuevo politeísmo" se expresa, en Weber, la tesis de la pérdida de sentido. De acuerdo con la historia del desencantamiento y con el alumbramiento de la conciencia moderna ,la razón se fragmenta en una pluralidad de esferas de valor, plural como los antiguos dioses. Weber observa que estos dioses plurales, lo mismo que las culturas (alemana, francesa, etc) no pueden ser objeto de la mediación de la ciencia. Sobre estos dioses, y sobre esta lucha (entre culturas) "manda el destino, pero no la ciencia, esto con toda seguridad" (Weber 1988 *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftlehre*: 603-604 Tübingen).

El individuo intenta reconstruir en su vida lo que no es posible reconstruir en la sociedad. La integración de la racionalidad valorativa con la racionalidad teleológica no se encuentra ya en los líderes carismáticos, se refugia todavía en los individuos (quizá, decimos, los pensadores solitarios), aunque siempre amenazada porque en la sociedad no hay un orden capaz de asegurar la reproducción cultural de esa integración.

No está claro cómo la autonomización de subsistemas de acción racional con arreglo a fines se deriva sin más de la conformación de ámbitos culturales de valor independizados. En otras palabras, no aparece con evidencia cómo la pérdida de libertad surge necesariamente de la pérdida de sentido. Weber intenta mostrar cómo por medio de la institucionalización de orientaciones racionales teleológicas, el papel de la ética protestante de la profesión y el papel del derecho moderno, la racionalidad cognitivo-instrumental se sistematiza en la economía y el Estado.

Pero - advierte Habermas- esta conclusión de Weber no cierra. De aquellas orientaciones teleológicas, ascéticas o jurídicas no se sigue necesariamente la cosificación de los subsistemas economía y Estado, o para usar términos weberianos, su conversión en "férreo estuche". (Weber 1981 *Die protestantische Ethik* I: 187-189 Gerd Mohn). Weber mismo tiene la sensación de estar penetrando en el ámbito de los juicios de valor. (Habermas 1987 I:323).

Habermas sostiene que la unidad de la razón está asegurada en sus diversas expresiones, a pesar de la aparente diversidad. No hay tal fragmentación de la razón ni tal estallido del politeísmo. La razón no deja de ser una, a pesar de las diversas formas que reviste. Los aspectos cognoscitivo, evaluativo o expresivo no son antagónicos o incompatibles. Las distintas pretensiones de validez, la verdad proposicional, la rectitud normativa, la veracidad, la autenticidad, todas exigen razones que se ajustan a las formas típicas que pueda asumir la argumentación. (Sobre argumentación Habermas 1987 I:43 ss.).

Weber, dice Habermas, no distingue entre criterios de valor (cognitivo, expresivo, normativo) y contenidos de valor (culturas diversas con su específica configuración histórica). Los contenidos de valor son irreductibles unos a otros, no así los criterios de valor, que de por sí son compatibles unos con otros. Las materias de valor no son lo mismo que los aspectos de validez.

"De ahí que tampoco la diferenciación de los sistemas en que se organizan la ciencia, el derecho, el arte (sistemas culturales de acción), en los cuales se desarrolla un saber cultural bajo un aspecto universal de validez distinto en cada uno de ellos, tenga forzosamente que provocar un conflicto entre órdenes de la vida irreconciliables" (Habermas 1987 I:325). Puede tratarse a lo sumo de distintas estructuras cognitivas que, en todo caso, plantean el problema de su interconexión con la práctica comunicativa cotidiana.

Con respecto al derecho, Habermas utiliza el mismo modo de argumentación. Weber confunde criterio de valor, como es la rectitud, con contenido o materia de valor, como son la riqueza y el poder.

En realidad el politeísmo, el estallido en una pluralidad de valores sueltos, como la verdad, la riqueza, la belleza, la salud, el derecho...ocupa el lugar de las tres esferas de valor racionalizadas conforme a su propia lógica interna. En el esquema de Weber los núcleos de estas esferas de valores susceptibles de racionalización sólo pueden recibir una racionalidad de tipo teleológico. Para Habermas existen, también con respecto al derecho las tres mentadas formas de racionalidad (cognitiva, expresiva y normativa).

Además hay ámbitos de la vida que no se orientan por un valor particular sino por sistemas de saber diferenciados por pretensiones universales de validez.

"La racionalización del derecho tiene que ser primariamente entendida bajo el aspecto de una transformación racional con arreglo a valores del sistema institucional y sólo en segundo término bajo el aspecto de implantación de orientaciones de acción *racional con arreglo a fines*" (Habermas 1987 I 329).

NOTAS

1. Walter Schulz 1972 *Philosophie in der veränderten Welt.* Pfullingen.

2. En 1988 *Ges.Aufsätze zur Wissenschaftlehre* 489-540 trata Max Weber extensamente el tema de la neutralidad valorativa. Descarta la ética como ciencia. Lo que él llama "ciencia realista de la ética" es sociología.

LA UNIDAD DE LA CIENCIA EN DESCARTES

Guillermo Luis Porrini (Instituto Nac. de Enseñanza Sup., Rosario)

El estudio de pocos filósofos será menos indicado que el de Descartes cuando se trate de establecer una línea divisoria nítida entre los enfoques epistemológicos y las interpretaciones filosóficas. Quizá porque en Descartes se encarnaron, al menos en forma sucesiva, ambas posibilidades y de una manera descollante. Los filósofos tienden casi siempre a subrayar exclusivamente el lado racionalista; los epistemólogos, en cambio, suelen acentuar, no sin conciencia de heterodoxia, el aspecto empirista del método cartesiano. Por ejemplo, Desmond M. Clarke llega a decir:

> "El exorcismo de las entidades filosóficas escolásticas corre paralelo a una paradójica confianza cartesiana en las deliberaciones del sentido común".[1]

En cambio, el papel de la experiencia en la metodología cartesiana es subalternizada de esta manera por Cassirer:

> "Sólo cuando hemos penetrado de lleno en la estructura *lógica* interna del problema, podemos abordar la experiencia para consultarla". [2]

Como puede advertirse, la relación aristotélica entre lo "primero en sí" (los principios) y lo "primero para nosotros" (lo sensible) es cabalmente invertida por Descartes, aunque quizá sea más correcto generalizar: todos los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica reciben en Descartes un valor distinto, no por una especie de substitución pormenorizada, sino por un cambio de perspectiva absoluto.

Uno de los más destacados especialistas actuales en el tema, Jean-Luc Marion, ha interpretado precisamente el principal tratado metodológico de Descartes, las incompletas *Regulae ad directionem ingenii* (1628) como fruto polémico de un diálogo secreto y continuo con Aristóteles, con la mediación ocasional de Santo Tomás.

Aparte de la detallada exposición del método, las reglas ofrecen la ventaja de estar exentas de toda metafísica explícita y de mostrar por lo tanto con toda claridad una de las faces de su autor, así como las *Meditaciones metafísicas* muestran la opuesta o complementaria.

Me detendré en la consideración de la primera de las reglas, la que detenta una importancia singular: más persuasiva que dogmáticamente está expuesto en ella el programa de todas las otras, que es el de la constitución de una ciencia universal en un doble aspecto: a) la conexión de las ciencias en un todo enciclopédico y b) la conexión de dos ciencias entre sí (ejemplos: geometría analítica cartesiana, lógica matemática leibniziana).

En este comentario me limitaré al aspecto polémico del problema, sin desarrollar sus aspectos constructivos. ¿Una ciencia única? Nada más evidente que el hecho de que las ciencias son múltiples, según los numerosos y variados objetos en las que se

originan. Descartes no negará la diversidad concebida de esta manera, pero su punto de vista será radicalmente otro:

> "Toda las ciencias no son más que la sabiduría humana, que es siempre una y la misma, por más que se aplique a diferentes objetos". [3]

Se trata de un simple cambio de centralización epistémica, pero, como se verá, de alcance incalculable. Un cambio tan fundamental es al parecer producto de una elección y no es susceptible de prueba alguna. Implica, por de pronto, la prioridad del conocimiento del espíritu sobre el de las demás cosas:

> "No podemos conocer nada antes de conocer el entendimiento, porque el conocimiento de todas las cosas depende de él y no a la inversa". [4]

Hasta podría inferirse que el mismo *cogito*, lejos de ser una experiencia personal (siempre problemática como tal), es una exigencia de la doctrina de la primacía epistémica del sujeto. Así lo expresa justamente Marion:

> "en adelante, el *ego* substituye a la *ousía* como último término de referencia y de constitución del cuerpo de las ciencias". [5]

En verdad podría argüirse: si las ciencias son una ¿por qué no sucede lo mismo con las artes, cuya multiplicidad es paralela a la de las ciencias? ¿Por qué las artes no forman un solo arte? Sencillamente, dice Descartes, porque las artes "requieren cierta práctica y disposición del cuerpo". La consecuencia será explicitada más tarde en las *Meditaciones:*

> "sólo al espíritu y no al compuesto de espíritu y de cuerpo corresponde conocer la verdad". [6]

El problema se presenta si tenemos en cuenta que la doctrina de la ciencia universal implica una consecuencia que está en abierta contradicción con la enseñanza aristotélica: la incomunicabilidad de los géneros:

> "No se puede, en la demostración, pasar de un género a otro: no se puede, por ejemplo, probar una proposición geométrica mediante la aritmética". [7]

El tema de la incomunicabilidad de los géneros en Aristóteles ha sido investigado hasta sus mínimos repliegues en el último gran libro de Ortega, al que conviene tomar aquí por guía. Ortega parte de la idea de que el primer principio, nunca formulado como tal, del aristotelismo es la afirmación de que en los sentidos se hace presente el Ser, y que por lo tanto la sensación es en Aristóteles la facultad noética fundamental. Ahora bien, el conocimiento científico no es conocimiento de los individuos, sino de los universales (géneros y especies). En sentido ascendente, las especies se forman por abstracción a partir de lo sensible y los géneros por abstracción a

partir de las especies. En sentido descendente, las diferencias se agregan al género de manera extrínseca, imprevisible. Por lo mismo el género no puede ser principio de las especies, no puede "generarlas" y esta imposibilidad es lo que hace que los principios de las ciencias no puedan ser generales, sino específicos. Por la incomunicabilidad de los géneros, en el sistema aristotélico cada ciencia deberá tener sus principios, axiomas y definiciones. Descartes, concluyen Ortega, sustituirá la relación entre géneros y especies por la relación entre ideas compuestas e ideas simples. [8]

La paradoja de la concepción aristotélica de la ciencia la resume muy bien Pierre Aubenque: "Toda ciencia es ciencia de lo universal y sin embargo no hay ciencia universal, o bien: toda ciencia es particular". [9] En última instancia, Aubenque remite el problema a la irreductible posición de Aristóteles: el ser no es un género. Como vemos, el problema de la ciencia universal nos conduce al corazón de la metafísica.

Si se advierte que el género es el principio del silogismo, en tanto que el término medio debe provenir del mismo género que los términos extremos *(Analt. Post,* I, 7, 75b 10) no es extraño que Descartes haya rechazado el silogismo por tautológico y estéril:

> "Los dialécticos no pueden formar según sus reglas ningún silogismo cuya conclusión sea verdadera si no cuentan antes con la materia del mismo, esto es, si no conocemos previamente la verdad que deducen por este medio". [10]

En este problema de la multiplicidad de las ciencias y aunque no deja de mencionar el tema de la incomunicabilidad de los géneros, Marion parece conceder más importancia en la concepción aristotélica de los hábitos. Como se sabe, Aristóteles coloca la ciencia y el arte bajo el género común del hábito *(héxis)*, al que define:

> "Se llama hábito la disposición según la cual lo dispuesto está bien o mal dispuesto, o bien por sí o en relación a otra cosa". [11]

Y también:

> "la disposición difiere del hábito en que la una es móvil, mientras que el otro es más durable y está menos expuesto a mudanzas". [12]

Esperadamente Santo Tomás reproduce estas precisiones, si bien agrega algo importante: "Puesto que hay muchos entes a cuya naturaleza y operaciones concurren necesariamente diversidad de elementos que puedan ser ordenados de diversas maneras, se sigue la necesidad de que haya hábitos". [13]

El alma humana, por ser determinable de muchos modos y por diversos objetos, es el principal sujeto de los hábitos. Y en el alma, la sede de los hábitos intelectuales es el entendimiento posible. (Cf. *Cuest.* 50, art. 4) Aristóteles llama a los hábitos intelectuales "virtudes dianoéticas" en la *Etica a Nicómaco*, donde dice, "la ciencia es

un hábito demostrativo (*héxis apodeiktiké)*" (*Et. Nic.* VI, 3, 1139 b32).

Santo Tomás prueba formalmente la diferenciación de los hábitos a partir de los diferentes objetos a los que se aplican:

> "Los actos difieren específicamente según los diversos objetos; pero los hábitos son ciertas disposiciones a los actos. Luego, también los hábitos se distinguen según los diversos objetos". [14]

Del mismo modo los hábitos científicos, es decir las ciencias, se diversificarán de acuerdo a los objetos que consideren. En resumen, ya por la pluralidad de los géneros, ya por la de los hábitos, las ciencias son y sólo pueden ser múltiples en el sistema o modo de pensar aristotélico-escolástico. Contra esta conclusión levanta Descartes el ariete de su primera regla. Lo curioso es que con el fin de postular la unidad de la ciencia se vea precisado a proponer una instancia unificadora prevista de algún modo por sus grandes antagonistas: "Todas las ciencias no son más que la sabiduría humana, que es siempre una y la misma por más que se aplique a diferentes objetos".

Por las razones expuestas la *conexio scientiarum* es impracticable dentro de los marcos del pensar aristotélico. Pero la misma palabra *conexio* suministra una clave. Como reconoce Santo Tomás, no hay conexión posible entre las virtudes intelectuales o dianoéticas (arte, prudencia, ciencia, inteligencia, sabiduría); sí la hay, en cambio, entre las virtudes morales o éticas, por estar todas éstas subordinadas a la prudencia, que las relaciona en vistas al bien. Así como la ciencia *(epistéme)* supone el conocimiento de los primeros principios, la prudencia *(frónesis)* supone el de los últimos fines. Según Marion, análogo papel al de la prudencia entre las virtudes morales desempeña la "sabiduría humana", capaz de conectar las ciencias entre sí y con ella misma, como principio. Descartes habría transpuesto una conexión ética en conexión epistémica.

Cabe tal vez otra posibilidad interpretativa que modestamente propongo aquí. Más pertinente que la prudencia, bien que ésta recuerde el "buen sentido" del *Discurso*, podría ser la *sophia*, la *sapientia* en su papel de unificadora. Tal como lo atestigua Santo Tomás:

> "según los géneros distintos de las cosas cognoscibles se diversifican los hábitos científicos, en tanto que la sabiduría *(sapientia)* no es más que una"[15]

Claro está que al llamarla Descartes *humana sapientia* la reviste de un carácter nuevo a la vez que coloca al hombre en una posición de inédita centralidad epistémica. Puede decirse que humaniza lo que hasta entonces era un atributo casi exclusivamente divino, la sabiduría.

Con todo, no debe olvidarse que esta unidad que brinda la sabiduría es del todo trascendente y sólo puede ofrecer a las ciencias particulares una referencia ideal de unidad, no una conexión efectiva.

Una observación final: más que a definir la unidad de la ciencia, cosa en que más bien hay que creer (*credendum est*)., Descartes prudentemente apunta a convencer-

nos de "que es mucho más fácil aprenderlas todas a la vez que una sola [ciencia] separada de las otras". No menos prudencia epistemológica que sagacidad metafísica mostró en esto Descartes. El problema de la ciencia universal es nada menos que el problema de la posibilidad de la metafísica. La cautela cartesiana al abordar ese problema no deja de sorprender si pensamos en la audacia con que más adelante se lanzará a la construcción de un nuevo sistema metafísico dogmático.

NOTAS

1) D.M. Clarke: *La filosofía de la ciencia en Descartes*, Madrid, Alianza, 1986, pág. 181.

2) Ernst Cassirer: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, México, F.C.E. 1974-T.I, pág. 480.

3) Descartes: *Obras escogidas*, Bs. As., Sudamericana, 1967, pág. 35.

4) Id. íd. pág. 66 (Regla VIII).

5) J. L. Marion: *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris,Vrin. 1981, pág. 31.

6) R. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, Med. VI. ed. cit.pág. 281.

7) Aristóteles: *Analíticos posteriores* I, 7, 75 b8-10 en Aristote, *Les seconds analytiques*, trad.Tricot, París Vrin, 1947.

8) José Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz*, Bs. As., Emecé, 1958, *passim*.

9) Pierre Aubenque: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981, pág. 204.

10) R. Descartes: Regla X, ed. cit. pág. 76.

11) Aristóteles: *Metafísica V*, 20. Trad. modificada Buenos Aires, Sudamericana 1978, pág. 260.

12) Aristóteles: *Categorías* VIII 8b 29. Trad. modificada. *Organon*, México, Porrúa. 1981. pág. 36.

13) Santo Tomás: *Suma Teológica* I-II Q.49 art.14 Trad. modificada. Madrid, B.A.C.1954, pág. 40 (TomoV).

14) Santo Tomás: *Suma Teológica* I-II Q.54 art. 2. Trad. modificada; ed. cit. pág. 143.

15) Santo Tomás: *Suma Teológica* I-II Q.57, art. 2 Traducción modificada; ed. cit. pág. 212.

MUNDO FISICO Y EXTENSION EMPIRICA PARA MALEBRANCHE, LA INFINITUD Y EL ARGUMENTO DEL MICROSCOPIO

José A. Robles (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM)

1. La propuesta de Malebranche sobre la infinitud

1.1. La visión científica

En el capítulo 6 del libro I de la *Recherche*, capítulo dedicado a mostrar cómo nos engaña la vista, Malebranche presenta una clara propuesta acerca de lo que considera que la ciencia ha demostrado acerca de lo que es el mundo extenso material. Por una parte, se apoya en las demostraciones geométricas de la divisibilidad al infinito de cualquier magnitud finita. Lo que los científicos de la época concluían de esto es que cualquier magnitud *empírica* era igualmente así divisible. El supuesto detrás de este tránsito de una demostración matemática a una conclusión empírica, era el de que la geometría es un estudio descriptivo del espacio perceptual. Por otra parte, según lo señalé en otro lugar, la gran perfección que en el tallado de lentes logró van Leeuwenhoek, hizo que la gente empezase a especular con respecto a la complejidad de lo muy pequeño y, de esta manera, el microscopio viene a ser un aliado, en el terreno empírico, del argumento geométrico acerca de la divisibilidad al infinito de las magnitudes extensas.

Malebranche, en la *Recherche* , claramente da una lectura semejante a la anterior del descubrimiento de van Leeuwenhoek, esto es, como ofreciendo una especie de fundamento empírico para reforzar el supuesto papel descriptivo del argumento matemático de la divisibilidad al infinito.

Entonces, conforme a las propuestas de Malebranche y otros autores más que se pueden citar, la aparición del microscopio propició o apoyó el pensamiento infinitesimalista de los pensadores de la época: la matemática nos permite demostrar que lo extenso es divisible al infinito, pero el microscopio nos muestra que la vida misma puede ser infinitesimal. En este sentido, el argumento del microscopio se ve como una especie de confirmación empírica de la propuesta matemática de la divisibilidad al infinito de la materia. (Pero, además, Malebranche cree poder derivar una tesis biológica de 'encajonamiento' [*'emboîtement'*] a partir de los descubrimientos microscópicos.)

Recordemos que el capítulo en el que figura lo anterior está dedicado a convencernos de la falibilidad de los sentidos, de la vista en especial y es por esto que al padre Malebranche le interesa señalar lo burdos que son nuestros sentidos, nuestra imaginación e incluso nuestro espíritu, para captar lo que, de alguna manera, se encuentra ante nuestros ojos: la total infinitud del mundo. A Malebranche, al igual que a otros muchos pensadores de la época, les interesaba señalar las limitaciones de nuestra naturaleza para explicar lo imperfecto de nuestro conocimiento de lo que nos rodea. Si el mundo, y no sólo el mundo como totalidad, sino incluso un humilde grano de arena, es infinito y nosotros somos seres limitados, finitos, no hay que esperar que

podamos entender lo que con tanto exceso nos rebasa: lo finito nunca podrá captar lo infinito.

Malebranche señala que nuestros sentidos nos fueron dados para guardarnos de los peligros del mundo, esto es, como instrumentos de supervivencia.

1.1.1. Comentario

En las tesis de Malebranche, que aquí he presentado, parece haber algo extraño con respecto a las propiedades del mundo material y las del espíritu (nuestro espíritu) que las conoce. Tenemos, por una parte, que se afirma la perfecta infinitud de la materia - por medios geométricos, apoyados por los hallazgos empíricos de la microscopía de la época- en contra de esto se nos dice que nuestro espíritu es limitado, finito y que, por esto, no es capaz de captar ni de comprender lo infinito. Aquí parece que a la materia se le confiere un atributo, la infinitud, que la hace, de alguna manera, superior al espíritu, ya que la finitud se ve como un defecto de éste. Así pues, al ser infinita la materia, infinita en división, ¿no sería una especie de divinidad, una entidad que ocuparía, de alguna manera necesaria -esto se acerca a la visión de H. More- , la totalidad del espacio, haciendo que no fuera Dios el único ser necesario?

A esta pregunta se puede responder diciendo, dentro del esquema de Malebranche, que la comparación, entre lo infinito de la materia y lo finito de los espíritus creados, *no puede hacerse*, ya que se trata de dos dimensiones totalmente ajenas, la espiritual y la material y, por tanto, el sentido de la finitud aplicable a los espíritus no alude a dimensiones, a extensión, al igual que la infinitud de Dios no alude a una extensión infinita, ya que la extensión, recordémoslo una vez más, es la característica definitoria (esencial) de la materia y esto excluye la posibilidad de que en Dios haya extensión. De esta manera, la infinitud de Dios (y la finitud de los demás espíritus) hay que entenderla como totalmente ajena a la extensión y como no comparable con ésta.

Por otra parte, para volver a un tema antes sugerido, la visión muy limitada que tiene Malebranche acerca del alcance teórico de los sentidos (de nuestro conocimiento sensorial del mundo) no figura sólo en él; otros pensadores también la expresan de alguna manera similar.

Sin embargo, el avance en nuestro conocimiento del mundo debería de propiciar una visión menos pesimista acerca de nuestra condición en él. La propuesta que aquí se expresa parece ofrecerse como una explicación de la excusa acerca de nuestro pobre conocimiento del mundo: tanto nuestra razón como nuestros sentidos son limitados, por lo que habrá siempre misterios ante los cuales hemos de retroceder, aceptarlos como tales y no intentar solucionarlos. Si en esto se puede hablar de culpa, la misma habría que achacársela a Dios.

Una manera diferente de enfrentarse a esta situación la encontraremos en Berkeley, quien en lugar de culpar a nuestras facultades achacará el problema al mal uso que hacemos de ellas.

Aquí me he expresado como si conforme a las propuestas de Malebranche pudiésemos hablar de un conocimiento *directo* de la materia, del mundo material y, a partir de esto, obtuviésemos conclusiones acerca de su naturaleza y propiedades.

Esto, sin embargo, no es así.

Conforme a diversos pasajes de la *Recherche*, Malebranche sostiene que nuestra confianza en la existencia del mundo exterior, del mundo material, está fundada en la fe, no en un contacto inmediato con él mismo. Dios nos muestra el mundo *inteligible*, que *no es el mundo material*, pues éste nos es *ininteligible*. Es en Dios que vemos la extensión y es esta tesis la que ahora me interesa examinar. Ciertamente Malebranche se enfrenta al serio problema de tener que dar cuenta del conocimiento del mundo exterior desde una perspectiva cartesiana. Conforme a su propuesta, nuestro conocimiento de sentido común, tanto como el científico, se refieren sólo a las sensaciones que Dios nos impone y a las ideas que nos muestra.

Las ideas son los aspectos inteligibles del mundo y las sensaciones nos presentan, de manera perceptible, tales aspectos inteligibles. La propuesta de Malebranche podemos entenderla de la siguiente manera: las ideas que Dios nos muestra *no* son aspectos perceptibles del mundo ya que éstos caen dentro del ámbito de las sensaciones y éstas no están en Dios. El no nos las muestra, sino que las impone a nuestro espíritu tomando la materia como causa ocasional para producir tales sensaciones en nosotros. He dicho lo que *no* son las ideas. Lo que son, empleando una terminología posterior, es conceptos: ideas generales que contienen todas las notas características -su intención- de los objetos que caen dentro de su extensión.

Ahora bien, los objetos sobre los que actúa o se aplica nuestra mente son los que nos presentan nuestros sentidos, esto es, sobre las ideas *revestidas* de las sensaciones que Dios impone a nuestras almas. Tales presentaciones son inteligibles, en tanto que, como señala el mismo Malebranche, nos presentan *ideas* y a ellas se pueden aplicar los conceptos o ideas divinas en nuestro espíritu y, por ello, podemos obtener resultados aceptables en nuestro proceso de conocer el mundo.

Sin embargo, nuestro espíritu es finito y, por esto, no puede comprender lo infinito o tener modificaciones infinitas: ninguna de las ideas que Dios nos presenta puede ser captada en su plenitud infinita y las sensaciones que impone en nuestra alma para nada tienen el carácter de la infinitud. Hasta aquí parece que es posible entender al filósofo oratoriano. Hasta aquí estamos moviéndonos dentro del ámbito de lo inteligible. A partir de la aceptación, p.ej., de la extensión inteligible, parece que ésta tiene pertinencia para aclararnos lo que sea la extensión perceptible, pero no es posible que confundamos esta última con la *extensión material*. De ésta *no* podemos tener ninguna presentación ni conceptual ni sensorial, precisamente debido a su *ininteligibilidad*. Sin embargo, Malebranche afirma *de la materia*, que ésta es divisible al infinito; teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, esto no es posible entenderlo dentro del ámbito del discurso inteligible malebranchiano. Qué razón podemos tener para decir de algo *ininteligible* que tiene determinadas propiedades *cognoscibles* o al menos inteligibles? Parece claro que aquí nos enfrentamos a una contradicción.

Quizás se podría explicar la propuesta de Malebranche alegando que debe haber algo a lo que se aplique el teorema de divisibilidad al infinito de cualquier magnitud, debido a la descriptividad atribuida a la geometría, y puesto que el mismo, por las razones dadas, no se aplica a nuestras sensaciones, entonces será aplicable a la materia.

El problema, sin embargo, sigue siendo el mismo que antes: ¿cómo es posible atribuir propiedades inteligibles a lo ininteligible?

1.2. Recapitulación y conclusión

Las anteriores notas nos han llevado, de manera central, a realizar un recorrido muy breve por la *Recherche de la verité* de Malebranche y en ellas he presentado algunas de las propuestas de interés para nuestro tema de la extensión material. Me permito formular ahora unas breves observaciones que condensan el camino recorrido.

Nicolás Malebranche sigue los pasos de Descartes al adoptar y no cuestionar la tesis dualista que señala una separación esencial de dos sustancias: corpórea y espiritual, que son por completo ajenas entre sí.

La separación tajante de estas sustancias produce el serio problema para los pensadores de la época, que adoptaron la posición dualista, de dar una explicación acerca de la interacción entre sustancias, ya que parece evidente, por los términos como se las especifica en los casos concretos de experiencia perceptual y cognitiva, que hay una interacción entre mente y cuerpo, espíritu y materia.

Sin embargo, aun cuando la experiencia mostraría que la relación se puede dar y se da, teóricamente el problema es serio, ya que las propiedades esenciales de cada una de estas sustancias las hace ser por completo ajenas la una de la otra.

La formulación de Malebranche, del problema del conocimiento perceptual del mundo físico, considera la separación sustancial y reconoce que no puede haber una interacción mente-cuerpo, ya que el cuerpo, como tal, sería algo totalmente *ininteligible* para el espíritu. Nuestro conocimiento del mundo exterior, conforme lo formula Malebranche, parece ser un completo engaño, ya que no tenemos un contacto directo con los objetos mismos, sino sólo con las ideas que Dios nos presenta y con las sensaciones que nos impone como algo que es o que nos muestra algo inteligible para nuestro espíritu.

Las ideas que Dios nos presenta tienen todas las propiedades posibles de los objetos que representan (?), pero nuestro entendimiento limitado no puede captarlas en su totalidad.

De alguna manera se puede pensar en las ideas malebranchistas que Dios nos presenta como conceptos generales que tienen todas las características importantes de los miembros de su extensión. Si esto es así, parece que la propuesta de Malebranche invertiría el orden de obtención de los conceptos, ya que tradicionalmente de los casos particulares se llega a lo general; en el caso de las ideas que Dios nos muestra, de lo general pasaremos luego (de una manera que nos recuerda a Platón) a lo particular.

El problema central, en una posición como la de Malebranche, es el de saber si hay o no objetos externos. Malebranche se inclina por una posición de escepticismo *racional* y deposita su confianza en la fe. Ahora bien, el alegato de Malebranche es en el sentido de sostener que lo más racional es suponer que *hay* objetos externos, materiales, pues esto es lo que mejor se condice con la religión y la moral cristianas (en apoyo de esto habría que pensar en la *Biblia* y, aquí, en la narración de la creación).

Sin embargo, el problema teórico que se propuso resolver queda sin solución, al

igual que en Descartes, pues si para Malebranche los objetos materiales son ininteligibles para el espíritu, ¿no se sigue de esto que nunca podremos saber nada acerca de ellos?

El resultado de esta posición nos lleva a un escepticismo total con respecto a nuestra capacidad de conocer el mundo por medio de la razón y de la sensibilidad. Además, con respecto a las consideraciones malebranchianas sobre el infinito, nos encontramos con que Malebranche le atribuye a la materia, *a lo ininteligible*, la propiedad de ser divisible al infinito y, aquí, es posible apuntar dos errores: por una parte, se le atribuyen características descriptivas de la realidad sensorial a los teoremas matemáticos acerca de la divisibilidad al infinito de cualquier magnitud y, por otra parte, se le atribuyen características inteligibles a la materia de la que se nos ha dicho que es *ininteligible*.

Junto a lo anterior, Malebranche añade sus especulaciones acerca, no sólo de la infinitud de la materia, sino incluso de la infinitud de la vida. En todo esto, el oratoriano ve incrementarse la gloria y el poder *infinitos* de Dios. También se podría añadir, a la visión teológica, la visión acerca de los procesos genéticos de la época, que trataban de explicar la generación de los seres suponiendo una preformación total del individuo en el interior del primer ancestro de su especie y luego sólo se seguiría un proceso de crecimiento hasta el nacimiento.

En todo esto, Malebranche es un hijo de su tiempo pero, a diferencia de Descartes, se animó a proponer abiertamente una tesis infinitista acerca de la extensión del mundo pero, esto también, lo mantiene como un hijo de su época, pues su formulación la hace en una época posterior a Descartes, cuando el ambiente era más propicio para aceptar propuestas semejantes.

ASPECTOS DEL PROBLEMA DEL ESTADO EN LA OBRA DE HOBBES

Ricardo Scheffer (Escuela de Filosofía, Fac. Hum. y Artes, U.N.R.)

Queremos proponer en esta comunicación reflexionar acerca de algunos planteos de Thomas Hobbes respecto del problema del Estado en tanto consideramos que es éste un autor ineludible a la hora de tratar este tema en general, y mucho más aun por cierto en el ámbito más acotado y específico de la filosofía moderna.

Comenzaremos con una breve exposición general del sistema de Hobbes y pasaremos a considerar específicamente el capítulo XXVI del *Leviathan* y el capítulo X del *De Cive* que se refiere a la comparación de las tres clases de gobierno -democracia, aristocracia y monarquía- «según las dificultades de cada una de ellas».

Nos parece importante aclarar que la preferencia en tratar el capítulo XXVI del *Leviathan* y no por ej. el XVII que trata «De las causas, generación y definición de un Estado» se debe a que el primero responde mejor a la intención general de este trabajo que es la de brindar elementos problemáticos, que pueden ser muy bien rastreados en el capítulo elegido, y no un tratamiento acabado del tema propuesto.

La introducción al *Leviathan* señala que la naturaleza es el arte con el que Dios ha hecho y gobierna el mundo y que el hombre con su arte imita la naturaleza al punto que puede crear «un animal artificial». En tanto están dotadas de movimientos las obras de los artífices tienen vida que no está definida sino como movimiento de miembros.

Según esto tenemos que se puede hablar tanto de vida natural como artificial y -aunque parezca obvio- debemos distinguir entre artificio como obra de un artífice -y en este sentido tanto Dios como los hombres lo son- y artificio en el sentido de las realizaciones humanas.

Al distinguir estos dos aspectos, no puede haber dudas en llamar tanto a la naturaleza como a la sociedad civil como artificiales y recordar asimismo que todo artífice al realizar su obra fija las leyes de su propio funcionamiento y conservación.

Para considerar la obra del artífice humano hemos de tener en cuenta que no hay ninguna necesidad natural y por tanto resulta de hecho todo azaroso, precisamente en tanto que producción. Recordemos, como señala Clement Rosset que *la naturaleza no proporciona ningún modelo de necesidad* sino mas bien que su necesidad se confunde con lo arbitrario de su producción. Señala además este autor una serie de ausencias o silencios que podemos considerar a modo de síntesis del panorama general que estamos perfilando.

En primer lugar hay una ausencia de toda referencia metafísica. La búsqueda de un fundamento del poder es para Hobbes absurda y contradictoria pues lo propio del poder consiste precisamente no en estar fundado sino en ser fundante. El hecho del poder, constituye por el artificio de la legalidad, la problemática de la legitimidad y del fundamento. Señala además que Hobbes no es un defensor de la monarquía en sentido estricto sino que es un teórico del poder absoluto; su estatismo absoluto repugna en su tiempo incluso a los monárquicos, porque la cuestión no es el monarca

sino el Estado Absoluto.

En segundo término hay una ausencia de referencias naturalistas ya que lo que Hobbes llama naturaleza es el producto del azar (costumbre de orden físico) y la naturaleza humana es el producto de la institución social (costumbre de orden sociológico). No hay esencia del hombre en sentido estricto salvo aquella convencional que instituye el lenguaje. El hombre es fruto de la sociedad y del lenguaje (su esencia fue instituida por la costumbre). No adquiere sentido mas que a partir del contrato social. Antes de la institución social, la naturaleza humana no existe.

La famosa ley natural es el derecho de autoconservación, es el derecho del hombre de usar su propio poder (el derecho de los cuerpos a abandonarse a su propio peso en el reino del azar).

Si consideramos ahora el capítulo XXVI del *Leviathan* tenemos primeramente que la ley en general no es consejo sino orden. No es orden de un hombre a otro hombre sino orden de quien es reconocido previamente como autoridad.

En el caso de la ley civil la autoridad es establecida a través del contrato y quien ordena no es otro sino el Estado.

La ley civil es el reconocimiento de la autoridad del Estado al tiempo que la manifestación de su voluntad y criterio de justicia.

Obsérvese que no se parte de una justicia a la cual la ley se adecua y eso la distingue de una buena o mala ley; en este caso lo injusto es lo contrario de lo que la ley señala y lo justo es lo que ella enuncia o calla. Es claro además que sólo el Estado puede ser legislador ya que sólo somos súbditos de él (y de nadie más) y además el único que puede manifestarla suficientemente.

Esta definición funciona a modo de axioma, ya que Hobbes señala que todo lo expresado en ella resulta de por si evidente, por lo que de aquí se deducen o derivan importantes proposiciones.

La primera de ellas es que en todos los estados sólo el legislador es soberano. El soberano legislador monopoliza la fuerza tan peligrosa para los hombres en el estado natural. Con esto se lleva a cabo una doble función: en tanto protege a los hombres, da paso a sus designios.

La segunda es que el soberano de un Estado, sea hombre o una asamblea, no está sujeto a las leyes civiles puesto que hace un uso discrecional de la ley al poder cambiarla por otra cuando así lo considere, pero además porque la ley es un vínculo y como tal requiere el concurso de dos o más personas.

Recordemos que el soberano es el único que es libre, libertad que ha conseguido a través de la renuncia de las demás personas, no la tenía antes puesto que el soberano es el Estado, que se constituye como tal a través de la renuncia de todos los miembros que pasan así a integrar la comunidad. Aunque parezca paradójico, el cálculo resulta simple ya que vale más una libertad -aunque determinada- efectiva, y no la incertidumbre constante o lo que es peor aún, la muerte, que son, por cierto, la negación de toda libertad.

El soberano resulta así el ordenador del juego y el que determina sus reglas.

Pensémoslo más simplemente. En un partido de pelota, el árbitro (salvando las evidentes diferencias) es el que posibilita la realización del juego. Cada jugador tiene un margen bastante amplio de libertad en lo que concierne a sus acciones

dentro del campo de juego en tanto cumpla las reglas y es sancionado en caso contrario.

Pensemos además que sin el reglamento no se podría saber cuándo un jugador está habilitado, cuáles son los límites del campo de juego, cuándo se hace un gol, o lo que es mucho peor aún, no se podría saber a qué estamos jugando. Pero ¿puede decirse en realidad que el referí juega? Agreguemos además que la falta de este marco lleva, en último término a la inacción total o a la lucha y al triunfo finalmente de esta posibilidad ya que la primera no podría llegar a darse pues los hombres, para Hobbes están impulsados por sus pasiones.

Volviendo a las consecuencias que se derivan del axioma de la ley, la tercera de ellas es que sólo es la conformidad, explícita o no, del soberano con una ley lo que determina su validez y no el tiempo que hace que fue promulgada.La costumbre no crea derecho.La cuarta consecuencia es la equiparación de la ley civil a la ley de la naturaleza ya que,como señala Hobbes,se contienen una a otra y son de igual extensión.

Las leyes de la naturaleza no son estrictamente leyes, ya que éstas sólo existen en la sociedad civil, sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia tales como la equidad, la justicia y la gratitud, entre otras. Si el soberano al dictar la ley civil no tuviera en cuenta estas cualidades no cumpliría con su cometido, que es el de brindar a los hombres una convivencia armónica y feliz, ya que al existir en el hombre tendencias contrarias, nadie podría decirse que está a salvo del soberano.

Aquí debemos señalar que esta equiparación es garantía del bienestar general, al tiempo que señala el carácter de inviolabilidad de la ley. En efecto, el soberano no puede legislar contrariamente a estas cualidades naturales y los ciudadanos, en virtud de estas mismas cualidades, están obligados a obedecer la ley. Equidad y justicia son aquí los dos términos fundamentales.

Cabe aclarar aquí el carácter constitucional del Estado de Hobbes en tanto la ley está expresada por escrito o evidenciada de alguna manera y a ella todos pueden referirse. Hobbes aclara además esto al señalar que la ley escrita es la ley civil y la ley no escrita es la ley natural.

Una última consideración sobre este capítulo puede estar dada por el tema de la razón de estado en tanto que razón a ser admitida como ley. Esta teorización no era para nada nueva en la época, ya que con Maquiavelo había alcanzado un grado preciso de conceptualización y en todo el siglo XVI se conocen una larga serie de análisis y reflexiones sobre este concepto, en especial, por parte de pensadores también italianos que se les suele identificar como preceptistas de la razón de Estado. Podemos decir además que es en Alemania en el siglo pasado donde este concepto adquiere una profundidad y extensión considerables tal como podemos verlo en autores como Ranke o Meinecke, designándose bajo el nombre de estado-potencia. En el contexto que nos ocupa se les puede caracterizar como una tendencia orgánica, que busca continuamente incrementar y consolidar su propia potencia, por encima incluso de cualquier otra finalidad.

En el capitulo 9 de *De Cive*, que como todos sabemos, es una obra anterior al *Leviathan*, que si bien no alcanza las alturas de esta última, en ella se manifiestan las cosas en un lenguaje más llano y explícito, intenta comparar los distintos tipos de

gobierno y de esta tarea nos interesa señalar fundamentalmente dos cuestiones.

La primera de ellas es que, al mantener la división entre democracia, aristocracia y monarquía, no se aparta en nada de la tradición y sus referencias constantes a la *Política* de Aristóteles dan prueba de ello.

La otra cuestión es que el paralelo que traza entre las formas de gobierno tienen como finalidad explícita y confesada la de comprobar que la monarquía es de entre las tres la mejor de las formas de gobierno.

Lo importante es ver aquí que Hobbes señala su intención de llegar racionalmente a esta consecuencia y no basarse en la autoridad, la tradición o las escrituras.

Todas las razones que aducen o debaten hasta el final del capítulo entre la monarquía y democracia, pueden síntetizarse diciendo que los males y desventajas de uno (la monarquía) son compartidas por el otro (la democracia) con la diferencia que en la democracia estos se encuentran agravados y agudizados. Sin embargo, no se trata aquí de elegir el mal menor sino que los males y problemas de la democracia pueden llegar a minar y poner en peligro la función básica del Estado.

Un cuestionamiento en apariencia muy poderoso hacia la monarquía es que se ve como una situación abiertamente injusta, que uno solo de entre tantos tenga todo el poder sobre los otros, a lo que Hobbes señala que esto es fundamentalmente a raíz de la envidia de los que no tienen dicho poder, que razonan así, pero hay un argumento mucho mas contundente sobre esta objeción y es que pretender la igualdad es instalarse en un estado de guerra, es retrotraerse al estado natural. La desigualdad no es injusta porque ha sido establecida por la renuncia de los contratantes. Esta desigualdad o diferencia es la condición de posibilidad de la moral y del estado de derecho.

Dentro de las objeciones mas importantes puede verse también aquella que señala que muchos siervos sometidos a un señor no constituyen una sociedad civil a lo que Hobbes responde citando su definición de Estado y de persona, dejando sentado que por Estado entiende una persona compuesta por muchos hombres cuya voluntad se mantiene según lo pactado por la voluntad de todos.

La contracara de esta definición es el considerar que hay una persona cuando la voluntad de muchos está contenida en la voluntad de uno.

Razones de orden más práctico en favor de la monarquía son que los gastos de administración son menores en la primera, como también son menores los privilegios que se acuerdan a los familiares y allegados.

Otra cosa es considerar que todos están sujetos al capricho o delirio del rey o al arbitrio de su conveniencias, por lo que están todos virtualmente en peligro de muerte. Sin embargo la democracia no está exenta de esos crímenes y aquí también es menos peligrosa la conveniencia de uno que la de muchos.

Por otra parte, si se aduce que en una monarquía no hay libertad, puede verse que tampoco la hay en una democracia, ya que en todo gobierno la condición de la libertad es la sujeción a las leyes.

Los ataques más furiosos de Hobbes van dirigidos contra las Asambleas deliberativas, propias de una auténtica democracia. Va a cuestionar primeramente la calificación de la mayoría de sus integrantes para tratar los asuntos de Estado tales como la administración o la guerra en lo que se refiere a lo interno y en cuestiones de inteligencia y secretos de estado en lo exterior.

A su vez son las Asambleas un lugar de lucimiento y vanagloria de cuantos quieren decir algo y no el ámbito de la búsqueda de la verdad y la reflexión. Son ademas campo propicio para la formación de facciones que pueden llevar al peligro de la sedición y la guerra civil.

No es hacia la democracia en general sino hacia las Asambleas deliberativas en este caso contra quien Hobbes dirige sus ataques ya que, contrariamente, una forma de democracia indirecta es prácticamente equiparada con la monarquía.

REFERENCIAS

Hobbes T. *Levtathan*, F.C.E.; *De Cive*. Peninsula.
Rosset C. *La Antinaturaleza*. Taurus.

IMAGINACION Y CUERPO

Hebe Uhart (Universidad de Lomas de Zamora)

Habitualmente el concepto de causa está asociado a los de producción, origen, principio fundante y en su aspecto más oscuro, al de voluntad. Spinoza desmonta el pensamiento antropomórfico en cuanto a la relación Dios-mundo, demostrando que se basa en un mecanismo del pensamiento y de la acción humanos. Spinoza nos recuerda que siempre pensamos y actuamos de medios a fines y que este proceso encubre un deseo; siempre deseamos algo del cual tenemos modelo o conocimiento previo. Cuando deseamos algo, producimos el efecto en función de lo deseado. Pero, siguiendo a Spinoza, Dios no puede obrar de medios a fines porque:

1) Un Dios deseante sería carente y contradictorio con su propia definición.

2) La transición de medios a fines supone un modelo previo: Si Dios hubiera creado con modelo, éste sería la causa fundante de su creación. Por lo tanto la creación o la naturaleza no pueden ser producto de un acto que trasciende a Dios ya que esta forma de pensar convertiría la relación Dios-mundo —en cuanto agente de una finalidad en la relación que tenemos los hombres con un deseo cualquiera y su cumplimiento. Dios es por lo tanto coextensivo al mundo, es el mundo en acto, sin un antes y un después, ya que la perspectiva temporal de un antes y un después estaría indicando asimismo el cumplimiento de una finalidad vista como completud o perfección. Suprimida la causa eficiente como extrínseca al mundo, queda suprimida la causa final. Si Dios no es semejante a una persona que produce algo para gozar, aliviarse o mejorar una situación, no existe finalidad en el mundo o en la naturaleza. Si Dios es el mundo y lo que existe es en acto, lo real es perfecto. Problemas ampliamente debatidos por el medioevo y aún en época de Spinoza —por ejemplo la existencia del mal en el mundo— entendían por mal una serie de cosas heterogéneas que van desde las espinas de las rosas al pecado en el hombre, con interrogantes tales como por qué los permite Dios —deja de tener sentido en cuanto mal objetivo porque va a pasar a ser una consideración subjetiva producida por la relación entre el hombre y aquello que lo afecta.

La teoría del libre arbitrio (voluntad libre) suponía una interpretación de la voluntad del hombre con la voluntad de Dios vistos ambos como causas libres. Se suscitaban problemas tales como: «Cómo es posible que el hombre burle la voluntad de Dios, siendo éste omnipotente. Lo que ocurre es que este concepto de causa tiene relación con el poder en cuanto modelo y la idea de la libertad de la voluntad, con la imaginación de la misma: El hombre se cree libre cuando realiza espontáneamente algo. Dice en la *Etica:* «Se llama libertad a la imposibilidad de retener los apetitos cuando son vehementes: así, el ebrio imagina haber obrado libremente, el infante cree apetecer libremente la leche y el tímido la fuga».

La teoría del libre arbitrio tiene relación con el modelo del poder: alguien puede porque fue facultado para eso. Suprimida la idea de las facultades, ya que nadie nos provee de inteligencia, voluntad, quedan los pensamientos y los deseos en acto. Voluntad pasa a ser el nombre genérico de los deseos particulares y libertad el nombre

genérico de los arbitrios. No actuamos, dirá Spinoza, por una facultad que sería causa de nuestro obrar, sino por afección o afectación con cosas exteriores que nos mueven, nos modifican ¿Dónde? En el cuerpo. Queremos e imaginamos no porque alguien nos haya dotado, sino en acto y porque tenemos un cuerpo. Dice: «La esencia del alma consiste en afirmar la existencia actual de su cuerpo». A través de este cuerpo percibimos, imaginamos y somos afectados. Es destacable la importancia que Spinoza atribuye a la imaginación, no sólo en relación a la afectación sino como fundamento de la formación de conceptos. El análisis de los procesos de la misma lo conduce a minimizar el objeto imaginado, asociándolo al miedo, al deseo o a determinada constitución física. «Así -dice- los que tienen sangre espesa suelen imaginar riñas, enojos y crímenes». La creencia en entes misteriosos o fantásticos o en apariciones fantasmales, caso de su corresponsal Boxsel, es analizada y explicada en función de las determinaciones causales que posibilitan la imagen. Pero si bien una imagen vendría a ser una idea confusa y oscura es la base de la formación de conceptos: al ser el cuerpo limitado, es capaz de formar sólo un número limitado de imágenes. Cuando se confunden por no poder abarcar muchos entes concretos, se unifican las imágenes bajo un concepto. Este proceso imaginativo y posteriormente conceptual no se da en todos los hombres de igual manera: algunos son impactados o afectados por los tamaños, otros por determinadas formas, lo que determinaría influencias en su pensamiento posterior. Esta explicación parece más coherente que la de las ideas innatas de Descartes como supuesto del acto de conocer y además abre una punta para la reflexión en particularidades individuales.

El tratamiento de la admiración es un ejemplo de cómo analiza los procesos imaginativos. No considera a la admiración una afección propiamente dicha sino un recorte de la imagen que se segrega de la cadena de las mismas y no se percibe por lo tanto sus determinaciones causales. Dirá Spinoza que cuando admiramos la valentía de alguien o cualquier otra supuesta cualidad es porque lo consideramos tan distinto a nosotros, vemos la manifestación de su valentía separada de los hechos legalizables y encuadrados en la naturaleza humana, que lo apreciamos como si observáramos la fuerza del león o la corpulencia del roble. A partir de considerar el cuerpo del hombre como una parte de un todo, Spinoza va a desmontar el mecanismo de las pasiones, va a explicar la causa de las mismas y la causa de que pensemos en bien, mal, orden y belleza. Dice en la *Etica:* «Las imaginaciones del alma indican más bien las afecciones de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos». Y más adelante, señala la relación entre el deseo, la imaginación y los juicios de valor: «No nos esforzamos por algo ni lo queremos y buscamos porque lo juzguemos bueno, sino que juzgamos que es bueno algo porque lo deseamos». Una vez señalada la importancia del cuerpo y la localización de los deseos como propios de éste, puede pasar a estudiar las llamadas virtudes o vicios *«more geometrico»* o sea, como él mismo lo dice, como si fueran figuras, rectas, puntos.

Y como cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, el único fundamento de la virtud va a ser aquello que acreciente la potencia de ser. Lo que dice de la relación alma-cuerpo refuerza aún más la presencia de este último: «El alma no se conoce a sí misma, sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo», y también: «Nadie sabe de qué manera el alma mueve al cuerpo de modo que los que dicen que

tal acción del cuerpo nace del alma, no saben la causa de la acción». De modo que, los anteriormente llamados pecados o vicios inherentes al alma y considerados como existiendo objetivamente, pasan a ser considerados por Spinoza como afectaciones de nuestro cuerpo, pasados por la imaginación, léase también percepción, primer e inevitable nexo de la relación del sujeto con su alrededor. Dice: «Sólo padecemos en cuanto imaginamos que somos afectados por un afecto que implica nuestro cuerpo y un cuerpo externo». Las consecuencias son interesantes. La humildad, vista tradicionalmente como una virtud, es «tristeza nacida de que el hombre considera su propia impotencia y flaqueza». La gloria es «Alegría acompañada por la idea de alguna acción que imaginamos que los demás alaban». La verguenza es «la tristeza acompañada por la idea de alguna acción que imaginamos que los demás vituperan». Lo interesante de todo esto es que la gloria deja de ser un premio, la verguenza un castigo y la humildad una virtud: todo remite a la exaltación o baja de fuerzas en el sujeto en función de su imaginación.

A partir del desmonte de la conexión cuerpo-imaginación-afectación, lo imaginado o representado en imágenes pierde su entidad objetiva. Si los vicios y las pasiones están vinculados a nuestra imaginación y a nuestra necesaria forma de percibir y sentir, son propios, dirá Spinoza, de nuestra naturaleza. Y como nuestra naturaleza es parte del todo y «Nada sucede en la Naturaleza que pueda atribuirse a un vicio suyo» puede analizarlas y analizar sus causas. Spinoza sienta las leyes de asociación de las representaciones y abre el camino para pensar en términos de procesos. Se produce una recolocación del sujeto frente a sus afectaciones y representaciones: en vez de sufrirlas pasivamente, las comprende. La conflictiva teoría del libre albedrío, tan ligada al tema del mal, queda superada por la vigencia que adquiere en Spinoza el tema del cuerpo. Dice: «Por mal entiendo todo género de tristeza y en particular, la que frustra un anhelo».

LIBRE, PERO RIGUROSAMENTE CONTENIDO: UNA POSIBLE METAFORA PICTORICA PARA PENSAR EL TIEMPO EN KANT.

María del Carmen Vitullo (Esc. de Filosofía U.N.R.)

1- Las resonancias de un título:

Paul Klee llamó «Libre,pero rigurosamente contenido» a una obra pictórica, que se inscribía en un conjunto de trabajos realizados en la década 1920-30, cuya preocupación giraba en torno al problema de la forma.

Si bien este título, a simple vista nos remitiría, por sus resonancias más «literales», a la cuestión de la «libertad» trabajada por Kant mas puntualmente en la *Crítica de la Razón Práctica* y en las obras ético-políticas, es nuestra intención utilizarlo aquí, parafraseando a Gilles Deleuze, como «fórmula» para reflexionar acerca del Tiempo, de la «forma del Tiempo», o quizás podríamos aventurar: de la tensión de la forma en la postulación Kantiana del tiempo.

Se podría objetar que la época en la que Paul Klee inscribe sus desvelos acerca del arte moderno (desvelos presentes en sus conferencias de Jena y en sus cuadros) está ya históricamente muy lejos del pensamiento kantiano. Creemos, no obstante, que hay algunos puntos en la producción teórico-pictórica de Klee en los que el viejo Kant reaparece: una perspectiva ante una crisis (en el caso de Kant las respuestas «insuficientes» del racionalismo y del empirismo ante el problema de la «representación real de las apariencias»), el desafío de iniciar un camino «constructivo», capaz de interpretar la nueva complejidad de lo real, mediante la propuesta de nuevos lenguajes (en el caso de Kant, de nuevos conceptos y categorías); una nueva relación con el «objeto natural», que exprese un orden nuevo desde el cual serán leídas las «apariencias sensibles», el espacio, el movimiento, la simultaneidad de varias dimensiones, lo diverso y lo múltiple, la sucesión temporal.

Permanencia, sucesión y simultaneidad como modos y relaciones de tiempo y a la vez la postulación de un «Yo» como acto que no cesa de operar una síntesis del Tiempo.

«La intuición -sugerirá Klee- como hilo rector hasta en el crepúsculo y en lo más espeso del bosque».

2 - Ingreso al laberinto:

En ese nuevo lenguaje a que nos referíamos, Kant debía descubrir (¿inventar?) una definición del Tiempo que diera cuenta de esa forma autónoma, (profundamente enigmática, al decir de Borges/Deleuze...« el laberinto que se compone de una sola línea recta y que es invisible, incesante...») la forma de todo lo que cambia y se mueve, siendo ella una forma inmutable y que no cambia. Una línea recta misteriosa y simple, inexorable, un hilo rector, desenrollándose, vertiginoso, huyendo en los dos sentidos a la vez (del pasado y del futuro), una pura línea recta en la superficie, incorporal, ilimitada, forma vacía del tiempo, independiente de toda materia.

Lo terrible de este laberinto es que no tiene fin, pero no es eterno como en el

no son tres dimensiones del tiempo, sólo el presente llena el tiempo, de allí que pasado y futuro sean relativos al presente en el tiempo. Siempre hay un presente más vasto que reabsorve el pasado y el futuro. El presente en Cronos, es corporal, es el proceso de la incorporación misma, mide la acción de los cuerpos o de las causas.

También el presente más grande (presente divino) mide la actividad del período cósmico en el que todo es simultáneo (Zeus es también el día, el que mezcla, el Incorporador) es el límite o la medida de los cuerpos (de su acción) aunque sea el mayor de todos los cuerpos y la unidad de todas las causas. Es o puede ser infinito, aunque no ilimitado, circular, en el sentido de que engloba todo el presente, vuelve a comenzar un nuevo período cósmico, según el precedente e idéntico a él.

Cronos, es el laberinto circular o espiralado de los griegos, es el movimiento reglado de los presentes vastos y profundos. Basta con proceder según un orden y el universo vuelve a recomenzar, todos sus presentes son restituidos, el ciclo anima un retorno físico como retorno de lo Mismo y una eterna sabiduría moral como sabiduría de la Causa.

Pero hay un tiempo que no precisa ser infinito, sino «infinitamente subdivisible», un laberinto completamente diferente al de Cronos, mucho mas terrible -dirá Deleuze- porque ordena «otro» eterno retorno y «otra» ética, quizas una «ética de los efectos», ese tiempo es el Aión, la linea recta que traza el punto aleatorio, los puntos singulares de cada acontecimiento se distribuyen sobre esta linea, siempre en relación con el punto aleatorio que los distribuye hasta el infinito y los hace comunicar a unos y otros, los extiende, los estira a lo largo de la linea. Por su subdivisión ilimitada, en los dos sentidos a la vez, cada acontecimiento recorre todo el Aión, y se hace coextensivo de su linea recta (y sin espesor). Cada acontecimiento es adecuado al Aión entero, cada acontecimiento comunica con todos los otros, y todos forman un solo y único acontecimiento, acontecimiento del Aión, donde tienen una verdad eterna. «Este es el secreto del Acontecimiento -dirá Deleuze- que está sobre el Aión y no lo satura... el Aión *forma vacía y desenrollada del tiempo*, subdivide hasta el infinito lo que le acecha, *sin habitarlo jamás*... por ello la unidad de los acontecimientos o de los efectos entre si es de un tipo completamente distinto que la unidad de las causas corporales entre sí». Aión está poblado de efectos que lo recorren sin llenarlo jamás, es ilimitado como el futuro y el pasado, pero finito como el instante, *pura forma vacía del tiempo*. Es la verdad eterna del tiempo, que se ha liberado de su contenido corporal presente, únicamente el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo.

¿ Es lícito plantear que de estas dos lecturas (que ya estaban presentes en los estoicos) a la que Kant más se aproxima es a la de Aión ?

¿ Podemos leer el tiempo Kantiano como una bisectríz, una bisagra entre el pasado y el futuro, pero también entre las proposiciones y las cosas, entre el «cielo» y la «tierra», entre los cuerpos y el lenguaje, entre el «devenir dislocado» y el «presente medido»?...

Entonces esa linea, recta, tensa, a la vez que separa, es la superficie plana que articula, que distribuye singularidades, es la frontera que hace posible el lenguaje, que lo hace nacer sin cesar.

Y si el tiempo kantiano puede leerse como Aión ¿es que no tiene «presente» ?... Quizás el presente que buscamos en Kant, es el que representa el instante, el presente de la operación pura, y no de la incorporación. «... y que el Tiempo que no es un objeto de la intuición externa -afirmará Kant- *sólo es representable bajo la forma de una línea que trazamos, sin lo cual no podemos conocer la unidad de su medición*».

Quizás el presente kantiano sea ese tipo de presente que impide caer, a cada instante, en el «devenir loco de las profundidades», ese «algo excesivo» -al decir de Deleuze- que transtorna los mundos, los individuos y las personas y los disuelve, pero también un presente que no es el absoluto vasto y profundo de Cronos.

«Libre, pero rigurosamente contenido»: muchos movimientos, de mecanismo frágil y delicado, se cruzan, estados de cosas y mezclas producen superficies ideales o fracasan en esta producción, a la vez que, inversamente, los acontecimientos de superficie se efectúan en el presente de los cuerpos, bajo reglas complejas, aprisionando sus singularidades en los límites de mundos, individuos y personas.

REFERENCIAS

Kant,I: *Crítica de la Razón Pura*, trad. de Manuel García Morente, Madrid,1928.-

Kant,I: *Crítica de la Razón Pura*, tomo I,trad. de J.del Parojo: Tomo II, trad. de José Rovira Armengol, Losada, Bs.As., 1938-1960.-

Kant,I: *Crítica de la Razón Pura*, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara,Madrid, 1978.-

Deleuze,G: *La Philosophie Critique de Kant*, P.U.F., 1963.-

Deleuze,G: *Difference et Repetition*, P.U.F., 1968.-

Deleuze,G: *Logique du Sens*, Les Edition du Minuit, Paris, 1969.-

Deleuze,G: «Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la Filosofía kantiana», edición original en la revista *Philosophie*, N° 9. En Argentina, Revista *Orígenes*, trad. de M.Garzo y E. Mizrahi, con autorización de Les Editions du Minuit.-

Heidegger, M: *Kant y el problema de la Metafísica*, trad. de Greb. Ibscher Roth, Fondo de Cultura Económica, 1973.-

Jarauta, F: *«La Tensión de la Forma»*, Seminario de Post-Grado, U.N.R., 1991.-

Jarauta, F: *«Teoría de las Vanguardias»*, Seminario de Post-Grado,

E
Filosofía Latinoamericana

¿AMERICA LATINA *VERSUS* OCCIDENTE?

Carlos Alemián (Instituto Nac. Sup. del Profesorado J. V. González)

Disuelta la estructura de poder planetario que enfrentaba a un primer mundo con un segundo, sobre el trasfondo disputado de un tercero, una nueva red se extiende sobre todo el globo; pero esta vez en términos de dominio y hegemonía asentados a favor de una ideología de diseminación rizomática que tiende prácticamente hacia todas las sociedades.

Este es el impulso «racional», el logos que unifica la Tierra bajo el concepto de aldea global, entendida como un sistema de nódulos de decisión y comunicación de mercados que rompe las unidades nacionales y su nervio ideológico, disuelto en la base cultural.

El policentramiento de las decisiones económicas; las consultas sobre las grandes determinaciones políticas y la transformación de las diferencias en diversidad cultural se presentan como argumento de legitimación del concepto de posmodernidad, o tardomodernidad, según las doctrinas, que resumiría el salto histórico hacia una humanidad *«e plubibus unum»*.[1]

Este esquema no da debida cuenta de la ideología que impone las nuevas reglas de dominio económico y hegemonía política, y reduce a «culturas», es decir a creencias, las resistencias al imperio unificado de Occidente.

El conflicto previsible se expresa en términos de lucha entre culturas, dejando en segundo plano los factores de asimetría, reducidos a diferencias de valor. Así lo hace en un reciente trabajo Samuel Huntington, que en síntesis sostiene: «Mi hipótesis es que la fuente fundamental del conflicto en este nuevo mundo no será básicamente ideológica o económica. Las grandes divisisones de la humanidad, así como las fuentes dominantes de conflicto, serán culturales.»[2]

No es casual que se regrese al esquema de las civilizaciones planteado por Toynbee, para postular siete u ocho actores básicos de la historia que corre: la civilización occidental, la confuciana, la japonesa, la islámica, la hindú, la ortodoxa eslava, la latinoamericana y «posiblemente» la africana. Huntington no toma en cuenta el fenómeno específico del panturanismo, que no se funda en la religión, según parece sostener como núcleo de las civilizaciones, sino en la lengua y el mito del origen étnico.[3]

Se arguye que las diferencias son producto de siglos, y más básicas que las ideologías políticas, que habrían caído incluso en Occidente ante el avance de la mentalidad cultural (historia, lenguaje, tradición, y fundamentalmente religión). De este modo se interpreta lo que puede expresarse de otra forma como resistencias ideológicas a la imposición hegemónica.

Debo observar que el carácter más dinámico de las ideologías en relación con la lengua, por ejemplo, que es núcleo de las nacionalidades[4], se interpreta en este esquema como superficial, o más aun contingente, a causa de su variación más frecuente. Este postulado, común en nuestros tiempos de crisis, no está probado. Por mi parte, sostengo que las ideologías son variables independientes en la dinámica histórica.[5]

Huntington establece líneas de cierre dogmáticas entre las culturas. Pero nota que

las diferencias no significan necesariamente conflicto, ni éste violencia. Si observamos a través del ojo hegemónico de las grandes redes planetarias de comunicación, policentradas pero de ideología y control restringidos, América latina se distingue de Occidente por el escaso desarrollo y el contraste folklórico. Es *locus* cultural y mercado potencial; folklore y espacios explotables.

La llamada intercomunicación global se rige por el modelo del primer mundo. La pluralidad es objeto, y no necesariamente sujeto en el sistema; puesto que lo real es siempre un nudo de la red mundial que tiene el poder de mostrar, y lo mostrado se manifiesta según caiga en la grilla de sentido del promotor de imágenes.[6]

Una observación crítica de lo subyacente a los fenómenos registrados por los nódulos comunicativos implica una ideología resistente, en el sentido de poder de penetración reconstructiva de la significación a través de los perfiles relevantes a una posición mostrativa. No se identificarán en tal caso las marcas de la red en su objeto para definirlo, sino su conato autocentrado de proyección. En esta práctica la oposición no será cultural sino ideológica, aunque con el arrastre de tradiciones y creencias que el impulso convoque.

Desde esta ubicación, los rasgos de América latina no se fundan en las diferencias tomadas como bases constitutivas u ontológicas sino en el vínculo de receptividad asimétrica. No son un estado sino una situación de tensión. A mi juicio, éste es el punto de verdad que nos concierne en la postulación de Huntington. El conflicto potencial se origina en que el croquis de la aldea global señala autopistas que obturan avenidas y callejas. Sin dinámica de poder ni hegemonía, se pierden como arrabales pintorescos ajenos a la red. Mera cultura contra la dinámica económica y política, el choque eventual con Occidente está signado *a priori* por la derrota salvo que se practique una «modernización». Se debe entrar en la red de sentido hegemónico para adquirir competencia histórica.[7]

La universalidad «moderna» (occidental) es centrífuga y multicentrada. Se asienta en todas partes como fondo traslúcido del «*patchwork*» de diferencias culturales, como si las «civilizaciones», incluido su núcleo religioso, no consistiesen en relaciones de poder que organizan *ideológicamente* a los pueblos.

América latina se está reduciendo a mercados, lo mismo que las otras «civilizaciones» diferenciadas de Occidente. Pero se trata de mercados clientes, que ni fijan las reglas ni diseñan ni deciden los productos. En la lógica de la aldea global, es un lugar de circulación de decisiones exógenas. No le queda el ilusorio recurso del regreso al pasado, según ocurre ahora en otras regiones en situación crítica, donde el enfrentamiento se instala en las grietas del sistema mundial de poder. América latina es producto de la situación de dependencia, y nace en este siglo; antes existía Hispanoamérica, o la América mestiza que las «élites» querían normalizar.[8] Nunca fue en sí misma una civilización; el rótulo es forzado, lo mismo que en el caso africano.

Las civilizaciones diferentes son presentadas como márgenes o resistencias a la racionalidad: vuelta a las identidades, como la «asianización» japonesa, la «hinduización» de la India, «reislamización» en el Oriente Medio y Próximo. En cambio, se señalan virajes al ámbito occidental, como el de un México deslatinoamericanizado que se vuelve norteamericano.[9]

Se da por equivalente el fenómeno totalizador de la aldea global y la posmodernidad,

que habiendo renunciado a la racionalidad dura la acepta como juego de intereses entre los nudos de poder de la red. Ya no se opera desde un centro hacia la periferia sino que la fuerza decisoria se distribuye en diversas localizaciones. No obstante, la «comunidad mundial» está tutelada por varios Estados del primer mundo que coordinan sus acciones con los intereses de las corporaciones que se disputan el control planetario, calando hondo en el seno de las otras civilizaciones.

La diversidad no es incompatible con el pacto, pero sólo son interlocutores decisivos algunos miembros de la comunidad mundial. La diversidad plural no podría denominarse posmoderna sino desde una perspectiva abstracta o utópica. De hecho, la tardomodernidad ideológica consiste en un liberalismo individual y universal (contra el espíritu comunal y nacional), que como tardomodernidad económica se expresa en términos de empresa privada y mercado mundial (contra el capitalismo organizado para mercados restringidos).[10] Ha crecido la diversidad, pero no son sujetos aceptados de decisión todos los elementos del sistema mundial. Así como hay países y empresas del tercer mundo muy integrados en la red productiva sin constituir nudos de poder (por ejemplo en el sudeste asiático), otros de gran potencial que parecen plegarse a la lógica económica sin resignar la autodeterminación quedan fuera del diálogo o se consideran en hipótesis de conflicto (China); pero son resistentes en cuanto «cultura» -es decir, rectifico, ideología-.

Se supone, en el paradigma de Huntington, que las civilizaciones no occidentales podrán ser actores y no meros objetos, por cuanto los poderes políticos y económicos, junto con las fuerzas de seguridad mundial «tendrán más probabilidades de desarrollarse dentro de las civilizaciones que a través de ellas». En este punto se fijan límites que ya han sido transgredidos. El policentramiento regional tiende a centralizarse por la asimetría tecnocientífica y económica. La autonomía se diluye, porque el mismo «dentro» no se puede entender en sentido endógeno sino como diseminación rizomática que se apropia del espacio dinámico.

Huntington postula que el eje mayor de la política será «Occidente y el resto», pero contempla el choque entre los grupos de «élite» y la masa reacia a occidentalizarse.

En esta situación, América latina se debate en el cálculo del saldo entre el sometimiento a la red y la marginalidad que ella supone. La diferencia se delinea en términos de irracionalidad por superar, o brecha por salvar, en el marco del progreso desde las ideologías hacia la legitimidad racional de la aldea global.

La emergencia de América latina depende de la reacción del tejido social, cuyo desgarramiento *puede* conducir hacia la constitución de nudos de poder endógeno en la red, mediante el aliento institucional a la investigación y el desarrollo situados en la perspectiva del desajuste.[11] Pueden surgir polos latinoamericanos en la medida en que se puedan sellar las grietas sociales con nichos tecnoeconómicos apropiados a la situación. Como la aldea global se establece como fuerzas en tensión dominante, la acción requerida es contrafáctica y por eso mismo implica una ideología en pugna con la que la red de poder sustenta.

La factibilidad de América latina está vinculada con la utopía del «*e pluribus unum*», ideologizada para el dominio y la hegemonía imperantes en la aldea global. Implica la reversión del mercado en sociedad, que es decir de objeto en sujeto que comprende en sus alcances no sólo las áreas de interés de la red policentrada sino las marginales.

Una expresión usual para señalar tal reversión es «integración», que da cuenta de la titularidad de un puesto nodal en la red. Sin embargo, ni cubre las dimensiones de marginalidad que ella envuelve, ni tampoco recoge el defecto central de los nódulos-mercado, que es su receptividad del impulso tecnocientífico, originado en ubicaciones estratégicas y diseminado por centrifugación. Esta es una de las claves del poder ausente en las posiciones integradas del tercer mundo.

Uno de los desafíos para la emergencia de América latina consiste en la fuerza con que los Estados-naciones de la región puedan alentar la creación y el desarrollo de tecnociencia, potencialmente al margen de la lógica operativa de las grandes redes.

James Kurth plantea que «gran parte de la historia posmoderna temprana será una lucha titánica entre las empresas multinacionales y los medios de comunicación mundial, por una parte, y las naciones-Estado más poderosas por la otra».[12] Queda en principio descartada la posibilidad de que los Estados menores, como los latinoamericanos, intervengan en el rediseño de poder.

La variable ideológica pareceria girar en el vacío ante la efectividad del poder en desarrollo dialéctico con la hegemonía, al menos en los márgenes de alcance de la «civilización occidental». El filósofo Víctor Massuh reconoce que «las ideas rectoras de la filosofía, la sociología y la religión -que se ocupan de los fines de la sociedad y del individuo- gravitan poco en el proceso del actual cambio histórico. Carentes de influencia, no lo originan ni le dan orientación».[13] No obstante, el pensador puede aclarar el campo de la intervención potencial, los puntos de resistencia que generen una nueva lógica social. Pero esta función requiere operar con las ideas no como producto cultural sino en su origen práctico.

En un artículo sobre el multiculturalismo en los Estados Unidos, el historiador Carl Degler sostiene que la identidad de un país proviene de lo que la historia le dice a su pueblo.[14] Esta idea, que rigió la historiografía de Mitre, por ejemplo, debería elucidarse sobre la base de la praxis que reconstruye el pasado a la medida de sus impulsos. La función del pensador latinoamericano se asienta en este lugar de transparencia de pasado y futuro como proyecto actual. ¿Cuál? En los márgenes de este trabajo deberíamos empezar por preguntarnos el sentido de la oposición de Huntington entre Occidente y América latina; allí se podrían identificar las diferencias resistentes, pero desde *nuestra situación*, en cuanto asumamos activamente motivaciones sistemáticas y generales en nuestro contexto, y no desde la perspectiva del primer mundo. Me parece relevante, en este punto, la dialéctica que Huntington aduce entre las llamadas «élites» y las masas, máxime si se está produciendo la paradoja que a su modo pone de relieve: éstas son conquistadas en forma creciente (medios de comunicación mediante), mientras que aquéllas toman distancias de la hegemonía.

De esta manera se puede construir una plataforma ideológica situada, que marque el campo de posibilidad de una América latina no sólo integrada, sino integrante de una red mundial de poder más equilibrado que el que ahora y por un tiempo regirá sobre el mosaico de diferencias culturales.

NOTAS

1. James Kurth sostiene que la era de las naciones-Estado está siendo desplazada por un sistema multicultural planetario, apoyado en organizaciones políticas y económicas internacionales. Kurt, James, «Hacia el mundo posmoderno». En *Facetas* N°. 100, 1993, Washington, D. C.

2. Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?» En *Foreign Affairs*, Vol. 72, N°. 3, 1993, Nueva York.

3. Aunque Huntington (*op. cit.*, pág 42) señala la opción panturánica del liderazgo de Ankara, le reconoce el rango de mera opción política.

4. Kurth (*op. cit.*) sostiene que antes de la alfabetización y la difusión de los idiomas por la imprenta había tribus, grupos étnicos, pueblos, pero no naciones en el sentido moderno.

5. Ideología como proyecto histórico, en cuanto núcleo activo de la praxis (re)configura la cultura. El carácter inercial de las manifestaciones culturales no implica dinamismo. Aun la forma religiosa de la ideología se acomoda «a los tiempos» (a la praxis). Remito a mi *Práctica del Conocimiento*. Editorial Precursora, Buenos Aires, 1989.

6. Ver «?Dónde estamos?», comunicación que he presentado en el IV Congreso Internacional de SOLAR, Mendoza, noviembre de 1993.

7. *Idem, ibidem.*

8. Sobre el surgimiento de la expresión «América latina» ver mi ponencia «Qué es el pensamiento latinoamericano». En *Actas*, Jornadas de Historia «América se piensa», FEPAI-Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 1993.

9. Huntington articula el viraje distinguiendo entre el proyecto de la «élite» y la actitud de las masas. Sería interesante analizar cómo un pueblo puede darle la espalda a la tradición (antinorteamericana); en este punto insisto en el poder determinante de la praxis para resignificar el pasado y el futuro. Ver mi ponencia «La identidad como proyecto situado». Jornadas de Pensamiento Latinoamericano, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1989; Arturo Andrés Roig, «La 'inversión de la filosofía de la historia' en el pensamiento latinoamericano», en *Actas*, V Congreso Nacional de Filosofía, La Plata, 1986. Ver además nota 5.

10. Kurth, *op. cit.*

11. Lo sostiene por ejemplo Helio Jaguaribe (en respuesta a una pregunta mía en el «Encuentro de pensadores», Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, agosto de 1993.

12. *Op. cit.*

13. Víctor Massuh, «Cambio histórico y ocaso de las ideas». En *La Nación*, Buenos Aires, 25 de julio de 1993.

14. Carl N. Degler, «Un reto para el multiculturalismo». En *Facetas*, N°. 98, 1992, Washington, D. C.

REFLEXIONES ACERCA DEL VALOR EPISTEMOLOGICO DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Abelardo Barra Ruatta (Universidad Nacional de Río Cuarto)

El valor epistemológico de las formas discursivas conjeturales, provisionales en que predominantemente se expresa la Filosofía Latinoamericana es a menudo puesto en duda por el saber sistemático, profesoral que cultivan las elites intelectuales orgánicas al sistema. Nuestro propósito será mostrar que tal impugnación asienta en una valoración con base en criterios extracientíficos cuyo propósito, implícito o declarado, es fundamentar la exclusión, marginación y deshistorización de los sectores populares a que hacen referencia aquellas formas discursivas rupturales y fragmentarias de nuestro quehacer filosófico. Intentaremos mostrar que es uno y el mismo el procedimiento gnoseológico-epistemológico que rige la articulación del núcleo teórico de ambos tipos de saberes y que las profundas diferencias que se estatuyen entre ellos provienen de causas extracientíficas que ni metodológica ni axiomáticamente contribuyen en absoluto al acrecentamiento del valor teórico-explicativo de un tipo de conocimiento sobre el otro.

Los juicios y categorías científico-filosóficas emergen de condiciones empíricas históricamente determinadas y en ese sentido la codificación y ordenamiento de la realidad se ve mediada por la aprioridad de lo existencial o antropológico. Es decir que las circunstancias materiales que configuran los modos cotidianos de existencia personal aparecen ontológica y temporalmente precediendo la conformación de las determinaciones ubicativas que caracterizan y constituyen al conocimiento organizado.[1] El desinterés y la objetividad de los conocimientos científico-filosóficos pueden llegar a ponerse en entredicho a partir de la historicidad en que ellos emergen. La filosofía puramente especulativa que declara aspirar a una indagación guiada por el exclusivo interés de la verdad y que por ello deja de lado todo lo que puede distraernos de ese sobrehumano propósito, constituye sin embargo la más *pura* estrategia ideológica encaminada a oscurecer y enmascarar las pecaminosas relaciones que reiteradamente entablan la verdad y el poder político.[2]

Este saber pretendidamente incontaminado ha tenido la capacidad de desentenderse de las condiciones materiales de la existencia y alcanzar una libertad discursiva que le posibilitó objetivar sistemas que se cierran en sí mismos y se vuelven autoreferenciales en su intratextualidad; y por todo ello, poseen la virtualidad de alcanzar perfecciones geométricas. El expediente de negar todo contacto con la empiricidad y facticidad social constituye el reaseguro formal de un saber que se proponga como modelo teórico, necesario y universal, de la realidad.

¿Pero, cómo es posible que este divorcio absoluto con la realidad se considere, paradojalmente, como la condición de posibilidad de la recta instalación en la verdad?

Instancias extrateóricas, tales como la hegemonía política, militar y económica alcanzada por un pueblo, una clase o una corporación de cualquier índole, constituyen los verdaderos mecanismos conferidores de cientificidad a un sistema doctrinario. Desde

ese privilegiado dominio filosófico-científico sobre la realidad se abre la posibilidad de erigir explicaciones mistificadoras que acaban por invertir el sentido de las valoraciones emergentes de las relaciones empíricas que los hombres entablan entre sí mismos, entre ellos y la naturaleza, y entre ellos y los productos culturales por ellos producidos. Dicotomías tales como cuerpo-alma, tener-ser, materia-espíritu, etc, constituyen construcciones teóricas-ideológicas paradigmáticas de lo que estamos queriendo decir. La valoración positiva - y la simultánea negación destructiva - de uno de los términos que se oponen, se efectúa aparentemente en el plano de la pura conciencia, pero tiene como escenario real de operaciones la apoyatura estratégica en la empiricidad incontestable del polo denigrado. En su libro *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, Arturo Roig analiza radicalmente las implicancias de la dialéctica Ser-Tener y califica como "simulado rechazo de la apetencia de bienes" esta mistificadora instalación en el ser por parte de "quienes están plenos de ellos".[3]

El *status* científico que se adjudica a este saber *desinteresado* se halla inconmensurablemente por encima del mero valor de *doxa* u opinión que alcanza el saber conjetural, episódico o fragmentario que construyen los hombres pobremente materiales que orientan su existencia en pos del alcance de bienes sensibles, ontológicamente insubstanciales.

Vemos pues que la lógica que instauran los autoproclamados sistemas teoréticos del conocimiento acaba por traspolar sus discutibles criterios demarcatorios de la relación gnoseológica que da por resultado la verdad como adecuación entre el sujeto y el objeto, al campo axiológico con el propósito de justificar la inclusión o exclusión en el ámbito ontológico a quienes se instalen en la contemplación del ser verdadero o vaguen por los dolorosos campos del no-ser y el error, respectivamente.

La tarea de un pensar filosófico liberador ha de consistir a un mismo tiempo en el intento de denunciar el carácter mistificador de las filosofías que ontologizan condiciones aleatorias o accidentales de ser y en el consiguiente compromiso de enunciar, promover y acompañar tareas concretas de transformación de la realidad. Decodificar el discurso filosófico opresivo posibilita rescatar el valor de formas discursivas que el *logos* que no *dialoga* desconoce remitiéndolas al valor de opiniones carentes de fundamentos y que sólo podrían alcanzar algún nivel de consistencia epistémica justificándose frente al *logos* que nombra al Ser.[4]

Los saberes conjeturales, episódicos, son expresivos de formas proyectivas y aurorales de un pensamiento que apunta a rescatar formas de racionalidad alternativas a la hegemónica y avanzar desde ellas hacia la construcción de una sociedad más humana y solidaria. El suceso o acontecimiento insignificante, que descalifica el saber sistemático, es tal en función de una determinada taxonomía que califica como *históricos y relevantes* a ciertos acontecimientos que refuerzan el posicionamiento socioeconómico de los sectores poseedores de la razón y la palabra, frente a los cuales existen otros compuestos por hombres que barbarizan o balbucean la palabra que nombra al Ser.[5]

La negación de este contumaz entramado entre la verdad y el poder, es decir la negación sistemática de que "detrás de todo saber o conocimiento...está en juego...una lucha de poder" ha posibilitado la construcción de metafísicas que ontologizan la barbarie de los pueblos que no participan de los modos culturales del Occidente

rector.[6] Y desde esas ontologías se oscurece el hecho de que el valor paradigmático de Occidente no es más que el fruto de una imposición violenta de accidentales predominios políticos que sacralizan aleatorias condiciones de modos privilegiados de vida que fueron erigidos en paradigmas indiscutibles de la humanidad como un todo.

La filosofía Latinoamericana debe reclamar para sí el derecho a pronunciar la palabra que nombre e identifique a los sujetos empíricos que empeñados en su emergencia ontológica dibujan trayectorias históricas preñadas de discontinuidades y fracasos en sus logros pero siempre recomenzadas en sus objetivos y finalidades. Y debe formular dicho reclamo en confluencia con la protesta de aquellos que cotidianamente se juegan el derecho a persistir en la esencialidad de lo humano, es decir que debe reclamar en pos de la supervivencia amenazada de las grandes mayorías empobrecidas a partir de la avizora utopía que demanda un nuevo ordenamiento político que sea capaz de garantizar el usufructo equitativo de los bienes económicos y culturales a todos los hombres, sin exclusiones de ninguna especie.

El valor epistemológico de esta filosofía ruptural y episódica habrá de buscarse más bien en la esperanza de la transformación de un orden injusto de cosas que en la explicitación de criterios veritativos que, en última instancia como acabamos de sugerir, surgieron de condiciones extrateóricas enteramente analogables a las que posibilitan la formulación de los constructos conjeturales-proféticos de la función utopizadora.

Esa dimensión existencial de nuestra filosofía, lejos de constituir un obstáculo a su valor científico, constituye más bien su peculiaridad y la definición explícita de su proyecto. La posesión de ese proyecto es la condición de posibilidad de una filosofía que se define antropocéntrica y vocada a la construcción de un humanismo auténtico y radical. Las tensas relaciones entre los sectores del campo popular y los usufructuadores del sistema, deben encontrar sus claves resolutorias en la "imaginación utópica que se encamina a la concreción terrenal del mundo soñado donde muchos estudiosos han visto la clave de la libertad humana, porque a través de ella los hombres crean históricamente la voluntad de transformar el universo social según sus aspiraciones".[7]

Cuando aludimos al carácter utópico de los proyectos populares y filosóficos latinoamericanos debemos tener en cuenta que ello no refiere a una supuesta ilusoriedad e imposibilidad de concreción fáctica de los mismos, sino que pretendemos decir que su *falta de lugar, su actual inespacialidad existencial, geográfica y social,* se debe a que ellos oponen a " la racionalidad dominante otros universos posibles, alternos al existente, que se considera negativo". Por lo tanto, la utopía debe ser caracterizada en primer lugar por su propensión transformadora de la realidad.[8]

El saber sistemático, al hipostasiar el mundo de los entes, busca inmutabilizar un orden de cosas favorable al sector social cuya visión del mundo ese pensamiento refiere. Desde ese mundo inmodificable se " ha pretendido cerrar las puertas a los saberes conjeturales, entre ellos, la utopía y la función utópica que le da nacimiento".[9] El saber constituído en sistema pretende excluir el suceso, la irrupción de la novedad. Todo lo que reivindica para si el carácter de real debe justificarse previamente ante la legalidad estatuída por el sistema. Desde esa omnipotencia epistémica se niega todo valor al "«saber de conjetura»- dentro del cual se dan formas narrativas tales como las profecías, las predicciones, las utopías .." [10] El saber filosófico sistemático en su

cerrazón epistémica-ontológica acaba por clausurar la historia y se exhibe como expresión o interpretación quintaesenciada de todo lo existente: su poder explicativo-epistemológico se halla fuertemente vinculado a su carácter de homogeneidad ontológica con el ser de los entes mundanos. La preservación del *statu quo* amerita erradicar el saber anticipatorio, el saber que anuncia el porvenir, la mañana inaugural de un tiempo diferente.

Un saber anclado en la empiricidad y en la cotidianidad ha de poder dar cuenta de la minusvalía antropológico-existencial de grandes capas de la población que ven transcurrir sus vidas en el vacío y en la desesperanza. El saber utópico que se corresponde con ese saber realista e incondescendente debe apuntar a "la concreción terrenal del mundo soñado" como condición de realización de la libertad humana por el simple hecho de que esa concreción transformadora apunta a crear un universo social acorde a las aspiraciones de la mayoría de los hombres.

Vivir, o comprender simpatéticamente, la ominosa cotidianidad de la pobreza determina un punto de partida existencial-axiológico para la estructuración epistemológica de un saber que, comprometiéndose en la cancelación de esa situación defectiva y alienante de la condición humana, desdeña la importancia de las formas que debe adoptar un discurso para ser tenido como válido ante la comunidad de los especialistas y recurre a la palabra inorgánica, ruptural, que sepa sin embargo dar cuenta cabal de aquella dolorosa condición antropológica.

Respecto al valor científico-prospectivo de este saber ensayístico o provisorio queremos afirmar que no existen razones para suponer que pueda ser inferior al que pueda poseer el saber ordenado en complejas teorías sistemáticas. En un caso, la cientificidad se define en función de una taxonomización de la realidad que ha sido constituida y codificada desde cierta aprioridad existencial y valorativa; en el otro "se apunta a desentrañar una racionalidad que no es la vigente y avanzar desde ella hacia un discurso de intención performativa que nos ponga más claramente en el camino de la humanización." [11]

La determinación sistémica filosófico-científica da cuenta de una realidad que no puede ser modificada, puesto que la misma expresaría una cierta *naturalidad* del *ordenamiento social* existente. Concomitantemente, esa apodicticidad científica separa concluyentemente el mundo riguroso del ser objetivo del inestable ordenamiento que instaura la subjetividad. Las voliciones, los deseos, las esperanzas son declaradas como exclusivamente pertenecientes al mundo de la interioridad subjetiva y como tales en nada deben interferir en la determinación de esas características objetivas inmodificables.

El saber ruptural, por lo contrario, proclama la carnal interpenetración existente entre el mundo objetivo y el subjetivo: las condiciones de la objetividad son puestas por un sujeto empírico determinado y por lo tanto están inmersas en un ámbito de aleatoriedad y contingencia históricas propias de toda objetivación sujetiva. Son, pero en cualquier momento pueden dejar de ser. El saber ruptural, utópico "denuncia lo intolerable...a partir del pesimismo ante un ser que resulta definitivamente insoportable. El ente humano no puede..existir a partir sólo de realidades". [12] El valor de lo imaginado o avizorado por la función utópica no debe mensurarse desde la cientificidad sistémica existente, sino que se lo debe hacer desde un posible deber ser que expresa un

ordenamiento de la realidad diferente al actual, pero enteramente posible. La credibilidad en su posibilidad no emerge de una actitud cándida, sino de una constatación meramente histórica: las formas actuales de la realidad socio-cultural expresan contingentes maneras de ordenación de la misma; ordenación que se efectúa a partir de una axiología que asienta en particulares condiciones materiales de existencia y no en un mundo trascendente, objetivo, universal.

NOTAS

1 Cf. Roig, Arturo Andrés, *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981. p.12

2 Cf. Roig, Arturo Andrés, *La historia de las ideas cinco lustros después*, p. XIV. Estudio introductorio a la edición facsimilar de los números 1-2 de la *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1984.

3 Cf.Roig, Arturo Andrés. *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, ps. 198 a 208

4 Cf. Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990. p.26

5 Roig, Arturo Andrés. *Teoría y Crítica del Pensamiento latinoamericano*, p. 124

6 Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986. p. 59

7 Barabas, Alicia. *Las rebeliones indias frente al colonialismo: Una crónica de la Utopía*, en *A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva*, Coordinación y prólogo de Colombres, Adolfo. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1989. p.108

8 Barabas, Alicia. Op.Cit. p.107

9 Roig, Arturo Andrés, *Rostro y Filosofía de América Latina*, p.106

10 Roig, Arturo Andrés.*Ibid.* p. 113

11 Roig, Arturo Andrés. *Ibid.* p. 106

12 Cerutti Guldberg, Horacio. *Presagio y Tópica del descubrimiento*, México, UNAM, 1991. p.23

ACERCA DE LA FILOSOFIA EN Y DE IBEROAMERICA

Alberto Buela

La tesis,que damos por implícita en el presente trabajo, es que Iberoamérica constituye una unidad histórico-cultural común y por lo tanto, el pensamiento surgido en los diversos países que la integran conforma una unidad en lo esencial.

Incluso más, forma una ecúmene con perfil propio puesto que posee en la base una religión (la católica heredada de España y Portugal) y una lengua (galaico-castellana) común, y ha vivenciado desde siempre un enemigo común (el anglosajón). Todo ello la especifica entre las grandes ecúmenes que cubren el orbe con rasgos peculiares, obviamente, más allá, de los matices regionales que ciertamente existen.

Acá nos vamos a ocupar del pensamiento filosófico *stricto sensu* y no de filosofía aplicada (sociología y política), o del pensamiento en general, del que por otra parte nos hemos ocupado en un trabajo reciente[1].

I. La Filosofía en Iberoamérica

El problema de la filosofía *en* Iberoamérica es un pseudo problema, pues es evidente la existencia espacio-temporal de un pensamiento filosófico en nuestra tierra. Múltiples trabajos con mayor o menor enjundia ya se han encargado de demostrarlo.Como para sólo citar algunos tenemos: Ramón Insúa Rodríguez: *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil, 1949; Francisco Romero: *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, 1952; Abelardo Villegas: *Panorama de la filosofía Iberoamericana actual*, Buenos Aires, 1963; Manfredo Kempff Mercado: *Historia de la filosofía Latinoamericana*, México, 1964; Sergio Sarti: *Panorama de la filosofía hispanoamericana contemporánea*, Milán, 1976. A estos trabajos de conjunto podemos agregar las diferentes historias de la filosofía correspondientes a cada uno de nuestros países[2]. Por último tenemos a los filósofos y su producción directa en miles de artículos, revistas *ad hoc*, y libros, donde ninguno de los temas de la filosofía ha dejado de ser tratado. Lo que acabamos de decir demuestra palmariamente que existe filosofía *en* Iberoamérica.

El tratamiento de "la filosofía en América" ha sido casi con exclusividad la tarea académica de nuestras universidades e institutos superiores. Es el "saber establecido" el que ha buscado en "la filosofía en América" la propia justificación de su actividad. Universidades que preparan profesores de filosofía para que enseñen filosofía en la universidad. Y esta filosofía desde siempre se ha entendido como: "Estar *al día* en lo que se piensa y se escribe en los grandes centros de la filosofía occidental. Traducciones, comentarios de obras principales, frecuentes viajes a Europa, son los motores de esta actividad filosófica"[3]. Esta es la filosofía como"imitación de la europea" como "saber universal neutro", como "campeonato de erudición"; como "fuente pecuniaria", es, en definitiva, a la que puede aplicarse el adagio de Nietzsche: la que oscurece las aguas para que parezcan más profundas. Nosotros creemos que esta forma de "filosofar" es condición necesaria pero no suficiente para "hacer filosofía".

Ciertamente que el filósofo Iberoamericano debe cultivar todos los recursos metodológicos que ofrece la disciplina, pero no es en el ejercicio sutil, erudito y sagaz de estos recursos como se "hace filosofía" sino en la aplicación de estos recursos a un objeto genuino.

La filosofía en Iberoamérica se puede caracterizar por ciertos rasgos negativos, a saber:

a) Por el sentido imitativo del pensamiento. Se elucubra sobre los modelos de filosofías concebidas, principalmente, en Europa. Así, por ejemplo, un prócer de la filosofía argentina, según los manuales, Francisco Romero -que dicho sea de paso era español- pensó sobre la base de Max Scheler.

Esta importación de ideas y modelos ha hecho afirmar al agudo pensador mejicano Gómez Robledo que se ha gestado en América una especie de "entreguismo filosófico", correlato en el orden del espíritu del entreguismo político[4].

b) Por el "universalismo vacío" del que nos habla Samuel Ramos. Y que quiere significar la apertura irrestricta a todo producto intelectual que venga de los centros de poder y cultura internacionales. Este universalismo sólo se calma cuando se "está al día" con todas las novedades. Lo que conlleva además de una tarea infinita, pues todos los días se producen novedades, a una superficialidad manifiesta de toda producción local.

c) Por la falta de originalidad como justamente señala el peruano Salazar Bondy: "No hay un sistema filosófico de cepa hispanoamericana, una doctrina con significación e influjo en el conjunto del pensamiento universal y no hay tampoco, en el nivel mundial, reacciones polémicas a las afirmaciones de nuestros pensadores, ni secuelas ni efectos doctrinarios de ellas en otras filosofías"[5].

II. La Filosofía de Iberoamérica

Decían los antiguos filósofos que primero hay que distinguir para luego poder unir con propiedad.

Llevados de este consejo lo primero que cabe distinguir como lo ha hecho el uruguayo Ardao[6], es entre lo que se entiende por filosofía iberoamericana y filosofía de lo iberoamericano.

a) Filosofía iberoamericana indica la perspectiva histórico-espacio-temporal desde donde se realiza filosofía, y ella se encuentra, como acabamos de ver, fuera de discusión. Porque, mal o bien se viene haciendo en América desde el descubrimiento.

Lo que ciertamente está en cuestión es la genuinidad de este planteo. Es remedo, copia, imitación de lo pensado en otras latitudes, especialmente en Europa y EEUU. Así en Argentina existe desde hace una década una Revista Latinoamericana de Filosofía que es la prueba evidente de lo afirmado.

En sus páginas campean eruditos estudios sobre Leibniz, Ortega o Spinoza pero no dirigidos al rescate de lo valioso que pudiera tener el pensamiento de estos filósofos sobre la realidad del que escribe, sino dirigidos al "campeonato mundial de erudición filosófica".

No cayendo en la cuenta estos autoproclamados "filósofos latinoamericanos", que las ventajas comparativas de "filósofos europeos" de igual tesitura es infinita. Vgr.

fuentes, idioma materno, acceso bibliográfico, etc.

Esto también puede afirmarse, en parte, sobre el pensamiento de las escuelas, vgr. la escolástica, el marxismo, etc. pero cabe aquí hacer la salvedad que sus cultores respectivos poseen una ontología común con los allende el océano, gracias a la cual los filósofos de escuelas en América dependen más de su enjundia intelectual que de la superabundancia de datos. Y así tomistas como el P. Meinvielle o marxistas como Mariátegui conmovieron la inteligencia europea de los Jacques Maritain y los Henri Barbusse, produciendo "reacciones polémicas" que rompieron el corset de la indiferencia.

b) La filosofía de lo iberoamericano incorpora como meditación filosófica el tema de lo propio, de lo americano, de lo nacional.

Esta búsqueda y este intento de inserción de lo propio y particular en lo universal es nuestra tarea más genuina, y, por cierto, la más difícil.

La filosofía desde siempre ha pretendido para sus juicios la validez universal, y esto lo ha hecho siempre recurriendo a la expresión de la esencia de las cosas y los problemas. Y este problema de "lo americano" es un problema más al que la filosofía intenta dar respuesta.

Si se observa detenidamente, apreciamos cómo el tema de la filosofía de lo iberoamericano posee mayor universo de discurso que la filosofía en Iberoamérica, puesto que el primero es un tema que puede ser abordado- y de hecho lo ha sido: Hegel, Voltaire, Ortega, Papini, Keyserling, Buffon, de Pauw etc.-desde una perspectiva no americana.

Existe, por otra parte, una tradición filosófica dirigida a la explicitación de "lo americano". Esta tradición nace por la década del 20 con los denominados *fundadores*, que dieron universalidad a nuestra filosofía, dando prioridad en sus meditaciones al tema de nuestra mismidad. Ellos fueron José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Antonio Caso, Alejandro Korn [7] y tantos otros que sin ser específicamente filósofos como Pedro Henríquez Ureña, José Rodó, Roberto Prudencio, Gilberto Freyre, Franz Tamayo se ocuparon, antes que nada, de nuestra mismidad[8].

A partir de los años 40 asistimos al surgimiento de una segunda oleada de filósofos que con mayores recursos metodológicos profundizaron las intuiciones, no del todo desarrolladas, por los fundadores. Filósofos como Salazar Bondy, Zea, Cruz Costa, de Anquín, Astrada, Ardao, Schwartzmann, Dominguez Caballero, Ricuarte Soler, Zum Felde, Larroyo, Gómez Robledo, Wagner de Reyna, y más acá, Godoy, Mayz Vallenilla, Sepich, Caturelli, O'Gorman, Millas, Kusch[9] y tantos otros, logran la explicitación de diferentes aspectos de nuestra peculiaridad. Ello permite el planteo serio de una ecúmene cultural con rasgos propios y específicos como lo es la Iberoamericana. Este período podría caracterizarse como el del acme o plenitud del pensamiento filosófico sobre *lo americano*.

Finalmente llegamos a nuestros días en donde, con el triunfo de un modelo planetario de homogeneización del mundo surgido desde los centros de poder (neoliberalismo político, dictadura del "se"-modas, maneras y costumbres-, imposición del inglés como lengua universal, etc.) la filosofía de lo iberoamericano es desalojada de las cátedras, se la silencia y sólo encuentra alguna expresión en publicaciones aisladas, o en revistas de tono político que se enfrentan a la ideología mundialista. Salvo, mejor información, solo tenemos noticias de la revista chilena *Ciudad de los Césares* y de algunas

publicaciones realizadas en México por el octogenario Leopoldo Zea y el grupo que lo circunda.

III. Problemas de la filosofía Iberoamericana

Tenemos defectos de formación en nuestras denominadas clases cultas, pues existe una falta de solidez en el conocimiento de las lenguas y la filosofía clásica.

Ello produce el distanciamiento entre la comunidad iberoamericana y el filósofo de estas latitudes. Carecemos de "clima filosófico". Cuando lo hubo, vgr. José Gaos en México y su entorno, se produjo bien y profundo.

Nuestros filósofos se han tenido que ocupar de muchas otras cosas aparte de la tarea reflexiva, distrayendo tiempo a la meditación continuada. Ello debido, fundamentalmente, a la dura realidad económico-social que ofrece el medio iberoamericano para vivir. Se cumple acá el adagio latino *primum vivere deinde philosophare*.

Es sabido que las exigencias del vivir en las sociedades dependientes son mayores que en las sociedades desarrolladas.

La falta de comunicación de los productos filosóficos en el dominio intercontinental fue y es una constante. Así, sabemos más de lo que se produce en Europa o los EE.UU. que sobre nuestra producción. Claro está, los centros de poder se reservan la "productividad de sentido". Esto es, tienen sentido las ideas o noticias que para esos centros tienen sentido. Y a nuestros productos casi ninguno se le otorga, salvo cuando se resalta el pintoresquismo.

Por otra parte, es sabido que las grandes lenguas modernas se encuentran vinculadas al genio de las naciones de donde provienen, así, el intento de explicitar la experiencia de la realidad que realiza el filósofo hispanoamericano mediante la recurrencia constante a términos acuñados por otras lenguas, produce un extrañamiento más a la ya desdichada conciencia colonizada.

Y por último, si bien es cierto que las diferencias en la posesión de bienes materiales son superadas por el auténtico filósofo, la pobreza manifiesta de iberoamérica, sometida a una cultura de dominación desde el inicio, torna casi imposible una tarea filosófica genuina.

IV. Conclusión

Antes que nada es menester destacar que para hacer filosofía iberoamericana hay que hacer filosofía sin más, a secas, desde el origen mismo de los problemas. Pero no olvidar nunca la orientación que ofrece "nuestra tierra y su sentido".

Una corriente de pensamiento pretendidamente afín según sus cultores como lo fue la "teología de la liberación" sostenía que:

No tendremos filosofía hasta que no cambiemos la realidad. Pero pone el carro delante del caballo. La filosofía de lo americano debe ser antes que nada filosofía, pero, eso sí, entendida como meditación de *lo que es y puede ser*, y no simplemente *de lo que es*. Y en ese sentido, columbrando *el poder ser* se transforma naturalmente en prognósis político-social. Pero no porque previamente se plantee dicha prognósis (utopía en lenguaje socialcristiano) sino porque parte de una experiencia ontológica de lo americano.

Los sistemas filosóficos tradicionales como patrimonio común pueden ser enriquecidos por la inteligencia y la realidad americana, como lo ha sido por ejemplo, para la escolástica la humanidad del indio, el derecho a la guerra o el justo título en el dominio de América.

La filosofía iberoamericana no puede definirse según opina Miró Quesada[10] como filosofía prospectiva que busca su fundamento verdadero en el futuro. El preconcepto que está en la base de opiniones semejantes es la vieja idea iluminista de los Buffon y los de Pauw de inmadurez y juventud que nos achacan.

Si esto fuera cierto podría afirmarse de todos nosotros lo que afirmó Osvaldo Aranha sobre su tierra natal: "¡Pobre Brasil, condenado a ser siempre un gran país *del futuro*!".

La filosofía iberoamericana se define por la genuinidad de su objeto: América y la explicitación de su ser. Allí radica nuestra originalidad en el contexto de la filosofía occidental. Y esta orginalidad se encuentra vinculada a nuestra experiencia ontológica que de América tenemos. O que pueden tener otros no americanos sobre el tema, según dijimos al comienzo.

No creemos que "una filosofía original será identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido"[11] como pretende Salazar Bondy, ni que la originalidad estará dada por "la hermenéutica existencial del filósofo hispanoamericano, que desemboca en la definición de nuestro ser como "ser a la expectativa"[12] según sugiere Mayz Vallenilla.

Mucho más cerca está Caturelli cuando sostiene que "podrá haber originariedad sin descubrimiento del espíritu, pero no podrá haber originalidad sin originariedad... la conciencia descubridora de América que es la que revela la originariedad americana ha sido la conciencia cristiana europea"[13]. Pero el cordobés se limita aquí a la analítica de la conciencia descubridora, pero, claro, no se extiende al problema de la originalidad de la filosofía iberoamericana.

Visto esto, sostenemos que la originalidad se produce cuando se ilumina el problema desde su origen, desde su originariedad.

Y la originariedad de América la intuimos nosotros en *lo hóspito*, según intentamos mostrar en otros trabajos cuando afirmamos:

"América, antes que nada, es un espacio geográfico continuo que se ha diferenciado del resto del mundo por su capacidad de hospedar *(hospitari)* a todo hombre que como huesped *(hospitis)*, viene de lo in-hóspito. De la guerra, la persecución, el hambre-desde los aborígenes que llegaron por el estrecho de Behring hasta las últimas oleadas de asiáticos-. Se llega a América ante la imposibilidad de ser plenamente hombre. América es pues *lo hóspito*" [14]. En el desbroce de este concepto radica, pues, una genuina filosofía iberoamericana.

La originariedad de América la encontramos en el concepto de tiempo, entendido como un acompañar con nuestro tiempo a cada ente en su tiempo. Como *un madurar con las cosas*, tan dispar al *"time is money"* de la sociedad opulenta, como al *"laissez faire"* de la sociedad satisfecha. De ahí, que alguna vez hayamos afirmado que este tiempo tan nuestro se lo ha confundido siempre con la "indolencia nativa o gaucha" que los europeos, norteamericanos y cipayos ciegos a nuestra realidad, denostan junto a la holgazanería criolla simbolizada en la "siesta"[15]. Es tarea ineludible de los auténticos filósofos iberoamericanos explicitar esta categoría de tiempo.

La originariedad de nuestra América la hallamos en el hecho que, a partir del siglo

XVI -*ab initio*-, tomó un camino diferente al resto de occidente.Prueba de ello es que los grandes relatos de la modernidad (1- La idea de progreso indefinido. 2 - El poder omnímodo de la razón. 3 - La democracia como forma de vida. 4 - El cristianismo subjetivo. 5 - La manipulación de la naturaleza por la técnica.) no nos han alcanzado.Y así afirmamos: "Ahora bien, si ninguno de los cinco grandes relatos que acabamos de enumerar nos alcanzan a nosotros iberoamericanos es porque nuestra realidad es entitativamente diferente de la europea y de la americana anglosajona. Ello si nos situamos en el plano metafísico se enuncia así: el ser iberoamericano tiene que producir su propio discurso, que no puede ser otra cosa mas que *alternativo* a los ya dados, y los filósofos de estas latitudes tienen que prestar oídos a su *logos* ontológico. Conviene recordar aquí a Heráclito cuando nos dice: Aunque el *logos* existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderlo, tanto antes de oírlo como una vez que lo han oído (22 B 1)".[16]

De ahí que la tarea filosófica, en el sentido de búsqueda de nosotros mismos, de nuestra identidad, de lo nacional, del ser americano, no sea una arbitrariedad sino una exigencia propuesta por nuestra propia realidad americana. En el desbroce de éstas, y otras, originariedades, radica pues, la genuina filosofía iberoamericana.

REFERENCIAS

Nota: La abundancia de las referencias bibliográficas es adrede para que el lector interesado pueda llegar directamente a los textos.

1 - Buela, Alberto: *Pensadores nacionales iberoamericanos*, Ed. Biblioteca del Congreso de la Nación, Bs.As. 1993.

2 - Caturelli, Alberto: *La filosofía en la Argentina actual*, Ed. Sudamericana, Bs.As. 1971.

Pró, Diego: *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Ed. Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1973.

Torchia Estrada, J.C.: *La filosofía en la Argentina*, Washington, 1961.

Ardao, Arturo: *La filosofía en el Uruguay*, FCE, México, 1956.

Salazar Bondy, Augusto: *La filosofía en el Perú*, Washington, 1954.

Francovich, Guillermo: *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, FCE México, 1956.

Gómez Robledo, Antonio: *La filosofía en el Brasil*, Imp.Univ. México, 1946.

Fránquiz, José: *Panorama de la filosofía en Puerto Rico*, Nueva York, 1945.

Vitor, M: *La filosofía en Cuba*, México, 1945.

Villalba Villalba, L.: *La filosofía en Venezuela*, Caracas, 1945.

Molina, Enrique: *La filosofía en Chile*, Santiago, 1963.

Salazar, Ramón: *Historia del desenvolvimiento intelectual de Guatemala*, Ed. Ministerio de Educación, Guatemala, 1951.

3 - Villegas, A.: *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba,Bs.As. 1963, p.8.

4 - Gómez Robledo, A.: *La filosofía en el Brasil*, Imp. Univ.México, 1946, p.189.

5 - Salazar Bondy, A.: *Existe una filosofía de nuestra América*, Ed. Siglo XXI, México, 1968, p.42.

6 - Ardao, A: *Filosofía de lengua española*, Montevideo, 1963, p.73.

7 - Vasconcelos, José: *Necesidad de una filosofía iberoamericana*, México, 1930.

Reyes, Alfonso: *Notas sobre la inteligencia americana*, México, 1936.

Caso, Antonio: *México, apuntalamientos de cultura propia*, Ed. Universitaria, México, 1943.

Korn, Alejandro: La filosofía argentina, en *Obras Completas*, Ed, Claridad, Bs.As. 1949.

8 - Henríquez Ureña, Pedro: *La utopía de América*, Ed. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1983.

Rodó, José Enrique: *Ariel*, Ed. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978.

Freyre, Gilberto: *Casa Grande y Senzala*, Ed. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1983.

Prudencio, Roberto: *Sentido y proyección del Kollasuyo*, Lima, 1932.

9 - Salazar Bondy, Augusto: *¿Existe una filosofía de nuestra américa?* Ed. Siglo XXI, Lima, 1968.

Zea, Leopoldo: *Filosofía americana como filosofía sin más*, Ed. Siglo XXI, México, 1969.

Cruz Costa, Joao: *Esbozo de una historia de las ideas en Brasil*, FCE, México, 1957.

Anquín, Nimio de: El ser visto desde América (1953), en *Ente y Ser*, Ed. Gredos, Madrid, 1962.

Astrada, Carlos: *El mito gaucho*, 1ra.ed. 1948. Ed. Docencia, Bs.As. 1983.

Ardao, Arturo: *Filosofía de lengua española*, Montevideo, 1963.

Schwartsmann, Félix: *El sentimiento de lo humano en América*, Santiago de Chile, 1953.

Domínguez Caballero, Diego: *Sobre la esencia de lo panameño*, Ed.C. de Cultura Latinoamericana, México, 1980.

Ricuarte Soler: *La nación latinoamericana, proyecto y problema*, Ed.C. de Cultura Latinoamericana, México, 1979.

Zum Felde, Alberto: *El problema de la conciencia americana*, Ed. Losada, Bs.As. 1943.

Larroyo, Francisco: *La filosofía americana, su razón y su sin razón de ser*, UNAM, México, 1958.

Gómez Robledo, Antonio: *Idea y experiencia de América*, FCE, México, 1958.

Wagner de Reyna, Alberto: *La filosofía en Iberoamérica*, Lima, 1949.

Godoy, Hernán: *El carácter chileno*, Ed.Universitaria, Santiago, 1981.

Mayz Vallenilla, Ernesto: *El problema de América*, Caracas, 1959.

Sepich, Juan: *Latinoamerica, ¿Madurez o decadencia?*, E. Univ. Cuyo, Mendoza, 1987.

Caturelli, Alberto: *América Bifronte*, Ed. Troquel, Bs.As.1961.

O' Gorman, Edmundo: *La invención de América*, FCE, México, 1958.

Millas, Jorge: *Discusiones y comentarios en torno al tema de la filosofía en América*, Santiago, 1953.

Kusch, Rodolfo: *América Profunda*, Ed. Bonum Bs.As., 1975.

10 - Miró Quesada, Francisco: *La filosofía hispanoamericana*, Lima 1957.

11 - Salazar Bondy, Augusto: *Op.cit.* p.100.

12 - Mayz Vallenilla, Ernesto: *Op.cit.* p.78.

13 - Caturelli, Alberto: *El nuevo mundo*, Edamex, México, 1991, pp.54 y ss.

14 - Buela, Alberto: *El sentido de América*, Ed. Theoria, BsAs. 1991, p.124.

15 - Buela, Alberto: El ser de iberoamérica, en *Rev.Inst.de Invest. históricas J.M. de Rosas*, N°29, Bs.As. diciembre 1992.

16 - Buela, Alberto: *Filosofía alternativa*, Ed. Cultura et.Labor, Bs.As. 1992, p.28.

HISTORIA DE LAS IDEAS LATINOAMERICANAS Y TEORIA CRITICA DEL SUJETO EN EL PENSAMIENTO DE ARTURO ROIG

Estela María Fernández (Fac. de Cs. Políticas y Soc., U.N.Cuyo)

Arturo Roig caracteriza a la filosofía como una forma de saber crítico, que no se reduce a la investigación de la posibilidades y límites de la razón, con un sentido exclusivamente epistemológico, sino que también incluye como objeto de estudio al filósofo mismo, en tanto sujeto que conoce, y a la realidad social e histórica en que éste está inmerso. En tal sentido, Roig retoma la afirmación de Hegel en la *Introducción a la Historia de la Filosofía,* donde se señala que el comienzo de la filosofía se produce entre los griegos y que encuentra su condición de posibilidad en la autoafirmación de un sujeto que, poniéndose a sí mismo como valioso, tiene también por valioso el conocerse a sí mismo. Para Hegel, observa Roig, tal sujeto no es de ningún modo un hombre aislado, pues el nacimiento de la filosofía y de su historia requiere de una comunidad constituida como estado, donde el individuo (particularidad) está integrado en lo universal [1].

A partir de esta tesis hegeliana, y por analogía con el *a priori* lógico-formal de Kant, Roig postula la aprioridad antropológica del sujeto como principio del filosofar. Sin embargo, el sujeto en cuestión no es el *cogito* cartesiano, ni el sujeto trascendental de Kant, ni el Espíritu Absoluto de Hegel; se trata de un sujeto empírico, cuya temporalidad no se funda en la interioridad de la conciencia, sino en la historicidad como capacidad de todo hombre de gestar su propia vida.

De esta manera, y como lo ha observado Sauerwald, el *a priori* antropológico introducido por Roig prepara una inversión de Hegel, a partir de Hegel mismo, y contiene el germen de una crítica a la concepción de la dialéctica como proceso afirmativo, en el cual el hombre alcanzaría cada vez grados más altos de conciencia.

En efecto, la consecuencia inmediata de la postulación del *a priori* antropológico es la afirmación categórica de que todo hombre es un ser histórico, con independencia de que esta condición suya le haya sido o no reconocida por otros hombres, y de que se encuentre o no incorporado como sujeto histórico en la «Historia mundial». Esto significa que el veredicto hegeliano sobre América como pura futuridad, debe ser leído en su valor ideológico, como justificación discursiva de la existencia de una relación de dominio, a partir de la teorización de una distinción entre hombres «naturales» y hombres históricos. No se tratará entonces -frente a la realidad deficitaria de una América, construida a partir del esfuerzo reiterado y siempre trunco por imitar lo europeo- ni de aplicar correctamente la dialéctica hegeliana, poniendo el pasado al servicio del presente y del futuro, ni de proceder a la destrucción de todo nuestro pasado filosófico, caracterizado como alienado y mera repetición de las doctrinas producidas en el «Centro», sino de invertir a Hegel «haciendo, no del mítico sujeto absoluto, sino del ente histórico, la instancia básica del proceso de humanización» [2].

La crítica de Roig a Hegel se extiende a la concepción del futuro como «sido», como algo ya dado potencialmente en el momento histórico anterior, por lo cual la historia

sería un proceso absolutamente inteligible y necesario, donde el Espíritu, en su progreso dialéctico, mostraría «novedades» pero nunca «alteridades» radicales. De tal modo que la historicidad de lo humano, caracterizada precisamente por la imprevisibilidad del futuro, se desvanece, dando lugar a una ontología evolutiva. La contradicción real entre el presente y un futuro que puede ser su negación, es obviada en el discurso hegeliano. Pero nada puede impedir que tal contradicción permanezca operante en la realidad histórica, que «vendrá en su momento a dejar en descubierto esta dialéctica bloqueada, pura dialéctica discursiva» [3]

La distinción entre una «dialéctica puramente discursiva», que otorga racionalidad y sistematicidad a una interpretación de lo histórico, y una «dialéctica real», como proceso abierto a un futuro que puede quebrar las totalizaciones discursivas, permite acentuar la categoría de «negatividad» y otorgar una clara preeminencia a la praxis humana, como condición de la trasformación histórica. También recupera Roig la primacía de la negación en el nivel teórico, cuya función debe ser fundamentalmente crítica de lo que el pasado y el presente tienen de opresivo, y creadora de nuevos horizontes para la realización y liberación humanas.

Tal «negatividad» no significa, de ningún modo, desconocer lo que somos o lo que hemos sido; al contrario, es necesario «reconocerlo, pero a partir de un futuro, que ha de ser objeto de una filosofía que se ocupe... de lo que será» [4]. La filosofía que propone Roig rompe con aquella función vespertina, que le había acordado Hegel, de justificación de lo sido, para conformarse como una filosofía «auroral», abierta al futuro con una explícita vocación utópica. Para abocarse a esta tarea, la filosofía latinoamericana no debe partir de cero: en su propio pasado encontrará, más bien, una larga tradición de crítica y de proyección utópica, expresión de un sujeto que se ha afirmado como valioso y ha tenido como valioso el conocerse a sí mismo. Roig encuentra antecedentes de ese *a priori* antropológico en Bolívar, Alberdi, Bilbao, Martí, etc.; en cuyos textos subyacería una Filosofía de la Historia contrapuesta a la de Hegel, organizada a partir de la asunción de la dimensión conjetural del saber y la afirmación de una voluntad política transformadora.

Se entiende así la importancia que concede Roig a la Historia de la Ideas latinoamericanas como conocimiento de nuestro pasado y a la autoafirmación de nuestra identidad como americanos.

Retomando la afirmación de Hegel en el sentido de que el comienzo de la filosofía requiere la presencia de un sujeto colectivo que se afirma como valioso, Roig sostiene que las condiciones de posibilidad para la emergencia de un filosofar Americano se dan, entre nosotros, con las gestas emancipadoras y la conquista de la independencia política, a principios del siglo pasado. Sin embargo el «para sí» develado a partir de la constitución de los estados independientes en América, expresado en el pensamiento ilustrado latinoamericano, era todavía más un proyecto que una realidad. Sería necesario que Alberdi y su generación plantearan la necesidad de completar la «obra de espada» con la «obra del pensamiento», para que se diera comienzo en sentido estricto a la filosofía latinoamericana. «Con las guerras de independencia y las cartas constitucionales contemporáneas, y con la «ideología» (y tal vez algunas formas de escolástica) como saber de cátedra de la época, hay un *un primer comienzo* de filosofar americano; el *comienzo* propiamente aparece sin embargo cuando la juventud román-

tica exige la «autoconciencia nacional» explícitamente, y a la vez pone como condición que el hombre sea visto fuera de las formas de la sociedad patriarcal, en la que es imposible la autonomía, por lo mismo que no es posible el *tenerse por valioso para sí mismo*, como tampoco el tener *como valioso el conocerse por sí mismo* [5].

El ponerse a sí mismo como valioso es, en la interpretación de Roig, una tarea permanente de autoconocimiento que, de un modo dialéctico asume los momentos anteriores, al mismo tiempo que contiene una fuerte carga de negatividad. Toda autoafirmación supone modos de ocultamiento que es necesario develar en sucesivas etapas. No se trata, ademas, de un proceso puramente racional, encerrado dentro de los límites del desenvolvimiento del pensamiento, sino que es la experiencia histórica (la dialéctica real) la que opera deconstruyendo y quebrando las totalizaciones discursivas y permitiendo pensar nuevos horizontes para el conocimiento de aquel sujeto como valioso.

Así como toda filosofía latinoamericana que procure ser liberadora no puede prescindir de su propio pasado ideológico, del mismo modo es una exigencia de nuestro pensar la asunción de la crítica de la tradición filosófica europea. Roig se aleja de los telurismos y esencialismos de algunos intelectuales latinoamericanos que ponen en duda nuestra incorporación en la «modernidad». «Ella sería algo externo que ha venido a recubrir ficticiamente un suelo o un hombre primigenios, desde los cuales surgiría nuestra verdadera identidad... Este discurso... nos lleva... a escamotear una realidad que no puede ser ignorada, la de nuestra inserción en un mundo que nos ha construido y que nosotros, por nuestra parte, hemos construido desde dentro de nosotros mismos» [6].

Ni la filosofía producida en América ni aquella procedente de Europa pueden ser rechazadas en bloque como pensamiento enajenado o imperial. En ambas tradiciones existen formas alienadas del pensamiento, justificadoras de las relaciones de dominio entre los hombres, pero tambien formas contestatarias y liberadoras. Esto vale muy particularmente para el modo de racionalidad caracterizado como «modernidad». Los teóricos de la posmodernidad han puesto en evidencia las sombras proyectadas por el sujeto tradicional pleno. Sin embargo Roig enfatiza que la permanente puesta en crisis de ese *ego* es un fenómeno tan propio de la modernidad como su esfuerzo por construir identidades fuertes, a través de totalizaciones ocultantes de la diferencia.

Roig se suma a los críticos del sujeto autosuficiente y autocentrado de la razón moderna. Su expresión filosófica se encuentra, sin dudas, en el *ego cogito* cartesiano, principio del dominio científico del mundo; su expresión política es el *ego conqueror*, personificado en Hernán Cortez, como principio del orden político-social a partir del cual se llevaría a cabo la conquista de América y su posterior organización colonial.

Desde la afirmación de la historicidad y empiricidad del sujeto, Roig toma posición frente al sujeto dominador de la razón moderna europea, fundamento teórico de las políticas imperialistas impuestas por Europa al resto del mundo y de un cosmopolitismo negador de las particularidades de los demás pueblos. El autor encuentra la formulación filosófica de esa subjetividad en lo que se ha llamado filosofías «del sujeto» o «de la conciencia», cuya máxima expresión fue Hegel, y afirma la crisis definitiva de las mismas, producida con la emergencia, en el siglo XIX, de la grandes filosofías de denuncia post-hegelianas. Freud, Nietzsche y Marx pusieron en evidencia la existencia de factores condicionantes, que interfieren en la relación sujeto-objeto, que no dependen ya -como pretendía Hegel -de lo particular o lo sensible, exterior a la conciencia. A partir de estas «filosofías de la sospecha» la misma conciencia será objeto de duda: detrás de su inocencia puede ocultarse el deseo inconsciente, la voluntad de poder, los intereses de clase. Las funciones de integración y ruptura no serán ya conceptuadas «la una como interna y la otra como externa a la conciencia, sino que ambas serán reconocidas como funciones de la conciencia misma» [7].

Los filósofos de la sospecha sometieron al sujeto moderno a un profundo descentramiento, enturbiando así la imagen de identidad que Europa se había diseñado, «y abrieron una etapa de fecundas consecuencias para la filosofía y la ciencia, que aún no se ha cerrado» [8].

Sin embargo, los antecedentes de tal descentramiento del *ego* moderno se remontan al propio Hegel que, si bien realiza, por una parte, la depuración del sujeto que la Modernidad necesitaba para hacerlo funcionar eficazmente como *a priori* del mundo, al mismo tiempo, y por otra parte, lo inscribe en un proceso dialéctico que termina desplazándolo y descentrándolo. Desde Hegel mismo hasta hoy se ha hecho presente una tradición de autocrítica interna a la modernidad y de «largo y riquísimo proceso de deconstrucción del sujeto moderno» [9].

La autocrítica de los teóricos posmodernos se inscribiría, para Roig, dentro de esa tradición, y tendría el valor de ejercer un modo de pensamiento paradojal que, al poner en duda lo que se presenta como obvio e incuestionable para el «sentido común», nos obliga a abandonar los esquemas simplistas. La «ideología posmodernista» posee entonces un valor pedagógico: la ultracrítica, en tanto paradoja, deviene condición de posibilidad del establecimiento de los límites necesarios y legítimos de la crítica a la modernidad. Pero encierra un riesgo: puede acabar arrastrando tras de sí a los propios enjuiciadores de la razón. Renunciar a la utopía y al sujeto como capacidad de negación de la conciencia frente al devenir histórico, equivale a lanzarse de lleno en un proceso conducido por fuerzas impersonales, abandonando todo proyecto con capacidad de orientar ese proceso y evitar su destructividad.

No se trata, entonces, de denunciar la metafísica como violencia ontológica, justificadora de los modos de dominio establecidos por la razón moderna sobre el mundo y los hombres, para refugiarse en la experiencia estética, mística, o en otras formas de irracionalidad. Roig aboga por un rescate de los momentos de ruptura de los universales ideológicos creados por la razón moderna, y por la remisión de la teoría a la praxis, como fundamento del pensar, que desanuda las aporías de la razón, destruye las formas pretendidamente universales de identidad de un sujeto -que siempre es histórico- y acota la crítica dentro de sus límites. El filósofo argentino recupera, finalmente, la vocación latinoamericana de un pensar auroral, y la función emancipadora de la filosofía y la Historia de las ideas latinoamericanas.

NOTAS

[1] Cfr. A. Roig, «Introducción», en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, F.C.E., 1981, p. 11 y ss.

[2] G. Sauerwald, «¿Es América el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena?» en *Cultura*. Quito, Banco Central del Ecuador, vol V, N° 14, 1982, p.62.

[3] A. Roig, *Op. cit.*, p.129.
[4] A. Roig, *Ibidem*, p.131.
[5] A. Roig, «Acerca del comienzo de la filosofía americana» en *Revista de la Universidad de México*, México, UNAM, vol XXV, Nº 8, abril de 1971, p.2.
[6] A. Roig, «Ciencia, tercer milenio y post-modernidad», Mecanog, 1988, p.1 y 5.
[7] A. Roig, «El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico», en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*. México, Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, Nº 7, 1974.
[8] A. Roig, «América Latina y su identidad», en *Psicología y Ciencias Humanas*, Santiago de Chile, Universidad Central, vol. 4, Nro. 1, diciembre de 1991, p. 6.
[9] A. Roig, *Op. cit.*, p.10.

EL ENSAYO COMO FORMA Y EL DISCURSO FENOMENOLOGICO EN LATINOAMERICA

Clara Alicia Jalif de Bertranou (CONICET - U. N. Cuyo)

1. La noción de filosofía es una construcción social y, como tal, está anclada en el tiempo. De ella ha dependido la forma bajo la cual se han expresado las ideas, de tal manera que la modalización expresiva que ha adquirido a lo largo de los tiempos ha estado en entera consonancia con lo que se ha entendido por tal. ¿Es que acaso podría afirmarse un extrañamiento entre la filosofía de Platón y el diálogo como recurso literario? ¿No fue el tratado el vehículo para la circulación de la palabra considerada magistral, a la cual debían ceñirse epígonos fieles? Con la maduración de la modernidad y el culto de las ciencias positivas adviene la monografía como medio de comunicación para lo que se considera un resultado científico que el siglo XX y la obsesiva especialización -contendida en imponderables *papers*-, han difundido en publicaciones multiplicadas al límite de lo imaginable. A este empeño no ha escapado la filosofía. Ella también se ha visto conducida a las exigencias de la especialización en aras del rigor y sometida, igualmente, al riesgo de la fragmentación intelectual. Pero al mismo tiempo no todo ha sido renuncia. Con la distribución más equitativa del saber se ha abierto a un modo de producción cercano a la forma ensayística, al adoptar vías más plásticas de expresión acorde con los requerimientos y urgencias del vivir.

En este escrito procedemos a:

1) Examinar el surgimiento del interés por el ensayo en cuanto género por parte de la Filosofía Latinoamericana, desde la década del '60.
2) Revisar la caracterización que la Literatura ha realizado del ensayo.
3) Aludir a las notas más generales del método fenomenológico.
4) Cuestionar los avances efectuados hasta el momento por la teoría del ensayo, dado que no permiten proceder a la clasificación de por lo menos cierta producción fenomenológica latinoamericana.

2. En los últimos años se han publicado trabajos teóricos sobre el ensayo en los cuales, de un modo o de otro, se hace referencia a las dificultades que el género presenta para una caracterización formal. En Latinoamérica el problema ha excedido la preocupación estrictamente literaria. A la diseminación del interés ha contribuido el crecimiento de los estudios que podemos llamar de Historia de las Ideas, Historia de la Cultura y el Pensamiento Latinoamericanos y otras denominaciones afines. Por otro lado, el tema se ha visto favorecido a partir de los años '60, cuando los estudios historiográficos comienzan a ser interrogados en virtud de situaciones, ideas e ideologías que emergen tanto en nuestra América, como en Europa. Entre otros componentes, en la revisión y reelaboración de categorías y sistemas conceptuales de interpretación de la realidad tiene directa incidencia la profunda repercusión de hechos como la Revolución Cubana, la aparición de la teoría de la dependencia y la crisis y caída de los populismos latinoamericanos. Aunque sus antecedentes -que abarcan toda una gama de actividades vitales-, pueden retrotraerse hasta 1930 aproximada-

mente, hasta el momento jamás había aparecido en el contexto latinoamericano una exigencia tan fuerte y determinante de correlación entre el procedimiento inquisitivo y el referente empírico al cual se pretendía explicar. De este modo, la irrupción de una crítica hacia el interior de los propios saberes vino a poner en cuestión no sólo los aparatos conceptuales con los que se estaba operando y sus limitaciones, sino también las bases epistemológicas desde las cuales se había procedido al abordar nuestras historias y nuestras producciones intelectuales.

Bajo la sospecha de la pobreza del pensamiento abstractamente expresado con relación a la exuberante y problemática cotidianidad, comienzan a indagarse las características de la cultura latinoamericana con nuevo instrumental ideativo e ideológico, y el debate que tiene lugar fundamentalmente en las ciencias sociales, pasa a refractarse en la discusión filosófica. El auge del ejercicio crítico da lugar al enriquecimiento de las perspectivas teóricas en las que aparece involucrada la noción de filosofía, su especificidad y su función y, con ello, de un modo directo, la Historia de la Filosofía de nuestra América. Esto ha sido particularmente importante porque ha permitido advertir, en años muy difíciles pero igualmente muy ricos, que la noción misma de filosofía es una construcción histórica colectiva y que la determinación de lo que tiene valor filosófico depende de ella, reflejándose ambos aspectos en la memoria organizativa de las diversas producciones. La reacción ante una dependencia teórico-cultural, sentida o real, busca formas alternativas de expresión del pensamiento con contenido filosófico manifiesto. Es así como lo filosofía, la filosofía latinoamericana, se ve enfrentada en los últimos veinte años con el tema del ensayo al encontrar que la producción filosófica continental se halla comprendida en escritos no encuadrables dentro de las formas con las que tradicionalmente la filosofía europea se ha expresado. Se empieza a advertir que el ensayo «no ha sido una forma asumida para dar un alimento racionado de una verdad nueva», sino que ha sido «la forma adecuada para asumir el momento ... en forma oportuna, rápida y eficaz» [1]. Igualmente, se comienza a ver que las formas no son externas a los contenidos y funciones discursivas. Dicho rápidamente, a partir de estos hechos el ensayo empieza a ser tema de interés para los estudiosos de la filosofía, y al mismo tiempo comienzan a apreciarse las limitaciones de los planteos tradicionales a uno y otro lado de una zona de confluencia de intereses [2].

Con todo, y pese a lo que pudiera parecer, los trabajos reflexivos sobre el ensayo no son muchos y, salvo excepciones, dejan la impresión de que el objeto de estudio es lábil y escurridizo [3].

Se nos dice que el ensayo es un escrito breve, de carácter personal, en el que importa menos aquello de lo que se habla, en favor de una forma bella que deja traslucir el punto de vista del autor. Sirve de modo principal para abordar temas literarios, históricos, filosóficos y artísticos, sin perjuicio de poder estar referido a otros temas no tan frecuentes. Asimismo se conviene en que el ensayo es «casi siempre incompleto» porque no agota las posibilidades de su tema, mas aún «... ni siquiera [agota] las ideas del autor acerca del tema» [4]. Esto acercaría el ensayo a la producción en la cual los factores subjetivos y los estados emocionales del autor dejarían huellas indelebles por las cuales traspasaría el sutil límite de lo que es simplemente obra a lo que es obra de arte. En el vulnerable terreno de la caracterización de un género, se agrega, desde la otra cara, la de la recepción, que el ensayo es palabra dialogal y abierta, cuidada en su

forma estilística, cuyo fin es interpelar al lector para involucrarlo en la empresa de significar y, aunque reflejo de las circunstancias, trasciende esa empresa en el tiempo. Se menciona como otro rasgo de identificación la libertad de su estructura lógica en la que se imponen caracteres subjetivos por sobre los objetivos, para marcar quizá con este aspecto su nota más distintiva frente al tratado.

3. Es sabido que a la última parte del siglo XIX corresponde en Latinoamérica el predominio de la filosofía de corte positivista. Un pensamiento que es sostenido por hombres provenientes del campo del derecho y la medicina, fundamentalmente. Incursionan en el terreno filosófico desde las cátedras y desde la función pública, es decir, unidos -en buena medida-, a los poderes políticos.

Después del interregno en el cual se desplaza al pensamiento positivista, comienza a surgir el movimiento fenomenológico, unido a un cambio de valoraciones, ideologías dominantes y poderes institucionalizados. Se trata de una generación nueva -y aquí la palabra nueva excede el carácter cronológico-, que emerge en las sociedades latinoamericanas, de un nuevo intelectual, en muchos casos hijo de la inmigración, ajeno a los círculos del poder y del «linaje» patrio. Pertenecen a la naciente clase media. Rehuyen el ensayo, el escrito macerado a la sombra de los poderes de turno. Buscan la profesionalización de la filosofía y con ello los medios para expresarla a través del estudio especializado, destinado a una comunidad epistémica determinada. Quieren y trabajan para la institucionalización académica de la filosofía y testimonio de ello es la creación de cátedras y revistas especializadas [5]. El cuidado de los temas y las formas expresivas no les resulta extraño. El vínculo con Pedro Henríquez Ureña es buen testimonio de esto y probablemente haya sido el mediador en la preocupación estilística. Ciertamente los fenomenólogos no escriben desde una posición historicista ni desde el perspectivismo de su facticidad. Nada más lejos de las intenciones de estos filósofos. Buscan la verdad en su universalidad, desde lo que se les aparece a la conciencia como esencia, es decir, en su apodicticidad y en esto están más cerca de las intenciones del tratadista.

Desde el punto de vista teórico -independientemente de los resultados y de los avances logrados por la crítica filosófica posterior-, adoptando la neutralidad valorativa, el método fenomenológico parte de una noción de conciencia abierta a la constitución del objeto e intenta prescindir de todo «contenido» previo. Coloca al sujeto en posición abierta a lo que se le presenta a la conciencia en su «dadidad»; busca la aprehensión de las esencias pero sabe que no puede ser exhaustivo porque el objeto se le ofrece por escorzos. Al expresarse a través de la palabra escrita lo hace para que el lector «experimente» él mismo lo que se va mostrando, es decir, sea partícipe del proceso apofántico. Como tal está escrito «al correr de la pluma» y podemos decir que, *prima facie*, este escritor es el primer lector de su propio texto como destinatario en el que expresa la intelección del objeto que se le va apareciendo por perfiles aprehendidos sucesivamente. En términos teóricos, avanza por medio de asociaciones y de intuiciones sin sujetarse a principios. Por otra parte, como el resultado no es un texto que se base en la autoridad de otros, está desprovisto de citas. Con palabras escolarizantes podríamos agregar otros caracteres, pero con lo consignado basta para nuestros fines y es que desde el punto de vista del método, la producción fenomenológica podría ser considerada ensayo y, sin embargo, desde el punto de

vista de sus resultados sería preciso hacer discriminaciones que deberían atender en cada caso a las peculiaridades del texto, sus contenidos y sus funciones. En efecto, si nos situamos en el contexto histórico-social del cual emergen las obras fenomenológicas, no podemos menos que pensar que hay en ellas estrategias de escritores que sin seguir las huellas de una crítica lineal, poseen un orden y coherencia con un proyecto de producción de bienes intelectuales [6]. Cuando nos internamos en el terreno de las obras escritas surgen dificultades para su clasificación genérica y, paradójicamente, quienes comienzan eludiendo el género terminan expresándose a través de él mismo. Pero esto es aún campo inexplorado aunque la literatura crítica e historiográfica latinoamericana no tema llamarles ensayos. Sin menoscabo alguno de los avances logrados, dentro de los textos deberíamos establecer series clasificatorias porque tenemos escritos que decididamente son ensayos y así surgen de las manos de sus autores [7]. En muchos casos están dedicados a estudios especiales sobre temas de historia de la filosofía moderna y contemporánea: Decartes, Locke, Voltaire, Scheler, Husserl, ... A veces desde el título nos invitan a un recorrido amable que no evade los juicios de valor, las descripciones intimistas y el dato erudito. Enseñan sin afán pedagógico, el estilo es coloquial y aún hasta tierno. Hay otros temas -y éstos son los que más nos interesan porque constituyen la parte *hard* de su producción por la cual pasan a la posteridad (ya como fundadores para unos, ya como ontologistas para otros)- que no escriben con intención ensayística y que improbablemente ellos aceptarían que así se los considerase. Son una muestra de ejercicio metodológico sistemático, aunque la construcción de un sistema no forme parte de sus metas y, en verdad, se trate de una cuestión a la cual jamás aspirarían por principios [8]. Hay un tercer grupo de escritos que difícilmente podrían considerarse ensayos. En todo caso, están más cerca del tratado que de otras formas de escritura. Nos referimos a los estudios iusfilosóficos y de teoría del conocimiento, que conforman volúmenes herméticos, destinados ya no a intelectuales, sino a especialistas del tema, es decir, a una comunidad epistémica acotada [9].

Resulta obvio que la parte atractiva del problema se nos presenta con los textos a los cuales nos hemos referido en segundo lugar y es aquí donde se nos hace necesaria una teoría del ensayo que ampliada en sus determinaciones, nos permita su clasificación. No se trataría de lograr marcos formales de los cuales podría desprenderse mecánicamente la relación de texto con el género, pero ciertamente de ampliar una teoría del ensayo como herramienta científica, porque hemos de reconocer que ese es el fin de toda teoría. Mas teniendo en cuenta que el proceso debería ir desde las formaciones objetivas hacia las construcciones formales, es naturalmente en las «investigaciones de campo», por así decir, donde lograremos avances importantes. Porque, como ha dicho Lucien Goldmann, «Se da, sin duda, una dialéctica de las relaciones entre las investigaciones empíricas y las ideas generales, sin embargo no hay que olvidar demasiado fácilmente la prioridad de las primeras y su función indispensable en todo trabajo científico digno de este nombre» [10]. En suma, ya no se trataría de barruntar que toda forma ensayística tiene un componente filosófico posible de desentrañar, sino de realizar el camino inverso también. Cuando proponemos buscar en el texto filosófico lo que éste tiene de ensayo, no estamos proponiendo sólo la busca de una forma, sino todo lo que más allá de la forma ensayo ésta implica en cuanto ruptura, en cuanto

manifestación de una heterodoxia que intenta abrirse paso frente a formas y contenidos establecidos. Ello permitiría advertir el pleno sentido de realizar un camino de doble vía, porque si bien la forma induce contenido, también el contenido induce la forma. Y en este juego no está ausente el receptor o destinatario que es quien completará el sentido final, por así decir, ya que la relación emisor/destinatario no es ni lineal ni constante. Concretamente, respecto del escrito fenomenológico que estamos interrogando, si hay dificultades para la determinación de lo que posee de ensayo, creemos que una vía posible sería la de analizar el texto en su circulación. En otras palabras, la determinación del carácter ensayístico podría explorarse desde una teoría de la recepción que se uniría a una teoría de la producción, aunque esto último no sería condición *sine qua non* dado que podría no haber sido encarado como ensayo, pero sí ser recibido como tal. Esta teoría de la recepción tomaría en cuenta que sólo en el movimiento dialéctico de la historicidad del texto es como se advertiría su perspectiva crítica, su carácter de propuesta y con ello su forma ensayística [11].

Los avances teóricos y las lecturas no oficializadas desde la filosofía y desde la literatura permitirían crecer a la Historia de las Ideas al atender a la diversidad de manifestaciones particulares y propias de períodos y regiones determinados. Si por el estado actual de la teoría del ensayo debiéramos descartar la producción que hallamos dentro de la fenomenología latinoamericana, procederíamos con desenfado a homogeneizar un cúmulo de obras. Esta situación subraya la necesidad de afinar las propuesta teóricas para determinar la especificidad de lo observado.

Indudablemente, los logros de la teoría del ensayo integrados con el análisis del quehacer filosófico pueden resultar altamente provechosos, pues el estudio de la literatura filosófica debe buscar siempre formas alternativas de instrumental crítico cuando éste no se adecua a sus requerimientos.

NOTAS

1 Mario Berríos Caro, *Identidad-origen-modelos: pensamiento latinoamericano*. Santiago de Chile, Ediciones Instituto Profesional de Santiago, 1988, p.63.

2 En este querer hallar el puente entre pensamiento filosófico y forma del ensayo no habría que olvidar que nuestros escritores se lanzaron a su encanto ya en el siglo XIX con más vehemencia que la sospechada y leyeron a Montaigne en su lengua original, antes que España se animara a publicar su primera traducción. Es que la Patria Conquistadora, con su ferviente religiosidad y afecta a la ortodoxia, no se animaba con el género y hasta parece haber tenido dificultades con la literal traducción del término «ensayo», que leyó primero como si se tratase de «propósitos». Cf. Adolfo Castañón, «La ausencia ubicua de Montaigne. Ideas para una historia del ensayo hispanoamericano», en *Vuelta*, N° 184-Marzo 1992, p.35-38.

3 Cf.José Luis Gómez Martínez, *Teoría del ensayo*. Segunda Ed.Serie Cuadernos 2. México, UNAM., 1992. Este trabajo en su versión revisada y aumentada incluye una bibliografía actualizada sobre el tema de más de 380 asientos, de los cuales aproximadamente 30 han sido producidos en la década 1982-1992. Otras bibliografías sobre el tema: José Miguel Oviedo, *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid, Alianza, 1990; Peter G. Earle y Robert G. Mead, *Historia del ensayo hispanoamericano*. México, Ed. de Andrea, 1973.

4 J.M.Oviedo, *op.cit.*, p.9.

5 Citamos como ejemplo las publicaciones periódicas mexicanas *Contemporáneos* y *Dianoia*; y las argentinas *Verbum* y *Nosotros*.

6 Cf. Liliana Weinberg de Magis, *Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del Martín*

Fierro. Serie Nuestra América 31. México, UNAM., 1992.

7 Cf. Luis Eduardo Nieto Arteta, *Ensayos históricos y sociológicos*. Biblioteca Básica Colombiana. Comp. Gonzalo Castaño. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978. Del mismo autor: *Economía y cultura en la historia de Colombia*, Bogotá-Medellín, Ed. Centro S.A., 1942; Juan David García Bacca, *Invitación a filosofar*. Mérida, Universidad de los Andes, Facultad de Humanidades y Educación, 1967; Federico Riu, *Ensayos sobre Sartre*. Caracas, Monte Avila Ed., 1968.

8 Cf.Luis Juan Guerrero, *Determinación de los valores morales*. Col.de Historia de la Filosofía Argentina. Serie Documental. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 1983; Francisco Romero, *Teoría del hombre*. Bs.As., Ed.Losada, 1952; Eduardo Nicol, *La vocación humana*. México, El Colegio de México, 1953.

9 Cf. Dentro de la vasta producción de Eduardo García Máynez, *Introducción a la lógica jurídica*. México, F.C. E., 1951; *La definición del Derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico*. México. Ed.Stylo, 1948; Ernesto Mayz Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento*. Venezuela, Universidad Central, 1956; *Ontología del conocimiento*. Caracas, Universidad Central, 1960.

10 Lucien Goldmann, «El concepto de estructura significativa en historia de las ideas», en: *Sentidos y usos del término estructura en las ciencias del hombre*. Bs.As., Paidós, 1968, p.113.

11 Liliana Weinberg de Magis, op.cit. Respecto de Ezequiel Martínez Estrada, quien puede ser considerado dentro de la literatura argentina un escritor en la línea de la fenomenología, afirma: «... el ensayo *[Muerte y transfiguración...]* tiene un orden interno regido por un principio constructivo dinámico, el principio inversor de signos, que nos descubre a un poderoso crítico de la cultura preocupado por revertir toda interpretación dogmática», p.24.

ARTURO ANDRES ROIG Y SU PROPUESTA DE AMPLIACION METODOLOGICA EN EL CAMPO DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS LATINOAMERICANAS

Marisa Muñoz, Dante Ramaglia (C. Reg. de Inv. Científicas y Tec. de Mza. CONICET) y Oscar Zalazar (Fac. de Cs. Políticas y Sociales, U.N. Cuyo)

La preocupación dentro de la obra de Arturo Andrés Roig por la determinación de las herramientas teóricas relativas a la constitución de un pensamiento latinoamericano ha conducido a remarcar la interrelación entre Filosofía e Historia de las ideas, como campos que convergen en esta tarea.

La vinculación entre ambas disciplinas está dada a partir de una reformulación que tiene como eje principal lo que se ha denominado como «ampliación metodológica». Esta perspectiva supone tanto una revisión del concepto mismo de filosofía, mediante la incorporación de la problemática de lo ideológico, en función de precisar la relación existente entre las ideas y los fenómenos históricos y sociales; así como la adopción de una serie de elementos metodológicos provenientes de los aportes realizados por las ciencias del lenguaje, desde los cuales se propone abordar el pensamiento en su manifestación a nivel discursivo.

I. Se ha tratado, en el primer caso, de superar una concepción tradicional y academicista de la filosofía, que considera a ésta como saber autosustante y momento superior respecto a las demás representaciones conceptuales, para avanzar en una dirección que, sin desatender la especificidad de lo filosófico, pueda mostrar su necesaria vinculación con otras prácticas discursivas y sociales en las que se halla entramado.

La perspectiva metodológica adoptada en este caso es la de reinsertar el discurso filosófico dentro de un sistema de conexiones epocales, donde, por una parte, se muestra como una forma más frente a la totalidad de objetivaciones culturales y, por otra parte, se señala una relación estrecha con el discurso político, en cuanto el primero es reconocido también como un modo ideológico de aproximación a la realidad histórico-social.[1] Si bien la filosofía no está exenta de ser asimismo considerada como ideología se remarca la posibilidad que tiene de exceder a ésta última, especialmente cuando es considerado lo ideológico en su sentido negativo.

Esto se evidencia teniendo en cuenta el carácter propio del saber filosófico que al intento de fundamentación agrega la crítica de los supuestos sobre los que se organiza la racionalidad del discurso. Hecho que diferencia la justificación ideológica de la denuncia que acompaña la crítica filosófica. La actitud crítica, si bien se desarrolla en el discurso filosófico, encuentra una manifestación espontánea en las formas de decodificación propias del lenguaje de la vida cotidiana que se dan en relación a un sistema de contradicciones dado en la facticidad social.

Interesa, por lo tanto, preguntarse por los sujetos que son afirmados o negados en

el discurso en relación a una realidad que se muestra básicamente como conflictiva. Dentro de los procesos sociales, y la direccionalidad semántica que los acompaña, se ha constituido una *sujetividad* propia, un «nosotros» latinoamericano. Este sujeto se muestra como voluntad de autoafirmación y reconocimiento a partir de las sucesivas tomas de conciencia histórica, cuya legitimidad y posibilidad se expresa en lo que Roig ha llamado «*a priori* antropológico», es decir, la condición de «tenernos a nosotros mismos como valiosos» que se proyecta en la propia autocomprensión: «Desde ese *a priori* surge -como podemos documentarlo en nuestra propia historia filosófica latinoamericana- una crítica de la lógica del discurso, fuente de toda crítica científica posible, y que antes de ser crítica de la razón, como una realidad meramente lógica, es primariamente crítica de la *racionalidad histórica* vigente»[2].

La «necesidad y voluntad de fundamentación» no es así exclusiva de la filosofía, sino que se halla presente en otros modos discursivos, desde donde también se produce una objetivación de lo real. El acceso a las ideas contenidas en las distintas formas discursivas está dado a partir de las pautas metodológicas que han sido incorporadas al trabajo historiográfico. La propuesta de Arturo Roig se enmarca dentro de este intento de renovación, el cual no es excluyente respecto a otras vías que confluyen en el estudio de la historia de las ideas latinoamericanas.

II. Como se ha señalado anteriormente la ampliacion metodologica se efectúa bajo el impacto del desarrollo de las ciencias del lenguaje. Tanto una teoría del texto como una teoría de la comunicación se incorporan a la historia de las ideas siguiendo los lineamientos de un modelo semiótico que tiene en cuenta esa reserva antropológica y fuertemente histórica, lo cual remite a una *Simbólica Latinoamericana*.

El esfuerzo por establecer un modelo de las prácticas significantes en el ámbito de la cultura latinoamericana debe superar, por una parte, la adopción acrítica de las categorías formuladas a propósito de otras prácticas significantes y, por otra parte, la reticencia a propósito de la aplicabilidad de dichas categorías al *corpus* latinoamericano.

Una Simbólica latinoamericana debe responder acerca de la organización de nuestros mensajes. Según nuestro autor, esta organización se debe constituir a partir de las «lecturas» que los diferentes autores han realizado de su propia realidad. Se trata de determinar la naturaleza de los símbolos y de explicitar los criterios de su clasificación. En principio se parte de una doctrina del símbolo que reformula las tradicionales nociones saussurianas, a partir de lo que se puede llamar una pragmática, integrando la dimensión axiológica en la determinación del sentido y orientación semántica de los símbolos.

Con respecto al problema de la clasificación de los símbolos se trata, en primer lugar, de integrarlos a los criterios de clasificación de los discursos sociales, con lo que se supera la concepción que tiende a aislar los símbolos para su clasificación y, en segundo lugar, de atender a las dicotomías propias de la conflictividad social.

En esta dirección el interés es determinar los diferentes discursos en el mecanismo semiótico textual, a partir de los ejes de inclusión/exclusión, formulados y reformulados por los sujetos sociales aludidos/eludidos en el conjunto de discursos presentes en un *texto*. Discursos cuya reconstrucción será posible a partir de un *corpus* determinado, que se establece en un momento predialéctico de selección y recorte de los materiales del trabajo de investigación.

Se trata de determinar una línea de reconstrucción de una *sujetividad* a partir del Universo discursivo de la época. Universo discursivo entendido como el conjunto de discursos, reales o posibles, efectivamente producidos en una época dada (sincronía) o a través de un tiempo determinado (diacronía), que manifiesta un mundo de diferentes sujetos y lenguajes[3]. Universo Discursivo en el que se nos manifiesta un sujeto que habla por sí mismo y tiene como cuestión de peso ocuparse de sus cosas, que se identifica históricamente en relación con un mundo social, cultural y geográfico.

En esta perspectiva se considera cada texto como un enunciado que se opone y/o responde a otro texto; entendiendo a éste como manifestación concreta de un Universo discursivo determinado. Por último, en un texto todo discurso remite a un discurso contrario o antitético, definidos en el juego de inversiones o de rebasamientos a partir de las inclusiones/exclusiones y alusiones/elusiones. El discurso superador del mero juego de dicotomías, es el discurso de un otro, que es un sujeto en cuanto tiene conciencia de una significación para sí. Y al alcanzar esta conciencia, pone en crisis el proceso de autoafirmación y autoconocimiento de un nosotros social, manifestando la conflictividad y produciendo las escisiones en un nosotros aparentemente homogéneo.

III. Todos estos aportes metodológicos han contribuido a una delimitación teórica de esta disciplina que es la Historia de las ideas, la cual ha adquirido una especial importancia en América Latina como un saber, que sin ser uniforme, ha mostrado grados de especificidad, y dentro del cual, han tenido cierta preeminencia las ideas filosóficas, integradas asimismo con otros campos ideológicos.

En este sentido, Roig ha entendido a la Historia de las ideas dentro de un quehacer más amplio que es la «historia de nuestra cultura», definida ésta última como una «historia social», la de los hombres y mujeres de nuestra América, que atiende a los procesos de objetivación[4].

Como se ha indicado anteriormente, la posibilidad misma de este quehacer historiográfico, trasciende la necesidad de una fundamentación de tipo epistémica y de una exigencia de rigor, que sin evitarlas, considera a las ideas dentro del proceso de la mediación cultural.

Teniendo presente este complejo proceso, dentro del cual se atiende especialmente al lenguaje, considerado como modo principal de mediación, si bien no el único, se parte de la idea no ya como concepto sino como palabra. Y a ésta última se la reubica dentro del discurso en sus múltiples formas, lo que ha llevado a tematizar la articulación entre Historia de las ideas y lingüística, teoría del discurso, teoría del texto y semiótica.

Esta perspectiva metodológica implica, asimismo, un desplazamiento desde el nivel discursivo al sujeto que enuncia el discurso y su ubicación dentro del mismo acto productivo. Ni la idea, ni el sujeto se nos presentan directamente sino que, mediados por la conflictividad social desde la cual emergen, están sometidos al juego de ocultamiento-manifestación donde se procede a su reconocimiento o desconocimiento, procedimientos que surgen del mismo ejercicio discursivo. Por lo mismo que una Historia de las ideas es también una «historia de las ideologías»[5].

el discurso en relación a una realidad que se muestra básicamente como conflictiva. Dentro de los procesos sociales, y la direccionalidad semántica que los acompaña, se ha constituido una *sujetividad* propia, un «nosotros» latinoamericano. Este sujeto se muestra como voluntad de autoafirmación y reconocimiento a partir de las sucesivas tomas de conciencia histórica, cuya legitimidad y posibilidad se expresa en lo que Roig ha llamado *«a priori* antropológico», es decir, la condición de «tenernos a nosotros mismos como valiosos» que se proyecta en la propia autocomprensión: «Desde ese *a priori* surge -como podemos documentarlo en nuestra propia historia filosófica latinoamericana- una crítica de la lógica del discurso, fuente de toda crítica científica posible, y que antes de ser crítica de la razón, como una realidad meramente lógica, es primariamente crítica de la *racionalidad histórica* vigente»[2].

La «necesidad y voluntad de fundamentación» no es así exclusiva de la filosofía, sino que se halla presente en otros modos discursivos, desde donde también se produce una objetivación de lo real. El acceso a las ideas contenidas en las distintas formas discursivas está dado a partir de las pautas metodológicas que han sido incorporadas al trabajo historiográfico. La propuesta de Arturo Roig se enmarca dentro de este intento de renovación, el cual no es excluyente respecto a otras vías que confluyen en el estudio de la historia de las ideas latinoamericanas.

II. Como se ha señalado anteriormente la ampliacion metodologica se efectúa bajo el impacto del desarrollo de las ciencias del lenguaje. Tanto una teoría del texto como una teoría de la comunicación se incorporan a la historia de las ideas siguiendo los lineamientos de un modelo semiótico que tiene en cuenta esa reserva antropológica y fuertemente histórica, lo cual remite a una *Simbólica Latinoamericana.*

El esfuerzo por establecer un modelo de las prácticas significantes en el ámbito de la cultura latinoamericana debe superar, por una parte, la adopción acrítica de las categorías formuladas a propósito de otras prácticas significantes y, por otra parte, la reticencia a propósito de la aplicabilidad de dichas categorías al *corpus* latinoamericano.

Una Simbólica latinoamericana debe responder acerca de la organización de nuestros mensajes. Según nuestro autor, esta organización se debe constituir a partir de las «lecturas» que los diferentes autores han realizado de su propia realidad. Se trata de determinar la naturaleza de los símbolos y de explicitar los criterios de su clasificación. En principio se parte de una doctrina del símbolo que reformula las tradicionales nociones saussurianas, a partir de lo que se puede llamar una pragmática, integrando la dimensión axiológica en la determinación del sentido y orientación semántica de los símbolos.

Con respecto al problema de la clasificación de los símbolos se trata, en primer lugar, de integrarlos a los criterios de clasificación de los discursos sociales, con lo que se supera la concepción que tiende a aislar los símbolos para su clasificación y, en segundo lugar, de atender a las dicotomías propias de la conflictividad social.

En esta dirección el interés es determinar los diferentes discursos en el mecanismo semiótico textual, a partir de los ejes de inclusión/exclusión, formulados y reformulados por los sujetos sociales aludidos/eludidos en el conjunto de discursos presentes en un *texto*. Discursos cuya reconstrucción será posible a partir de un *corpus* determinado, que se establece en un momento predialéctico de selección y recorte de los materiales del trabajo de investigación.

Se trata de determinar una línea de reconstrucción de una *sujetividad* a partir del Universo discursivo de la época. Universo discursivo entendido como el conjunto de discursos, reales o posibles, efectivamente producidos en una época dada (sincronía) o a través de un tiempo determinado (diacronía), que manifiesta un mundo de diferentes sujetos y lenguajes[3]. Universo Discursivo en el que se nos manifiesta un sujeto que habla por sí mismo y tiene como cuestión de peso ocuparse de sus cosas, que se identifica históricamente en relación con un mundo social, cultural y geográfico.

En esta perspectiva se considera cada texto como un enunciado que se opone y/o responde a otro texto; entendiendo a éste como manifestación concreta de un Universo discursivo determinado. Por último, en un texto todo discurso remite a un discurso contrario o antitético, definidos en el juego de inversiones o de rebasamientos a partir de las inclusiones/exclusiones y alusiones/elusiones. El discurso superador del mero juego de dicotomías, es el discurso de un otro, que es un sujeto en cuanto tiene conciencia de una significación para sí. Y al alcanzar esta conciencia, pone en crisis el proceso de autoafirmación y autoconocimiento de un nosotros social, manifestando la conflictividad y produciendo las escisiones en un nosotros aparentemente homogéneo.

III. Todos estos aportes metodológicos han contribuido a una delimitación teórica de esta disciplina que es la Historia de las ideas, la cual ha adquirido una especial importancia en América Latina como un saber, que sin ser uniforme, ha mostrado grados de especificidad, y dentro del cual, han tenido cierta preeminencia las ideas filosóficas, integradas asimismo con otros campos ideológicos.

En este sentido, Roig ha entendido a la Historia de las ideas dentro de un quehacer más amplio que es la «historia de nuestra cultura», definida ésta última como una «historia social», la de los hombres y mujeres de nuestra América, que atiende a los procesos de objetivación[4].

Como se ha indicado anteriormente, la posibilidad misma de este quehacer historiográfico, trasciende la necesidad de una fundamentación de tipo epistémica y de una exigencia de rigor, que sin evitarlas, considera a las ideas dentro del proceso de la mediación cultural.

Teniendo presente este complejo proceso, dentro del cual se atiende especialmente al lenguaje, considerado como modo principal de mediación, si bien no el único, se parte de la idea no ya como concepto sino como palabra. Y a ésta última se la reubica dentro del discurso en sus múltiples formas, lo que ha llevado a tematizar la articulación entre Historia de las ideas y lingüística, teoría del discurso, teoría del texto y semiótica.

Esta perspectiva metodológica implica, asimismo, un desplazamiento desde el nivel discursivo al sujeto que enuncia el discurso y su ubicación dentro del mismo acto productivo. Ni la idea, ni el sujeto se nos presentan directamente sino que, mediados por la conflictividad social desde la cual emergen, están sometidos al juego de ocultamiento-manifestación donde se procede a su reconocimiento o desconocimiento, procedimientos que surgen del mismo ejercicio discursivo. Por lo mismo que una Historia de las ideas es también una «historia de las ideologías»[5].

La Historia de las ideas como historia social nos habla, según Roig, a través de sus mundos simbólicos, desde los cuales la idea se ha convertido en el contenido semántico de un signo que nos exige desciframiento, ya no es el mundo de las ideas su lugar sino el mundo de lenguaje, por lo que se confirma por otra vía la problemática del valor social de la idea[6].

Ahora bien, uno de los ejes centrales que recorre desde sus inicios a la Historia de las ideas, es la preocupación por la definición de lo propio. Dentro de las respuestas dadas, Arturo Roig rechaza las que se han enmarcado dentro de un exogenismo cuyos modelos para pensar lo latinoamericano, en general, nunca surgieron de nuestra propia realidad, y además, vinieron a reforzar los viejos prejuicios de un pensar dicotómico, una de cuyas manifestaciones iniciales ha sido la contraposición entre civilización y barbarie en el siglo XIX[7].

A nuestro juicio, el enfoque social de las ideas implica a su vez un modo particular de entender la filosofía latinoamericana, que ha permitido abordar la problemática de la identidad desde lo endógeno, remarcando, en una postura superadora de la búsqueda de influencias y de la determinación de corrientes, la funcionalidad social que jugaron las distintas ideas dentro de nuestra América.

Las ideas entendidas en su inserción social y en su poder transformador, se asumen desde un presente nuestro y a partir de él pueden ser retomadas o enunciadas con un carácter proyectivo.

Si bien se señala la importancia de una reconstrucción de las ideas en el ámbito de lo nacional, esta tarea, se presenta enmarcada en procesos más amplios, desde los cuales, la Historia de las ideas se entiende como historia de la «conciencia social» latinoamericana, a partir de la cual, se hace posible asumir el pasado ideológico de nuestros pueblos[8].

De este modo la Historia de las ideas se articula con una Filosofía latinoamericana, cuya función es profundizar un *a priori* antropológico, *a priori* a través del cual nos afirmamos en la historia a partir del «nosotros» y de lo «nuestro».

NOTAS

1 Cfr, Arturo Roig, "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías", en O. Ardiles *et al.*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973 y "Función actual de la filosofía de América Latina", en *La filosofía actual de América Latina*, México, Grijalbo, 1976.

2 "Notas para una lectura filosófica del siglo XIX", en *Revista de Historia deAmérica*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, N° 98, 1984, p. 151. Acerca del *"a apriori* antropológico" véase especialmente: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

3 Cfr. A. Roig, "Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano", *Cuadernos del Chasqui*, Quito, 1984.

4 Cfr. Arturo Roig, "La historia de las ideas y la historia de nuestra cultura", en *Cuadernos Americanos*, Nueva Epoca, México, UNAM, N° 17, 1989, pp. 9-18.

5 Cfr. A. Roig. "Tres décadas de "Historia de las Ideas" en Argentina: recuento y balance", en *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Historia y Geografía, N° 109, enero-julio 1990.

6 Cfr. A. Roig, "La historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales", en *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, N° 4, 1983, pp 151-166.

7 Cfr. A. Roig, "La Historia de las ideas y la historia de nuestra cultura", ya citada anteriormente; "La "Historia de las ideas" cinco lustros después", en *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1984 (Reedición facsimilar de los números 1 y 2).

8 Cfr. las "Recomendaciones" que Arturo Roig propuso en la "Reunión de expertos sobre la historia de las ideas Latinoamericanas", convocada por la UNESCO, en México, en el año 1974, en : "La Historia de las ideas cinco lustros después", *op.cit.*, p. XIV.

EL VALOR UTOPICO DE UNA ECOLOGIA LATINOAMERICANA

José Oviedo, Abelardo Barra Ruatta (UNRC)

1. Historicidad y mundanidad de la utopía latinoamericanista

Uno de los aspectos más importantes en relación a la utopía es aquel que tiene que ver con el valor epistemológico que podamos adjudicarle. Ello en función del grado de credibilidad que estemos en condición de depositar en las utopías - si nuestro propósito es alcanzar a través de las mismas una transformación de la realidad superando el carácter de mero ejercicio lúdico-ficcional que se agota en lo estético o emocional.

La convicción de que la utopía, en algún momento habrá de tener alguna proyección empírica en la realidad, debe hallarse garantizada de algún modo. La intromisión de la utopía en la realidad, por efímera o esporádica que ella sea, no debe quedar librada al albur, sino que debe estar vinculada causalmente a un conjunto de condiciones previas o antecedentes y a un estado final o consecuencias cuya realidad virtual es garantizada por la propia dinámica de la historia antropológica.

Para las escatologías - analizadas aquí solamente en aquello en que pueden ser analogables a la utopía - la garantía y fundamento de su realización práctica está puesta en la dignidad ontológica de un ser trascendente que en función de su todopoderosidad da crédito a la promesa de un mundo transtemporal. Se trata entonces de un Ser Supremo que garantiza la realización de ese mundo escatológico (utópico).

El utopizar latinoamericano contemporáneo se mueve dentro de la mundanidad histórica que caracteriza a todo proyecto social encarado por el hombre. Precisamente, esa historicidad, mundanidad e inmanencia antropológica del ejercicio utópico y de la utopía latinoamericana constituyen claros límites demarcatorios que permiten establecer inequívocas definiciones histórico-teóricas que contribuyan a evitar ambigüedades y anacronismos.

A partir del Renacimiento, el hombre comenzó a transferir a si mismo la responsabilidad de la imaginación y/o gestación de un mundo mejor, al tiempo que instalaba a ese mundo en esta esta Tierra y en un futuro que, no por ser más o menos lejano, adquiría condición de posible dentro de los límites de la temporalidad humana. La utopía medieval, trascendente, planteaba la realización de la promesa utópica en otro mundo y garantizaba su realización en la omnipotencia divina, que al final de los tiempos la realizaría en una suerte de "paraíso terrenal" desterrenalizado. Ese proceso paulatino de sustitución de lo trascendente por lo utópico y la consecuente antropologización de la promesa utópica iniciado por el Renacimiento se complementó con la fe Moderna en la racionalidad científica como instrumento humano de concreción de todos los anhelos del hombre. Idéntica actitud asumieron sucesivamente el Iluminismo, el Enciclopedismo y más tarde el Marxismo, que añadió al valor adjudicado a la ciencia la "creencia" en el carácter redentor de la clase obrera y su capacidad de realización de la utopía comunista en el seno de la historia.

La utopía se dice de muchas maneras. La riqueza polisémica del término utopía vale

tanto sincrónica como diacrónicamente. Las diferentes utopías históricas se diferencian precisamente por hallarse vinculadas a contextos socio-culturales determinados. En ese sentido, la utopía antropologizada de los Modernos difiere hasta la incompatibilidad con las utopías escatológicas del Medioevo o con las utopías negativas de nuestro presente que, si bien se estructuran alrededor de las potencialidades humanas, se caracterizan por un tinte pesimista que las distancia profundamente de las utopías de la Modernidad.

Los referentes de la utopía también son variables. Los modelos de sociedad utópica admiten variaciones históricas significativas. El reconocimiento de esta historicidad es el reaseguro para impedir que se cristalicen modelos invariables de sociedades utópicas que consagrándose como modelos universalmente válidos operen en contextos sociales diferentes como fuentes de enajenación del utopizar, es decir, del futuro y la esperanza de otros pueblos, categorías tan valiosas e inherentes tanto a la función utópica como a la existencia humana, ya sea en su dimensión individual como social.

La variabilidad del proyecto utópico tiene que ver con la inescindible relación que existe entre la temporalidad y la dimensión antropológica. A diferencia de la temporalidad no humana, asemejada a una pasiva permanencia o duración en el tiempo, la temporalidad del hombre es la historia, de la cual se erige en sujeto. Existe una excesiva identificación de la historia con el pasado lo cual produce un proceso de desconocimiento o devaluación del valor histórico que posee el futuro. Precisamente es el futuro la dimensión temporal de la utopía. El futuro como lo que "aún no es", o lo que es lo mismo, la intención de futuro se constituye en la cuna de la expectativa utópica.

La vivencia del futuro y la tensión moral que se generan a partir de la utopía, apuntan a desarticular formas injustas de organización socio-política existentes y constituye por lo tanto fuerzas estimulantes de transformación social. La vivencia del futuro configura la sustancia de las figuras o momentos de la utopía a realizar cuya finalidad está puesta en la humanización plena de las grandes mayorías pauperizadas que sienten que sus vidas transcurren en el desamparo y la inseguridad. La crítica socio-política implicada en el discurso utópico constituye una transposición ya efectuada por el discurso ecologista europeo, instancia que nos parece enteramente relevante para el pensamiento ecológico latinoamericano.

2. Utopías negativas y Ecología

Las utopías negativas, como modalidades del pensamiento del siglo XX constituyen nuevas aportaciones a la historia del pensamiento utópico. Se presentan como críticas a las sociedades postindustriales y a la racionalidad instrumental que estaría en la base de la funcionalidad de las mismas. Esta modalidad del pensamiento utópico metodológicamente ha procedido a relacionar los diversos totalitarismos de nuestro siglo, las devastadoras guerras mundiales y los múltiples conflictos regionales, alcanzando una conclusión que les permite augurar un futuro catastrófico en el cual las guerras nucleares o bacteriológicas y los estragos ecológicos impiden la continuidad de la humanidad y la sociedad contemporánea en un horizonte temporal más o menos proximo.[1]

Los problemas que hasta aquí nos han ocupado deben ser situados en un contexto

más amplio de crisis social donde la hegemonía del modelo tradicional de desarrollo económico en los países del mundo post-industrializado ha entrando en un proceso de erosión o crítica que alcanza no sólo a su economía, sino también a la concepción de estado y a los valores culturales de la sociedad contemporánea. Es en este contexto de crisis, que se refleja en las utopías negativas producidas por los críticos de la dinámica del capitalismo de los países centrales, donde se puede situar el pensamiento ecológico contemporáneo. En tal contexto, la ecología europea constituye un aporte valiosísimo a la deconstrucción crítica de la sociedad consumista. La vinculación a ese contexto y al tipo de críticas vertebrado por las variantes de la utopía negativa ha determinado que una vertiente importante de la ecología europea haya adquirido un carácter catastrofista y apocalíptico.

Esta negatividad utópica de la ecología europea (en cuanto prevee un futuro de devastación ecológica a corto plazo) es sumamemente útil como "palanca de freno" al desmedido desarrollismo eurocéntrico, pero considerada desde la situación histórico-cultural de Latinoamerica, tal negatividad ecológica se constituye en un anacrónico y reaccionario instrumento, toda vez que América Latina no está en posición de poder frenar un desarrollo inexistente. El supuesto efecto benéfico del discurso ecológico europeocentrista, se constituye, en verdad, en un proceso de negación del pensamiento ecológico-utópico latinoamericano, puesto que las discusiones respecto al futuro ecológico y a la fundamentación filosófica de la ecología hecha por los europeos más que orientarnos, en este punto nos desorientan, toda vez que categorías como biocentrismo,naturacentrismo, economía natural, etc. puestas como fundamento filosófico de la ecología, se constituyen precisamente en la antítesis del antropocentrismo que nosotros colocamos inclaudicablemente en la base de toda propuesta ecológica latinoamericana. Otro tanto ocurriría con la propuesta de concretar ahistóricamente la instauración de sociedades de "economia natural", es decir, sociedades cuyas economías respeten el ritmo de reproducción de los recursos naturales. Este tipo de propuestas, si no toman en cuenta las distancias socio-económicas existentes entre Europa y Latinaomerica acabarían por constituirse lisa y llanamente en concepciones antilatinoamericanistas, en cuanto la sociedad ecológica que se realizaría constituiría un intento de solución política unilateral que acabaría por instaurar definitivamente diferencias abismales entre los hombres que habitan los diversos mundos existentes.

3. Utopías constructivistas y ecología latinoamericana

Las dificultades que experimentan los países latinoamericanos frente al proceso de definición de una identidad cultural constituyen secuelas de procesos históricos de deculturación violenta a que fueron sometidos nuestros países en el pasado remoto o en épocas recientes. Esa pérdida de identidad y esa negación de la historicidad propia, constituyen desafíos urgentes a la capacidad de utopizar del hombre latinoamericano. La concepción de utopías significa una instancia constructiva a pesar de que en una primera mirada pudiera verse como una tarea transida por la resignación y la cobardía. Sin embargo, existen fuertes razones históricas que justifican este atrincherarse en la utopía.Por una parte, existe toda una tarea de autorescate que sólo puede efectuarse desde lo utópico. En efecto, la expropiación del pasado, la usurpación del

presente, y la negación del futuro nos analogan ontológicamente a los seres naturales, restándole valor actual a nuestra palabra que en algún sentido aún continúa siendo considerada como alógica, bárbara. Por otra parte, las múltiples experiencias históricas de transformación efectiva de la realidad a través de renovados intentos políticos han sido abortadas, neutralizadas o destruídas. El recurso a la lucha armada ha mostrado limitaciones estratégicas, políticas y morales. En este contexto, es que debe entenderse nuestra invitación a utopizar. Es decir, concebido como un prolegómeno a la transformación material de la realidad. Lejos de constituir un movimiento evasivo, el utopizar se vincula a una *Praxis de la Transformación*: la utopía traza el escorzo de una sociedad diferente que deberá alcanzarse mediante acciones transformadoras que modifiquen de manera perdurable la realidad social procurando favorecer sectores cada vez más amplios de la misma.

La ecología latinoamericana, como parte integrante de nuestro ejercicio del utopizar ha de oponerse a algunos preceptos de la ecología dominante que poseen efectos alienantes sobre la constitución de un discurso ecológico auténtico.

La igualación que se efectúa entre los derechos de la humanidad actual y la futura, al igual que la igualación formal o retórica que se establece entre todos los hombres actualmente existentes, opera en los hechos un proceso de desconocimiento de las necesidades ciertas y concretas de los hombres que en la actualidad no tienen acceso aún a aquellos bienes mínimos que posibilitan la supervivencia meramente biológica de los mismos. Solamente a partir de la igualación material de todos los hombres existentes en el presente sería posible plantearse como una preocupación ética legítima el devenir de las generaciones futuras en relación con las condiciones ecológicas del planeta.

La fuerte desarmonía que existe entre el grado de desarrollo de los países de Europa y nuestros países latinoamericanos torna imposible homogeneizar los procesos históricos vividos por unos y otros grupos de países. Queremos decir que el prospectivismo ético-ecológico nordatlántico también debe ser cuestionado a partir de la idea de que no existe de manera indudable un futuro común para todos los países del mundo. Ello porque el futuro se halla determinado por la existencia de un pasado y un presente esencialmente distintos entre los diversos pueblos del mundo. La utopía ecológica latinoamericana alberga la esperanza de construir un futuro homogéneo para toda la humanidad; pero para que ello ocurra es menester partir de condiciones presentes igualitarias para todos los pueblos. De lo contrario, ese futuro común nos condenaría eternamente a cumplir el mismo rol que hemos venido jugando desde hace 500 años.

El discurso ecológico biocentrista pone en obra un proceso de falso descentramiento del hombre, en el sentido de que aparentemente desplaza la discusión de los problemas eticos-ecologicos desde lo humano hacia una pretendida posición naturacentrista. Esta posición supondría una superación, operada por la reflexión filosófica, del egoismo humano al intentar instalar el problema de la supervivencia humana en el marco de los múltiples problemas que existen en el cosmos biológicamente considerado; cosmos natural en el cual no existirían prelaciones jerárquicas entre las distintas manifestaciones de la vida.

Nosotros creemos que lo antes expresado implica una actitud enmascaradora o de falsa conciencia. Porque consideramos que el desplazamiento del hombre como cen-

tro de preocupación y su suplantación por la naturaleza indiferenciada constituye en el fondo una estrategia política, consciente o ingenua, que encubre discursivamente un pasado inmediato de profanación y destrucción de la naturaleza a escala mundial. Se trataría de una racionalización con efectos catárticos que, a un mismo tiempo, oscurece el estigma de los orígenes, favoreciendo la luminosidad del presente y enmascara una actitud cínica de desconocimiento sistemático de la alteridad internacional. Por lo demás, este supuesto biocentrismo constituye una impostación.

Obedeciendo a una rutina histórica, los paises desarrollados transfieren el costo resolutivo de sus conflictos a los paises que someten. En ese sentido, la belleza, el confort y el eficientismo de su mundo es fruto de la pobreza, expoliación y contaminación de un mundo lejano y ajeno para ellos. Europa avanza exitósamente en la resolución de sus problemas, con total despreocupación de la permanencia, agravamiento y endemización de los problemas que aquejan a los países periféricos. Permítasenos suponer, con base en una dialéctica histórica irrefutable, que las soluciones que alcanza el mundo postindustrializado son costeadas por el desmejoramiento de las condiciones de vida de los paises del Tercer Mundo. Son algunos ejemplos de lo antes manifestado la existencia de basureros nucleares, la venta de pesticidas contaminantes vedados en los países donde se los fabrica, pruebas de medicinas en vías de experimentación o venta de medicamentos prohibidos en el mundo desarrollado, tráfico de órganos y de niños, etc.

La tarea histórica de la ecología latinoamericana, estrechamente vinculada a la plasmación de utopías constructivistas o transformadoras consiste en la desarticulación del discurso ecológico dominante. La politización de los planteos ecológicos constituyen una alternativa digna de ser tenida en cuenta como conducente a ello. El fracaso de las soluciones políticas globalizadoras que constituyeron nuestro pasado inmediato hacen suponer la importancia de la emergencia de nuevos actores sociales articulados en pos de reinvindicaciones regionales.

Las implicancias político-sociales del pensamiento utópico orientan a los discursos ecológicos latinoamericanos no solo a la denuncia sino también a las transformaciones político-sociales en consonancia con las demandas y necesidades populares. Identificar con cierta precisión los sujetos sociales que han de hacerse cargo de la histórica tarea de transformar la sociedad, realizando así las figuras utópicas previstas, garantizando de ese modo el valor predictivo de la utopía, que conocimiento científico minusvaloriza por su característica de existir en un tiempo y un espacio ficticios o irreales por su mera futuridad: el de los sueños y las esperanzas humanas.

NOTAS

1. Es a esta descripción futurista de sociedades devastadas en las que los hombres se han convertido en mutantes a lo que denominamos *utopía negativa*.

AGUSTIN ALVAREZ Y LA CUESTION NACIONAL. IDENTIDAD, ETICIDAD Y CRISIS

Dante Ramaglia (Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza - CONICET)

El particular modo de comprensión de la realidad nacional que contienen los escritos del positivista mendocino Agustín Alvarez es la temática planteada en el presente trabajo. Su tratamiento remite a una revisión de las formulaciones del positivismo, como una de las corrientes ideológicas principales que sustentan el modelo de nación surgido a fines del siglo pasado.

Centrado este asunto en el autor mencionado, se pueden contemplar tanto las continuidades del proyecto de nación moderna, que cobra impulso en nuestro país con la «Generación de 80», respecto al programa civilizatorio enunciado por Sarmiento y Alberdi; como asimismo las rupturas que experimenta este proyecto modernizador hasta su crisis definitiva que puede ser situada en el año 1930.

Partimos de considerar a Alvarez como un referente preciso de ese proyecto político y del movimiento intelectual que lo acompaña, destacando que también refleja su pensamiento las contradicciones generadas en el desarrollo del mismo proceso modernizador implementado en la Argentina de entonces. Para aclarar este punto y anticipar una hipótesis que tratamos a lo largo del trabajo: el discurso de Alvarez se constituye en respuesta a un desajuste profundo entre el modelo propuesto y una realidad que no se adapta totalmente a ese modelo. Desajuste que se manifiesta en las sucesivas crisis vividas en la República liberal-conservadora, que tratan de ser asumidas desde distintas posiciones teóricas.

Los inicios de la reflexión sobre la situación nacional en nuestro autor se dan, en efecto, a partir de la crisis de 1890, la que puede considerarse como indicio temprano de las tensiones producidas dentro del proyecto oligárquico del ochenta. Las ideas políticas de Alvarez evidencian esta crisis desde una perspectiva que, si bien contiene una crítica de las prácticas políticas de la sociedad argentina y, especialmente, de la clase dirigente, va a ser elaborada de tal modo que permita articular el proyecto impulsado por la burguesía liberal. Las limitaciones de dicho programa político aparecen, además, reflejadas en el discurso de Alvarez, lo que lleva a reformular algunas de sus ideas en la medida que existe una apertura a la problemática social, cuya emergencia había sido posible a partir del mismo proceso de modernización.

En este sentido, cabe preguntarse por el alcance del marco teórico desde el que se pretende dar cuenta de la realidad social y los distintos sujetos que intervienen en el momento complejo en que escribe Alvarez. Con la necesaria distancia que nos da la perspectiva actual de acercamiento al autor, podemos establecer algunos paralelos respecto a la situación en que se da su reflexión de la crisis, la que puede ser repensada en relación al contexto histórico de nuestra época.

La primera época del autor[1] está marcada, como hemos dicho anteriormente, por la situación de crisis experimentada en 1890 con el gobierno de Juárez Celman. Interpreta

esta crisis como síntoma de males nacionales que tiene sus causas profundas en los hábitos que conformaron un tipo determinado de mentalidad en nuestro suelo. El eticismo de denuncia frente a la corrupción imperante en el Unicato constituyó una reaccion sostenida desde diversas líneas ideológicas. La crítica moral de Agustín Alvarez ejerció una fuerte influencia en distintos campos de la cultura argentina, siendo un representante destacado del positivismo en cuanto a las ideas éticas y sociales[2].

La lectura de la crisis moral que en su opinión afecta a la sociedad argentina es realizada desde una forma de saber sociológico que luego se extendería en todo el continente; es lo que se conoce como «psicología de los pueblos». Según este enfoque se pueden definir los caracteres específicos de una comunidad nacional del mismo modo en que se determina la constitución psicológica de un individuo. Este presupuesto conduce a establecer un diagnóstico de las *enfermedades* que afectan a las sociedades latinoamericanas, que diluye en los mismos términos en que es interpretado el estado de crisis la responsabilidad principal que corresponde al grupo social que dirige el país. Si bien observamos en sus textos un cuestionamiento a las prácticas políticas imperantes, queda absorbida esta crítica desde una óptica que abarca a las costumbres de la sociedad toda, de donde proceden las conductas inmorales exhibidas por la clase gobernante.

De esta manera, describe con agudeza las falencias halladas y las condiciones que favorecen el estancamiento de nuestros países. La incapacidad para gobernarnos derivan, según Alvarez, de la falta de sentido moral que se manifiesta en diversas lacras nacionales: el fraude, el robo, la mentira y el abuso en la función pública; la rivalidad desmedida entre partidos políticos, así como entre países vecinos; el excesivo orgullo nacional y el patriotismo verbal que acompaña la ausencia de un enjuiciamiento de los propios defectos; y, en fin, la manía de reformar leyes y reglamentos sin preocuparse realmente en cumplirlos y hacerlos cumplir. Los excesos en la justicia y la administración son los que retrata el autor en una galería de personajes como «el empresario de atropellos, el juez prevaricador, el funcionario coimero, el defraudador» (*MPP*, 122). Pero que más allá del clima propicio de corrupción que encuentran en 1890, responden a una lógica profunda de la sociedad argentina, que contribuye a mantener este estado de cosas donde predomina la inmoralidad en las conductas sociales.

Toda esta serie de defectos encuentran un fuerte arraigo en nuestra historia nacional. Es parte de la herencia colonial que han tenido los pueblos de Hispanoamérica, no corregida con la irrupción de la fase independiente. El modo hispánico de conducirse se muestra todavía en la búsqueda de prestigio, gloria, fama y poder a través de la actuación política, donde se privilegia lo personal y el propio grupo, en lugar de los intereses generales. Esto se traduce en actitudes intransigentes, de intolerancia y atropello frente a los adversarios, en desprecio por el trabajo y paralelamente la ostentación del ocio como rasgo de nobleza y en una creencia dogmática en las ideas defendidas.

Esta disposición mental es la que encuentra en los caudillos federales, erigidos como «restauradores», «protectores» y «salvadores» de la patria, con su fe ciega en proclamas, manifiestos y principios abstractos. Pero también una modalidad similar guiaba la acción política de nuestros ilustrados, que habían confiado en el transplante

de leyes e instituciones de los países avanzados para imponer de «una vez y para siempre» un orden perfecto. En la vida política nacional se han exaltado virtudes que para Alvarez deben ser suplantadas, éstas son el «culto del coraje», que lleva a desconocer los derechos del otro, y la «ilustración», como medio de engañar a los demás para aprovecharse y vivir sin trabajar. En general, lo que cuestiona es la convicción en las reformas políticas como promotoras de un cambio real en las sociedades enfermas que describe, sin reparar en que las leyes y constituciones deben adaptarse a las costumbres del pueblo en que se aplican.

Buscar una mejora social a la fuerza, lo mejor «a palos» como dice repetidamente Alvarez, es una constante que encuentra en nuestra historia desde que la nación corta sus lazos coloniales. Y es una actitud que sigue persistiendo en el momento político del autor con el «progreso» promovido por el juarismo. Sin embargo, no se atiende lo suficiente a que todo adelanto social debe estar sustentado en una base firme, y no proviene únicamente de una buena organización jurídica y política, sino que las leyes e instituciones son el producto de una evolución cultural según las propias necesidades. Es el desfasasaje entre leyes «perfectas» y costumbres «pésimas» lo que aparece a la vista de Alvarez como uno de los inconvenientes principales de la sociedad argentina en relación a los intentos de su organización política y social (*SA*, 140).

Para explicar la presencia de idénticas actitudes en unitarios y federales, como la subsistencia de las prácticas propias de caudillos en los políticos de su época, aunque hayan mudado el «chiripá» por la «levita», recurre en su primer libro, *South America*, a una distinción con respecto a las formas de racionalidad política. En nuestra vida política ha prevalecido una *razón pura* o *natural*, que actúa de manera instintiva e inmediata ante los hechos, en función de satisfacer sus necesidades de modo egoísta. Surge cuando se sustituye en la época moderna el orden teocrático y en nuestro país con la emancipación de la dominación española. Otro modo superador del anterior es la *razón reflexiva* o *experimental* que debe ser cultivada por la ciencia, la educación y el arte, procurando en la experiencia de lo real lo necesario.

Sobre esta distinción se basa la primera etapa de la producción de Alvarez, hasta 1900 aproximadamente, enunciada fundamentalmente como crítica de la razón política. Se mantiene en sus trabajos posteriores la crítica en términos morales, adoptando sus ideas un carácter más programático. Su propuesta descarta lo que se presenta como experiencias agotadas para ese momento: las salidas constitucionalistas, que denomina como «superstición de la carta orgánica»; el mejoramiento por la inmigración, sin modificar las condiciones en donde es asimilada socialmente y la educación, concebida sólo como instrucción. Frente a estas soluciones «milagrosas» reclama un cambio de los hábitos mentales perniciosos a través de la educación moral. Inculcar un sentido moral es lo que contribuye, desde su perspectiva, a formar el carácter de los ciudadanos y, por lo tanto, es el medio de formación de la nacionalidad.

Ahora bien, el modo en que responde Alvarez ante la crisis reconoce ciertos límites que no desmerecen lo acertado de algunas de sus críticas. Ya mencionamos el supuesto del que parte al equiparar la configuración psicológica del individuo con la nación. Igualmente en el tratamiento dado al tema moral se revela un acento excesivo en lo individual como instancia de constitución y modificación de las conductas colectivas. Una diferencia de niveles en la consideración de la moral puede ser expresada en los

conceptos de *moralidad*, referido al ámbito subjetivo y su adecuación a una normatividad dada, y el de *eticidad*, relacionado al mundo objetivo de costumbres, leyes e instituciones vigentes en una comunidad. Aplicados estos conceptos a las ideas ético-políticas de Alvarez, es posile señalar el desplazamiento que se produce desde un enjuiciamiento del nivel primario de eticidad, representado por las costumbres, a la moralidad, al fijarse en el comportamiento individual como correctivo de los vicios sociales.

Su prédica moral laica, que parte de lo social como lo ha destacado Ingenieros[3], se refugia en la conciencia subjetiva ante la quiebra del orden objetivo, sin poder interpretar en una dimensión estructural la situación de crisis vivida en el país. Los problemas sociales que se evidencian en la Argentina moderna de principios de siglo, trata de encuadrarlos el autor dentro de una caracterización moral, desde donde identifica el origen de las deficiencias encontradas como fenómenos mentales, que dependen en su solución de la conciencia individual. Por este motivo es descartada como vía válida la reforma política, implementada desde el Estado y lo institucional, hecho que lo lleva a destacar la importancia de la acción ejercida desde la sociedad civil, enfocada finalmente en el individuo y su capacidad de autogobernarse.

No obstante, hemos afirmado que en el discurso de Alvarez tiene lugar también una contradicción que moviliza su crítica y lo aproximan a la problemática social de la época. Contradicción que no va a ser resuelta totalmente a nivel teórico, ya que indican más bien un desfasaje respecto a la misma praxis social. Las limitaciones ideológicas, así como la apertura contenida en su discurso, pueden ser ubicadas en relación al modo en que construye algunos conceptos claves de la realidad nacional.

Una de las categorías centrales que han gravitado en nuestra historia intelectual es la de *civilización*, opuesta fundamentalmente a la de *barbarie*. Ambas son incorporadas en el esquema teórico de este autor con la carga semántica que poseen de por sí y por medio de ellas se refuerza la necesidad de alcanzar un progreso. Progreso que no es sólo entendido como material sino que es en primer lugar moral.

Las condiciones históricas diferentes respecto a la formulación de estas categorías que retoma de Sarmiento, obligan a readecuar sus contenidos. En el planteo de Alvarez las fuerzas que impulsan a la civilización y la barbarie se han interiorizado, representan más el estado mental que se refleja en los individuos y, por lo tanto, en los pueblos.

Para Alvarez la civilización es un producto de las ideas, sentimientos y costumbres que conforman una sociedad o cultura determinada. Las sociedades son definidas por la calidad de hábitos que constituyen su ambiente social, que es tanto físico como moral. Y remarca la importancia de la capacidad intelectual humana para mejorar sus condiciones frente al medio natural, que implica una forma de automodificación, por el cambio de las costumbres.

La civilización que se contempla, de acuerdo a los parámetros del momento, como un proceso de alcance universal, desde su difusión progresiva con los acontecimientos e ideales surgidos con la modernidad, es asimismo realizada en sus diferentes etapas según el grado de desarrollo moral alcanzado por los diversos pueblos. De acuerdo a su enfoque positivista se da una evolución de la humanidad que difiere en las distintas razas o culturas. No obstante, no concluye afirmando un racismo como el que marcadamente sostuvieron otros positivistas argentinos, ya que su concepción de la

raza no depende de un determinismo biológico, sino que predomina en él una visión dinámica y constructiva, por lo que dice:

> «No, pues; no proviene de la raza nuestra notoria incapacidad para el progreso moderno, sino del caudal de supersticiones viejas que nos hacen inadecuados para las ideas y sentimientos modernos; no de la sangre sino de la fábrica moral, del ambiente espiritual. Nadie nace fanático, supersticioso, fetichista, desalentado de sus fuerzas y temeroso del infierno, ni aún en España. La ignorancia, la pobreza y la pasividad de espíritu no son males incurables de Sud América» (*AV*, 283).

El mayor o menor grado de civilización en que se encuentre un pueblo depende de la disposición a la transformación de sus ideas y costumbres inadaptables al progreso, lo cual revela tendencias opuestas en toda sociedad: una a favor de los cambios y otra que se resiste a incorporarlos. Se puede advertir una referencia tanto a las fuerzas políticas que chocan al interior del grupo hegemónico, liberales y conservadores, como a la preponderancia de algunas naciones en el mundo civilizado de entonces.

De aquí deriva la insistencia en comparar el estado deficiente de América del Sur, vinculado a la influencia nociva de las supersticiones, dogmatismo y fanatismo transmitidas por España, con la superioridad asignada a América del Norte debido al criterio experimental y científico introducido por Inglaterra, su aplicación al trabajo, la industria y el comercio, que son la base de su prosperidad material y espiritual.

La barbarie representada por el atraso de los pueblos hispanoamericanos encuentra su motivo en el catolicismo español, adonde se dirige en especial la crítica de Alvarez. Su contraposición con la civilización lograda por otras naciones avanzadas no desconoce lo relativo de ambas categorías. Aún cuando sostiene una admiración casi sin reservas por los países anglosajones, no lo lleva a adoptar sin más su modelo. Contra la imitación del mismo propone la necesidad de crear las condiciones en que se desenvuelve su notable adelanto en el mundo moderno (*EE*, 26).

En *La creación del mundo moral*, escrito un año antes de su muerte producida en 1914 y en el clima especial del Centenario, renueva un optimismo por el futuro del hombre en la civilización moderna. El progreso contribuye a la concreción del «mundo moral», como obra específica humana, manifestado en «la libertad, el derecho, las ciencias y las artes, las *ciudades* y las *nacionalidades*» (*CMM*, 37). La imagen que proyecta de un mundo en marcha por el avance de la ciencia, el arte y la moral, también deja entrever una «competencia universal» entre las fuerzas que promueven un mejoramiento y las que lo frenan. Se resuelve en su planteo por una armonía que debe primar sobre los contrarios, que son integrados dentro de la «gran orquesta de la sociedad, (de la) nacionalidad» (*CMM*, 253).

Las posturas que en esta etapa lo acercan a un solidarismo desde una concepción más social de la ética, no son suficientes para afirmar un cambio de orientación ideológica. En su discurso se produce, así, una tensión entre la comprensión de una realidad social que emerge con sus contradicciones y la imposibilidad de ser asumida desde el mismo enfoque teórico que sostiene el autor. La visión negativa sobre lo propio que se construye a partir de la oposición civilización-barbarie, hacen incluir o excluir lo que se considera como negativo o positivo en la configuración de la nacionalidad, de acuerdo un paradigma externo.

Sin embargo, queda en entredicho en su propuesta el lugar desde donde se puede considerar la situación de nuestros países en ese ordenado y armónico progreso, así como el papel que juegan los individuos en el caudal creciente de la civilización, especialmente cuando ésta ha liberado fuerzas económicas que irrumpen ciegamente en la sociedad. La misma negatividad asignada a lo propio conduce a enajenar nuestras aspiraciones y energías en un proyecto moderno que nos arrastra en su camino. ¿Cómo conjugar la exigencia de una constitución a partir del propio mundo con la crítica que dirige contra los defectos que poseemos como nación? Esta es una cuestión que está implícita en el planteo de Alvarez, pero que no alcanza una respuesta satisfactoria.

Lo anterior puede ser entendido en relación a la misma noción de crisis de donde parten las ideas del autor. Esta derivaba, para él, del «progresismo» impulsado a la fuerza en nuestro país, ante lo cual reclama un adelanto integral de la sociedad. A Alvarez le interesa la formación del ambiente moral, lo que en términos actuales denominaríamos un mundo cultural o plexo de sentido, que configura las relaciones entre los individuos y sus caracteres. Caracteres determinados por ideas y sentimientos que se vinculan a la vez con prácticas y costumbres, las cuales remiten por último a un marco institucional en que se manifiestan las normas y valores compartidos. Lo que define la identidad colectiva es la pertenencia a un grupo social o comunidad nacional.

La crisis la ubica en el nivel subjetivo, al no adaptarse el individuo a las normas comunes, y se expresa también en la no correspondencia entre las costumbres y las instituciones existentes, ya que eran inadecuados los sentimientos e ideas que dan origen a nuestra conformación como pueblos. Pero no se repara, en este planteo, que un estado de crisis puede aparecer justamente cuando es cuestionado el núcleo de valores que representa a toda la sociedad. Hecho que puede ser provocado, entre otras cosas, porque las necesidades de la mayoría no encuentran un lugar institucional donde manifestarse, o las prácticas sociales no respondan a las normas determinadas desde un orden vigente.

La situación de crisis que se instala con la Argentina moderna es producto de una fractura no únicamente entre el individuo y las normas dadas, o sea a nivel de la moralidad, sino principalmente se experimenta como una crisis de legitimación del mismo sistema de representación política, que hace referencia al nivel de la eticidad. La transformación de la estructura social que se ha producido, pone continuamente en cuestión las mismas bases sobre las que se organiza política, y discursivamente, la nación.

En las ideas de Alvarez puede verse reflejada esta contradicción, que se presenta en distintos momentos de nuestra historia contemporánea. Contradicción que lleva a replantearse la necesidad de conciliar la crítica a partir de la revisión del valor de los propios modos culturales, con la voluntad de promover la construcción de una realidad social más justa, que sea asumida como auténticamente nuestra.

NOTAS

1 En la obra escrita de Alvarez se reconocen dos momentos distintos en cuanto a la forma de encarar los temas de que se ocupa: una primera etapa donde predomina lo que se ha denominado una "sociología criolla", expresada en artículos periodísticos que luego se recopilan en dos libros principales que son *South América (SA)*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1918 (1ra edición,1894) y *Manual de Patología Política (MPP)*, Buenos Aires, 1916, (1ra edición 1899). Para alcanzar una elaboración más sistemática en sus posteriores escritos: *Ensayo sobre educación. Tres repiques (EE)*, Buenos Aires, Peuser, 1901; *Adonde vamos (AV)*, Buenos Aires, Prudent Hnos y Moetzel, 1902; *La transformación de las razas en América (TRA)*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1918 (1ra edición 1908); *Historia de las instituciones libres (HIL)*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1919 (1ra edición 1909); *La creación del mundo moral, (CMM)*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1915 (1ra edición 1912); y *La herencia moral de los pueblos hispanoamericanos (HMHP)*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1919 (edición póstuma). De aquí en adelante nos referimos a los textos de Alvarez con las siglas ya dictadas.

2 Para ubicar los lineamientos generales del pensamiento de Alvarez, su inserción dentro del positivismo y la relación que guarda con el contexto histórico, hemos consultado los siguientes trabajos: Arturo Roig, "Ensayo bibliográfico sobre un positivista argentino", en *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, Vol. XII, N°3, 1962, pp. 279 - 298 y, del mismo autor, "Agustín Alvarez: sus ideas sobre educación y sus fuentes", en Cuadernos, *Letra y Espíritu*, Dirección Provincial de Cultura, Mendoza, 1957; Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Panamá, Imprenta Nacional de Panamá, 1959 y Hugo Biagini (comp.), *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1985, especialmente el artículo de Juan Carlos Saccomano: "Agustín Alvarez: (1857 - 1914)", pp. 410 - 430.

3 Cfr. "La ética social de Agustín Alvarez", en José Ingenieros, *Obras completas*, vol. 8, *Sociología Argentina*, Buenos Aires, Elmer, 1957, pp. 194 - 213.

¿ ME DUELE AQUI ? : UNA APELACION AL HUMOR PARA PENSAR EL ARTE EN LATINOAMERICA

María Antonia Solaro - María Cristina Liendo (Universidad Nacional de Córdoba)

Así como en algún momento se nos planteó la necesidad de proponer un discurso filosófico latinoamericano que fuera expresando la autogestación de nuestra identidad, la misma exigencia se nos presenta ahora desde el arte como necesidad de tener un pensamiento estético independiente.

A la filosofía latinoamericana la entendemos como un constante proceso de identificación de sí misma. Proceso en tanto objeto cultural y por eso histórico, es decir, no unívocamente significado ni delimitado de una vez y para siempre, sino como una construcción discursiva y autogestante, siempre inacabada. Este objeto cultural se nos presenta como una expresa decisión de saber de nosotros mismos, de emprender el camino del autoconocimiento, como una voluntad de autocriticarnos y fundamentarnos en nuestro ser, que es un estar y un hacer en latinoamérica.

Cuando se dice Latinoamérica ésta es postulada como una *a priori*, pero la realidad nos la muestra como una diversidad. Como esta realidad es siempre discursiva, es decir, mediatizada por el discurso, ya no podemos hablar de univocidad, pues aquel es un sistema de códigos productores de sentido.

Uno de esos sistemas es el arte. El arte es una de las formas de hablar de la cultura. Pero este hablar en nuestra América se convirtió en un gesto mudo que no dejó lugar para una auténtica mímesis artística sino sólo para una mímica grandilocuente y parlanchina que aturde desde su mudez.

Para hacer esta distinción tenemos en cuenta dos aspectos que consideramos útiles a nuestra reflexión : por un lado, lo que recoge la tradición aristotélica que acentúa los elementos de imaginación y creatividad en la mímesis, ya que las artes afirman no sólo lo que es sino también lo que podría ser. Por otro la reflexión de Tatarkiewicz para quien aunque los conceptos de mímesis y de realidad misma no son inequívocos en la historia,

> *« El arte **no puede prescindir de la realidad**, el arte la utiliza de un modo u otro, aunque **no pueda incluso reproducir la realidad** realmente, aunque sólo sea por la fluidez de la realidad y la diversidad de la naturaleza. La idea correspondiente a nuestra época no es tanto que el arte utiliza la realidad, sino que **no tiene otra alternativa.**»* [1]

Habíamos afirmado antes que la realidad es siempre discursiva y que el arte es una de las formas de hablar de una cultura; el problema en nuestro caso es que la mediatización discursiva no fue una construcción propia

> *« ...porque aquí todo se imitó, menos la originalidad, como advertía ya en el siglo pasado Simón Rodríguez, el maestro de Bolívar. «* [2]

Este tipo de imitación fué durante mucho tiempo el único criterio de producción o creación artística válido, a tal punto que el receptor fue olvidando las manifestaciones

no alienadas de su cultura. La carencia de un arte que encarne y genere desde si mismo un pensamiento que contextualice la obra, es decir la ausencia de un pensamiento estético independiente, genera una obra muda, sin historia, que no espera ninguna respuesta, porque tanto el creador como el receptor fueron alienándose en este proceso de imitación y perdieron así la posibilidad de generar una simbólica artística que los remitiera a la autoconciencia de su situacionalidad latinoamericana.

Sobre todo, se privaron de hacer circular una vital y por eso necesaria resignificación de lo producido la que debió haber cumplido una doble función: por un lado, neutralizar el proceso de mímica para hacer lugar a la aparición de la mímesis, y por el otro, neutralizar la apropiación ideológica, el congelamiento universalizante en el decir y significar la proposición "valores tradicionales de nuestra cultura", que es por definición, lo que debe ser transmitido a un receptor. El cual, para que lo sea efectivamente, debe ser concebido como el sujeto que recibe activa y creadoramente, no el recipiente pasivo y vacío, y por eso simplemente repetitivo, el eco, que postula y necesita el tradicionalismo.

Esta doble tarea que enfrenta el proceso de resignificación es una posibilidad privilegiada de autoconstrucción de la identidad en el proceso dinámico de la historia de cualquier pueblo.

Porque... ¿Cuántas veces nos sorprende lo que ya es casi un hecho corriente : que frente a distintas manifestaciones culturales que llamamos tradicionales, somos incapaces de verlas como tales, de reconocernos en ellas? Porque no solamente hemos perdido el código, el código tradicional, sino, y esto es lo más grave, la capacidad de resignificar, de otorgar un sentido, sumidos en un estado de indiferencia tal, que sólo nos hace decir, como en el poema

> *« Afuera hay sol.*
> *No es más que un sol.*
> *Pero los hombres lo miran*
> *y después cantan.*
> *.....»* [3]

Cuando hablamos de la necesidad de una filosofía latinoamericana, mencionamos una voluntad de conocer como condición de posibilidad de su propia existencia. Pero cuando se trata de un pensamiento estético independiente, esta voluntad sola no alcanza, porque el discurso del arte, su forma de decir la realidad es

> *«... la creación de un tipo especial de formas que simbolizan emociones humanas...puede representar cosas existentes, pero también puede construir cosas que no existen. Trata de cosas que son externas al hombre, pero expresa también su vida interior. Estimula la vida interior del artista, pero también la del receptor... le aporta satisfacción, pero también puede emocionarle, provocarle, impresionarle o producirle un choque. «* [4]

Hacemos propias estas palabras de Tatarkiewicz para resaltar la especial situación en que se halla el hombre frente al arte : en el arte el hombre se siente más totalmente involucrado que en el puro discurso teórico, es por eso que a modo de propuesta se nos presenta como necesario, además de la voluntad de conocer y fundamentar, lo que

llamamos voluntad de amar, decisión de amar, porque es el amor lo que no nos deja nunca indiferentes.

No quisiéramos caer en la disquisición sobre la prioridad del conocer o del amar en este proceso de autoconstrucción, porque consideramos que sólo desde una síntesis de ambos la voluntad puede salir fortalecida para tal tarea. Porque la voluntad es ella misma una, es la voluntad del sujeto nunca individual, sino de un sujeto que es un nosotros. Esta voluntad se nos muestra a veces más fuertemente bajo el aspecto del conocer o del amar, pero cada uno de estos aspectos debe ir reforzando y ampliando al otro: reforzando la necesidad del proceso desde el amor y ampliando el horizonte de conceptos y criterios desde el conocer. A más conocer, más qué amar y a más amar, más voluntad de conocer.

Por todo esto reafirmamos que no basta sólo la instancia reflexiva del conocimiento, ya que únicamente deviene en auténtico significante lo verdaderamente querido. Es esta fusión la que dará la posibilidad de una simbólica artística propia y un pensamiento estético independiente.

En el título de esta comunicación hacemos referencia a un chiste que cuenta la historia de un hombre que se creía muy enfermo porque le dolía cualquier lugar del cuerpo que se tocara con su dedo. Muy preocupado entonces, fue al médico quien descubrió que el origen del dolor generalizado de su paciente se debía a que tenía el dedo quebrado.

Hacemos esta apelación al humor para mostrar el estado de enfermedad en que nos hemos visto durante mucho tiempo, haciendo nuestras la inmadurez, la inferioridad y la incapacidad que otros nos adjudicaron y que nos impidió tomar la decisión de enfrentarnos a nuestras propias necesidades. Una de ellas es buscar por nosotros mismos el origen de nuestro dolor y asumir los riesgos que ese saber conlleva.

La renuncia a este saber generó un vacío de categorías propias de análisis que nos permitieran articular una percepción del nosotros que partiera de nuestras propias realidades.

Cuando se toma conciencia de este vacío, no cabe ya preguntarnos, palpándonos parte por parte, qué es lo que nos duele, si el artista, si los medios, si el consumo, si las valoraciones... porque sólo dejando de tener las manos ocupadas en señalar posibles responsabilidades siempre parciales y hasta ajenas, y asumiendo con coraje la decisión de amar lo que consideramos nuestro, se abrirá la posibilidad de ponerse a trabajar en la generación de una teoría y una práctica artísticas desde una visión independiente que inserte el objeto teórico en la materialidad del hacer artístico concreto, para poder avanzar en un reconocimiento significante de nosotros mismos, que implique al mismo tiempo que una afirmación, un olvido del ejercicio impiadoso del olvidarse de sí.

NOTAS

1) Tatarkiewicz, Wladyslaw. *Historia de seis ideas*, Pág. 322. Subrayado en el original.
2) Colombres, Adolfo y otros. *Hacia una teoría latinoamericana del arte*, Pág. 10.
3) Pizarnik, Alejandra. Poema «La Jaula» de *Aventuras Perdidas*.
4) Tatarkiewicz, *op. cit.* páginas 60 y 63.

REFERENCIAS

Acha, Juan. *Arte y sociedad latinoamericana*. Fondo de Cultura Económico. Méjico. 1979

Colombres, Adolfo, Acha, Juan y Escobar, Tisio. *Hacia una teoría latinoamericana del arte*. Ed. Del Sol. Bs. As. 1991

Jung, Karl y otros. *El hombre y sus símbolos*, Ed. Aguilar. Madrid. 1969.

Pizarnik, Alejandra. *Las Aventuras Perdidas*. 1958.

Roig, Arturo Andrés. *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de Cultura Económico. Méjico. 1981

Tatarkiewicz, Wladyslaw. *Historia de seis ideas*, Ed. Técnos. Madrid. 1976.

LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA HACIA EL FUTURO

Oscar Wingartz Plata (U. A. Q. México)

> Además de las miserias modernas, nos agobia toda una serie de miserias heredadas, resultantes de que siguen vegentando modos de producción vetustos, meras supervivencias con su cohorte de relaciones sociales y políticas *anacrónicas.*[1]
> K. Marx.

I.- Introducción.

Deseo iniciar esta exposición con un planteamiento que hace el filósofo peruano Francisco Miró Quesada en relación con el objeto mismo de la filosofía, en un trabajo suyo titulado: "La Filosofía de lo Americano: Treinta Años Después"; donde retoma una afirmación hecha por Leopoldo Zea al decir "...la filosofía es una actividad humana que tiene por objeto resolver problemas humanos". [2]

Esta afirmación la considero pertinente en función de la reflexión que quiero hacer con todos ustedes; y que desde mi punto de vista, es el de visualizar la forma, la manera en que la filosofía Latinoamericana puede dar su aporte, su contribución, en pro de la solución a la vasta problemática por la que está atravesando la América Latina. Donde a su vez, cobra su sentido pleno y cabal, en cuanto que, la filosofía como actividad humana trata de dar su colaboración, que no es ni pretende ser la única.

De antemano, se debe asentar que, no se pretende decir, ni la primera ni la última palabra en relación con este punto; ni tampoco de donde saldrán todas las respuestas, sino simplemente se desea presentar como un elemento más que contribuya en la búsqueda de respuestas.

II El Momento Actual.

Desde tiempo atrás, y últimamente se ha discutido con mayor insistencia el llamado: "Fin de las Ideologías". Estos planteamientos que se iniciaron en la década del 60 en Estados Unidos (lo cual ya es sintomático), con Bell, Lipset, Schlesinger; donde se proclamaba que en una "sociedad altamente industrializada y tecnificada", la presencia de las ideologías ya no eran necesarias, eran algo superado e incluso molestas.

Eso estaba bien para países con un atraso más que evidente; y más bien, lo que se requería era de una "Tecnología social" capaz de poner en práctica las reformas sociales necesarias.[3] El mismo Adolfo Sánchez Vázquez en su momento planteó la intención de dicha doctrina:

> Con esta doctrina lo que se pretende, en definitiva es la de contribuir a mantenerlas relaciones de producción y el poder en las condiciones de un capitalismo monopolista, cuyo monopolio económico se pretende convertir en ideológico.[4]

Este punto se vuelve a replantear, por la coyuntura histórica que se está viviendo a

escala internacional, y que como tal se ha llegado a constituir en un reto para la reflexión filosófica latinoamericana, y para la realidad misma del continente. El mismo Zea ya lo había advertido:

> Los acelerados sucesos que se están viviendo en este fin de siglo y milenio (nos) obligan a una reflexión auténticamente planetaria... Están en crisis las ideologías, pero no es éste el fin de las ideologías; termina una historia, pero no es el fin de la Historia.[5]

Es precisamente ante este abigarrado complejo coyuntural que se requiere tener la suficiente claridad y perspectiva, para no caer en la ilusión de los apologistas del *"New World Order"* donde si hay una voz discordante o cuestionadora se es: un reaccionario, un terrorista, un enfermo; y en definitiva, un falso mesías.

El momento por el que estamos pasando, es para algunos de desconcierto, de convulsión, de reajuste; y a los ojos de otros más, la América Latina parece ser la reiteración; y donde su condición no ha variado mayor cosa. Pero es precisamente por esa *"reiteración"* que se exige de sus pueblos no caer en el que yo llamo el: "eterno retorno de la negación".

Al hacer esta afirmación, lo que se quiere decir es que, para nuestro contexto, para nuestra condición, muchas de las tareas y de los retos no sólo de la filosofía, sino también de otras disciplinas siguen siendo vigentes e impostergables. Ya que sería de una simpleza y una ingenuidad extrema el decir que la América Latina está pasando de una etapa de estancamiento y atraso, a otra de desarrollo y prosperidad.

En este sentido, ¿Cuál debería ser el carácter de la filosofía latinoamericana? Zea en repetidas ocasiones ha salido al paso en este planteamiento, y ha hecho suya la afirmación de Juan Bautista Alberdi al decir:

> ...la filosofía latinoamericana debe ser esencialmente política y social en sus objetivos; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en sus procederes.[6]

Es el retomar la problemática que la realidad y la historia han planteado para los hombres y mujeres de estas latitudes. Así como la llamada filosofía universal partió de sí misma, de sus regiones, de sus propias condiciones; así también nosotros debemos partir de nuestra propia condición y situación para poder abordar a líneas más claras de actuación y pensamiento, pero en función de nosotros mismos como sujetos preeminentes de este preguntar.

Ante la emergencia de la historia reciente, el profesional de la filosofía, no puede ni debe quedar como el gran espectador de lo que lo rodea, ni tampoco, como el traductor de lo mismo.

Por ello es necesario que se abra a otras dimensiones, a otras esferas, a otros planteamientos dentro del ámbito del saber humano, lo que sería sumamente benéfico y tonificante para el propio quehacer filosófico. En este orden, diría que es una tarea que tiene que abordar la filosofía latinoamericana, el ir profundizando estas opciones que se le presentan.

Retomando estas ideas, hay dos planteamientos que nos permiten ejemplificar de una forma clara lo que venimos diciendo. Uno de ellos se refiere al sentido y la práctica de la democracia en nuestro continente, y para muestra un botón: Haití y el Perú. El

segundo, a la implantación del neoliberalismo, que entre otros saldos ha dejado: la desintegración social, ingobernabilidad, crisis potenciales e inestabilidad política. Con lo que la tan traída y llevada democracia se hace cada vez más frágil y vulnerable. Todo esto ha demostrado una vez más que,el ajuste estructural es incompatible con la justicia social.[7]

Esbozado en estas líneas, si se desea de manera fragmentaria y provisional, es donde enmarco algunos de los quehaceres de la filosofía latinoamericana. La de una realidad que se empeña en apuntar las carencias, los inacabamientos, las aproximaciones; que por su dinámica histórica no puede romper el círculo del atraso y la marginación; y con ello, el modelo de una democracia más bien declarativa, no es capaz de dar una respuesta clara a nuestra situación.

Lo que por otra parte, genera una estructura elitista y excluyente; y donde la posibilidad del resurgimiento autoritario es un hecho latente.

III A Manera de Conclusión.

Quiero concluir esta reflexión diciendo que, las tareas de la filosofía latinoamericana están por cobrar sus aportes más fecundos y creativos. Evidentemente ya se ha avanzado de manera notable, pero todavía falta lo mejor. Y en este sentido, la propuesta de Alberdi sigue en pie y es vigente, el que nuestra reflexión sea política, social, profética y orgánica.

Por lo que no se descarta ni se desecha, una de las tareas que ya había sido pensada desde la Gran Revolución de Independencia Latinoamericana por Bolívar, al desear la unidad y la fratenidad mestiza de los nacidos en estas tierras. Con lo que me adhiero al planteamiento hecho por Horacio Cerutti, cuando afirma que:

> ...el impulso utópico, el anhelo del horizonte siempre deseado, lejos de ser una fuga, es el preludio de la obra de arte más grande que el humano pueda efectuar: la transformación de su propia existencia,...[8]

NOTAS

1.- Marx,K., *El Capital* (Prólogo a la Primera Edición), México, Ed. Siglo XXI, T.I,V, 18ed., 1990, p.5.

2.- Miró Quesada, F. "La Filosofía de lo Americano: Treinta Años Después", en *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UNAM/UDUAL, 1986, V.II. p.1025.

3.- Bell, D., *The End of Ideology. On The Exhaustation of political Ideas in The Fifties*, Glencoe, Illinois, 1960.

4.- Sánchez Vázquez, A., *La Filosofía y las Ciencias Sociales*, México, Ed. Grijalbo, Col. Teoría y Praxis, 1976.

5.- Zea, L., "La Filosofía Latinoamericana: Especificidad y universalidad", en *Cuadernos Americanos*, Nueva Epoca, México, Año V, V. 6 noviembre-diciembre, Nº 30, 1991. p. 135.

6.- *Ibid.*,p. 130.

7.- Lozano, L., "Ajuste y Democracia en América Latina", en *Cuadernos Americanos*, Nueva Epoca, México, Año V, V.6, noviembre-diciembre, Nº 30, 1991. p. 102.

8.- Cerutti, H., "Utopía y América Latina", en *La Utopía en América*, México, UNAM/ CCYDEL, 1991. p. 30.

LA FORMULACION DE UNA PARAGRAMATICA EN LOS ESCRITOS DE SIMON RODRIGUEZ

Oscar Zalazar (CIUNC - Fac. de Cs. Políticas y Sociales - Mendoza)

> «La América española es orijinal + orijinales han de ser sus instituciones i su gobierno + i orijinales los medios de fundar uno i otro. O inventamos o erramos».
> *Simón Rodríguez*

I. La ampliación metodológica en la Historia de las Ideas Latinoamericanas.

Nuestro trabajo se inscribe en una línea que se propone ampliar, y renovar, las tradicionales metodologías aplicadas en el campo de la Historia de las Ideas. En esta dirección nos interesa incorporar el estudio de los mecanismos de construcción semiótica del espacio social en el texto, a partir de los ejes de inclusión/exclusión, formulados y reformulados por los diferentes sujetos sociales aludidos/eludidos en el conjunto de discursos presente en el texto y cuya reconstrucción es posible a partir de un *corpus* determinado. En nuestro caso, se trata de los textos capitales de Simón Rodríguez. Nuestra intención es establecer una línea de reconstrucción de nuestra sujetividad a partir de la reconstitución del Universo Discursivo de la época. Es decir, del conjunto de discursos que nos presentan diferentes sujetos que hablan por sí mismo, se valoran a sí mismo y tienen como cuestión de peso ocuparse de sus cosas, que se identifican históricamente en relación con un mundo social, cultural y geográfico. Se trata, en otras palabras, de establecer el conjunto de relaciones entre sujetos sociales enfrentados, conjunto de relaciones cuya justificación, transgresión o reformulación imaginaria, determinan los límites de sentido del espacio social, y constituyen los mecanismos de la producción de la significación. Se trata de definir la pertinencia de lo imaginario en la construcción del discurso histórico, y en nuestro caso particular, del relato acerca de la producción semiótica de los sujetos sociales en la paragramática rodrigueana.

Desde este punto de vista nos parece necesario distinguir dos niveles de análisis que no podemos confundir, el primero, el de la facticidad social como mundo de contradicciones, conflictos y fuerzas encontradas, el segundo nivel, el del universo discursivo de una época dada[1]. En nuestro trabajo el objeto de nuestro estudio es centralmente el segundo nivel, lo cual no significa que postulemos o reintroduzcamos un dualismo ya hace tiempo superado pues, como es de todos conocido, tanto el nivel de la facticidad se da mediado por el de la discursividad, como el nivel de la discursividad se ve siempre excedido por el de la facticidad; simplemente se trata, en este caso, de la operación metodológica de distinguir diversos niveles de facticidad en el intento de explicar cómo actúan los diferentes sujetos históricos reales, sujetos constituyentes del proceso histórico-social, pero al mismo tiempo constituidos en él. En este caso la

distinción apunta al necesario recorte de nuestro objeto de estudio, las ideas, entendidas no como unidades aisladas, sino articuladas en sistemas de conexiones y ejercidas, en cuanto enunciadas, por sujetos históricamente situados, ideas relacionadas a un conjunto amplio de representaciones simbólicas, de valores, actitudes, opiniones, habitualmente fragmentarias, heterogéneas, incoherentes quizás y junto con ellas los procesos sociales de su producción, circulación y consumo.

Nuestro esfuerzo teórico se orienta a reinsertar el texto en el sistema de relaciones que constituyen la clase de los hechos de los que forma parte como evento inscripto en nuestra historia. En esta dirección el *corpus* elegido[2] nos permitirá abordar al mismo tiempo, el conjunto de relaciones de cooperación o conflicto entre diferentes sujetos y la constitución del espacio social construido/deconstruido en el texto. Desde esta determinación cada texto como enunciado se opone/responde a otro texto, puesto que textualidad y discursividad son propiedades de todo texto, entendido éste como manifestación concreta de un Universo discursivo determinado. Todo discurso remite a un discurso contrario o antitético, definidos en el juego de inversiones o de rebasamientos. El discurso contrario como discurso del otro, que es sujeto en cuanto tiene conciencia de una significación para sí, lo que pone en crisis el proceso de autoafirmación y autoconocimiento de un nosotros -nosotros los civilizados- produciendo la escisión del nosotros social y la manifestación de los ejes de inclusión y de exclusión. Como uno de los mecanismos semióticos de construcción del espacio social más relevante.

II. Texto, paragramática y semiótica.

Con Julia Kristeva consideramos el objeto de la Semiótica, la significación y sus leyes. Desde su punto de vista la significación es un proceso y una estructura. Como proceso es un trabajo de diferenciación, de estratificación y de confrontación, este trabajo estructurado se inserta en la cadena gramatical, significativa y comunicativa. La significación como proceso y como estructura se inscribe en el texto, se «manifiesta» en él. Así el texto en cuanto inscripción y manifestación de la significación está doblemente orientado. Se orienta hacia la lengua como sistema significativo, pero también se orienta hacia el proceso social por lo tanto hacia la historicidad. El texto conserva sus propiedades estructurales, pero al mismo tiempo condensa la práctica histórica transformando lo determinado y produciendo nuevos efectos de sentido. Para Kristeva una paragramática se define como una dialéctica entre el sistema y la historia. En este caso la noción de sistema remite a la noción saussureana de *Lengua*. Noción que para una paragramática inspirada en la formulación rodrigueana no es pertinente, pues el intento de nuestro autor se dirige a incorporar el habla, si bien ya codificada, en el proceso de comunicación, y específicamente de una comunicación política. Para nosotros una paragramática latinoamericana debe establecer un conjunto conceptual que dé cuenta de las particularidades del texto, extrayendo las líneas de su transformación histórica, como así también el impacto sobre el conjunto de otras prácticas significantes. Desde esta perspectiva el texto se encuentra «sumergido en el código» pero siempre es una novedad y una sorpresa, es lo que impone cambios, lo que rompe con los automatismos. El texto es la concretización de ese trabajo de diferenciación, estratificación y conflicto que se practica en la lengua y que estructura las prácticas significantes. Por un lado, el texto forma parte de un vasto proceso de

movimiento material e histórico, por otro, el texto se limita a autodescribirse y autorreconocerse. En este sentido podemos retomar a Kristeva y afirmar con ella que:

«El texto está doblemente orientado, hacia el sistema significativo en que se produce (la lengua y el lenguaje de una época y una sociedad precisa) y hacia el proceso social en que participa en tanto que discurso»[3]

El texto, así entendido, se constituye en un espacio multiforme de señales, índices, intervalos y direcciones que impone en él una polivalencia sin unidad posible. Por esto el texto no es uno, ni único y no tiene un sentido, sino que es un significante inscrito en una red de diferencias que señalan o unen las trasformaciones de los distintos bloques históricos. Esta posibilidad de inscripción hace del texto un organismo vivo, sensible a los diferentes contextos y por ende al trabajo de la historia.

III) Hacia una paragramática latinoamericana.

El carácter paragramático del discurso rodrigueano está explícitamente formulado en sus textos en el momento en que establece la necesidad de relacionar la reforma de la sociedad que la coyuntura histórica demanda y la reforma de lengua para expresar esa nueva demanda histórica. La reforma de la lengua se plantea como instancia modeladora primaria de la experiencia de los sujetos y la reforma del gobierno como una instancia modelada sobre el lenguaje. De esta manera nos parece importante destacar cómo el proyecto político queda vinculado al proyecto de escritura: se trata de la inscripción en el cuerpo social y de la creación, al mismo tiempo, de un nuevo cuerpo de la lengua. Simón Rodríguez lo plantea en varios de sus escritos y constituye los aspectos más relevantes para la formulación de lo que él mismo llamó epílogo, es decir, un discurso sobre el discurso. En sus escritos podemos encontrar cuatro formulaciones que esbozan una teoría del discurso sobre los discursos.

En una primera formulación la escritura se acerca a la pintura como fundamento o razón de su propuesta de reforma de la ortografía[4]. La escritura es un arte que se asemeja a la pintura, el nuevo arte de escribir se apoya en la afirmación de que es necesario pintar las palabras, y pintarlas con la boca, así como se diagraman los pensamientos con la cabeza. Para Rodríguez, los trazos de los sonidos de la pronunciación de las palabras y los diagramas que bocetan el pensamiento se asemejan al estilo de cada pintor, y el discurso es entonces un cuadro donde el oyente/lector debe encontrar los acentos, el énfasis y la distribución espacial de las palabras. No se trata de oponer las palabras-escritas a las palabras-dichas, se trata de incorporar en el cuerpo de la escritura los aspectos suprasegmentales que denotan la presencia de un sujeto del discurso, del enunciador en el enunciado diríamos hoy día. Este acercarse a la pintura de la escritura se produce al incorporar en el nuevo arte de escribir, la pronunciación y el diagrama. Esta incorporación hace ver en el papel y en el modo de pintar, hace constatar en uno y otro, la expresión y el estilo. Por esto mismo, el que lee debe y puede ver, si alcanza la maestría en el nuevo arte, los signos de las cosas y las dimensiones del pensamiento. Es decir, puede leer la representación obligada de las cosas y el espacio textual de los pensamientos y estilos: en una palabra, las marcas de la diversidad de los sujetos. En principio, se debe pintar, entonces, con muchos colores atendiendo a la diversidad de los pensamientos y estilos, a la diversidad de los sujetos. Pero, nos advierte Simón, no es posible pintar con todos los colores. En esta dirección se hace necesario superar tanto la monotonía de isocromismo como la

pluritonía del pluricromismo.

La crítica al isocromismo nos abre a una segunda formulación. ¿De donde proviene el defecto del isocromismo?, de las costumbres, esto es, lo que se ve continuamente o cotidianamente y se hace ley. Esto vale tanto para los sentidos, vale para los juicios de lo que vemos y oímos y vale, también, para las conductas de las personas y cosas. El problema es que nos acostumbramos a juzgar todo desde un «color» y encontramos la «belleza» en lo que siempre vemos. Corremos el peligro de juzgar por nuestras impresiones las acciones de los demás. De esta manera la crítica al isocronismo está relacionada con la crítica ilustrada a los prejuicios. Pero el recurso al policromismo también trae sus peligros y problemas. El criterio que propone Simón para superarlos es preguntarnos si lo que vemos y hacemos es bueno o malo para nosotros, y si será lo mismo para los demás; si juzgamos las cosas por lo que parecen ser o por el conocimiento que tenemos de ellas; y si este conocimiento proviene de nuestra actividad reflexiva y crítica o proviene de las observaciones ajenas. Para superar tanto el monocromismo como el policromismo debemos juzgar el mérito de nuestras acciones evitando el engaño de los prejuicios y de la mera conveniencia propia, debemos salir de nosotros mismos.

Una tercera formulación se refiere a una teoría de la lectura: leer es resucitar ideas sepultadas en el papel: cada palabra es un epitafio: llamarlas a la vida es una especie de milagro, y para hacerlo es menester conocer los espíritus de las difuntas, o tener espíritus equivalentes que subrogarlas; un cuerpo con alma de otro, sería un disfraz de carnaval; y un cuerpo sin alma; sería un cadáver. Por esto leer es el último acto en el trabajo de la enseñanza en cuanto la lectura requiere de un sujeto capaz de un pensamiento crítico.

En cuarto lugar la formulación de una tipología de los paradiscursos, esto es de los discursos que acompañan y resignifican el/los discursos. En su *Sociedades Americanas en 1828,* encontramos la tipología de aquellos discurso que preparan el discurso. Así en el «preludio» o el prólogo los entendidos reconocen rasgos de la obra y la *intención* del autor, el prólogo prepara o es directamente la exposición del discurso. Como en la música, en el preludio, es donde logramos información sobre los rasgos de la obra y de las intenciones del autor. El pródromo es un escrito precursor en el caso de una idea más compleja. En pintura se trata de presentar un cuadro completo de la idea, es decir un ícono. En el plano del discurso es un antes de, del preámbulo al exordio. El epílogo es un discurso puesto sobre otro discurso, un metadiscurso y no un discurso anterior.

El carácter paragramático del discurso rodrigueano está explícitamente formulado en sus textos como dijimos al comienzo. La reforma de la lengua se plantea cómo instancia modeladora primaria de la experiencia de los sujetos y la reforma del gobierno como una instancia modelada sobre el lenguaje. De esta manera nos parece importante destacar cómo el proyecto político queda vinculado al proyecto de escritura. En sus escritos podemos encontrar cuatro formulaciones que esbozan una teoría del discurso sobre los discursos. En estas cuatro formulaciones nos encontramos ante los anticipos de importantes teorías semióticas como son la presencia del sujeto en el discursos, es decir de las marcas de la enunciación, como las referidas a los problemas de la recepción y a la tipología de los discursos. Elementos que debemos rescatar en el

proyecto de construcción de una Simbólica Latinoamericana. Simbólica que debe estar dotada de un carácter paragramático, es decir de un dialéctica que articule la historia y el sistema. Simón Rodríguez encuentra esta articulación de la lengua y de la sociedad en la función básica de la lengua. Para Don Simón la función principal de la lengua es fundamentalmente la comunicación política. Se trata, por una parte, de «hablar para entenderse»; y, por otra, de que el objetivo del gobierno es llevar una o más acciones a un fin determinado, en otras palabras realizar un proyecto social. La reforma de la estructura de la lengua organiza la experiencia individual y social, sobre la que se estructurará la nueva sociabilidad. Se trata ahora de elaborar las normas y principios de la nueva sociedad. Esta Simbólica nos permitirá leer, en los escritos rodrigueanos pero también en otros textos nuestros, las claves de la relación entre la «reforma de la lengua» y la «reforma de la sociedad». Se trata de superar el dualismo objeto/representación partiendo de la afirmación de la existencia histórica de sujetos que constituyen y se constituyen en el ejercicio de sus formas imaginarias de autoafirmación, de representación y de objetivación; intentando desarrollar un punto de vista filosófico inscripto en la filosofía del objeto más que en las filosofías de la ciencia; en las filosofías de la representación más que en las filosofías del concepto. En pocas palabras, contribuir a la Historia de las Ideas Latinoamericanas, en la línea de trabajo iniciada por Arturo Andrés Roig, ampliando y renovando las metodogías, a partir de la incorporación de las teorías del texto, de la semiótica y del planteo del problema del sujeto. En pocas palabras, se busca abordar los mecanismos de significación de nuestra cultura latinoamericana como uno de las tantas maneras de ponernos a nosotros mismos como valiosos.

NOTAS

1 Entendemos por Universo Discursivo, siguiendo en esto a Roig, como el conjunto de discursos, reales o posibles, efectivamente producidos en una época dada (sincronía) o a través de un tiempo determinado (diacronía), que manifiesta un mundo de diferentes lenguajes y sujetos. Cfer. Roig, A.A. *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Belén, 1984.

2 Aquí nos parece oportuno destacar en la elaboración de los datos ese momento que Roig llama pre-dialéctico en cuanto significa un trabajo de selección y recorte de los materiales del trabajo de investigación, momento de cuyas operaciones siempre se debe dar cuenta si no queremos caer en una clase de historia ideológica. En este sentido nos parece sumamente pertinente la distinción que Hagnes Heller realiza entre Historia ideológica y pasado histórico, con minúscula. Confer. Heller, Agnes. *Teoria de la historia*. Barcelona, Fontanova, 1985. p234 y SS.

3 Kristeva, Julia. *Semeiotiké*. Madrid, Fundamentos, 1983. tomo 1. p. 94.

4 Simón Rodríguez equipara el proyecto "exótico" de cambio de régimen de gobierno con la reforma de la ortografía, es decir, el proyecto político es al mismo tiempo el nuevo arte de la escritura. Tanto el proyecto político como la reforma de la escritura son, además, obra de todos los hombres, son un proyecto en común, y por lo tanto social, al respecto dice: "el editor recibirá todas las objeciones que quieran dirijírsele - las hará imprimir, y las pondrá en manos de los distribuidores de la obra". En: Rodríguez, S. *Obras Completas*, Caracas, Universidad Simón Rodríguez, 1975. 2 tomos. T. I. p. 261.

MESAS REDONDAS

"La enseñanza de la Filosofía"

Coordinador: Guillermo A. Obiols
Panelistas:
Ana C. Couló
Martha Frassineti de Gallo
María Cristina González
María Isabel Santa Cruz
Nora Stipol

Se incluye la síntesis remitida por el Prof. Guillermo A. Obiols

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA

Guillermo A. Obiols (U.B.A)

La idea de solicitar la inclusión en el Congreso de una mesa redonda sobre el tema *La enseñanza de la Filosofía* se originó al constatar que entre los temas que se consideraban como objeto de ponencias en el Congreso no figuraba específicamente el señalado y que los participantes, junto con los profesores Laura Agratti, Margarita Costa, Eduardo Rabossi y Francisco Olivieri constituimos un grupo que desarrolla un proyecto de investigación denominado "Programa para el mejoramiento de la enseñanza de la Filosofía", proyecto radicado en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA al que la Secretaría de Ciencia y Técnica de dicha universidad le ha asignado un subsidio en los marcos de la Programación UBACYT 91-93. Se desempeña como director del proyecto el prof. Eduardo Rabossi y como co-director el prof. Guillermo A. Obiols.

La intención de nuestra presentación en este Congreso puede resumirse en los siguientes puntos:

a. Hacer conocer la labor desarrollada hasta ahora por el grupo.

b. Dar difusión a algunos planes en marcha con los que el grupo intenta continuar su labor.

c. Someter a la crítica de los asistentes tanto la labor desarrollada como los planes en curso.

La enseñanza-aprendizaje de la Filosofía plantea un conjunto de problemas que son, al mismo tiempo, importantes, peculiares y complejos. La importancia deriva, obviamente, del papel que la Filosofía juega -o que se desea que juegue- en la formación intelectual de los educandos. La peculiaridad surge de la naturaleza misma de la Filosofía: de sus divergencias endémicas acerca del método y de los problemas básicos, de sus credenciales teóricas y de su relevancia práctica. La complejidad es, naturalmente, una consecuencia directa de las dos características anteriores. Cuando reflexionamos acerca de la enseñanza-aprendizaje de la Filosofía no sólo tenemos que dar respuesta a las preguntas canónicas que formularíamos respecto de cualquier área del saber (qué enseñar, cómo enseñar, para qué enseñar), sino que tenemos que decidir además, y al mismo tiempo, su ubicación en la "pirámide cognoscitiva" (el tema de la importancia) y sus características teóricas y prácticas (el tema de la peculiaridad).

Como compensación por su falta de sencillez, las cuestiones que plantea la enseñanza de la Filosofía son interesantes. Amamos a la Filosofía, entre otras cosas, por la complejidad de sus problemas, incluidos los de su enseñanza.

Sin embargo, no abundan, en nuestro medio, los trabajos destinados a tematizar la problemática que plantea la enseñanza de la Filosofía. Aunque por exigencias de la Filosofía misma, todo debe ser examinado y ningún supuesto aceptado sin discusión, las prácticas docentes que realiza la comunidad filosófica no suelen ser objeto de estudios fundamentados teórica o empíricamente, o apoyados en la bibliografía existente a nivel internacional.

Estas circunstancias influyeron para que un grupo de docentes e investigadores del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires planteara el "Programa para el Mejoramiento de la Enseñanza de la Filosofía".

El punto de partida del proyecto está constituido por la convicción de que la enseñanza de la Filosofía en los distintos niveles educativos atraviesa una situación crítica, en algunos casos lindante con la extinción: no existe en la escuela primaria, languidece en el bachillerato donde carece de objetivos claros, de contenidos actualizados, significativos y estructurados, y de una metodología adecuada, está ausente en las otras modalidades de la escuela secundaria. La situación es también crítica -aunque en otro sentido- en el nivel universitario. En este caso, el problema más serio parece ser la indefinición en cuanto a la dimensión profesional de la práctica de la Filosofía y de su consiguiente inserción en la trama social y cultural.

Frente a este panorama, el proyecto se propone realizar un diagnóstico del estado actual de la enseñanza de la Filosofía en los distintos niveles e instancias de educación formal, efectuar un estudio de las propuestas para renovar dicha enseñanza, y realizar recomendaciones, propuestas y acciones concretas para mejorar la enseñanza de la Filosofía, lo que redundará, pensamos, en una mejor inserción social de la Filosofía.

Los objetivos específicos del proyecto son los siguientes:

1. Realizar un diagnóstico preciso de las fallas, falencias y logros de la enseñanza de la Filosofía en los distintos niveles y modalidades.
2. Estudiar la bibliografía existente sobre el tema enseñanza, estudio y aprendizaje de la Filosofía.
3. Establecer una conexión con otros grupos de trabajo sobre el tema.
4. Efectuar recomendaciones sobre la mencionada enseñanza en las áreas de selección y formulación de objetivos, selección y estructuración de contenidos, métodos de enseñanza y actividades de aprendizaje, recursos y formas de evaluación.
5. Producir material didáctico y de divulgación filosófica (educación no formal filosófica).
6. Actualizar la formación de profesores en ejercicio en diversos niveles.
7. Despertar el interés y el reconocimiento social por la enseñanza de la Filosofía en sus distintos niveles.

Los miembros del equipo, luego de relevar y discutir bibliografía sobre los problemas de la enseñanza de la Filosofía, elegimos e investigamos áreas temáticas sobre las que elaboramos trabajos que sometimos a la crítica grupal. Cuando consideramos que dichas elaboraciones contaban con un grado aceptable de rigor, organizamos las "Jornadas sobre Enseñanza de la Filosofía", que tuvieron lugar en el Museo Roca de la ciudad de Buenos Aires, los días 5 y 6 de agosto de 1993. Los trabajos fueron presentados junto con una discusión crítica a cargo de "discutidores" invitados que incluyó a los profesores Esther Fernández Aguirre de Martínez (UBA), Carlos Alemián (Instituto Nacional Superior del Profesorado), Sara Alí Jafella (UN La Plata), Ana María Bach (UBA), Telma Barreiro (UBA), Alcira Bonilla (UBA), Francisco Parenti (UN Rosario), Violeta Guyot (UN San Luis), Elena T. José (UN de Salta) y Carolina Scotto (UN Córdoba).

Tanto los trabajos presentados como las correspondientes discusiones fueron publicadas en el libro *La Filosofía y el Filosofar: Problemas en su enseñanza*, (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, colección Los Fundamentos de las Ciencias del Hombre, 1993). El material que contiene se agrupa en cuatro núcleos temáticos. Uno de carácter general que incluye el trabajo de Eduardo Rabossi, "Enseñar Filosofía y Aprender a Filosofar: Nuevas reflexiones". Otro, en el que se tocan algunos aspectos de la enseñanza de la Filosofía en el nivel universitario, que incluye "Seminarios de Grado y Posgrado en la enseñanza de la Filosofía" de Margarita Costa y "La enseñanza de la Filosofía como la enseñanza de una técnica: el problema de los instrumentos de evaluación" de M. Cristina González y Nora Stigol. Un tercer núcleo, en el que se abordan cuestiones específicas como la inserción de la problemática del género en los currícula y la difusión de la Filosofía en las redes comunicativas que incluye los trabajos "Género y enseñanza de la Filosofía" de María Isabel Santa Cruz y "Filosofía y divulgación" de Ana Claudia Couló. Y un cuarto grupo que toca problemas de la enseñanza de la Filosofía en el nivel secundario que comprende los trabajos de Martha Frassineti de Gallo, "Las actitudes en la enseñanza filosófica", en el que se tematizan los aspectos formativos de la educación filosófica, "Concepciones de la Filosofía y enseñanza de la Filosofía en la escuela secundaria: un análisis a través de los programas y los libros de texto" de Guillermo A. Obiols y Laura V. Agratti, "Proyecto de lineamientos curriculares básicos para el área de Filosofía en la escuela secundaria" de Guillermo A. Obiols y "Filosofía: Prejuicios y Confusiones" de Elena José. El volumen incluye, además, dos trabajos adicionales. "Los seminarios en la enseñanza de la Filosofía" de Cristina González, Eduardo Rabossi y Nora Stigol, que se ubica en el segundo núcleo temático y "Una bibliografía acerca de la enseñanza, el aprendizaje y el estudio de la Filosofía" de Guillermo A. Obiols, que ofrece herramientas para comenzar a penetrar en el ámbito de las elaboraciones serias de la enseñanza de la Filosofía.

Las ideas expuestas en los trabajos corren por cuenta de cada autor. Pero existe una idea o hilo conductor de inspiración kantiana que les sirve de nexo: la enseñanza filosófica no puede reducirse a la enseñanza de meros contenidos sino que debe desarrollar habilidades y proporcionar herramientas de pensamiento, así como generar actitudes valorativas adecuadas. Lo informativo debe complementar a lo formativo, y no a la inversa. El uso adecuado del sustantivo "Filosofía" tiene que provenir de la conjugación óptima del verbo "Filosofar".

En lo que hace al futuro del "Programa para el mejoramiento de la enseñanza de la Filosofía", nuestro grupo ha visto la necesidad de efectuar un relevamiento del estado actual de la enseñanza de la filosofía en nuestro país en sus distintos niveles y organizar un *banco de datos* sobre la misma que pueda servir para futuras investigaciones y propuestas de cambio. En relación con la constitución de este banco de datos hemos confeccionado un par de encuestas que estamos distribuyendo (trabajosamente) entre profesores e instituciones de filosofía del país. La primera de ellas, que se transcribe a continuación, es una encuesta dirigida a aquellas personas que se encuentran al frente de cursos de lógica o filosofía en la escuela secundaria y

que debe ser completada en forma anónima:

Encuesta a profesores a cargo de asignaturas de lógica, log. y metod., filosofía, problemática filosófica, etc. en la escuela secundaria

A. 1. Asignatura/s a cargo: _____

2. ¿Qué objetivos se propone alcanzar con su enseñanza? _____

_____

_____

3. Mencione los filósofos que son estudiados generalmente en sus cursos

_____

_____

4. Mencione las temáticas que son estudiadas generalmente en sus cursos

_____

_____

5. ¿Qué metodología de enseñanza emplea? _____

_____

_____

6. ¿Recomienda el uso de libros de texto? Sí No 7. En caso afirmativo ¿de qué autor/es? _____

8. ¿Hace leer obras de los filósofos? Sí No 9. ¿emplea otros recursos? Sí No 10. ¿cuáles? _____

11.¿Qué procedimientos emplea para la evaluación de sus alumnos? Prueba

escrita Sí No Lección oral Sí No Trabajos Prácticos Sí No

Participación en clase Sí No. Otros (especificar) _____

_____

B. 12. Título que posee _____

13. Expedido por _____ 14. Año ____

15. ¿Ha realizado estudios de perfeccionamiento? Sí No.

16. ¿En qué institución/es? _____

17. ¿De qué tipo? _____

_____

18. ¿Cuántas horas de clase semanales da en secundaria estatal? _____

19. ¿y en secundaria privada? _____ 20. ¿Realiza otras tareas remuneradas? Sí No. 21. En caso afirmativo especificar: _____

_____

22. Localidad/es de la/s institución/es en la/s que enseña _____

_____ 23. Sexo: M F 24. Edad: _____

Para facilitar la respuesta se consideró que la encuesta no debía ocupar más de una página. La redacción base fue efectuada por un miembro del equipo y posteriormente discutida y enriquecida por el resto. Los últimos ajustes se hicieron sobre la base de testear la encuesta con docentes conocidos. La parte A. apunta a determinar cuáles son los objetivos, contenidos y metodología de la enseñanza de la filosofía vigente en la Argentina actual, según la óptica de los profesores que la enseñan; en su parte B., la encuesta apunta a determinar el perfil profesional de los profesores que tienen a su cargo la enseñanza de la filosofía: incluida su formación básica, los estudios de perfeccionamiento que realizan, etc. La encuesta ha sido enviada por correo a cientos de profesores de filosofía de todo el país cuyas direcciones postales nos fueron facilitadas por las editoriales A-Z y Kapelusz, también se enviaron ejemplares a profesores del interior para que a su vez los hagan completar por los profesores que se desempeñan en las escuelas de su localidad. Por último, se envió a los profesores que respondieron un anuncio publicado por el diario Clarín en el que se informaba acerca de la realización de la misma. La encuesta se envía también a cualquier profesor que lo solicita y desde ya agradecemos la difusión que los receptores de esta comunicación puedan darle. Consideramos que el análisis cuantitativo y cualitativo de las respuestas obtenidas permitirá establecer ricas conclusiones acerca del estado de la enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria.

La segunda encuesta apunta a la enseñanza de la filosofía en el nivel universitario y el formulario que se está haciendo llegar a los directores de departamentos de Filosofía de las universidades nacionales y privadas con carrera de filosofía es el siguiente:

Datos que se solicita a los Departamentos de Filosofía de Universidades Nacionales y Privadas con carrera de Filosofía

Planes, Títulos y Programas

Plan o Planes de Estudio actualmente vigentes.

Títulos que se otorgan e incumbencias de los mismos.

Ultimos Programas de cada una de las asignaturas o seminarios.

Cuerpo docente

a. Profesores titulares, asociados y adjuntos.

Número de Profs. tit., asoc. y adj. con dedicación exclusiva.

Número de Profs. tit., asoc. y adj. con dedicación semi-exclusiva.

Número de Profs. tit., asoc. y adj. con dedicación parcial.

b. Personal docente auxiliar

Número de Aytes y JTP con dedicación exclusiva.

Número de Aytes y JTP con dedicación semi-exclusiva.

Número de Aytes y JTP con dedicación parcial.

Alumnado

Número de alumnos de la carrera.

Número de alumnos inscriptos en primer año.

Número de egresados a lo largo del año 1993.

Número de alumnos de otras carreras que cursan asignaturas del Departamento de Filosofía.

En este caso se intenta obtener un panorama cuantitativo y cualitativo de las carreras de filosofía en las universidades nacionales y privadas donde se preparan los futuros profesores y licenciados en filosofía.

Los datos obtenidos a través de ambas encuestas serán procesados y quedarán a disposición de la comunidad filosófica en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Calle Puán 470, 4to. piso, 1406 Buenos Aires, lugar donde se puede hacer llegar correspondencia a nombre del "Programa para el mejoramiento de la enseñanza de la Filosofía".

"Libertad y Tolerancia en la Filosofía del Siglo XVII"

Coordinador: Leiser Madanes
Panelistas:
Alcira Bonilla
Diana Cohen
José Luis Galimidi
Lucía Solís

Se incluye: síntesis elaborada por la Prof. D. Cohen y el trabajo de José Luis Galimidi

LIBERTAD Y TOLERANCIA EN LA FILOSOFIA DEL SIGLO XVII

Diana Cohen (U.B.A)

Síntesis de la Prof.Diana Cohen.

La Prof. Diana Cohen narró el origen de la mesa redonda. Durante el curso de 1993, los integrantes de la misma ofrecieron un seminario de grado sobre los problemas que titulan dicha mesa, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. De esos encuentros, surgió la idea de presentar los temas debatidos en el Congreso que se llevaría a cabo en la Universidad de Río Cuarto.

A continuación, presentó brevemente la relación entre la libertad y la tolerancia. Si consideramos los dos posibles aspectos de la libertad, libertad en su concepto negativo, "libertad de" y libertad en su aspecto positivo "libertad para", reconocemos que ambas formas de la libertad son condiciones necesarias para el desarrollo de la tolerancia. Pero éste no es un concepto unívoco, sus márgenes son lábiles:

Según el objeto tolerado, tolero cosas que no me gustan y podría prohibir. En un sentido estricto, tolero cosas que, al considerarlas inmorales, podría prohibir. En este caso, ¿es moralmente correcto ser tolerante, aun cuando con ello admitimos acciones inmorales?¿La tolerancia, es un bien necesario o el menor de dos males?

Según su dirección, la tolerancia puede ser vertical. En su sentido originario, de tipo religioso, el sujeto de la tolerancia era una autoridad que toleraba a un inferior, concepto más tarde rechazado en cuanto suponía un poder de quien tolera sobre el tolerado. La tolerancia evolucionó hasta su significado actual, el de una práctica entre pares. Pero aún esta práctica está afectada por matices conflictivos que llevan a preguntarnos:

¿Por qué se deben tolerar las diferencias en lugar de considerarlas una fuente de enriquecimiento mutuo?

La Dra. Alcira Bonilla se refirió a la libertad y a la igualdad en el dinamismo utópico de la tolerancia. Impulsado por los humanistas del "evangelismo católico" (Erasmo y Moro ante todo), el tratamiento temático de la tolerancia en su vertiente filosófico-política tiene como marco la conmoción político-religiosa que precede a la escisión plena del cristianismo occidental y las transformaciones económicas y sociales provocadas por la agonía del feudalismo y el nacimiento de conformaciones y prácticas sociales modernas.

La aparición de ***Utopía*** (1516) no resulta así casual. Arquetipo y no modelo del estado justo, sintetiza en sus descripciones de valor crítico y justificativo a la vez (la negativa del presente europeo y la positiva del *Mundus Novus* conocido por Rafael Hytlodeo) los antecedentes del género: el Platón renacentista, las tradiciones referidas a "otros" lugares mejores, la regla y la práctica monásticas, el mesianismo todavía vigente, los relatos vinculados al "Descubrimiento" y la conquista de América, la

teoría ético-política antigua y medieval, etc. Su "irenismo" de principio no obstaculiza a Moro la inclusión de la tolerancia como norma que, lejos de fragmentar en la dispersión de los credos y ritos, vincula y cohesiona a los miembros del incipiente cuerpo político de la isla ensoñada. Tanto en la teoría como en la práctica utópicas, esta tolerancia se expresa en una tensión dinámica permanente entre la igualdad que se pone de manifiesto siempre y la libertad de los individuos y los grupos supuesta por la igualdad misma.

A continuación, el Dr. Leiser Madanes expuso las dos posibles lecturas del concepto de tolerancia a partir del ***Tratado teológico-político***, (capítulos XVI a XX). Una primera lectura, que Spinoza compartiría con Hobbes, sostendría que el derecho a gobernar no se fundamenta en el conocimiento racional de verdades (qué es la justicia, cuál es el mejor estado posible, etc.),sino en la voluntad de los gobernados. Se produciría, de este modo, una fractura entre la verdad y el poder: éste se reduciría al ejercicio de permitir o prohibir, pero no de expresarse acerca de la verdad de las opiniones. Así como se afirma un espació público cuya soberanía absoluta reside en el Estado, existe además un espacio privado, cuya soberanía es ejercida por el individuo que ordena sus propios pensamientos. El límite entre ambos espacios -entre lo público y lo privado- lo constituye la expresión de mis pensamientos. La segunda lectura sostendría que la tolerancia no se deduciría de fundamentos racionales, sino que se fundaría en máximas prudenciales: así como Dios permite a cada hombre ejercer libremente lo que considera el mejor culto (cap.I-XV), el soberano debe permitir a cada hombre expresarlo libremente. El problema que se suscita en la demarcación de este límite entre lo público y lo privado, lo racional y lo prudencial, es que la palabra, si bien puede ser considerada como mera manifestación de lo privado, puede tener un valor performativo y, en ese caso, deja de pertenecer a ese espacio y pasa a formar parte del público. La sedición es la ruptura del pacto mediante palabras o acciones. Para evitarla, el soberano exige obediencia, movimiento a través del cual se puede llegar a cercenar la libertad del individuo.

EL Prof. José Luis Galimidi sostuvo que el ***Leviathan***, a la vez que un texto referido a una circunstancia concreta -la Guerra Civil inglesa-, es paradigma de la concepción política occidental, ya que tematiza asuntos que perviven en el orden institucional, y en sus discusiones. Uno de estos problemas es el de la injerencia del poder civil en la circulación de discursos de convicción, en los que se cuestionen prioridades de lealtad. El tema se presenta según dos pares de polaridades: el consenso versus la oposición, y la descripción histórica versus la ficción contractualista. La línea de lectura propuesta defiende la importancia de la figura de la conquista que, como modelo alternativo al de la institución, ilumina aspectos coercitivos de la relación entre el poder soberano y la libertad de conciencia. En otras palabras, la libre expresión, como lujo absolutista o como fundamento liberal.

Finalmente, la exposición de la Lic.Lucía Solís se refirió a la ***Carta sobre la tolerancia***(1689), donde John Locke defiende la tolerancia señalando, sin embargo, a quiénes no deben alcanzar sus beneficios.

a) a quienes rechacen las bases de la sociedad humana. En el contexto de un sistema de *pacto*, llamamos a ésta la regla de *inclusión*.

b) a quienes se atribuyan privilegios o tiendan a establecer dominio sobre otros

grupos: es el criterio de *igualdad*.

c) a los que no quieren enseñar la tolerancia y por eso pierden su derecho a ser tolerados: norma de *reciprocidad*.

d) a quienes estén sometidos "a la protección y servicio a otro príncipe"; criterio que generalizamos como de *confiabilidad*. En rigor, todos los criterios enunciados hasta aquí podrían reducirse al de *inclusión*, puesto que se trata de aceptar y respetar las cláusulas del pacto político.

e) a los ateos. Este criterio puede entenderse como *ideológico*, ya que atiende al contenido de la creencia, por oposición a los anteriores que atañen más bien a las reglas de funcionamiento social.

Todas estas normas se incluyen en el campo de lo que puede regirse por las leyes positivas del Estado. Pero Locke, tan respetuoso de ellas, termina transgrediendo la objetividad cuando reclama del magistrado que excluya de sus afanes por el bienestar civil (fin de la tolerancia) "a quienes son arrogantes, ingobernables y perjudiciales para sus hermanos".

Las exposiciones suscitaron una objeción: se sugirió que obviaban las variables históricas del siglo analizado. Se contestó que la objeción era justa, pero que en un tiempo tan breve como era el que ocupaba toda mesa redonda, era casi imposible llevar a cabo ese tipo de análisis. A continuación, se transladaron los argumentos expuestos a las problemáticas raciales, de minorías, ideológicas, suscitadas por la redefinición de los conceptos de libertad y tolerancia en nuestros días.

CONQUISTA Y CONCIENCIA EN EL *LEVIATAN*

José Luis Galimidi (U.B.A)

La modernización de la conciencia política de Occidente puede verse, en términos muy generales, como un proceso de formalización y secularización. El espacio social tradicional, jerárquicamente orientado y trabado por relaciones de lealtad o alianza, se empieza a percibir como un espacio público, homogéneo y despersonalizado, basado en relaciones contractuales. Al mismo tiempo, pierde vigencia la legitimación cosmoteológica del derecho divino de gobierno, y la justificación del nuevo ordenamiento debe elaborarse con elementos racionales y morales de origen natural. Resaltan así dos figuras prácticas características de la primera modernidad. En lo institucional, surge el Estado Nacional, cuya soberanía territorial se levanta, al exterior, contra las pretensiones universales del Imperio desmembrado y de la Iglesia convulsionada y, al interior, contra los privilegios locales de toda formación estamental o confesional. Y en lo conceptual, aparece un iusnaturalismo *aggiornado*, que postula la voluntad consciente y los intereses individuales como fundamento de la asociación civil, de ahora en más entendida como artificio. Pero en ambas figuras se notan desajustes serios, que diversas tradiciones de estudio coinciden en señalar como inherentes e insalvables (R. Kosellek, p.ej., subtitula su clásico *Crítica y crisis*: "Iluminismo y patogénesis de la sociedad moderna"). Por un lado, la igualdad jurídica convive con la estratificación social, contrastando la homogeneidad y el consenso con que se acompaña la doctrina del contrato con relaciones materiales de desigualdad e imposición. Por el otro, la pérdida de hegemonía de las instituciones explícitamente teológicas no equivale a la desaparición de la vocación de absoluto extranatural, una pulsión que, interiorizada por los individuos, será dirigida hacia objetos seculares políticos y económicos. La especulación teórica del siglo 17 refleja e intenta dirigir estas tendencias y tensiones mediante textos multidimensionales que, a la vez que continúan el impulso humanista de crítica y reformulación de los valores morales que deben fundar y mantener a la ciudad, también responden a exigencias de explicación y normativa positivas, que establezcan una clara distancia con el discurso utopista platonizante del siglo 16.

En este panorama, intencionadamente sesgado, quiero proponer una lectura del *Leviatán* que, tanto por razones textuales como contextuales, relacione de manera necesaria, es decir, teórica y no meramente prudencial, la intervención efectiva del soberano hobbesiano sobre el campo de la expresión pública de ideas políticas, religiosas y, eventualmente, científicas. Agrupando esquemáticamente los términos mencionados del proceso de conformación del espacio político moderno alrededor de dos pares de opuestos - consenso *vs.* imposición y ficción *vs.* historia - creo que se puede: 1)mostrar su correspondencia con las funciones que cumplen las hipótesis de la república por institución y por conquista en el texto de Hobbes, y 2) analizar la cuestión de la tolerancia en su doctrina según dichos polos conceptuales. Resumo mi argumento:

1.1. La lógica genética del *Leviatán* consiste en explicar, o mejorar, lo que hay

según sus posibles maneras de originarse. Y lo que hay no es ni una ciudad de ángeles ni una manada de lobos. La paradoja de una racionalidad común ineficaz sin un poder atemorizante, o de un estado policial también insuficiente sin el acuerdo de una cantidad crítica de ciudadanos, se puede entender como la complementación de dos orígenes dispares, y hasta contrarios. Hay aspectos violentos de la república-Leviatán que surgen con mayor naturalidad si se piensan como consecuencia de un pacto de sumisión vertical (y escindente) entre un general vencedor y cada individuo inerme que tiene como alternativas la esclavitud o el golpe de gracia, que si se los concibe como el producto de la institución consensuada de un poder central, ante el cual voluntariamente se deponen los privilegios, invistiéndolo de atribuciones únicas que garanticen el orden y la defensa común. A la vez,hay otros aspectos de la convivencia y regulación políticas que no se pueden pensar si no se supone una voluntad básica horizontal de acuerdo y cooperación, previa a toda posible compulsión o represión.Es decir,Leviatán es como una república instituída cuando se considera la libertad e igualdad natural de sus miembros, y su capacidad de darse, justamente, instituciones, según normas de razón morales e instrumentales. Y es como una república conquistada cuando se considera la naturaleza vanidosa y hostil de los hombres y el carácter de imposición con que el Estado, como poder ajeno, pretende legitimar las opresiones reales. El poder de la razón cuando se hace común y las razones del poderoso cuando pacifica a la romana.

1.2. Desde luego, *ambas* maneras naturales de generación de la república son explícitas hipótesis, ficciones conjeturales que reconocidamente no aspiran, cada una por sí, a dar cuenta de toda la realidad o factibilidad de un Estado. Dado que no hay "minuto cero" de la política, la institución, por lo menos, es claramente un momento lógico, con gestos explicativos y justificativos acordes con el horizonte fundacional del siglo 17, y en particular, de Inglaterra de la Guera Civil, donde la continuidad del derecho divino fue interrumpida de un tajo. Pero el carácter ficcional de la adquisición es más incierto. Aún aceptando que tampoco hay "puro" pacto de obediencia al invasor, sugiero que la conquista acerca al *Leviatán* un paso más hacia la historia en, por lo menos, dos sentidos.a)Y Hobbes lo dice (Res. y Concl.), las repúblicas conocidas tuvieron ese origen guerrero, empezando por la gesta de Guillermo el Conquistador. b)En un sentido en el que "historia" signifique el proceso de la existencia de las sociedades en sus condiciones materiales y culturales, y entendiendo que la guerra es, para Hobbes, la realidad permanente que la política debe neutralizar (porque no es posible suprimirla), la figura de la conquista, me repito, introduce en la consideración de la soberanía más materialidad violenta. Es la puerta por la cual, como el derecho de castigo, entró la guerra en el concepto de república.[1] Si la política moderna es la tramitación normada de los conflictos internos, la conquista matiza "trámite" como "rendición", y "conflicto" como "batalla".

2. El primer Estado Moderno, porque también absoluto, nace en crisis. Para apoyar conceptualmente su soberanía sobre bases propias, apela al individuo racional, egoísta y atomizado, al mismo tiempo que le niega los mecanismos de participación y control de la gestión de gobierno.Por un lado, la libertad civil se entiende como el freno que se le opone a la autoridad, un reflejo del origen por consentimiento del poder de gobierno (en términos de I.Berlin, libertad negativa). Por el otro, el Dere-

cho Natural, que regula esta limitación, tiene un origen trascendente (libertad positiva, otra vez siguiendo a Berlin) que sostiene el derecho soberano de proveer a la integración institucional, y de evitar su disolución anárquica. La cuestión de la injerencia oficial en la producción y circulación de discursos ilustra con tensión particular esta dialéctica libertad-orden, al chocar dos pretensiones absolutas de autoafirmación: (dice el soberano) "la discusión de los temas políticos en general y religiosos en particular es demasiado importante como para no someterla al control del Estado" *vs.* (dice el ciudadano) "los temas políticos y religiosos son demasiado importantes como para que yo permita en su libre consideración la intromisión de un Estado al que, por otra parte, mi decisión contribuye a fundar y sostener." Al respecto, el caso de la Guerra Civil es paradigmático. Discutir sobre la libertad de púlpito e interpretación de la Escritura significaba, via la oposición del Parlamento a la Corona, discutir la función de la Iglesia inglesa, como también la relación entre ésta y las disidencias, orgánicas y sectarias, con los consiguientes contenidos de reivindicación social que involucraba la voz de los distintos grupos no oficiales. Dado que Iglesia y Nación se pensaban coextensivos, la discusión de comienzos de 1640, originalmente restringida a los predicadores presbiterianos, pronto se salió de curso. Con el recurso común a la autoridad de la Biblia, la variedad de temas cuestionados y de grupos e intereses intervinientes se extendió a los principios, medios y fines de la totalidad de la asociación espiritual. Sobre el mismo supuesto reformador de independencia de la conciencia personal se comenzó reclamando libre prédica, luego se cuestionó el derecho de cualquier poder terreno para impedirla, y se terminó desafiando toda autoridad, civil o eclesial, con una decapitación regia incluída.

En este contexto, y con una lectura "prudencial" del *Leviatán*, es casi trivial encontrar coherente que Hobbes recomiende la severa limitación soberana de la libre expresión. Pero en el aspecto teórico subsisten las ambivalencias ya señaladas. Desde el punto de vista instituyente, los grupos de hombres que en estado de naturaleza depusieron las armas no encuentran justificación para que el gobierno, sentido como fuerza propia, interfiera en la libre discusión de cualquier asunto. En este sentido, un soberano hobbesiano por institución, por ser absoluto y consensuado, es tolerante por la fuente de su legitimidad y por prescindente en discusiones que no tienen cómo conmoverlo. La tolerancia es una actitud política que refuerza el vínculo horizontal original, y la pluralidad, y hasta la disidencia, tienen connotaciones positivas, en tanto la institución es la tramitación racional de las diferencias.

Pero, y concluyo, Leviatán (es decir, el Estado histórico), también tiene mucho de conquistador, a tal punto que "tiranía" es un término cuyas connotaciones morales son políticamente irrelevantes. Desde la posición del déspota, la variedad y la incertidumbre son un disvalor. Un poder que se originó en la victoria no sólo no puede confiar en la buena fe de los súbditos-derrotados, sino que debe profundizar el aislamiento horizontal y bajar una línea que ilustre (fuerce) una nueva homogeneidad ideológica y desacredite las antiguas lealtades. Leviatán conquistador , como dios mortal, aprovecha el espacio vacante que dejó la institución político-teológica, y tiene que realimentar continuamente ese temor reverente que predispone a la obediencia, y aumenta la ilusión de lejanía y omnipotencia, fabricando una trascendencia artificial. Dado que"apenas hay una república en el mundo cuyos comienzos

puedan justificarse en conciencia" (es decir, por real consenso) la trascendencia artificial del poder impuesto sólo puede justificar sus acciones futuras mediante el terror-engaño de los resistentes, y la "educación" de sus hijos.

La conquista de las conciencias.

NOTAS

(1) Y todavía agregaría:c) la conquista como concepto de la política medieval, que agrega a la formalidad del pacto de asociación moderno la materialidad de las relaciones, todavía personales, de resistencia o colaboración.

"Leibniz. Aspectos actuales de su filosofía"

Coordinador: Ezequiel de Olaso
Panelistas:
Renato Cristin
Hans Poser
Gonzalo Rodríguez Pereyra

EL SUJETO DE LEIBNIZ

Renato Cristin (Università di Trieste)

Me había preparado un trabajo suficientemente orgánico como para exponer mi argumento con bases sólidas desde el punto de vista teórico, y suficientemente claro como para presentarlo en público. Bien, hace algunas horas estaba repensando en el tema, y me he dado cuenta de que, en el fondo, me faltaban las palabras adecuadas para ilustrarlo. Quizás, pensé, el problema es la lengua: si yo hablara en italiano tal vez podría contar con todas las palabras. Pero no es así: la dificultad es inherente al objeto mismo, es decir a la teoria leibniziana del sujeto. Faltan las palabras para describir un sujeto que no es el mismo que pensó la mayor parte de la tradición filosófica moderna y que, sin embargo, sigue conservando esos trazos tradicionales. Faltan pues los nombres para delinear la novedad teórica leibniziana, sobre todo si dirigimos la atención no solo hacia lo que Leibniz dice sobre el tema del sujeto, sino hacia lo que podemos encontrar en Leibniz rastreando en él las huellas del problema de la subjetividad tal como se plantea en la situación filosófica de nuestro presente histórico.

Hablar del sujeto *de* Leibniz, en lugar del sujeto *en* Leibniz o *según* Leibniz, tiene por objeto evidenciar una individualización del término; es decir, particularizándolo, a través del uso del genitivo - *de* Leibniz -, subrayar la peculiaridad que la noción de sujeto adquiere en el contexto leibniziano. No se trata de un mero retomar un concepto que ha sido un tópico común en la historia de la filosofía, sino de poner de manifiesto que Leibniz crea una acepción propia del término sujeto, que, por ello, le pertenece. Este es el motivo y la explicación del título: el sujeto de Leibniz.

En la situación filosófica actual, la subjetividad es una de las cuestiones centrales, en tanto tema de las consideraciones en torno al *status* y al rol del individuo humano en la complejidad estructural del mundo contemporáneo. El movimiento llamado postmoderno, ha enfrentado la cuestión llegando a la conclusión de que el concepto tradicional de subjetividad habría debido ser cancelado, dejando en su lugar un espacio que habría sido vez tras vez cubierto por estructuras de significado, por conjuntos de lenguaje, por operaciones textuales anónimas. A mi modo de ver, sin embargo, esta operación es un error radical, puesto que a este desinflarse de la plenitud del sujeto corresponde una pérdida de las conexiones de sentido intersubjetivas entendidas como condiciones de posibilidad de las relaciones entre los sujetos. Si la filosofía clásica de la subjetividad, incluyendo al idealismo alemán, se asemeja a un mecanismo de la unidad y de la centralidad individuales, luego mi propuesta tendería a corregir este vicio metafísico pensando la subjetividad como relación, recurriendo justamente a la concepción leibniziana del sujeto, en la que se entrecruzan movimientos subjetivos y extrasubjetivos, en una dinámica en la cual el sujeto es al mismo tiempo centro y periferia, estando simultáneamente a salvo de una subsistencia aislada y sin disolverse en lo indistinto.

Para ser lo más posiblemente preciso y sobre todo conciso, querría enunciar mi propuesta apoyándome en algunos pasajes leibnizianos. Mi tesis es la siguiente: no se puede ni cancelar la noción de sujeto, ni reproponer la concepción tradicional de

la filosofía de la subjetividad. El camino intermedio, que quisiera recorrer, pasa a través de una concepción relacionista que encuentra en Leibniz su punto de partida.

En un manuscrito sin título que se remonta al 1686 y publicado en la edición de Couturat, Leibniz escribe: "Así como quien construye un edificio en un lugar arenoso ha de proseguir la excavación hasta dar con una roca sólida y cimientos firmes; y quien tiene que desenrollar un hilo enredado debe buscar su comienzo; y para mover los mayores pesos, Arquímedes reclamaba sólo un lugar estable; así también, para constituir los elementos de la ciencia humana es menester algún punto fijo en el cual podamos apoyarnos sin peligro y desde el cual podamos avanzar seguros. Estimo que este principio debe buscarse en la propia naturaleza general de las verdades y debe colocarse esto ante todas las cosas: toda proposición es verdadera o falsa". Y prosigue: "Verdadera es la proposición cuyo predicado está contenido en el sujeto o, más generalmente, cuyo consecuente está contenido en el antecedente, y por esto es necesario que exista una cierta conexión entre las nociones de los términos o que haya en la cosa misma un fundamento, a partir del cual pueda darse razón de la proposición o establecerse una demostración a priori".

El fundamento estable, "en el cual podamos apoyarnos sin peligro y desde el cual podamos avanzar seguros", es el sujeto, no sólo como base para el pénsamiento, sino también como *locus* de la verdad del pensamiento. En virtud del principio de razón suficiente, según el cual, para usar la formulación contenida en este mismo texto, "nada sucede de lo cual no pueda darse una razón para que aconteciera así más bien que de otro modo", en virtud de este principio, podríamos decir que la causa de la verdad de una proposición (y luego también de la afirmación de la verdad de una determinada cosa), debe ser rastreada en el sujeto. En efecto, si una noción es completa, es decir, es tal que con su fundamento se puede dar razón de todos los predicados pertenecientes al mismo sujeto, esto significa que se trata de la noción de una substancia individual. Y además, viceversa. Como dice Leibniz: solo la noción de mi propia substancia individual permite dar razón y dar cuenta de los predicados y de los sujetos que le son inherentes.

En el pasaje que hemos leído, Leibniz dice que el principio en el que se funda el conocimiento humano es "la naturaleza general de las verdades", pero si, inclusive a la luz del principio de razón, el criterio de verdad pertenece al sujeto, el principio que Leibniz busca es, pues, el sujeto mismo. Ahora bien, sin embargo, para ilustrar en qué sentido afirmo que el criterio de verdad reside en el sujeto, quisiera leer dos líneas más, extraídas del *Diálogo sobre la conexión entre las cosas y las palabras* de 1677. Dice Leibniz: "A. ¿Hay pues alguna cosa falsa? B. No la cosa, creo, sino el pensamiento o la proposición que versan sobre la cosa. A. La falsedad, por tanto, se da en los pensamientos, no en las cosas. B. Estoy forzado a reconocerlo. A. ¿Pero entonces la verdad no? B. Parece que sí. [...] A. Reconoces, por lo tanto, que el mismo sujeto es capaz de verdad y falsedad, hasta que conste por naturaleza que uno de los miembros de la alternativa es susceptible de verdad y falsedad. B. Reconozco y confieso que si la falsedad está en los pensamientos, también la verdad está en los pensamientos, no en las cosas. [...] A. Ves, por lo tanto, que la verdad pertenece a las proposiciones o a los pensamientos, pero posibles, de modo que por lo menos sea cierto que si alguien pensara de este modo o del modo contrario, su pensamiento

sería verdadero o falso".

Leibniz es muy conciente de los riesgos que trae aparejados un razonamiento relativista, o sea, del peligro de una posición que relativice la verdad al punto de vista individual, al arbitrio de una hermenéutica sin cánones y sin relaciones con la verdadera naturaleza de las cosas que interpreta. Nominalismo y escepticismo extremo son los dos peligros que Leibniz conoce de sobra y que quiere a toda costa evitar. En las definiciones, y luego también en el uso, de las palabras y los conceptos, Leibniz admite un cierto grado de arbitrariedad debida al punto de vista subjetivo, pero considera que la verdad es fruto de una "relación" entre las palabras y las cosas, entre el sujeto y el objeto, entre el yo y el mundo. No estoy hablando de la antigua *adaequatio intellectus ac rei*, sino de la *relatio* entre el hombre y las cosas, entre el pensamiento y el ser. No se trata de la identidad parmenídea entre *logos* y ser, sino de una concepción que, retomando y corrigiendo la dialéctica platónica entre ser y no ser, y superando el estaticismo gnoseológico típico del dualismo cartesiano - proyecta la cuestión de la verdad hacia el plano de la relación y del intercambio entre el pensamiento y las cosas.

Es así que Leibniz señala que "aunque los caracteres sean arbitrarios, su empleo y conexión tiene sin embargo algo que no es arbitrario, a saber cierta proporción entre los caracteres y las cosas y en las relaciones entre los diversos caracteres que expresan las mismas cosas". La verdad se vuelve entonces una cuestión de relación (o de "proporción"): y, como él escribe, "esta proporción o relación es el fundamento de la verdad". El fundamento de la verdad es la relación entre el yo pensante y las cosas, un proceso cognoscitivo y energético que establece una conexión entre el individuo humano y el mundo.

Ahora bien, si, como hemos visto, el criterio de verdad se encuentra en el pensamiento, o sea en el sujeto como núcleo del pensamiento, y si el fundamento de la verdad consiste en la relación, entonces el sujeto debe articularse como relación, debe ser centro de relaciones y debe ser, él mismo, relación. Este es el resultado al que parece conducir el razonamiento leibniziano en torno al fundamento de la verdad: individuar el fundamento "en la cosa misma" significa proponer un sujeto capaz de instaurar una relación profunda con las cosas y postular, para el sujeto, la capacidad de relación con el mundo.

Diciendo que el sujeto es el fundamento de la verdad no queremos reproponer el argumento del relativismo escéptico, sino que individuamos en el sujeto un polo imprescindible de la necesaria correlación que constituye el horizonte de la verdad (cuyo otro polo es el de las cosas). Interpretamos pues al sujeto como condición de posibilidad de la verdad, pero sólo en la medida en que éste se piensa y actúa como función de tal correlación. Se podría decir que el sujeto representa casi una ficción trascendental, que puede activarse y fundar la verdad del pensamiento y de las cosas tan sólo si se autocomprende como polo de un horizonte, como espacio de relación, como un fluir de relaciones que acompaña el devenir del mundo.

Este perfil, por el cual el sujeto aparece como el fundamento de la verdad entendida como relación, corresponde a la intención profunda del pensamiento leibniziano, a aquello que Leibniz había pensado para mejorar la ontología antigua y para atenuar la prepotencia del subjetivismo moderno. El sujeto de Leibniz es conciente de

su relación con el mundo, está organicamente (o podríamos decir, armónicamente) inserto en el cosmos, se capta y se piensa como parte del horizonte del mundo, de ese todo que puede ser diferenciado en partes individuales, pero del cual ninguna parte en particular puede sustraerse sin que la totalidad sufra una modificación esencial. Esta relación con el todo, también podríamos definirla como una relación de intercambio, puesto que establece una estrecha reciprocidad entre el yo y el mundo: el sujeto constituye al mundo y es, a la vez, constituido por el mundo. Lo constituye porque percibe las cosas, elaborando un pensamiento acerca de ellas e interpretando, pues, la esencia de la verdad del mundo; y es constituido por el mundo en cuanto éste es el horizonte desde el cual el sujeto se desarrolla, permitiéndole desplegar la apetición (es decir, el pasaje de una percepción a otra) y de la expresión (puesto que la función especular de la mónada no es vacía, sino que es un espejarse de algo, es decir, del universo).

Esta es la condición del sujeto leibniziano, que es sintéticamente descrita por la fórmula de la autoconciencia del yo: "primero, yo que pienso una variedad de cosas, después los diversos fenómenos mismos o sea las apariciones que existen en mi mente" (*De modo distinguendi phaenomenis realis ab imaginariis* - 1684). Las verdades de hecho se fundan en estos dos principios: la autoconciencia y la conciencia de la relación entre el yo y las cosas exteriores. En las cosas de hecho, dice Leibniz "son primeras verdades [para nosotros] todas las que percibimos inmediatamente en nosotros o sea aquella de que somos conscientes en nosotros, pues es imposible probarlas mediante otras experiencias inmediatas y más intrínsecas". El sujeto encuentra en sí mismo el criterio del conocimiento del mundo y, por lo tanto, podríamos decir que la experiencia es siempre relativa al sujeto. Pero, como hemos dicho, Leibniz no se limita a esta relatividad unilateral, sino que postula una relatividad biunívoca, recíproca, cuando afirma que "percibo en mí, no sólo a mí mismo que pienso, sino también muchas diferencias en mis pensamientos, por los cuales colijo que hay otras cosas fuera de mí y poco a poco cobro confianza en los sentidos y me opongo a los escépticos".

El sujeto leibniziano, y con esto me acerco ya a la conclusión, dirige su mirada dentro de sí y fuera de sí, descubriéndose como yo que cogita y descubriendo las cosas pensadas (y las posibilidades de pensarlas). Leibniz supera el dualismo gracias al vínculo que pone en correlación mente y cuerpo, individuo y cosmos. Pero supera también esta correlación, cuando afirma la co-originariedad - la originariedad conjunta - entre el sujeto y las cosas. La verdad de nuestra experiencia y de nuestra existencia nos dice no sólo, y no tanto, que yo pienso, cuanto, más vale, que hay una variedad en mis pensamientos y que el *cogito* y las *varia a me cogitantur* son "*aeque originaria*", co-originarios.

La co-originariedad da la medida de la profundidad en que es pensada esta relación: la mónada, como sujeto concreto, se conecta con el mundo y con todas las otras mónadas, descubriendo - tomando conciencia de - su propia co-originariedad con el universo. La historia de la mónada se convierte en la historia de todas las otras mónadas, en un horizonte que las armoniza, que las pone en condición de superar su trágica imposibilidad de comunicar. La gran novedad de la concepción leibniziana del sujeto reside justamente en el reconocimiento de la dificultad de la comunicación intersubjetiva - dificultad que expresa mediante la ficción teórica de la mónada -, y

en el hecho de presentar la respuesta en forma de paradoja. La celosa clausura de la mónada representa una provocación para el pensamiento contemporáneo, y suscita con dramatismo y urgencia precisamente el problema que parece querer excluir: es decir, el problema de la intermonadicidad. Como si Leibniz hubiese visto lo abismal de esta cuestión y la hubiese planteada en forma negativa: en lugar de tratar de resolverlo argumentativamente, lo dramatiza en su negación, en la clausura monádica. Y esto me parece un modo extraordinariamente trágico, extremadamente refinado y muy próximo a la sensibilidad filosófica actual, de hablar de la comunicación intersubjetiva: no hablar de ello, justamente porque hablando, se corre el riesgo de resolverlo, es decir, de borrarlo como problema y como paradoja.

¿ Podemos aún llamar "sujeto" a esta figura monádica y monadológica ? Si no aceptamos la idea de que la razón es sólo una especie de trapo viejo que hay que tirar, sino que constituye el enigma más oscuro y más importante para el pensamiento humano; y si no podemos escindir la razón de el sujeto humano que la busca y la vive, entonces, creo que justamente a partir de Leibniz y de esta innovación suya, fundamental en el seno del pensamiento moderno, que es la mónada, podremos decidir, para designar a la noción central en torno a la cual puede el pensamiento filosófico, seguir usando el nombre de "sujeto".

LEIBNIZ UND DIE SPRACHPHILOSOPHIE

Hans Poser (TU Berlin)

Allen Leibnizischen Untersuchungen von Sprachen und Kalkülen ist gemeinsam, daß Leibniz von der Unverzichtbarkeit der Sprache für menschliches Erkennen überzeugt war: Wir bedürfen der Zeichen, um komplexe Zusammenhänge überhaupt erfassen zu können; denn nur in ganz wenigen Fällen ist es dem menschlichen Denken möglich, zu jener Form der Erkenntnis zu gelangen, die Descartes mit "*clare et dinstincte*" im Auge hatte, nämlich die adäquate Erkenntnis. Dennoch sind wir nicht zurückgeworfen auf eine bloß klare Erkenntnis, weil uns dank der Zeichen und Zeichenverknüpfungen eine *cognitio symbolica* zugänglich ist.

Seit der Jahrhundertwende, seit den großen Werken von Cassirer, Couturat und Russell, ist Leibniz nicht nur als Schöpfer der Kalküle der Infinitesimalrechnung, sondern auch von *formalsprachlichen Kalkülen* bekannt. Geometrische und logische Kalküle, Ansätze zu juristischen Kalkülen und seine Kombinatorik gehören in den Bereich der *Characteristica universalis* und der *Scientia generalis*; *Ars inveniendi* und *Ars iudicandi* sollten als Erkenntnismittel hinzutreten.

Viel weniger bekannt sind Leibnizens Untersuchungen der natürlichen Sprache. Gemeint sind hier zunächst einmal seine Überlegungen zur *Grammatica rationis*, einer vernünftigen Grammatik, mit deren Hilfe die natürliche Sprache gereinigt werden sollte. Die *Grammatica rationis* ist damit eine Zwischenstufe zwischen der natürlichen Sprache und der *Characteristica*, weil Bedingungen der Rationalität in der Sprache ebenso gesucht werden wie die Reduktion der Grammatik auf die unverzichtbaren, also notwendigen Formen.

Diese Versuche könnten so verstanden werden, als komme es Leibniz darauf an, die natürliche Sprache zu überwinden und die cognitio symbolica zu ermöglichen. Tatsächlich ist Leibnizens Sichtweise viel umfassender. Die *natürliche Sprache* ist aus mehreren Gründen unverzichtbar und verlangt deshalb eine eigenständige Behandlung:

-Während die Kalkülsprachen starr sind, sind die natürlichen Sprachen flexibel. Ihre scheinbare Schwäche, die Ungenauigkeit ihrer Begriffe, wird hier zur unverzichtbaren Stärke: Die natürlichen Sprachen können unmittelbar auf eine veränderte Situation reagieren, neue Bedürfnisse und Interessen artikulieren und neue, ungekannte Erfahrungen dank ihres dynamischen Charakers ausdrücken. Dies aber ist notwendig, weil alle menschlichen Zeichensysteme immer einen endlichen Zeichenvorrat haben, während die Welt unendlich komplex ist.

-Alle Kalkülsprachen verlangen als Metasprache, wie wir heute sagen, eine natürliche Sprache: anders ist ihr Zeichengebrauch nicht zu erklären. Dasselbe gilt für Änderungen der Kalkülsprache.

Damit aber gelangt Leibniz zu der Frage, wieso wir in der Lage sind, natürliche Sprachen, die ja auch Zeichensysteme sind, zu erlernen. Nachdem er in seinem Jugendwerk beiläufig noch die heute als "*meaning in use*" bekannte These vertrat, finden wir später eine andere Wurzel. Sie ist für Leibniz beispielhaft an den

Piktogrammen der chinesischen Schrift ablesbar. Sie geht aus von der Annahme einfachster Zeichen, die unmittelbar verstanden werden und aus deren Zusammensetzung komplexere Zeichen entstehen. Durchgeführt ergäbe sich eine Theorie nach Art des logischen Atomismus des Wittgensteinschen *Tractatus* bzw. des Russellschen Ansatzes, der ja historische Wurzeln in der Auseinandersetzung mit Leibniz hat. Während bei einem Piktogramm ein gezeichneter Kreis für die Idee des Kreises stehen mag, stellt sich die Frage, was in der Sprache ein durch sich selbst und unmittelbar verständliches Zeichen sein könnte. Verlangt ist eine *analogia vocis cum effectu*; und diese sieht Leibniz vor allem in onomapoietischen Wörtern gegeben. Nach seiner Auffassung müssen auch sie die Grundlage der im 17. Jahrhundert so oft beschworenen und viel gesuchten *lingua adamica* sein. Ihre Freilegung kann deshalb in etymologischen Studien erfolgen, die Leibniz in großem Umfange getrieben hat. Daß auch diese Lösung zur Erklärung der Bedeutung von Sprachzeichen nicht voraussetzungslos ist, erkennt Leibniz sehr wohl: Beim Menschen muß ein instinct naturel vorausgesetzt werden, der eine Zuordnung von Zeichen und Bezeichnetem allererst ermöglicht.

LEIBNIZ Y LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE

Hans Poser (TU Berlin)

Todas las investigaciones leibnizianas de lenguas y de cálculos tienen en común que Leibniz estaba convencido de la irrenunciablidad del lenguaje para el conocimiento humano: Necesitamos los signos para llegar a aprehender contextos complejos; pues al pensamiento humano le es posible sólo en muy pocos casos llegar a aquella forma del conocimiento a que se refería Descartes con "*clare et distincte*", o sea el conocimiento adecuado. Sin embargo no estamos relegados a un mero conocimiento claro porque podemos alcanzar una *cognitio symbolica* gracias a los signos y a las combinaciones de signos.

Desde comienzos del Siglo, desde las grandes obras de Cassirer, Couturat y Russell, Leibniz es conocido no sólo como el creador de los cálculos infinitesimales, sino también de los *cálculos formales lingüísticos*. Los cálculos geométricos y lógicos, y los inicios de los cálculos jurídicos y su combinatoria pertenecen al ámbito de las *Characteristica universalis* y del la *Sciencia generalis*; *Ars inveniendi* y *Ars iudicandi* debían sumarse a ellos como medios de conocimiento.

Las investigaciones de Leibniz acerca de las lenguas naturales son mucho menos conocidas. Me refiero en primer lugar a sus reflexiones acerca de la *Grammatica rationis*, una gramática racional, con cuya ayuda debía ser purificada la lengua natural. La *Grammatica rationis* constituye, por ello, un nivel intermedio entre la lengua natural y el nivel de la *Characteristica* porque se buscan tanto las condiciones de la racionalidad en el lenguaje como la reducción de la gramática a las formas irrenunciables, y por tanto necesarias.

Estos intentos podrían ser entendidos como si Leibniz hubiera tenido la intención de superar la lengua natural y de posibilitar la *cognitio symbolica*. De hecho, el punto de vista de Leibniz es mucho más abarcante. La lengua natural es irrenunciable por varias razones y exige por ello un tratamiento propio.

- Mientras que las lenguas de los cálculos son rígidas, las lenguas naturales son flexibles. Su debilidad aparente, la imprecisión de sus conceptos, se convierte en su punto fuerte e irrenunciable: Las lenguas naturales, gracias a su carácter dinámico, tienen la capacidad de reaccionar de forma inmediata a una situación cambiada, pueden articular nuevas necesidades e intereses y expresar experiencias nuevas e insospechadas. Pero ello es aun más necesario, porque todos los sistemas de signos humanos siempre tienen una reserva finita de signos mientras que el mundo es infinitamente complejo.

- Todas las lenguas de cálculos exigen como metalenguaje, como decimos hoy, una lengua natural: de otra menera no es posible explicar su uso de los signos. Lo mismo vale para los cambios de la lengua de cálculos.

Con ello, Leibniz llega a la pregunta de por qué estamos capacitados para aprender las lenguas naturales que también son sistemas de signos. Después de sostener ocasionalmente aun en su obra juvenil la tesis conocida hoy como "*meaning in use*", encontramos más tarde una raíz diferente. Según Leibniz se la puede deducir de

forma ejemplar de las pictografías de la escritura china. Ella parte de la suposición de los signos más simples que son comprendidos en forma inmediata y de cuyo contexto surgen signos más complejos. Realizado esto, resultaría una teoría semejante al atomismo lógico del *Tractatus* wittgensteiniano o del planteo de Russell que tiene raíces históricas en su discusión de Leibniz. Mientras que en el caso de una pictografía puede surgir la idea de un círculo a través de un círculo dibujado, surge la pregunta sobre qué puede ser en el lenguaje un signo comprensible inmediatamente y por sí mismo. Se exije una *analogia vocis cum effectu*; y ella la encuentra Leibniz sobre todo en las palabras onomatopoéticas. Según su comprensión, ellas deben ser también la base de la *lingua adamica*, tan buscada y evocada durante el Siglo XVII. Su descubrimiento puede darse en estudios etimológicos, que Leibniz ha realizado en gran número. Leibniz se percata muy bien del hecho de que tampoco esta solución de la explicación del significado de signos lingüísticos está libre de supuestos: En el hombre se debe presuponer un *instinct naturel* que hace posible la coordinación del signo y de lo designado.

(*Traducción del Dr. Dorando Michelini*)

SOBRE UN ARGUMENTO A FAVOR DEL PRINCIPIO DE IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES

Gonzalo Rodríguez Pereyra (Universidad de Buenos Aires)

En su correspondencia con Clarke Leibniz argumenta contra la existencia del espacio y el tiempo absolutos. Para él espacio y tiempo son meros órdenes de cosas. No son entidades que tengan una existencia distinta de la que tienen como relaciones de orden de cosas. Uno de sus argumentos utiliza de manera fundamental el principio de identidad de los indiscernibles (PII en adelante). Es su argumento a favor del PII el que nos interesa aquí.

En su tercer carta a Clarke (parágrafo 5) Leibniz dice que si el espacio y el tiempo son absolutos hay un mundo posible indiscernible de éste, en el que las cosas conservan su posición relativa pero tienen otra posición absoluta. Como Dios es absolutamente racional, no puede elegir entre indiscernibles, pues en ese caso estaría actuando sin razón alguna. Sin embargo, Dios eligió y creó un mundo. La conclusión es que el espacio y el tiempo no son absolutos. Lo que es importante es el hecho de que si el espacio es absoluto hay mundos posibles indiscernibles del mundo actual porque si el espacio es absoluto hay particulares indiscernibles no idénticos en el mundo actual. En efecto, los puntos espaciales no difieren entre sí más que numéricamente o por sus relaciones. Por lo tanto, si Dios no puede escoger un mundo de un conjunto de mundos indiscernibles, no existen indiscernibles. Leibniz tiene entonces una prueba del principio de identidad de indiscernibles, al menos para cierto tipo de indiscernibles[1].

La reconstrucción del argumento es la siguiente:

1) si un mundo dado **W** contiene indiscernibles no idénticos, entonces hay un mundo posible **W'** numéricamente diferente de **W** y **W** y **W'** son indiscernibles,

2) nada se actualiza si no hay una razón suficiente para ello,

3) si **W** y **W'** son mundos indiscernibles numéricamente diferentes, no hay razón suficiente para que se actualice uno de ellos más bien que el otro,

4) no hay ningún mundo posible **W** numéricamente diferente del mundo actual y que le sea indiscernible [se sigue de 2) y 3)], por lo tanto

5) el mundo actual no contiene particulares indiscernibles no idénticos [se sigue de 1) y 4)].

La estrategia de Leibniz es, entonces, generar mundos indiscernibles de los mundos que contienen particulares indiscernibles no idénticos[2].

Trataré de mostrar, mediante un contraejemplo, que no todo mundo que contiene particulares indiscernibles es tal que puede haber otro mundo que le sea indiscernible (es decir, que la premisa 1) es falsa). Con esto pretendo poner de manifiesto que, aun aceptando el principio de razón suficiente y las premisas con él relacionadas [2), 3), 4)], el argumento de Leibniz no sirve para mostrar que en el mundo actual no se dan indiscernibles no idénticos.

El argumento de Leibniz se basa en que para todo mundo que contiene indiscernibles

hay un mundo numéricamente distinto compuesto totalmente por réplicas indiscernibles de los particulares en cuestion, es decir, para todo mundo posible que contiene particulares indiscernibles hay un mundo posible indiscernible. Podríamos decir que dos mundos son indiscernibles si son cualitativamente iguales, *i.e.*, si toda proposición que describe un hecho en términos puramente cualitativos en uno de ellos, describe también un hecho en el otro.

Leibniz genera los mundos indiscernibles intercambiando las posiciones de los particulares del mundo del que parte, de modo tal que guarden entre sí las mismas relaciones espaciales. Así, dado que los puntos espaciales son particulares indiscernibles, si tenemos un mundo **W1** en el cual los particulares **a** y **b** ocupan los puntos **c** y **d** respectivamente y **a** y **b** son indiscernibles, Leibniz puede generar un mundo **W2** en el cual **a** ocupa **y** y **c** ocupa **w**. **W1** y **W2** son mundos distintos pero indiscernibles.

Pero resulta que hay mundos que contienen particulares indiscernibles para los cuales Leibniz no puede argumentar que no sean actuales en base a su argumento. Pensemos en ciertos mundos en los que el espacio es relacional pero en los cuales todo lo que existe es indiscernible. Un mundo como ésos sería el mundo imaginado por Max Black, en el que existen sólo dos esferas del mismo metal, del mismo tamaño, del mismo color y con exactamente la misma composición química interna[3]. Para el mundo de Black no hay ningún mundo posible indiscernible. Un mundo posible en el cual ambas esferas del mundo de Black existen y que es numéricamente distinto del mundo de Black es un mundo en el que al menos una de las esferas carece de una propiedad o relación que tenía en el mundo de Black, con lo cual ese mundo posible es discernible del de Black. Para hacerlo más claro, llamemos a una de las esferas **a** y a la otra **b**. De acuerdo a lo dicho más arriba en un mundo posible numéricamente distinto al de Black, pero indiscernible de él, deben darse dos condiciones: 1) la esfera **a** debe satisfacer la descripción que la esfera **b** satisface en el mundo de Black, y viceversa, 2) no es el caso que tanto **a** como **b** satisfagan la descripción que ellas mismas satisfacen en el mundo de Black. Pero, como en el mundo de Black **a** y **b** son indiscernibles, en todo mundo posible donde se satisface la primer condicion, no se satisface la segunda. Es imposible que en el otro mundo posible **a** satisfaga la descripción que **b** satisface en el mundo de Black sin satisfacer la descripción que ella misma satisface en el mundo de Black, y lo mismo pasa con **b**. Esto significa que el mundo de Black es indiscernible sólo respecto de sí mismo. Leibniz no puede entonces decir que el mundo de Max Black no es el mundo actual en base a su argumento.

A esto se puede objetar que, dado que ninguna de las esferas del mundo de Black existiría necesariamente, habría otro mundo compuesto por otras dos esferas distintas de las del mundo de Black, pero en el que las esferas satisfarían las mismas propiedades y mantendrían las mismas relaciones que las esferas del mundo de Black. Este mundo sería indiscernible del mundo de Black. De este modo Leibniz tendría un argumento a favor del carácter no actual del mundo de Black.

Pero Leibniz no puede hacer uso de este método de generar mundos indiscernibles pues se vería conducido al absurdo de que no hay mundo actual. En efecto, para todo mundo posible hay un mundo indiscernible compuesto por réplicas indiscernibles

pero numéricamente distintas de los particulares que componen ese mundo.

Leibniz genera un mundo indiscernible a partir de un mundo dado intercambiando las posiciones de los particulares del mundo inicial. En el mundo de Black no puede lograrse eso. Cualquier intercambio deja todo como está. La única manera es introduciendo nuevos individuos posibles pero vimos que esto conduce a algo claramente falso: no hay mundo actual.

Se puede concluir, entonces, que, aun concediendo las premisas dependientes de un modo u otro del principio de razón suficiente, el argumento de Leibniz no sirve para excluir de la actualidad todos los mundos que contienen indiscernibles.

NOTAS

[1] Hay que notar que Leibniz concede muchas cosas en aras del argumento, por ejemplo, que la relación de ocupación (*ser ocupado por*) es contingente y externa. Es externa porque varios indiscernibles tienen distintas relaciones de ocupación. Es contingente porque hay situaciones contrafácticas en las que esos particulares no tienen las relaciones que de hecho tienen. Se ve el carácter no leibniziano de estas concesiones, ya que Leibniz pensaba que todas las relaciones eran internas y todas las propiedades necesarias. El argumento supone que hay identidad a través de mundos, cosa con la que Leibniz tampoco estuvo de acuerdo. Otro ejemplo de cosas que Leibniz concede en aras del argumento, aunque con menos conexión con la temática del presente trabajo, es que Leibniz concede la realidad de los objetos extensos o cuerpos, mientras que su opinión era que no eran irreduciblemente reales sino meros «fenómenos bien fundados», cuyas bases eran las mónadas inextensas: ver Edward J. Khamara, «Indiscernibles and the Absolute Theory of Space and Time», *Studia Leibnitiana*, XX/2 (1988), p. 141.

[2] El procedimiento de generar mundos a partir de cierto mundo dado no es extraño en filosofía. Robert M. Adams, por ejemplo, en su «Primitive Thisness and Primitive Identity» (*The Journal of Philosophy*, LXXVI/1, Ja 1979), a partir de un mundo con casi indiscernibles genera un mundo con indiscernibles (un mundo casi indiscernible del mundo con casi indiscernibles).

[3] M. Black, «The Identity of Indiscernibles», en M. Loux, *Universals and Particulars*, University of Notre Dame Press, 1976. Aunque Black no explicita en su ejemplo si en ese mundo el espacio es absoluto o relacional, no hay nada en el ejemplo que impida suponerlo relacional, y tenemos que hacerlo para que el ejemplo funcione.

"¿La crisis de la universidad o universidad en crisis?"

Coordinador: Hugo Biagini
Panelistas:
Víctor Martín (Venezuela)
Augusto Pérez Lindo
Arturo Andrés Roig
Alejandro Serrano Coldira (Nicaragua)

UNIVERSIDAD Y DEMOCRACIA; 1983-1993

Augusto Pérez Lindo

Introito

Nos proponemos en este trabajo hacer un balance de la evolución universitaria entre 1983-1993 en el marco de una reflexión colectiva sobre esta década de democracia en Argentina. Nuestro propósito es construir la crónica de los acontecimientos más relevantes, presentar datos estadísticos y señalar los grandes desafíos que enfrenta el sistema universitario. Trataremos de analizar estos hechos desde la perspectiva de la democratización y de la política del conocimiento que necesita el país para enfrentar el futuro.

La cultura pluralista: una novedad histórica.

Todos asociamos naturalmente el comienzo de la reconstrucción democrática, iniciada en diciembre de 1983 por el Presidente Alfonsín, con el resurgimiento de la universidad pública como centro de ideas renovadoras y de convivencia pluralista. No es exagerado decir que la normalización universitaria dejó como legado fundamental para la sociedad argentina una nueva cultura de pensamiento crítico y de convivencia plural. Y esto pese a las ambigüedades que más adelante señalaremos.

Durante casi todo el siglo XX la vida universitaria estuvo marcada y sesgada por la intolerancia, el sectarismo, el autoritarismo o el terrorismo ideológico. Podemos estimar que entre 1950-1980 el número de profesores perseguidos por distintos motivos políticos o ideológicos superó los 20.000. Es como decir que Argentina destruyó en pocas décadas el equivalente al cuerpo de profesores de más de diez universidades europeas. Revertir el "canibalismo ideológico" y la cultura de la intolerancia que nos obnubiló tanto tiempo tiene, pues, el carácter de un acontecimiento histórico. Este es, sin lugar a dudas, el principal mérito de la gestión universitaria iniciada bajo la presidencia del Dr. Raúl Alfonsín.

Este viraje histórico estuvo motivado, sin duda, por el rechazo a los comportamientos que habían conducido a la intolerancia y al terrorismo de Estado en el período anterior. También estaba sustentada en creencias y principios filosóficos que influyeron en la dirigencia universitaria. Los principios de los derechos humanos, la filosofía liberal anglosajona, el refutabilismo de Karl Popper, Michel Foucault, Rawls, el criticismo cultural de la escuela de Frankfurt y otras influencias contemporáneas dieron un horizonte filosófico nuevo a los protagonistas de la normalización universitaria. Junto a una gran demanda de convivencia democrática hubo en el inicio de esta década una transformación de los modelos de pensamiento.

El Gobierno intervino las universidades en diciembre de 1983 (decreto 154/83) y derogó la ley 22.207 impuesta por la dictadura militar desde 1976 a 1983. Se restablecieron como normas internas de las universidades los estatutos vigentes hasta junio de 1966. El Congreso Nacional, por ley 23.068, convalidó en 1984 estas disposiciones.

Se estableció como meta tener autoridades elegidas por los claustros hacia fines de 1985. Se dio participación inmediata al movimiento estudiantil en el sistema de gobierno (que pasó a ser el único claustro con representatividad y poder efectivo), se abrieron concursos de profesores, se reincorporaron docentes cesanteados desde 1966.

El movimiento estudiantil había reclamado la anulación de todos los concursos efectuados durante la dictadura militar. El Gobierno no quiso tomar una medida general que alentara el sentimiento de revancha. Decidió derogar la ley 21.536 (de 1977) que otorgaba estabilidad a los profesores y propuso la revisión de los concursos caso por caso.

Los concursos de profesores tuvieron, como se podía esperar, toda clase de interferencias. Pero, en general contribuyeron a renovar los claustros y se mantuvieron dentro de un marco de respeto del pluralismo y de las normas académicas. Lograron crear entonces una base de continuidad del régimen académico.

Los concursos afectaron a cerca de 15% de la planta docente (que en 1982 alcanzaba a 53.617 cargos). Los auxiliares no fueron concursados. En el momento de las votaciones del claustro sólo los profesores regulares (o sea, menos de 20% del total) estaban habilitados para hacerlo. Una de las paradojas del sistema adoptado en la normalización universitaria es que el claustro docente queda en minoría representado por una minoría.

Entre los actos reparadores del Gobierno Nacional figura la reapertura de la Universidad Nacional de Luján (1985), la revalorización de las carreras de Psicología y Sociología en la Universidad de Buenos Aires (ambas habían sido desjerarquizadas durante la dictadura militar por alentar teorías "conflictivas" o "subversivas") y la reincorporación progresiva de docentes perseguidos por razones ideológicas.

Hacia comienzos de 1986 sobre un total de 26 universidades nacionales, 25 tenían rectores de extracción radical o elegidos por los radicales y sus aliados. Esto refleja claramente la hegemonía que logró el radicalismo en los diferentes claustros (docentes, estudiantes y graduados) También refleja la importancia que los dirigentes radicales acordaron al control político de las universidades.

El grado de intervención política del gobierno fue más directo e intenso durante el período radical, 1983-1989, que durante el período peronista 1989-1993. En la primera etapa ya se había definido el control interno de las universidades y el gobierno peronista tuvo una actitud errática frente a las mismas. A veces, impulsó agrupaciones que le eran afines. Por momentos, mostró desinterés o neutralidad frente a los asuntos universitarios. En diversas ocasiones, intentó imponer, o impuso, medidas de orden administrativo para racionalizar los gastos. En más una ocasión voceros del gobierno peronista plantearon algunos temas (como el del arancelamiento) que sólo sirvieron para galvanizar la oposición universitaria. Lo más significativo de este proceso es que se fué fortaleciendo progresivamente la independencia de las universidades frente al poder político. Es muy probable que esta tendencia se acentúe.

Ni ley ni estrategias ni sistema universitario.

El restablecimiento de los estatutos universitarios vigentes en junio de 1966 pre-

tendía dar algún marco normativo a las universidades pero también consagraba como paradigma los principios de la Reforma Universitaria de 1918.

La transitoriedad de la disposición, las lagunas jurídicas que surgieron inmediatamente y la adopción de un modelo (la "universidad reformista") son algunos de los elementos que exigían la discusión rápida de una nueva ley universitaria. Pero, a pesar de que se presentaron desde 1984 más de diez proyectos en el Senado y la Cámara de Diputados, jamás existió el concenso o la voluntad política para debatirlos. De modo que en la actualidad el sistema universitario argentino todavía no tiene una ley que establezca el proyecto de universidad que el país desea.

Si no hubo ley universitaria desde 1982 a la fecha es porque no ha existido una política universitaria (como así tampoco un proyecto educativo nacional) En este tema el gobierno de Alfonsín y el de Menem comparten las mismas responsabilidades. Las universidades mismas no llegaron a diseñar una política universitaria común. Estuvieron más a menudo preocupadas por las "internas". Lo cual revela una grave ausencia de consenso estratégico sobre temas fundamentales como las prioridades de la investigación científica, de la actividad académica, del sistema de información y bibliotecas o de la organización del sistema en general.

Esta ausencia de estrategias universitarias se refleja perniciosamente en la falta de mecanismos efectivos de planificación y coordinación institucional. El gobierno de Alfonsín instituyó el Consejo Interuniversitario Nacional que reune a los rectores de universidades nacionales, pero cuyas decisiones no son vinculantes y que no tiene tampoco una relación orgánica con el resto del sistema educativo nacional. Esto favoreció la atomización del sistema, la dispersión de los escasos recursos e inhibió el desarrollo de mecanismos de cooperación interinstitucional. La estructura de organización resultante es una mezcla de laisser-faire liberal y de atomismo institucional. Lo que ha hecho que el país tenga uno de los sistemas más compartimentados y desarticulados del mundo.

Salarios, presupuesto y gestión.

La cuestión de los salarios docentes universitarios se plantea ya en forma aguda a partir de 1986. Las remuneraciones docentes en 1993 estuvieron durante casi toda la década un 40% por debajo de los niveles de 1982. Aunque en términos nominales el presupuesto universitario se incrementó hay que tener en cuenta que la planta del personal docente se duplico (de 53.000 en 1982 a 106.000 en 1992) y que al mismo tiempo el número de estudiantes pasó de 318.184 en 1983 a más de 700.000 en 1992. Esto quiere decir que el docente universitario ha tenido mayores obligaciones con menos salarios durante la última década.

El presupuesto universitario de 1975 fue de cerca de 500 millones de dólares, en 1987 estaba cerca de los 700 millones y en 1992 superaba los 1.000 millones. El porcentaje del PBI dedicado a las universidades nacionales fue del 0,62% en 1986, del 0,61% en 1991 y del 0,53% en 1992. Aunque en 1993 el monto del presupuesto superará los 1.300 millones (el nivel más alto de las últimas décadas) estos datos no dan cuenta efectivamente de la realidad pues hay que tener en cuenta las variaciones del valor del dólar, los cambios en el volumen del PBI y las oscilaciones de la infla-

ción. Lo que es cierto es que mientras que la matrícula universitaria se triplicó entre 1970-1990, el gasto en educación superior se mantuvo relativamente constante en Argentina. De acuerdo a un estudio de H. Piffano[1] el gasto por alumno en 1990 era de un 37% del gasto en 1970. Otro estudio, encargado por el Banco Mundial, revela asimismo que la Argentina tenía uno de los niveles más bajos de gastos por alumno universitario en América Latina [2].

La problemática del presupuesto universitario y de los salarios (de profesores y empleados) dió lugar a numerosas reivindicaciones, huelgas y movilizaciones entre 1985 y 1993. Entre los factores que deben tenerse en cuenta para analizar esta problemática podemos mencionar: la crisis de financiamiento del Estado (a su vez ligada a la crisis del Estado y al problema de la deuda externa), las deficiencias de la gestión universitaria y la ausencia de estrategias de desarrollo que valoricen el conocimiento.

Ni los gobiernos, ni las universidades, ni las organizaciones gremiales analizaron objetivamente estos factores para encontrar estrategias adecuadas. Los discursos políticos y discursos gremiales ocultaron frecuentemente el estudio de los problemas universitarios. En efecto, durante la última década son contadas las investigaciones y diagnósticos sobre la universidad. Desde 1987 no se publican estadísticas universitarias. No existen tampoco mecanismos que permitan evaluar la gestión, la calidad de la enseñanza o la eficiencia social de las universidades (públicas o privadas). El sistema funciona con un alto grado de desinformación y aleatoriedad.

En julio de 1988 la ley 23.569 estableció un régimen financiero autónomo para las universidades. El Congreso Nacional sancionó en 1992 la ley 24.156 sobre el Régimen de Administración Financiera y el Sistema de Control Público Nacional que permitió flexibilizar aún más el manejo descentralizado de los recursos. El proyecto de ley de financiamiento de las universidades, presentado por el actual gobierno, intenta establecer algunos criterios para la designación de recursos y autoriza el arancelamiento de los estudios de grado de acuerdo a las decisiones de cada universidad.

El impacto del ajuste y de la crisis presupuestaria han hecho surgir análisis y propuestas para afrontar las cuestiones del financiamiento, de la gestión, de la asignación de los créditos y de la optimización de los recursos. Progresivamente se extiende en las universidades la preocupación por los problemas de gestión y administración.

Expansión y acceso a la Educación Superior.

La matrícula de las universidades nacionales pasó de 318.184 en 1983 a 696.949 en 1990. Actualmente, se sitúa en alrededor de 800.000 alumnos. Este crecimiento tiene mucho que ver con el impulso que la democracia dió a la educación (aunque no supo o no pudo darle los recursos para sustentarla). De manera equivalente creció la escolarización secundaria y crecieron los institutos de educación superior no universitaria (el número de estos establecimientos pasó de 581 en 1980 a cerca de 1.200 en 1993).

El gobierno de Alfonsín tuvo una actitud restringida frente a las demandas de

creación de universidades. En 1988 sin embargo se creó la Universidad Nacional de Formosa. En cambio, entre 1989-1993 se crearon cinco nuevas universidades nacionales y se aprobó la apertura de catorce nuevas universidades privadas. En 1982 había 52 universidades (26 públicas, 26 privadas). Actualmente, hay 36 universidades públicas (30 nacionales) y 36 universidades privadas,. En total, pues, 72 universidades.

Sería un error interpretar esta expansión con un sentido negativo. Una mayor demanda de educación superior por parte de la juventud argentina es un signo de progreso. El gobierno de Alfonsín suprimió los cupos que limitaban el ingreso a las universidades públicas. El gobierno de Menem decidió obviar un decreto que desde 1973 bloqueaba la creación de nuevas universidades. Abrió así una nueva etapa de expansión.

Si tomamos el conjunto de la educación superior (institutos no universitarios, universidades públicas y privadas) encontramos que en 1983 había 580.626 alumnos en el sistema. En 1990 la población de la educación superior alcanzaba a 902.882 alumnos que se distribuían aproximadamente en estas proporciones:

- 70% en universidades nacionales;
- 10% en universidades privadas;
- 20% en institutos superiores.

Menos de la mitad de los institutos superiores son de órbita privada, lo que nos permite decir que alrededor del 80% de la educación superior en Argentina está en la jurisdicción estatal. Esto da una idea del compromiso social, económico y político que tiene el Estado frente a la Educación Superior. Cerca de un millón de estudiantes depende de ella.

En base al Anuario Estadístico 1988 de la UNESCO, podemos decir que Argentina tenía en 1985 la más alta tasa bruta de escolarización superior de América Latina con alrededor del 36,4% de los jóvenes de entre 20-24 cursando estudios superiores. Hacia 1990 la tasa de escolarización superior en América Latina rondaba el 27% y la de Argentina de acercaba al 40%.

La expansión de la educación superior refleja varias cosas: un fenómeno mundial de alargamiento generalizado de la escolarización, una mayor demanda de formación, una disminución importante de las ofertas de trabajos para jóvenes. En casi todas las sociedades aparece como un problema importante la socialización de los jóvenes en un momento en que el acceso al trabajo ha dejado de ser un mecanismo universal de integración social. Las universidades argentinas (públicas y privadas) se concentran en la formación de profesionales pero suelen olvidar este aspecto de su función histórica actual.

Pese a que varios analistas han criticado la expansión desordenada de la educación superior, el problema no radica en este proceso que tiene un significado positivo sino en la ausencia de políticas, de prioridades, de recursos adecuados, de mecanismos de evaluación institucional, que permitan acreditar la pertinencia y la eficiencia de las instituciones. Recién en 1991 las universidades y el gobierno comienzan a proponer criterios y mecanismos de evaluación institucional. A mediados de 1993 se crea un Consejo Asesor de Educación Superior. A la fecha, sólo la Universidad Nacional del Nordeste había adoptado la decisión de promover la evaluación de todos los aspectos

de su actividad.

El rechazo al conocimiento.

Las contribuciones de los gobiernos de Alfonsin y Menem en esta década de democracia (1982-1993) han sido más bien pobres en materia de educación y de política universitaria. La falta de estadísticas, la falta de estudios técnicos, la falta de especialistas a cargo de las diferentes áreas específicas, la falta de mecanismos de planificación y coordinación, la falta de criterios objetivos para asignar los recursos, la falta de legislación y de política universitaria, son algunos de los síntomas de un fenómeno que trasciende todos los gobiernos: el rechazo al conocimiento.

Este fenómeno está vinculado a la decadencia y al fracaso argentino. Ningún sistema mejor que el democrático puede valorizar el conocimiento, la educación y la cultura. Sin embargo, observamos como una constante, bajo distintos regímenes políticos, la incapacidad para vincular la actividad científica con el desarrollo económico, la educación con la profesionalización de la función pública o con el mejoramiento de la fuerza de trabajo, la cultura con la promoción de la creatividad y de las industrias culturales.

Lo más llamativo de la paradoja argentina es que el Estado y la sociedad invierten recursos considerables para formar a los individuos (10 millones de personas escolarizadas sobre una población de 34 millones). Todo acontece como si no se supiera qué hacer con el conocimiento. La función pública se cubre de manera clientelística, las escuelas carecen de profesionales especializados (psicólogos, sociólogos, psicopedagogos), las industrias no invierten en innovación tecnológica, los servicios policiales tienen un bajo índice de formación, el nivel educativo de los administradores y gerentes está muy por debajo de los países desarrollados. En la sociedad abundan los médicos y falta atención médica, abundan los abogados y falta justicia, abundan los arquitectos y faltan viviendas o planificación urbana.

El nudo gordiano parece estar entonces en el uso social del conocimiento disponible, como he tratado de mostrar en La batalla de la inteligencia. Durante casi todo el siglo Argentina asentó su riqueza en las "ventajas naturales competitivas" que le permitieron vivir de la capacidad agro-exportadora. Entonces se confiaba más en la naturaleza o en Dios para obtener buenos rindes. Ahora el país necesita recurrir a sus "ventajas intelectuales competitivas" para crecer, para competir y para mejorar el bienestar colectivo. Este es el dilema que se plantea también en otros países de América Latina como lo muestra el estudio de la UNESCO y de la CEPAL: Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad (Naciones Unidas, Santiago de Chile, 1992).

La desarticulación multívoca.

El rechazo al conocimiento se traduce institucionalmente en un fenómeno que hemos denominado la desarticulación multivoca. Esta consiste en la disociación entre la universidad, el sistema científico, las organizaciones económicas, las instituciones educativas y las demandas sociales. Esto pone en evidencia la desintegración social que ha operado en Argentina durante décadas.

A comienzos de la gestión del presidente Menem (julio de 1989) luego de una reunión con los rectores de universidades nacionales se acordó establecer una especie de compromiso de cooperación más estrecha entre las universidades, el gobierno y el sector productivo. De allí surgió el Protocolo de concertación universitaria, firmado en mayo de 1990 y cuyos dos primeros articulados decían lo siguiente:

> *1° El poder Ejecutivo Nacional promoverá por todos los medios a su alcance la valorización del rol de las universidades del Estado y de su actividad científica como agentes esenciales de todo proyecto de transformación;*
>
> *2° Las universidades nacionales afirman como uno de sus objetivos históricos volcar toda capacidad de acción al desarrollo productivo y responder a las demandas sociales que le competen.*

Luego de la firma de este documento, que incluía otros compromisos, se esperaba una mayor interacción y cooperación entre las universidades, el Estado y las empresas. Nada de esto ocurrió: en el Gobierno los que buscan el hostigamiento de la Universidad porque la veían controlada por los radicales fueron más fuertes; en las universidades los que querían la confrontación con el Gobierno para obtener réditos políticos tuvieron más peso. En consecuencia, al Protocolo fue bloqueado y quedará en los Archivos de la Nación como testimonio de las buenas intenciones que a veces reúnen a la clase dirigente argentina.

Ambigüedades de la normalización universitaria.

El gobierno de Alfonsín había adoptado como estrategia fortalecer la autonomía de cada universidad y asegurar que el dominio de las mismas estuviera en manos de los radicales. Paralelamente se descuidaron las instancias de coordinación y planificación del sistema universitario. De este modo, el sistema dejó de existir como tal para convertirse en una constelación de entidades compartimentadas y feudalizadas.

De esta manera, se instala el atomismo institucional que incentivó la compartimentación siempre latente entre los distintos sectores institucionales. Se invocó equivocadamente la autonomía para sostener la independencia de cada universidad y aún de las facultades. En algunos casos (como en otros sectores del Estado) llegó a cristalizar la "apropiación corporativista" de cátedras, departamentos o facultades. El sistema dejó de ser "nacional".

Otro aspecto problemático es el de la "partidización" de las instituciones. La búsqueda de hegemonía partidaria parece legítima porque para muchos esto forma parte de la lógica política. Sin embargo, esto envuelve contradicciones. Por de pronto, resulta filosóficamente equívoco sostener el pluralismo por un lado y querer imponer una cierta hegemonía ideológica por el otro. También resulta equívoco sostener la autonomía académica, que implica independencia frente a todo control político, y justificar al mismo tiempo el control partidario de la universidad.

Esta contradicción es residuo de una cultura donde se acepta como normal que el Gobierno o las corrientes ideológicas dominantes impongan sus criterios en la universidad. Una universidad abierta, pluralista y democrática está por definición liga-

da a los dilemas políticos de la sociedad, pero tiene que conservar como algo más trascendente la política del conocimiento desde la cual se tienen que diseñar las estrategias académicas.

Estudiantes, política y rendimiento académico.

La participación estudiantil fue decisiva para renovar las estructuras universitarias. El claustro estudiantil, liderado hasta ahora por Franja Morada, el brazo universitario del partido radical, fue el principal apoyo y legitimación de las medidas destinadas a democratizar las universidades. De hecho, y en algunos casos de derecho, el claustro estudiantil se convirtió en una fuerza dominante, que condicionó tanto la elección de autoridades como los concursos docentes, tanto las decisiones políticas como las estrategias académicas.

A diferencia de los movimientos estudiantiles de los años 60 y 70, volcados principalmente hacia la reforma o la revolución en la sociedad, la tendencia dominante parece ahora ligada a la defensa de los intereses inmediatos de los estudiantes. Este repliegue sobre los intereses individuales, característico de la cultura más general vigente, dió lugar al surgimiento de centros y agrupamientos estudiantiles más pragmáticos, corporativos y en muchos casos apolíticos. En este contexto se observó un crecimiento significativo de una corriente liberal (UPAU) que llegó a disputar con los radicales de Franja Morada el control de algunas facultades, sobre todo en la Universidad de Buenos Aires.

Como señaláramos en La batalla de la inteligencia, la universidad es a los radicales lo que la CGT es a los peronistas. Esta analogía hizo que el Partido Radical concentrara muchos esfuerzos y muchos cuadros a la militancia universitaria. Consecuentemente, se incrementó el internismo y el clientelismo, es decir, el número de cargos destinados a mantener militantes partidarios. Recurso que ha sido utilizado frecuentemente por todas las corrientes políticas.

Una de las dimensiones valiosas de la Reforma Universitaria de 1918 fue la introducción de una cultura política en la Universidad que servía para situar la institución respecto a los grandes problemas de la sociedad y para educar democráticamente al estudiante. Compromiso frente a la sociedad y educación política del estudiante son sin duda dos aspectos importantes de la universidad en un sistema democrático. Cabe preguntarse, sin embargo, si esto significa aceptar automáticamente que la universidad tiene que ser un ámbito de proselitismo y de control partidario. La confusión entre compromiso social y proselitismo ideológico, entre cultura política y partidismo, termina amenazando la libertad intelectual, la independencia frente al poder político y el significado mismo del "espacio público" como ámbito que debe reflejar todas las orientaciones de la sociedad.

El movimiento estudientil tuvo intervención decisiva en la determinación y sostenimiento del régimen de ingreso irrestricto que se implantó a partir de 1984 en las universidades nacionales. Este sistema significaba: supresión de los aranceles, supresión de los cupos de ingreso por carreras y facultades, supresión de los exámenes de ingreso.

En el plano de los principios el modelo del ingreso irrestricto se funda en la voluntad de asegurar la igualdad de oportunidades en el acceso a la educación superior. Este principio ha sido y es sostenido universalmente por casi todas las corrientes ideológicas. Pero, la argumentación que lo vincula estrechamente con el sistema del ingreso irrestricto es discutible. Por de pronto, no es legítima la amalgama entre "principios de igualdad" y el "principio de gratuidad". Ninguna declaración internacional de derechos sostiene esta equivalencia. Por otro lado, varios sistemas educativos han combinado políticas de igualdad de acceso a la educación con mecanismos de arancelamiento. Además, varios autores han mostrado que en América Latina la gratuidad de la educación de las universidades públicas ha servido para reproducir una distribución injusta de los recursos sociales en favor de los sectores de mayores ingreso.[3]

El principio de equidad tiene que ser congruente con la experiencia social. Desde este punto de vista habría que analizar si el sistema del ingreso irrestricto alcanza el objetivo que se propone: facilitar el acceso democrático de todos a la educación superior.

Es un hecho que el flujo de los ingresantes a las universidades nacionales se incrementó notablemente entre 1983 y 1993. Los "nuevos inscriptos" en 1982 fueron 56.208, en 1983: 65.645, en 1987: 170.000, en 1990: 161.859. Esta "explosión" de los ingresantes (cuyo volumen se triplicó en una década) parece confirmar la validez de la política de ingreso irrestricto.

Ahora bien, si tenemos en cuenta la graduación nos encontramos con que ésta disminuye en términos relativos, aunque aumenta progresivamente en términos absolutos. En efecto, en 1983 hubo unos 25.313 graduados y en 1990 unos 34.754. La tasa de graduación disminuye claramente. Esta es una constante que ya habíamos observado para la década de los 60 y 70 mostrando que si bien el acceso a la educación superior en muy amplio en Argentina, el egreso nos deja por detrás de paises con políticas elitistas como Gran Bretaña. En la actualidad el coeficiente entre población y graduados universitarios en Argentina es más bajo que en Chile, Venezuela, Brasil, Colombia, Cuba y México (a pesar de que el país tiene el índice más alto de escolarización universitaria).

Esto significa que el ingreso irrestricto no asegura automáticamente el acceso igualitario a la educación superior. La ausencia de exámenes de ingreso o de cursos preparatorios. conspira contra el propósito buscado dados los grandes desniveles que presentan los ingresantes. En la Universidad de Buenos Aires se creó desde 1985 el Ciclo Básico Común para afrontar este problema. Esta experiencia intenta fortalecer la formación básica común de los alumnos, crear una etapa de reorientación y brindar una visión amplia de la ciencia y la sociedad. Aunque el proyecto inicial ha sufrido distorsiones y aunque ha sido criticado desde distintos ángulos, constituye el único intento serio de conciliar las demandas de acceso directo a la universidad con las necesidades de preparación y selección académica.

En cuanto a los cupos, casi todos coinciden en el rechazo a una limitación arbitraria para el acceso. Pero esto no puede significar desconocer los límites materiales (principio de realidad) o académicos (principio de eficiencia) para atender un número indeterminado de alumnos. Varias facultades de Medicina se han planteado la necesidad de imponer, de hecho o de derecho, cupos ante la imposibilidad de garan-

tizar una enseñanza adecuada debido al gran número de alumnos. En la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires de ha apelado a un sistema de sorteo para asignar cursos cada cuatrimestre a los alumnos debido a la falta de aulas. En algunas facultades se recurre al sistema de "materias filtro" que tienen la función de reducir el contingente de los aspirantes.

Estos "efectos perversos" hacen patente la necesidad de repensar el sistema de ingreso buscando un nuevo consenso para integrar diversos objetivos: acceso universal a la educación superior, selección académica, orientación de la matrícula y promoción de carreras prioritarias para la sociedad.

El sistema de gobierno: un parlamento pre-moderno

La democratización de la universidad ha hecho muchos progresos en la última década: se suprimieron las discriminaciones ideológicas, la convivencia pluralista se ha institucionalizado, se realizan periódicamente elecciones para elegir representantes o autoridades, se admitió en muchas universidades la cogestión de los empleados, se incluyó en algunas de ellas la participación de representantes de las provincias, de las organizaciones sociales y empresariales. Pero, de manera generalizada casi todos coinciden en que el sistema de gobierno vigente no es satisfactorio.

Los consejos superiores, la máxima instancia del gobierno universitario, se han transformado en una especie de "parlamento multisectorial" que se ocupa de asuntos administrativos, académicos, políticos, gremiales, corporativos, científicos, jurídicos y estudiantiles. Los asuntos a tratar pueden oscilar entre 20 y 100 temas diferentes (desde un pedido de licencia hasta una reforma de plan de estudio, desde una declaración política hasta un reclamo salarial, desde la compra de computadoras hasta un conflicto interno, etc.) En catorce universidades que hemos encuestado, el Consejo Superior consagra sólo aproximadamente el 2% de su tiempo para discutir estrategias académicas y científicas.

Esto quiere decir que raramente se discute sobre la política de información y bibliotecas, sobre las reformas pedagógicas necesarias, sobre los mecanismos de gestión, sobre el diagnóstico de la institución, etc. En este contexto, las universidades trabajan sin perspectivas estratégicas y de futuro. Los individuos más comprometidos con las instituciones se sienten penosamente abrumados por reuniones, discusiones e internas que desgastan las voluntades más decididas.

Este sistema no es eficaz para la toma de decisiones y no asegura una dinámica de participación democrática. No es efectivo porque constituye una fusión premoderna de instancias administrativas, políticas, normativas, académicas y gremiales. Esta mezcla de distintas funciones permite neutralizar fácilmente cualquier decisión: por razones gremiales alguien puede bloquear una decisión académica, por motivos políticos alguien puede impedir una reforma pedagógica, por interés corporatista alguien puede impugnar una decisión administrativa, etc.

En El espíritu de las leyes (1748) Montesquieu sugirió por primera vez el sistema de división de poderes que dió lugar a las modernas democracias. En el siglo XX muchos especialistas en organizaciones recomendaron delimitar adecuadamente las funciones para obtener el máximo de eficiencia. La confusión de funciones y atribu-

ciones de los Consejos Superiores es pre-moderna e incide también en el control democrático de las instituciones.

Desde la época de la Revolución Francesa se sabe que las asambleas son fácilmente manipulables invocando cualquier principio y hacen posible que operadores o grupos de interés tergiversen la voluntad general o el bien común. El resguardo de la división de poderes y la necesaria diferenciación de competencias, es la garantía para que la administración universitaria sea eficaz, para que existan mecanismos de contrapeso o control de gestión y para que los órganos superiores se ocupen de definir las estrategias institucionales.

Pensamiento crítico y actividad científica

La recuperación de la libertad de pensamiento en las universidades significó y dió por un lado un cauce más amplio a la actividad científica y por otro lado permitió comenzar la recuperación de núcleos importantes de las ciencias humanas y sociales que habían sido cercenadas. En Filosofía, Sicología, Sociología, Ciencia Política, Pedagogía, Semiología, Antropología, Economía o Derecho, renacieron escuelas o tendencias reprimidas, aparecieron nuevas corrientes críticas. Jamás se había conocido una tal diversidad de tendencias y jamás se había logrado una convivencia tan pluralista.

Todas las universidades y facultades, progresivamente, fueron estableciendo órganos de política científica y tecnológica, los fondos destinados a esta finalidad se incrementaron significativamente, pese a los altibajos de la economía. El porcentaje del PBI destinado a Ciencia y Técnica era del 0.34% en 1980 y en 1985, de 0,37% en 1978 y de 0,4% en 1990. En las universidad la reasignación de recursos permitió mejorar aún más estos guarismos.

De acuerdo al Relevamiento de Recursos y Actividades de Ciencia y Técnica (RRACYT) efectuado en 1988, las universidades nacionales tenían el 64,6% de las unidades de investigación del país, el 56,7% del personal científico y técnico y el 54,2% de los proyectos de investigación. Las universidades privadas tenían una participación de alrededor del 2% en todos los rubros.

Durante el gobierno de Alfonsín hubo una expresa voluntad de vincular el sistema científico con las universidades, acordándoles a éstas una gran responsabilidad en la definición y ejecución de proyectos. A partir de 1989 la Secretaría de Ciencia y Técnica, separada del Ministerio de Educación, adoptó una política opuesta consistente en privilegiar los institutos separados de la universidad. Uno de los motivos aparentes de esta actitud era la manifiesta supremacía radical en las universidades. Otro motivo menos evidente fue la influencia de grupos de investigación dependientes del CONICET que deseaban recuperar los espacios de poder que habían perdido durante la gestión anterior. Estos y otros hechos impidieron que surgiera un consenso estratégico sobre los objetivos de la política científica nacional. En consecuencia, existen muy pocos programas interinstitucionales y una gran variedad de proyectos individuales fundados esencialmente en la competencia de los interesados.

En julio de 1989 se crea el Consejo Federal de Ciencia y Técnica, con el objetivo de descentralizar la actividad científica y de brindar a las provincias la posibilidad

de incidir en ella. Este procedimiento ofrece teóricamente la posibilidad de elaborar proyectos más cerca de las necesidades regionales. En la práctica ha retardado o bloqueado la posibilidad de utilizar los fondos respectivos ya que muchas provincias carecían de órganos competentes para la actividad científica.

En 1989 se sanciona la ley 23.877 que promociona la transferencia de tecnología hacia el sector productivo con el objetivo de acelerar las innovaciones. Este sistema ha permitido en 1993 asociar cerca de un centenar de empresas con proyectos de Investigación y Desarrollo del orden de los 16 millones de pesos. Muchas universidades y empresas han comenzado a organizar "unidades de vinculación" y a formular proyectos conjuntos a fin de beneficiarse con este procedimiento.

Aunque se han producido avances significativos en ciertas disciplinas (biotecnología, informática, genética, ecología, energía eléctrica, etc.) varios factores conspiran contra el éxito de los esfuerzos conjuntos. Ellos son:

- la ausencia de políticas consistentes de información que limitan enormemente el acceso de la comunidad nacional a las fuentes del progreso científico mundial;
- la gran dispersión de esfuerzos que impide la formación de "masas críticas" en programas científicos complejos;
- la falta de diagnósticos sobre el sistema científico y tecnológico nacional y de escenarios sobre los cambios de contextos internacionales que obligan a redefinir las estrategias del país.

Es de lamentar que ni los gobiernos ni las universidades durante el periodo 1983-1993 no hayan acordado la importancia vital que merece el estado de las bibliotecas y de los sistemas de información científica. En general las bibliotecas universitarias llevan un atraso de por lo menos 10 años, o sea que la bibliografía que sustenta la enseñanza es mayoritariamente obsoleta. El porcentaje de los presupuestos destinados a las bibliotecas universitarias oscila en el 1% (la UNESCO recomienda el 5%)

Hubo en cambio progresos significativos en cuanto al equipamiento informático para acceder a redes y sistemas de información científica y tecnológica. Casi todas las universidades disponen de estos recursos. El incremento de los usuarios ha sido exponencial. Pero los accesos al exterior son irregulares y deficientes (actualmente se encuentran suspendidos por falta de pago) lo que pone en evidencia la precariedad de las comunicaciones científicas.

En el mismo sentido, se puede lamentar también que no haya existido una política de conocimiento adecuada que acordar la importancia que merece a la formación de especialistas en ciencias de la educación. Tanto por su dimensión cuantitativa (10 millones de personas escolarizadas, 600.000 docentes) como por sus proyecciones cualitativas, la educación merece una atención prioritaria. Pero los programas de investigación en la materia son escasos y dispersos. En varias especialidades no existen expertos. Todo esto incide obviamente en la eficiencia y la calidad del sistema educativo que funciona con alto grado de improvisación.

El personal docente

En la tradición de la Reforma Universitaria de 1918 (referente histórico del mode-

lo vigente) el claustro profesoral aparece como el antagonista natural del estudiante. De allí que se crearan mecanismos para neutralizar el poder académico y político de los profesores. Ahora bien, progresivamente el conjunto de profesores (titulares, asociados y adjuntos) pasó a ser una minoría que oscila alrededor del 30% sobre unos 106.000 cargos recensados hacia 1992. El resto son auxiliares de cátedra que en la mayoría de los casos están efectivamente a cargo de los cursos.

Entre la oligarquía académica a la cual se enfrentó el movimiento de la Reforma de 1918 y el cuerpo docente actual existe una diferencia sustancial, aunque subsisten resabios del poder profesoral. Los docentes universitarios se han masificado, proletariado, profesionalizado y sindicalizado. La mayoría están desposeídos de poder decisional. Los recaudos que se tomaron para mediatizar el peso del claustro docente en el gobierno universitario resultan en la actualidad discriminatorios y contrarios a la idea de una participación democrática (que está declarada en todos los estatutos vigentes). En efecto, los docentes no solo están sub-representados en los órganos de poder sino que la mayoría (los auxiliares y los profesores interinos que juntos forman más del 70%) de los que efectivamente dictan cursos, dirigen trabajos prácticos o evalúan a los estudiantes, no tiene ninguna representación.

En el Consejo Superior de la Universidad Nacional de Córdoba el claustro docente no existe. En el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires, sus 2.500 docentes no han tenido jamás ni voz ni voto en los órganos de poder (mientras que los alumnos, aunque no lleguen a ingresar a las facultades, tienen automáticamente derecho a ser electores). El agente principal de la producción y transmisión de conocimientos parece pues relegado a una condición de ciudadano de segunda clase en la Universidad pública.

Si tenemos en cuenta que cerca 75.000 docentes (auxiliares y profesores con dedicación simple) cobra entre 60 y 200 pesos por mes, podemos decir que la masa de los docentes universitarios no sólo están subrepresentados en el gobierno universitario sino que además son ellos los que subsidian la universidad y hacen posible la continuidad del proceso de transmisión de conocimientos.

Estas situaciones son evidentemente adversas para todo intento de mejorar la calidad de la enseñanza o de producir innovaciones. Los docentes, que no cuentan con buenas bibliotecas ni con recursos técnicos adecuados para su desempeño, traducen a través de un sentimiento generalizado de frustración la desvalorización de la que son objeto.

El ajuste y el reduccionismo economicista

Entre la primeras decisiones adoptadas por el gobierno del Presidente Menem figura la reforma del Estado, un conjunto de medidas para reducir el gasto público. El ajuste financiero y administrativo se convirtió así en el tema central de las relaciones del gobierno con las universidades.

Pese a que algunos rectores peronistas intentaron llevar adelante las propuestas del Protocolo de Concertación Universitaria, los operadores del gobierno fijaron prioridades relacionadas con el control del gasto. Se congelaron los salarios de los empleados y de los docentes, se crearon programas de retiro voluntario para funciona-

rios y empleados. La planta de los empleados en 1992 se redujo a 31.781 personas apenas por encima de los 30.291 empleados que había en 1982 (pero con una matrícula estudiantil tres veces superior, el doble de docentes y un salario que representa la mitad de lo percibido en 1982). El ajuste de salarios ha sido, pues, brutal. Pero la organización universitaria no se modificó sustancialmente lo que permite reproducir de todos modos la dispersión de recursos. El reduccionismo economicista no logró entonces hacer más eficiente las universidades.

Una y otra vez los temas administrativos y financieros aparecieron como principal inquietud de los funcionarios del gobierno. En variadas ocasiones éstos reclamaron la implantación del arancelamiento, plantearon la necesidad de una ley de financiamiento y de asignación de recursos. Esta preocupación estaba, aparentemente, ligada a los compromisos asumidos ante el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional para completar la reforma del Estado.

Un decreto del gobierno reconociendo al Ministerio de Educación como instancia supranuniversitaria de apelación administrativa fue llevado ante la justicia por la Universidad de Buenos Aires, argumentando que vulneraba la autonomía universitaria. El dictamen dio razón al gobierno, entre otras cosas, porque no se podía negar la unidad de los órganos del Estado.

En diversas reuniones se planteó la posibilidad de establecer una serie de criterios para definir la distribución del presupuesto entre las universidades. Pero no hubo acuerdo ni en el gobierno ni en las universidades ni entre las dos partes. El resultado es que el reparto siguió las pautas vigentes: una mezcla de "índices históricos" y de actitudes lobbistas en las instancias decisivas (o sea, en el Parlamento y en la Secretaría de Hacienda en el momento de cerrar los números). La racionalización que parecía comenzar con la asignación de los recursos mostró a ese nivel su carácter aleatorio.

La universidad productiva

Desde comienzos de los años 80 comenzó a plantearse en casi todo el mundo la necesidad de lograr una mejor vinculación entre las universidades, el sector productivo y las demandas sociales. Estas y otras tendencias fueron reflejadas en nuestro ensayo Universidad, política y sociedad (Eudeba, 1985). El academicismo y la casi exclusiva orientación de las universidades hacia las carreras profesionales de grado constituye una pauta dominante de las instituciones latinoamericanas. Esto se discutió mucho entre 1983-1990 dando lugar a variadas iniciativas para modificar el modelo imperante.

Entre las estrategias que fueron apareciendo podemos mencionar el nuevo énfasis que se puso en la investigación científica dentro de las universidades. Todas ellas se dotaron de órganos destinados a promover proyectos científicos y tecnológicos. Durante el gobierno de Alfonsín esta reorientación fue sustentada por una mayor articulación entre el CONICET y las universidades. A su vez, desde estos dos ámbitos se produjo una mayor abertura hacia las necesidades de la industria y la producción en general.

Poco a poco fue abriéndose paso la posibilidad de encarar proyectos de todo tipo:

desde el diseño de innovaciones tecnológicas hasta la creación de consultorías o empresas tecnológicas. Así, la Universidad de Buenos Aires creó una sociedad mixta (UBATEC) con la Unión Industrial y el Banco de la Municipalidad de Buenos Aires para asegurar la transferencia de conocimientos y tecnologías; la Universidad Nacional de San Juan creó una agencia tecnológica a través del Instituto de Energía Eléctrica, que más tarde se convirtió en una consultora internacional. La Universidad Tecnológica Nacional realizó diversos contratos con diferentes empresas y cámaras empresarias y otras universidades establecieron convenios con organismos del Estado u organizaciones empresariales, como en el caso de la Universidad Nacional de La Plata o la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Estas y otras experiencias pusieron de manifiesto que las universidades tienen un gran potencial científico y tecnológico que les permitiría no sólo obtener recursos adicionales sino también influir en la renovación del sector productivo. La firmas del Protocolo de Concertación Universitaria en 1990 abrió espectativas reales sobre la posibilidad de reorientar las universidades nacionales hacia un nuevo paradigma histórico más ligado a la producción y a la transferencia que hacia la formación exclusiva de profesionales de grado. Como ya señalamos estas espectativas se vieron frustradas por la interferencia de actitudes partidarias o de prejuicios que obnubilaron la visión estratégica de los funcionarios del gobierno y de algunos dirigentes universitarios.

Pese a ello, las nuevas alternativas, que algunos engloban dentro de la idea de la "universidad productiva" y otros en la idea de la "extensión universitaria", han seguido su curso y siguen apareciendo como un camino posible para la reconversión del sistema universitario.

Mirando al futuro

Hemos dejado en estas notas elementos para un balance de la universidad en esta década de democracia 1983-1993. Quedan cuestiones abiertas, análisis inconclusos, hipótesis discutibles. Más que cerrar es la hora de abrir el debate a la interpretación de los otros. Por nuestra parte, preferimos echar una mirada hacia el futuro.

Argentina tiene un potencial científico y universitario muy importante, aunque disperso y mal organizado. Si el modelo de desarrollo se orientara hacia el aprovechamiento intensivo de la "ventaja intelectual competitiva" del país, esto provocaría un reordenamiento de todo el sistema. Obviamente, incrementaría su rendimiento y daría muchas más posibilidades a los graduados. Además, de incidir en el crecimiento económico.

De todos los escenarios éste nos parece el más decisivo. Se puede mejorar la eficiencia organizativa o la calidad de la enseñanza o el nivel de los salarios. Todas cosas necesarias. Pero ninguna de ellas resolvería el fondo de la cuestión, que como hemos señalado reside en la valorización social del conocimiento.

Por supuesto, en la historia intervienen muchos otros factores. El proyecto de sociedad depende tanto de valores como de mecanismos económicos, culturales o políticos. Es obvio, sin embargo, que la utilización lúcida de la inteligencia brinda siempre a los seres humanos mayores oportunidades para resolver sus problemas. Si asi-

milamos esta lección que nos brinda la historia en el futuro podrá decirse que esta década de democracia preparó el terreno para crecer con inteligencia y con equidad.

NOTAS

(1) H. Piffano: *El financiamiento de la educación universitaria y su racionamiento*, Bs. As., Harvard Club de Argentina, 1992, p. 124.

(2) Donald, R. Winkler: *Higher Education in Latin America*, Washington, The World Bank Discussión Papers, 1990.

(3) Ver: Jallade, Jean Pierre: Financiamiento de la educación y distribución del ingreso en América Latina, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

REFERENCIAS

- Cano, Daniel: La Educación Superior en la Argentina. Bs. As., Grupo Editor Latinoamericano, 1985.
- Delich, Francisco: Mega-universidad, Bs. As., Eudeba, 1986.
- Delich, Francisco: La invención de la universidad, Córdoba, Eudecor, t, I. 1990; t.II,1990; t. III, 1992.
- Lafourcade, Pedro: La autoevaluación institucional en la Universidad, San Juan, Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan, 1992.
- Levenberg, Rubén; Merolla, Daniel: Un solo grito. Crónica del movimiento estudiantil universitario de 1918 a 1988. Bs. As., Federación Universitaria de Buenos Aires, 1988.
- Pérez Lindo, Augusto: Universidad, política y sociedad, Bs. As., Eudeba, 1985.
- Pérez Lindo, Augusto: La batalla de la inteligencia, Bs. As., Cántaro. 1989.
- Pérez Lindo, Augusto: Teoría y evaluación de la Educación Superior, Bs. As., Aique, 1993.
- Schaposnik, Eduardo C.: La nueva reforma universitaria, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 1985.
- Toer, Mario: (Coordinador): El movimiento estudiantil de Perón a Alfonsín, Bs. As. Centro Editor, 1988, 2 ts.
- Toer, Mario: Cómo son los estudiantes. Perfil socioeconómico y cultural de los estudiantes de la UBA, Bs. As., Catálogos, 1990.
- Universidad Nacional de San Luis: La Nueva Reforma Universitaria, San Luis, Editorial Universitaria, 1987.

"La construcción de la subjetividad femenina: debates filosóficos sobre el género"

Coordinador: María Isabel Santa Cruz
Panelistas:
María Luisa Femenías
Alicia E. Gianella
Margarita Roulet

EL PROBLEMA DE LA CONSTRUCCION DE LA SUBJETIVIDAD FEMENINA

INTRODUCCION A LA MESA REDONDA

María Isabel Santa Cruz (Universidad de Buenos Aires. CONICET)

El propósito de la mesa redonda es hacer conocer y presentar a discusión una línea de trabajo que venimos desarrollando en el marco de un proyecto de investigación subsidiado por UBACYT (proyecto F I 020- 1992-94), centrado en la problemática filosófica del género. Es éste el tercer proyecto que desarrollamos, con apoyo de UBA y de CONICET, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Nuestro equipo está formado por quienes integramos la mesa (Alicia Gianella, María Luisa Femenías, Margarita Roulet, María Isabel Santa Cruz) y por Ana María Bach y María Cristina Spadaro. Contamos, como personal vinculado al proyecto, con algunas alumnas que están elaborando sus tesis de licenciatura sobre esta problemática.

Nuestor trabajo tiene ahora como lo que podríamos llamar su «lugar natural» de inserción el Area Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer (AIEM), constituida en 1992 en nuestra Facultad de Filosofía y Letras. De esta Area formamos parte una serie de docentes e investigadoras de algunas de las distintas disciplinas que se estudian en la Facultad.

Nuestro proyecto tiene por eje central el examen filosófico de la construcción de la subjetividad desde la perspectiva del género y su vinculación con el poder. Hemos trabajado diferentes aspectos y perspectivas de esta problemática y producido una serie de trabajos escritos que han sido presentados oportunamente en congresos o jornadas. Nuestra tarea se ha complementado y enriquecido con las discusiones llevadas a cabo en el marco de un seminario de doctorado que, sobre la temática de nuestro interés, ofrecimos en la Facultad de Filosofía y Letras en el primer cuatrimestre de 1993 y que contó con cerca de cincuenta activas participantes, representantes de diferentes profesiones y especialidades (filosofía, sociología, psicología, historia, geografía, arquitectura, etc.).

Para esta mesa hemos elegido algunos aspectos de nuestro trabajo que hemos creído que podrían resultar de mayor interés para los participantes de este Congreso. En primer lugar, María Luisa Femenías se ocupará de presentar, en sus grandes líneas, el debate en torno a la naturaleza de los así llamados «estudios de la mujer» y su inserción institucional. Margarita Roulet, por su parte, se encargará de ofrecer, sólo a grandes rasgos, la discusión en torno a la naturaleza, definición y empleo de la categoría de género. Finalmente, Alicia Gianella se ocupará de indicar, también brevemente, algunas cuestiones epistemológicas acerca de los niveles en los que se plantean los problemas de género.

Quisiera señalar previamente dos cuestiones, que son para nosotras de gran importancia y que no podremos desarrollar dentro de los límites de tiempo asignados para el desarrollo de esta mesa redonda. En primer lugar, me interesa hacer conocer

el modo de trabajo que hemos ensayado en nuestro equipo, modalidad a la que hemos dado en llamar «trabajo teórico colaborativo» y cuya mecánica presentamos en un trabajo que hemos escrito recientemente. Quiero destacar que consideramos que este tipo de trabajo es sumamente enriquecedor y que lo defendemos, a pesar de la común desvaloración de todo trabajo en colaboración frente al trabajo intelectual individual, particulamrmente en el ámbito de la filosofía. Dado que toda nuestra producción ha sido el resultado de este tipo de trabajo de elaboración conjunta de ideas, todo cuanto se exponga individualmente representa la posición de todas nosotras y todas podremos responder por ella.

En segundo lugar, y para terminar, desearía señalar otra cuestión crucial que hemos examinado y expuesto en un trabajo que presentamos recientemente en México, en ocasión del último Congreso Nacional de Filosofía: el problema del poder, cuando se trata de un colectivo de mujeres que trabajan en las instituciones académicas. Este problema tiene dos caras que, en este momento, me limitaré a indicar: por un lado, se presenta la cuestión del poder que el colectivo ejerce o posee respecto de la institución en la cual se inserta. Por otro, se trata de la cuestión de las relaciones de poder que se entablan entre las mujeres mismas, dentro del colectivo, relaciones que generan, quiérase o no, al igual que dentro de cualquier colectivo de individuos que trabajan académicamente, complejidades diversas.

UNA JUSTIFICACION PARA LA DENOMINACION *TEORIA DE GENERO*

María Luisa Femenías (Univ.Nac. de La Plata. Univ. de Bs. As.)

Hacia la década de los 70 la denominación *Women Studies* se había afianzado en el mundo angloparlante y se traducía al italiano como *Studi della Donna* y al francés como *Etudes sur la Femme* o *Etudes Féministes.*

Actualmente en nuestra lengua ha ganado espacio la denominación *Estudios de la Mujer.* Así por lo menos se los identifica en el Area Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Ahora bien ¿es pertinente -dado el estado actual de la cuestión- la denominación «estudios de la mujer»? Examinaré, pues, esta denominación.

a) Estudios de la mujer pretende ser la traducción del inglés *Women Studies.* Sin embargo, no recoge el plural del original y esta diferencia puede llevar demasiado fácilmente a ontologizaciones de *lo femenino* que no considero deseables y que han sido repetidamente criticadas.

Ahora bien, supongamos que aceptáramos la denominación «estudios de las mujeres». Nos enfrentamos entonces a una nueva dificultad. En efecto, si el «de» cumple la función de genitivo objetivo, convierte en objeto de estudio a las mujeres, incluyéndolas en una larga lista de cosas que merecen ser estudiadas. En tal caso, es indistinto que el sujeto de estudio sea varón o mujer, pues a la mujer se la ha convertido en un objeto siguiendo el modelo tradicional de conocimiento.

Pero el «de» puede entenderse también como genitivo subjetivo, como por ejemplo en «los estudios de las mujeres lograron hacer visible lo invisibilizado». En este caso, las mujeres se constituyen en sujeto de conocimiento, abandonando su papel tradicional pasivo. Este es el sentido que quiero reivindicar y poner de manifiesto.

Este examen es aún incompleto. Debo revisar a continuación otra cuestión que a primera vista puede parecer trivial.

b) ¿Cómo se concibe la palabra «mujeres»? Cada niña y cada niño se inscribe desde su nacimiento en un complejo sistema conceptual y cultural en el que desarrolla su personalidad y en el que define sus rasgos de personalidad. Reconocer la complejidad de esta trama implica abandonar modelos monocausales de opresión y de identificación. De ahí la importancia de entrecruzar raza/clase/género e incluso religión. Se brinda así una riqueza explicativa que permite poner de manifiesto complejos sistemas de lealtades, que, si no se identifican, desembocan en serios conflictos personales y sociales.

Si esto es así, y la denominación «estudios de las mujeres» acarrea tantas dificultades, ¿es que se debe utilizar «estudios feministas»? El primer problema es definir qué se entiende por feministas. En la clásica definición de Sandra Harding «feminismo es fundamentalmente un movimiento moral y político para la emancipación de las mujeres». Esta definición identifica a todo el feminismo como político. Esta ca-

racterización se desliza rápidamente por la pendiente de que todo conocimiento es -con Foucault- una cuestión de poder, confundiéndose, las más de las veces, el contexto de descubrimiento con la validez de ciertos conocimientos en tanto tales.

La palabra «emancipación» ha sido tergiversada al punto de que algunos sectores denominan «emancipación» a un mero retrotraerse al *status quo*. Esta resignificación del término clave del feminismo de los 60 y los 70 se potencia de muchas maneras con la trivialización de la problemática.

Además, «emancipación» es correlativa de «opresión». Y los intentos por determinar la opresión propia de las mujeres desembocaron en la noción de patriarcado, en tanto un concepto universal tachado en los últimos tiempos de «no situado». La tendencia actual es atravesar la opresión de género con otras opresiones y mostrar cómo se entretejen.

Conviene, por último, reconocer que la denominación «feminista» pone el acento en el aspecto reivindicativo. Hoy por hoy, el considerable cuerpo teórico que se ha elaborado rebasa este aspecto y pone un nuevo acento en las mujeres como sujetos de desarrollos teóricos.

Dados los inconvenientes apuntados, parece oportuno adoptar una nomenclatura que subraye el enfoque genérico. Es decir, una denominación que haga hincapié en que lo peculiar de estos estudios no es ni el objeto ni el sujeto sino el método de abordaje y la trama conceptual que se utiliza. Se enfatiza así el carácter cultural de lo femenino y de lo masculino.

Ante los últimos embates de la crítica que tiende a prescindir de la categoría de género, creo conveniente conservarla. Es útil, por ahora, para la comprensión de gran número de cuestiones teóricas, sin por ello olvidar su carácter relacional, posicional e histórico desde el cual cada sujeto se ubica para construir sus prácticas.

Lo (brevemente) expuesto lleva a concluir que la denominación «teoría de género» resulta pertinente ya que incluye una gama más amplia de la problemática tradicionalmente recogida por los *Women Studies*. Goza, además, como lo muestran los últimos desarrollos, de gran poder explicativo.

¿Significa que el feminismo se acerca a la filosofía o que la filosofía se acerca al feminismo? En verdad, si queremos seguir haciendo filosofía, no nos es posible desoír los aportes que la teoría de género pone a nuestro alcance. Por eso creo que es necesario elaborar y transmitir tanto el bagaje heredado de la tradición filosófica como poner a la luz desde este punto de vista crítico los compromisos sexistas legados por el *corpus* filosófico. La honestidad académica lo exige.

GENERO: CATEGORIA Y MODELOS

Margarita Roulet (Universidad de Buenos Aires)

Cuando se habla de género se hace referencia a los modelos culturales que prescriben y legitiman los roles sociales para las personas, en función de su sexo. Este concepto refiere directamente al orden de la cultura y, por lo tanto, a lo cambiante, a lo móvil. Sin embargo, cuando se trata de definirlo aparecen algunos componentes como constantes, por ejemplo, el poder, que caracteriza las relaciones de género y explica la dominación. Creemos que se usa una definición de género que es útil para explicar el modelo actual de relación entre mujeres y hombres, donde indudablemente el poder se incluye en la estructura misma de la relaciones de género.

Pero, si es posible pensar que lo masculino y lo femenino están en algún proceso de cambio o, al menos, que forman parte de un sistema modificable, es necesario contar con una noción de género que permita explicar las variaciones posibles que puedan adquirir las relaciones entre varones y mujeres.

El género es una relación social que asigna a los individuos la pertenencia a una clase predeterminada: si es de género femenino, pertenece a la clase de las mujeres, si es de género masculino, a la de los varones. Estas clases están a su vez definidas por prácticas, por lo que se consideran conductas apropiadas para mujeres y varones en función de la diferencia sexual. Parece ser éste el escenario donde tiene (o tendría) lugar el cambio. Esto conlleva una redefinición de los espacios de lo femenino y lo masculino puesto que ambos términos se comprenden en una relación recíproca: lo femenino es lo otro respecto de lo masculino que le es exterior y opuesto y viceversa. Si es así, la categoría de género es crucial para explicar el cambio posible de los estereotipos sexuales.

Sin embargo, un debate actual dentro del feminismo gira en torno del mantenimiento o no del punto de vista del género para explicar la situacion desventajosa de las mujeres. Las razones que se invocan son diversas y de distinto orden pero, en cualquier caso, la discusión aparece como más propia de otros espacios. En Europa y especialmente en Estados Unidos, efectivamente, el movimiento de mujeres ha alcanzado logros importantes en el orden político y teórico. Entre nosotras falta mucho camino por recorrer y mucho por mejorar en nuestras relaciones de género concretas, relaciones jerárquicas que constituyen tramas de poder.

El género sigue siendo, entonces, una categoría útil y de gran fuerza explicativa. Tal vez, necesitemos afinarla como instrumental crítico. En este sentido, cabe preguntarse si el poder es definitorio del género, si no es posible pensar en una relación genérica no jerárquica. En respuesta a este interrogante, pensamos que es útil distinguir entre el concepto o categoría de género y las concepciones o modelos posibles que las relaciones masculino/femeninas pueden adquirir a lo largo de la historia y a través de las diferencias culturales. Porque lo que constituye una realidad en proceso de cambio es el modelo de género heredado que, atravesado por una particular relación de poder, da por resultado una determinada concepción de masculino/femenino.

Pero cuando hablamos de género como concepto nos referimos a una forma relacional. Esta forma se instancia en concepciones determinadas que son las modalidades concretas que adquieren las relaciones genéricas en cada época y lugar: las características particulares asociadas al significado de ser mujer o varón son siempre culturalmente específicas. Sin embargo, más allá de las diferencias, las sociedades se organizan sobre la base de esta distinción. La noción de género como categoría formal debe servirnos para dar cuenta de lo permanente y lo cambiante dentro de las diferencias.

Puede definirse al género como la forma de los modos posibles de atribución a los individuos, de propiedades y funciones dependientes imaginariamente de la diferencia sexual. Esta forma es siempre relacional y refiere a relaciones entre acciones o prácticas que devendrán masculinas o femeninas según los modos históricos y culturales. En este sentido, debe entenderse al género como un conjunto entrecruzado de prácticas, resultado de múltiples representaciones y autorepresentaciones, que producen mujeres y varones. Aun en la diversidad de los modos posibles -los modelos de género concretos- se trata siempre de las acciones de unos respecto de las de otros y es en este sentido que el género es relacional. Algunas prácticas se definen como masculinas en relación a otras definidas como femeninas y viceversa. Serán jerárquicas o igualitarias porque la alteridad no implica compromiso con cuestiones de valor.

La distinción entre categoría y modelos de género permite comprender que lo que cambian son los modelos y lo hacen respecto de lo que prescriben respecto de las prácticas. Que ellas estén o no estructuradas en una relación de poder dependerá del significado que adquieran en el entramado social. No entenderlo así es ignorar que en las relaciones genéricas, como en toda relación social, hay tiempos cambiantes de confrontación y replanteamiento y no estructuras inmóviles.

ALGUNAS CUESTIONES EPISTEMOLOGICAS EN TORNO AL GENERO

Alicia E. Gianella (UBA. Univ. Nac. de La Plata)

Muchas discusiones en torno a cuestiones de género incluyen categorías muy diversas. Se habla, entre otras cosas, de acciones, de experiencias, de teorías de distinto tipo, de hechos, de conceptos, de poder, de ética y de política.

Ante esta heterogeneidad tan grande de cuestiones resulta de utilidad, para clarificar y ordenar los puntos en discusión, diferenciar distintos planos:

1) El plano *fáctico* o de la experiencia. Acá se ubica todo un amplio campo de «experiencias de mujeres». Es el ámbito de las vivencias que la trama social y la subjetividad femenina permiten reconocer, pero que ha tenido siempre muy poco reconocimiento, y que las mujeres queremos rescatar como valiosas e intransferibles, y como fuente de toda reflexión acerca de nuestra condición actual y pasada y de los cambios que deseamos producir.

2) El plano *teórico*, de reflexión y conceptualización acerca del plano anterior, pero que históricamente ha estado apoyado en la experiencia de los varones, o en lo que los varones suponían como propias de las mujeres. Es el plano que se ha desarrollado en aquellas ciencias que se ocupan de cuestiones de género, tales como la biología, la psicología, la sociología y la lingüística. Desde la perspectiva de género hay en los últimos años desarrollos teóricos nuevos que efectúan severas críticas a las teorías vigentes en las distintas disciplinas y que formulan nuevas categorías y nuevas hipótesis acerca de la cuestión genérica, de parte de autoras preocupadas por corregir las teorías vigentes. Estos desarrollos pueden ser considerados como de deconstrucción y reconstrucción.

3) El plano de las *prácticas*, de las acciones, de la trama ético-política por un lado y técnico-tecnológica por otro, donde circulan normativas, recomendaciones y metodologías. Donde a las mujeres se nos dice qué somos, cómo debemos pensar y actuar y cuáles son los lugares que debemos ocupar en la trama social. Es el campo de la ideología y de las prácticas políticas, de lo privado y de lo público. La medicina, la educación, la familia, las religiones y otras instituciones sociales tienen a su cargo esta tarea de reproducir, legitimar y eventualmente cambiar estas prácticas.

Estas prácticas sociales y culturales estaban generalmente avaladas por lo que en el plano teórico se creía acerca de las mujeres, sus características y capacidades, es decir, su «naturaleza».

4) Por último, el plano *metateórico*, filosófico, desde donde las filósofas estamos haciendo nuestro aporte.

Creemos que las consideraciones acerca de las prácticas, las experiencias, las teorizaciones y las interacciones entre esos planos son necesariamente consideraciones metateóricas.

¿Qué se ha realizado hasta el momento? Se ha hecho una revisión crítica de la noción de género, de sexo y de patriarcado. Se han revisado las nociones de razón,

de poder, de subjetividad, de igualdad y de diferencia, para mencionar las más importantes. Creemos que desde la filosofía cabe la posibilidad de construir categorías nuevas, revisar las existentes y evaluar la dinámica en la que interactúan los planos empírico, conceptual y práctico, del modo en que sólo puede hacerlo la filosofía. Se requiere una visión general, ubicada en un rol crítico, de revisión de los supuestos, categorías y teorías vigentes, y de búsqueda de fundamentación.

Otra cuestión epistemológica importante es la de las relaciones entre disciplinas.

Se dice frecuentemente que los estudios de la mujer son un campo interdisciplinario. ¿Qué significa esta afirmación?

Conviene distinguir entre multidisciplina, interdisciplina y transdisciplina. Por multidisciplina se entiende el trabajo convergente en torno a un tema o problema común, desde distintas disciplinas. Por interdisciplina se entiende la construcción de un marco teórico integrado, articulado desde distintas disciplinas, y la transdisciplina consiste en la creación de nuevas teorías, conceptos y categorías. Los estudios de género han recorrido estas distintas modalidades, pero por sus características han requerido de la constitución de teorías nuevas y, en tal sentido, es en la actualidad una tarea transdisciplinar, en la que la filosofía cumple una labor a la vez crítica y constructiva muy importante.

"Relación Matemáticas - Mundo"

Coordinador : Francisco Naishtat

Panelistas:
Francisco Naishtat
Silvia Etchegaray
Eduardo Flichman
Javier Legris
Gladys Palau
Hans Posser
Víctor Rodríguez

MATEMATICA Y MUNDO SOCIAL

Francisco Naishtat (Inst. de Inv. de la Fac. de Cs. Sociales UBA)

I. INTRODUCCION

El problema filosófico de la relación de la matemática con la realidad abarca, sin reducirse a la misma, la cuestión epistemológica de la relación de la matemática con las diferentes ciencias empíricas. En efecto, como sugiere Ferrater Mora, «preguntar en qué medida pueden, o deben, usarse las matemáticas en otras ciencias equivale a preguntar en qué medida las matemáticas pueden, o deben, usarse para describir, resumir o precisar los conocimientos que forman el contenido de las demás ciencias»[1]. En consecuencia voy a desarrollar la problemática de la relación de la matemática con el mundo social a partir de la disputa acerca de la relación de esta disciplina con las ciencias sociales.

II. ANTECEDENTES

2.1 La Antigüedad

El lugar que pueden o deben ocupar las matemáticas en las ciencias sociales constituye una larga y fundamental controversia sobre la naturaleza de la sociedad y de las ciencias sociales que se remonta a los Griegos, para quienes la ciencia política absorbe lo esencial de la reflexión filosófica acerca de lo social.

Platón retomó de Clístenes la idea de una geometría política e intentó fundamentar la filosofía política a partir de una reconstrucción conceptual con elementos geométricos. Los conceptos de proporción, similitud y simetría debían permitirle pensar la igualdad entre los individuos, las relaciones entre las constituciones y los hombres y la cuestión de la justa medida que dicta su norma a toda disposición legislativa o jurídica. Estos nuevos fundamentos apuntaban a reordenar un material político, etnográfico y jurídico reunido por el filósofo, y que en su estado bruto ilustraban la crisis de la ciudad y de la política griegas. La relación de la geometría con la política se planteaba consiguientemente al cabo de un análisis crítico y como una vía para redefinir los términos del problema. En la base de esta «geometría política» subyace una ontología para la que las instituciones sociales poseen su arquetipo, como las cualidades y los números, en un mundo de esencias o de «verdades en sí». Para Platón la intromisión de la matemática en la política no rebaja la primera al rango de un auxiliar para la recolección de datos empíricos sino que eleva la segunda al nivel de una disciplina especulativa. La geometría política aparece como la condición de posibilidad de una ciencia política y de un espacio cívico pensados a la luz de una concepción esencialista y regulativa.

La competencia de la matemática en la política y en la ética es uno de los puntos decisivos en que Aristóteles se distancia de Platón. Para el estagirita los asuntos

ligados a la acción se encuentran afectados de una indeterminación ontológica radical que limita cualquier uso de la matemática. La escena humana, en efecto, se sitúa para Aristóteles en un mundo inferior al de la astronomía, modelo de los movimientos perfectos y necesarios. La contingencia, la singularidad de la experiencia y la inestabilidad conforman los elementos que el hombre comparte con la naturaleza sublunar. Este inacabamiento del mundo humano sobredetermina a la política y a la ética en dos sentidos: desde el punto de vista metodológico restringe radicalmente todo uso de la matemática y de la lógica demostrativa, las cuales deben ceder el paso a una facultad deliberativa, a saber, la prudencia, como órgano para la toma de decisiones y para la comprensión de los asuntos prácticos; desde el punto de vista ontológico se traduce en la condición de posibilidad de la libertad humana y de una moral que encuentra su sentido en la acción concreta.

2.2 La Ilustración

Con el advenimiento del racionalismo moderno se va a producir una modificación de perspectivas en la manera de considerar el problema. En primer lugar el mundo estratificado de Aristóteles es reemplazado por un universo único y cuya inteligibilidad aparece subordinada a la matemática como idioma básico para formular los conceptos fundamentales de las ciencias naturales. En segundo lugar la propia matemática incorpora un cálculo de probabilidades, lo cual vuelve cuestionable el argumento que restringe el método matemático a los asuntos estrictamente deterministicos. Por último la técnica, que en los mundos antiguo y medieval era considerada como artesanal y separada de la ciencia teórica, comienza a aparecer como un mero apéndice instrumental de esta última.

Estos nuevos elementos cumplen la función de hacer bajar la matemática, si se me permite la expresión, «del cielo a la Tierra». El argumento aristotélico que apela al indeterminismo del mundo humano para limitar el recurso de la matemática en la teoría política se debilita. Si la matematización de la teoría social persiste en generar un problema filosófico ya no es como producto de una oposición al interior de la naturaleza sino como oposición entre el hombre y la naturaleza como dos totalidades antitéticas. Se produce así una redefinición del problema: por un lado cobra cuerpo una tradición naturalista, que asentada en la Ilustración francesa y en el empirismo anglosajón, asimila la ciencia social a las ciencias naturales y no entrevé dificultad alguna de principio en la aplicación del método matemático a la teoría social. Esta posición queda ejemplificada en la *mathématique sociale* de Condorcet, para quien la matemática discreta debía permitir una aproximación científica de los hechos sociales. De manera semejante Laplace desarrolla su cálculo de probabilidades teniendo en vista su uso como órgano para la toma de decisiones en asuntos jurídicos y políticos. En este mismo sentido debe entenderse la actitud epistemológica de los fisiócratas, primeros en desarrollar modelos abstractos para el análisis de los fenómenos macroeconómicos.

Al extremo opuesto del naturalismo nos encontramos con la tradición del idealismo alemán y de las *Geisteswissenschaften*, que haciendo hincapié en la oposición *hombre versus naturaleza*, será decisiva para la emergencia ulterior de una sociología

articulada alrededor de los conceptos de sentido y de comprensión. Sin pretender mostrar la filiación que va desde Kant a Wilhelm Dilthey y a Max Weber conviene marcar la modificación que introduce Kant en la concepción de la práctica humana. Kant desplaza la perspectiva de la práctica del terreno de la producción y la técnica al terreno de los valores: lo que es decisivo para determinar la filiación práctica de un objeto no es la causalidad que lo produce sino la máxima que sirve de regla a esa causalidad. Si esta regla se constituye a partir de una máxima de necesidad o de naturaleza, entonces el objeto que determina la regla pertence a la teoría. Si en cambio la regla se constituye a partir de una máxima de libertad, su objeto pertenece a la práctica. Más allá de la preocupación patente por sustraer la práctica del dominio de la mera técnica esta perspectiva nos aparece como un corrimiento en la comprensión de la acción que enfatiza el sentido que la constituye por encima del producto que resulta de la misma. Esta entrada en escena del sentido subjetivo (aunque Kant emplea la palabra «máxima») va a constituir un escollo lógico esgrimido en contra de la matematización de la sociología. Pero trataremos este punto más en detalle a continuación.

III. LAS CIENCIAS SOCIALES CONTEMPORANEAS

El recurso a la matemática en las ciencias sociales contemporáneas está fuera de discusión y varía según las diferentes disciplinas. Lo que en cambio constituye un punto controvertido es el alcance del mismo. Siguiendo a Thomas P. Wilson[2] podemos distinguir dos posiciones básicas, a saber:

a) una tesis sustantiva, para la cual la matemática debe utilizarse como vehículo para la formulación de los conceptos y proposiciones fundamentales de la disciplina;

b) una tesis heurística, que concibe la matemática como un auxiliar para el análisis de datos.

La tesis sustantiva es opinión común entre los economistas, proclives a pensar su materia como una ciencia positiva. Esta actitud cobró vigor desde fines del siglo pasado, con la emergencia de los primeros modelos matemáticos a partir de la teoría de la utilidad marginal. En ruptura con el enfoque histórico de su disciplina, los economistas abstractos se desprendieron de nociones cualitativas e históricas, como «pueblo» o «religión» consideradas exógenas a los subsistemas económicos. Tras esta concepción yace la idea de que los supuestos económicos remiten a leyes estables formulables a través de un complejo aparato matemático. Sin embargo esta posición puede atenuarse si se tiene en cuenta que las variables exógenas al subsistema económico como los factores religiosos, políticos e institucionales, lejos de ser irrelevantes, perturban y sobredeterminan los procesos económicos propiamente dichos. Luego, la adecuación de los análisis económicos dependerá del grado en que las variables externas permanezcan estables. Esta peculiaridad vuelve problemática la tesis de que las leyes económicas abstractas son aserciones empíricas falsables independientemente de las condiciones históricas de aplicación de la teoría. Por ejemplo la teoría de la conducta racional en el mercado puede no considerarse falsada, aun cuando fallaren sus predicciones, ya que podría concluirse que en tal caso no existe mercado o que la conducta de los actores no es racional. Si esto es así, entonces los

modelos matemáticos en economía resultan mejor comprendidos como tipos ideales con sus condiciones históricas de aplicación que como la expresión de leyes empíricas en el sentido de un naturalismo ingenuo. Ahora bien, los factores exógenos que hemos referido hacen que la teoría económica deba considerar como relevantes para sus condiciones de aplicación elementos que son difícilmente cuantificables o expresables a través de formulaciones matemáticas precisas, un problema que es característico de otras disciplinas sociales como la sociología.

La utilización de la matemática en la sociología representa un problema aún más controvertido. De hecho la sociología hace un uso variado de herramientas matemáticas, pero hasta hoy esto no ha sobrepasado los límites de un auxiliar eficaz para la representación y el análisis de los datos. A continuación me propongo examinar las objeciones epistemológicas corrientes a un uso sustantivo de la matemática en la teoría sociológica. Estas objeciones se sitúan en la tradición de las *Geisteswissenschaften* y pertencen a una oposición más general entre ciencia de la cultura y ciencia de la naturaleza. En esta tradición pueden identificarse dos escollos para una formalización matemática de la teoría sociológica: el sentido subjetivo y la singularidad histórica de lo social.

En la historia de la sociología comprensiva, es decir, aquella que marca la comprensión (*verstehen*) del sentido mentado por los actores como la finalidad misma del análisis sociológico (por considerar que el sentido que los actores prestan a sus actos es un constituyente básico de los mismos), las posiciones varían de un subjetivismo de carácter intuicionista y endopático a un racionalismo expresado en la doctrina metodológica de los tipos ideales. En la primera posición se encuentra Wilhelm Dilthey, para quien la comprensión del sentido es precisamente su revivificación (*nacherleben*) hecha posible a través, no de mediaciones conceptuales abstractas, sino de un lenguaje solidario del mundo de la vida[3]. En la medida en que esta tesis implica sin más la exclusión del método matemático no nos vamos a ocupar de la misma. La posición de Max Weber retomada ulteriormente desde la fenomenología por Alfred Schutz[4] me parece dar lugar a una actitud menos contraria al recurso de la formalización. En efecto, la comprensión no aparece aquí adosada a la posibilidad de una penetración intuitiva y psicológica de la subjetividad de los actores sino que debe realizarse a través de una reconstrucción racional. La misma no sólo deja de ser incompatible con la lógica sino que es tanto más adecuada y evidente cuanto más próxima se mantiene respecto de esta. Tal es la función que cumplen los tipos ideales: elaborar una reconstrucción del sentido social tomando como guía regulador el tipo de conducta racional con arreglo a fines. Esto no significa que se entienda toda conducta como conducta racional, sino que las irracionales se obtienen como elementos residuales respecto del tipo ideal más adecuado a la captura de sentido y representado por la acción racional con arreglo a fines. Desde este punto de vista la matemática y la lógica no quedan necesariamente excluidas de la reconstrucción de sentido. Por ejemplo la teoría de la elección racional, que desarrolla modelos matemáticos de la interacción social, podría verse como una elaboración particular de tipos ideales tendientes a facilitar la comprensión de conductas sociales específicas.

Sin embargo es necesario señalar un problema inherente a la herramienta formal.

En la medida en que la comprensión se orienta a la reconstrucción de un sentido preliminarmente mentado por los propios actores sociales, los elementos que intervienen en la tipificación de este sentido desbordan la lógica extensional hacia una lógica intensional[5]. Un lenguaje que sólo atendiese la extensión de sus descripciones y la verdad o falsedad de sus aserciones sería inapto para reconstruir los significados vehiculados por los actores sociales. Esta observación no invalida el recurso a la formalización; simplemente marca los límites de la lógica estándar para emprender un propósito semejante.

En suma, si por comprensión se entiende no una introspección psicológica de la subjetividad social sino una elucidación racional del sentido imputado a las acciones sociales, es decir, una reconstrucción de este sentido en términos de tipos ideales unívocos e inteligibles, entonces una herramienta formal suficientemente refinada puede resultar adecuada para este propósito. Un tal trabajo de reconstrucción tiene algunos puntos en común con la noción de elucidación semántica tal como se encuentra desarrollada en los análisis del lenguaje ordinario. Entre el mundo social preinterpretado por los actores y su reconstrucción ideal-típica en la interpretación de segundo grado del científico social existe algo análogo a la relación entre la interpretación intuitiva de las nociones del lenguaje ordinario y su reconstrucción semántica mediante análisis filosófico. En ambos casos se constata: 1. existencia de un hiato entre el nivel intuitivo y la reconstrucción racional; 2. exigencia a la reconstrucción racional de dar cuenta de los significados ordinarios.

Es cierto, no obstante, que el comprensivismo se ha privado en general de trascender el nivel del lenguaje ordinario para expresar sus tipos ideales. De hecho no existe una conciencia clara de cuál es el grado de univocidad y claridad semántica que debe exigirse a un tipo ideal. El propio Weber varía entre descripciones en términos más o menos vagos y analógicos a descripciones muy próximas de la formalización lógica (por ejemplo, los cuatro tipos de acción social). Esta elasticidad está determinada por dos factores:

1. confusión frecuente entre reconstrucción y revivificación del sentido mentado.
2. falta de claridad en lo que implica una reconstrucción racional de sentido.

Para concluir quiero referirme al problema de la singularidad. En general ésta es vista como una barrera a la introducción de la matemática en la sociología: si lo que se esclarece es un mero fenómeno singular y no una clase de fenómenos, entonces se carece de un recurso sustantivo a la matemática para la expresión de proposiciones generales de la teoría. Esto plantearía una brecha insalvable entre la ciencia social y la ciencia natural. Sin embargo la brecha se disipa tan pronto se abandona el falsacionismo y se adopta una visión de las teorías como modelos con sus conjuntos de aplicaciones, en un sentido próximo al desarrollado por Stegmüller. Desde este punto de vista una teoría no es un conjunto de leyes generales sino una suerte de estructura arquetípica que da cuenta, con mayor o menor extensión, de segmentos de la realidad. Esta visión aproxima a las teorías con una perspectiva idiográfica de la ciencia.

NOTAS:

[1]. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, artículo «Matemática», Alianza Ed.

[2]. Thomas P. Wilson, «La sociología y el método matemático», en *La teoría social hoy*, A. Giddens y J. Turner comp., Alianza ed., 1990.

[3]. Véase Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, F.C.E. En la misma tradición de una hermenéutica que hace hincapié en la revivificación del *Lebenswelt* véase Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, Cerf, 1991.

[4]. Véase Max Weber, cap. 1 de *Economía y Sociedad*, F.C.E. y Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, cap. 2, Amorrortu, 1974.

[5]. Este problema ha sido bien visto por Thomas P. Wilson en el artículo citado supra.

GEOMETRIA DEL ESPACIO-TIEMPO Y UN INSTRUMENTALISMO *RELATIVO A ...*

Eduardo H. Flichman (CBC, U.B.A. - SADAF)

1. Introducción

Las variadas y múltiples formas de realismo e instrumentalismo, en las que a menudo se encasilla a epistemólogos y científicos, no suelen contemplar posiciones que si bien son básicamente realistas, son también instrumentalistas con relación a determinadas estructuras teóricas.

Las teorías de campos y la geometría del espacio-tiempo de la Teoría de la Relatividad nos proveen de dos típicos ejemplos. Discutiré también en esta exposición la posibilidad de complementación o, en su defecto, de oposición, entre razón matemática e intuición física en nuestra concepción de las categorías espaciales y temporales.

2. Un instrumentalismo relativo a ...

Es muy común escuchar que realismo e instrumentalismo son posiciones excluyentes. Que un realista no puede ser instrumentalista y que un instrumentalista no puede ser realista. Esto no impide que se acepten diversos tipos de realismo y de instrumentalismo, más o menos estrictos. Parece obvio que si un realista cree firmemente en la existencia de entidades no-observables y un instrumentalista las considera ficciones útiles que permiten usar determinadas estructuras matemáticas para predecir observaciones, sus respectivas posiciones resultan mutuamente incompatibles. Sin embargo, lo que no se suele tener en cuenta es que muchos filósofos o científicos básicamente realistas, es decir, que creen firmemente en la existencia de ciertas entidades no-observables, no por ello aceptan la existencia de todas las entidades no-observables a que hace referencia una teoría. Si ello ocurre, dichas personas serán básicamente realistas, pero también serán instrumentalistas con respecto a las entidades no-observables cuya existencia no aceptan.

2.1. Primer ejemplo: las teorías de campos

Durante el siglo XIX muchos físicos, totalmente integrados en el marco conceptual del mecanicismo corpuscularista, se negaban a aceptar la existencia de los campos, fueran ellos electrostáticos, magnetostáticos o gravitatorios y, ya promediando el siglo, la de los campos electromagnéticos, con sus correspondientes ondas electromagnéticas que podían desplazarse por el vacío a enorme velocidad.

Su intuición, desarrollada a partir de la aceptación paradigmática del mecanicismo, les impedía concebir la existencia de propiedades físicas en puntos o volúmenes del espacio en los que no hubiese masa. La presencia de masa era el signo necesario y

suficiente de la presencia de materia. Ellos no concebían a la masa como una propiedad más. Ella era la propiedad que permitía la presencia de cualesquiera otras propiedades, como por ejemplo, la carga eléctrica. Podía existir en un lugar una masa sin carga. Pero no podía existir una carga sin masa. La masa era el identificador necesario y suficiente de la presencia concreta o espacio-temporal de algo, es decir, de materia. Esto nos permite comprender por qué no podían concebir intuitivamente la existencia de una propiedad espacio-temporal en un lugar donde no hubiera masa, como puede ocurrir con los campos.

Dichos físicos eran básicamente realistas puesto que aceptaban de buen grado la existencia de corpúsculos no-observables, cuya presencia explicara leyes empíricas como por ejemplo las de los gases. Pero eran instrumentalistas con relación a los campos. Ellos consideraban que los campos eran una ficción útil. Dicha ficción les permitía aplicar toda la estructura matemática de las teorías de campos sin por ello abandonar su posición mecanicista corpuscularista.

Sin embargo, la aparición de la teoría electromagnética de Maxwell les volvió muy complicado el mantenimiento de aquella tradición, especialmente por la dificultad para explicar que una onda de campo electromagnético se propague por el vacío. Recién con el advenimiento de la Teoría de la Relatividad, el consiguiente cambio de marco conceptual permitió a los físicos realistas aceptar la realidad de los campos, aun en lugares en los que la masa está ausente. Pudieron aceptar que otras propiedades espacio-temporales pueden darse donde no hay masa, de modo tal que la presencia de ellas, al igual que la de la masa, es suficiente, pero no necesaria, para la existencia de materia, es decir, de algo espacio-temporal en ese lugar.

2.2 El espacio-tiempo de la Teoría de la Relatividad

La Teoría de la Relatividad genera a su vez una nueva resistencia intuitiva. Se trata de la aceptación o rechazo de la existencia de una entidad teórica muy especial: el espacio-tiempo de Minkowski de la Teoría Especial de la Relatividad o también el espacio-tiempo de Riemann generalizado usado por la Teoría General de la Relatividad, que no es otra cosa que un espacio-tiempo de Minkowski con curvatura variable.

El espacio-tiempo de Minkowski sin curvatura tiene cuatro dimensiones. Sus tres dimensiones espaciales no presentan mayores problemas para la intuición. Pero el agregado de una cuarta dimensión cuya coordenada representa, dicho en términos matemáticos, una función imaginaria del tiempo, lo vuelve, a mi entender, imposible de intuir, aun frente a un cambio de marco conceptual como el que representó la introducción de la Teoría de la Relatividad a comienzos del siglo XX.

Se trata de una estructura espacio-temporal en la que puede haber dos puntos (espacio-temporales) diferentes que, sin embargo, se encuentran a distancia (espacio-temporal) nula. Más aun: todos los puntos de la trayectoria (espacio-temporal) de cualquier rayo de luz cumplen con esa característica: están todos ellos a distancia (espacio-temporal) cero entre sí.

Es muy común entre los físicos, que mantengan su realismo básico ligado a la estructura espacio-temporal decimonónica, actualizada con un relativismo galileano,

y que apliquen lo que denominan `corrección relativista' a sus fórmulas, con el fin de que predigan correctamente. Pero dicha corrección relativista es típicamente instrumentalista. No se consideran inmersos en un universo minkowskiano, sino en uno newtoniano-galileano, a lo sumo curvado de acuerdo con la geometría generalizada de Riemann, pero no a partir del espacio-tiempo de Minkowski. Es más fácil aceptar, e incluso intuir un universo cuadridimensional curvo a partir de Newton-Galileo que a partir de Minkowski.

El mismo Einstein desarrolló por primera vez su Teoría Especial de la Relatividad antes de que Minkowski le proveyera de esa estructura matemática con pretensiones ontológicas, que es su famoso espacio-tiempo.

3. Razón matemática e intuición física

La historia de la filosofía del espacio y del tiempo registra, entre muchas corrientes de pensamiento, dos tradiciones claramente opuestas acerca de la naturaleza del espacio y del tiempo. Una de ellas considera que su conocimiento se produce a partir de la intuición, como construcción que permite ordenar, sistematizar y categorizar el caos de sensaciones que nos llega desde fuera. Espacio y tiempo son objetivos pero fenoménicos.

La otra tradición reconoce solo a la razón no intuitiva, como generadora de sistemas teóricos abstractos, interpretados o no interpretados. Por otra parte, la experimentación aparece como contrastadora (si bien no olvidando la carga teórica) de sistemas interpretados, entre ellos el espacio y el tiempo o, en otros casos, el espacio-tiempo.

La razón nos señala sistemas interpretados (a partir de la misma interpretación de los primitivos) incompatibles entre sí, por ejemplo, geométricos; pero todos perfectamente racionales (en primer lugar, consistentes o al menos con pretensión seria de consistencia). La experimentación nos permite, hasta cierto punto, elegir el que se adapta mejor a la realidad fáctica.

3.1. Primera perplejidad

En esta subsección (3.1), así como también en (3.2), por razones de brevedad, cuando diga `espacio' deberá entenderse `espacio y tiempo' o `espacio-tiempo'.

La primera perplejidad que se nos presenta es la siguiente: ¿Cómo es que puede ocurrir que el espacio generado a partir de la intuición (física) sea diferente de aquél generado por la razón (matemática), unida a la experimentación?

Podríamos decir que el espacio generado a partir de la intuición, que surge de nosotros y que no discutimos, puede tener un origen preformativo en niveles más profundos de nuestra subjetividad, mientras que el espacio generado por la razón, unida a la experimentación, recurre a reglas sistemáticas totalmente independientes de cualquier origen previo.

Esto nos lleva a una segunda perplejidad, exactamente opuesta a la anterior.

3.2. Segunda perplejidad

¿Cómo es que ocurre que, con gran aproximación, desde el punto de vista instrumental, el espacio generado a partir de la intuición (física) sea similar o casi idéntico a aquél generado por la razón (matemática), unida a la experimentación?

Las únicas explicaciones posibles deben basarse en que uno de los dos generadores de espacio (la intuición y la razón más experimentación) origina al otro en alguna medida.

Si somos realistas filosóficos, en alguna de muchas de sus versiones, pensamos que, innata o no, la percepción del espacio, su teoría precientífica, su teoría implícita en el uso cotidiano de su conocimiento, incluida la socialización de dicho conocimiento, se origina a partir de ese espacio físico del mundo objetivo no fenoménico.

Si hay un conocimiento innato inicial, ello debería relacionarse con nuestra evolución en sentido neo-darwiniano, que nos ha permitido sobrevivir a lo largo de nuestra historia filogenética. Si no existe tal conocimiento innato (pienso que ello es tema de la ciencia, no de la filosofía), al menos habrá una predisposición innata a adquirir o a desarrollar ese conocimiento. Por lo tanto, no debe asombrarnos que tal conocimiento intuitivo se asemeje tanto al racional experimental (científico), desde el punto de vista instrumental. Pero esto nos lleva inmediatamente a una tercera perplejidad.

3.3. Tercera perplejidad

¿Por qué nos resulta tan difícil o tal vez imposible concebir un espacio no-euclídeo? No estoy hablando de modelos con diferente interpretación de los términos primitivos. Evidentemente es perfectamente concebible un trozo de espacio general de Riemann (siempre que no se pretenda el espacio completo) si se cambia la interpretación de `punto, `recta' y `plano'. Un modelo perfectamente concebible de un trozo de espacio bidimensional de Riemann con curvatura positiva constante es el de la superficie de un trozo de semiesfera en un espacio euclídeo tridimensional. Por supuesto es concebible, puesto que ese modelo Riemanniano bidimensional no es otra cosa que un trozo de superficie esférica en un espacio euclídeo tridimensional, siempre que redefinamos `punto', `recta' y `plano' de la manera habitual. La aparente inconcebibilidad de un espacio Riemanniano se aplica a un modelo en el que `punto', `recta' y `plano' tengan la interpretación habitual.

Insisto, sin embargo, en que, si un espacio generalizado de Riemann es generado a partir de un espacio euclídeo, curvándolo (no de un espacio-tiempo de Minkowski), dicho espacio es concebible. Reichenbach fue uno de los filósofos que se ocuparon de mostrarlo. De modo que no todo espacio no-euclídeo es imposible de concebir. Podemos concebir, e incluso generar una intuición de un espacio de Riemann que se cierra sobre sí mismo. Para lo que, en cambio, no creo posible generar una intuición es para un espacio-tiempo de Minkowski, sea el más simple, de curvatura nula, sea uno curvado, que sería el espacio-tiempo (generalizado de Riemann) de la Teoría General de la Relatividad. No digo que sea imposible en principio. Tal vez un ser con otro tipo de percepción podría hacerlo. Sin embargo, podemos concebirlo en un

sentido no intuitivo. Podemos concebir que estamos dentro de un espacio-tiempo de esas características aunque no podamos intuirlo. Esa es una de las tantas características que nos diferencian de los demás animales. Podemos concebir racionalmente, aunque no perceptualmente, dicho espacio-tiempo. La falta de modelo perceptual no nos impide suponer que vivimos en un tal espacio-tiempo. Es por ello que podemos ser realistas también con relación al espacio-tiempo de la Teoría de la Relatividad. Con esto completo el círculo, no sé si euclídeo, a partir del cual comencé esta charla.

SOBRE EL SIGNIFICADO DE LOS ENUNCIADOS MATEMATICOS

Javier Legris (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Parece razonable afirmar que la verdad de los enunciados de la matemática depende de la existencia (o la posibilidad) de una demostración de los mismos. Si esto fuera efectivamente así, el concepto de verdad matemática se derivaría del concepto de demostración. No obstante, esta afirmación resulta plausible sólo en la medida en que encuentre sustento en alguna teoría del significado. En lo que sigue se expondrá la vinculación entre verdad, demostración y significado, siguiendo los lineamientos del llamado "antirrealismo semántico" (representado sobre todo por M. Dummett), y se indicará en qué medida se obtiene de aquí una teoría de la verdad matemática que satisfaga las dos condiciones establecidas por P. Benacerraf, esto es, (i) estar de acuerdo con una teoría *general* de la verdad y (ii) ser consistente con la posibilidad del conocimiento matemático (es decir, las condiciones de verdad para enunciados matemáticos no pueden hacer imposible que esas condiciones sean satisfechas, véase Benacerraf [1983] pp. 408 y s.).

Los presupuestos semánticos a tomar en cuenta son, brevemente, los siguientes: En primer lugar, el significado de una expresión simple consiste en su contribución al significado de las expresiones más complejas que la contienen, y, a la vez, el significado de una expresión compleja se obtiene a partir del significado de sus constituyentes más simples (*composicionalidad* del significado). En segundo lugar, cada enunciado del lenguaje tiene un significado independiente del resto de los demás enunciados. En tercer lugar, los problemas relativos al significado son mejor analizados como problemas acerca de la comprensión del lenguaje, y la comprensión del lenguaje es conocimiento del significado. En cuarto lugar, y en relación con lo anterior, el conocimiento del significado debe ser -en última instancia- un conocimiento implícito (no expresable lingüísticamente), el cual se manifieste en el *uso* que el hablante haga de las expresiones de un lenguaje. (Esta sería una posible interpretación del *dictum* wittgensteiniano de que "el significado de una expresión es su uso".) En particular, los enunciados se usan para hacer aseveraciones correctas. En la argumentación que se ofrecerá a continuación, estos dos últimos presupuestos serán los que cumplirán un papel más importante.

Sobre esta base, es necesario ahora encontrar un concepto clave, en virtud del cual se determine el significado de un enunciado cualquiera y que satisfaga los presupuestos semánticos recién expuestos. Un papel semejante lo ha venido cumpliendo el concepto clásico de verdad. En efecto, a partir de Frege se ha afirmado que el significado de un enunciado está dado por sus condiciones de verdad y que conocer el significado de un enunciado es conocer las condiciones de verdad del mismo.

Sin embargo, esta concepción presenta problemas. En el caso de los enunciados matemáticos, si su significado se identifica con sus condiciones de verdad, no queda claro en qué consiste, en general, el conocimiento de sus condiciones de verdad.

Como es sabido, existen enunciados matemáticos de los cuales no es posible demostrar si las condiciones de verdad se cumplen o no. (Hago referencia aquí a enunciados indecidibles del tipo de, por ejemplo, la conjetura de Goldbach, para los cuales no ha sido posible -hasta ahora- encontrar una demostración ni tampoco han sido refutados.) No obstante, el concepto clásico de verdad supone que una condición de verdad debe cumplirse o no, de manera independiente de nuestro conocimiento de la misma. Este "principio de bivalencia" es lo que ha caracterizado al llamado "realismo semántico" (v. Dummett [1963]). De aquí, al no ser posible manifestar el conocimiento del significado respecto de enunciados indecidibles existirían enunciados con un significado tal que no es cognoscible. De este modo, la concepción clásica de la verdad se vuelve por lo menos incompleta, sino inaceptable, como elucidación del significado.

Frente a esto, se puede partir del hecho de que en matemática el conocimiento del significado se manifiesta en la capacidad para reconocer demostraciones correctas, toda vez que éstas se presentan a los hablantes. (v. Dummett [1973], pp. 225 s.). En consecuencia, se puede afirmar, primero, que saber usar un enunciado matemático para hacer aseveraciones correctas es saber demostrarlo; segundo, que las condiciones para aseverar correctamente un enunciado son las condiciones para su (posible) demostración, y (por lo tanto) tercero, que el conocimiento del significado de un enunciado es el conocimiento de las condiciones para su posible demostración.

Así pues, el concepto de *demostrabilidad* pasa a ser el concepto clave para formular una teoría del significado. En particular, este concepto también da cuenta del significado de enunciados complejos que incluyen constantes lógicas, ya que el significado de estas últimas se da en términos de sus condiciones de demostrabilidad.

La adopción del concepto de demostrabilidad como concepto clave trae como consecuencia el abandono del principio de bivalencia del realismo semántico, pues respecto de los enunciados indecidibles no se da que las condiciones de demostrabilidad se cumplan o no. Por esta razón, esta concepción semántica no realista se relaciona con el intuicionismo matemático, dándole argumentos de carácter semántico. En efecto, la elucidación de las constantes lógicas intuicionistas propuesta por Heyting o el significado dado a las mismas por Gentzen a través de las reglas de su sistema de Deducción Natural pueden ser enmarcados dentro de esta concepción del significado.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que esta concepción no excluye un realismo ontológico, pues, de un lado, la creencia en la existencia de una realidad matemática externa es independiente del principio de bivalencia del realismo semántico (v. Tennant [1987] pp. 8 y ss). De otro lado, el problema en cuestión no es el de la existencia de los referentes de los términos, sino el de la determinación del significado de estos últimos.

Vale la pena subrayar nuevamente la forma en que desde este enfoque se considera la cuestión del significado de los enunciados indecidibles. El hecho de que no se posea una demostración de los mismos no implica que no sean significativos. (Su significatividad depende, más bien, de que estén formulados de modo que sus condiciones de demostrabilidad puedan ser especificadas.) Esto lo diferencia del verificacionismo positivista de los tiempos del Círculo de Viena, el cual sostenía al

mismo tiempo el principio de bivalencia, llevándolo a afirmar la existencia de enunciados con condiciones clásicas de verdad no verificables, y evita el aire paradójico que encerraba la existencia de enunciados no verificables pero con un valor de verdad determinado.

Finalmente, se tiene entonces que el concepto de verdad matemática resultaría del concepto de demostrabilidad: Un enunciado matemático es verdadero si y sólo si existe alguna situación posible en la que se proporcione una demostración del mismo (v. Prawitz [1980], p. 8). De lo expuesto se sigue que este concepto de verdad matemática obedece a las condiciones impuestas por Benacerraf a toda teoría de la verdad matemática. Sin embargo, fuera del ámbito de la matemática, las condiciones para aseverar correctamente un enunciado admiten la aseveración de enunciados que no son considerados de manera definitiva como verdaderos. Por esta razón, un concepto no realista de verdad tiene sentido únicamente en el caso de que las condiciones para aseverar correctamente enunciados sean concluyentes, tal como sucede en la lógica y la matemática.

REFERENCIAS

Benacerraf, P. [1983]: "Mathematical Truth". En P. Benacerraf & H. Putnam (comps.), *Philosophy of Mathematics*. 2da. ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Dummett, M. -[1963]: "Realism", en Dummett [1978], pp. 145-165.

-[1973]: "The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic", en Dummett

-[1978], pp. 215-247.

-[1978]: *Truth and Other Enigmas*, London, Duckworth.

Prawitz, D. [1980]: "Intuitionistic Logic: A Philosophical Challenge", en G.H. von Wright (comp.): *Logic and Philosophy*, La Haya, Martinus Nijhoof, pp. 1-10.

Tennant, N. [1987]: *Logic and Anti-Realism*, Oxford, Clarendon Press.

CONSIDERACIONES SOBRE LOS PROBLEMAS ACTUALES EN LA ENSEÑANZA DE LA MATEMATICA.

Gladys Palau (Universidad Nacional de Río Cuarto)

La intervención se inició con una reseña sobre los enfoques anteriores en la enseñanza de la matemática, incluyéndose especialmente la llamada matemática moderna.

En efecto, hasta los años 60, puede afirmarse que la enseñanza de la matemática tenía como objetivo la mera transmisión de los contenidos que se consideraban "esenciales" mediante procedimientos que enfatizaban la memorización y la adquisición mecánica de algoritmos para la resolución de problemas estandarizados como "necesarios". Ni siquiera la llamada matemática moderna, surgida en los años 60 y originada en la importancia indudable que la teoría de conjuntos había adquirido merecidamente en la fundamentación de la matemática, logró el éxito educativo que se depositó en ella.

Miguel de Guzmán (1991) enumera claramente las posibles razones, a saber: (i) un excesivo énfasis en la enseñanza de las estructuras abstractas del álgebra, en el rigor lógico y en los problemas de fundamentación de la matemática; (ii) el consecuente detrimento respecto de los contenidos de la geometría elemental y (iii) la ausencia en la enseñanza de la matemática de problemas interesantes, consecuencia esperada del sobredimensionamiento de los contenidos abstractos.

A partir de los años 70 (Lakatos,1976-1979) y fundamentalmente en los 80, se comenzó a cuestionar los resultados obtenidos por esta matemática moderna, y puede afirmarse que hoy en día se está produciendo una reflexión en la comunidad científica dedicada a estos temas sobre la naturaleza de la actividad matemática misma y la consecuente forma de enseñarla. De estas reflexiones, influenciadas fundamentalmente por las nuevas ciencias cognitivas, y marcadas a fuego por los avances de las ciencias de la computación , ha surgido una caracterización de la matemática como la ciencia que trata sobre modelos de pensar acerca del mundo, modelos que tratan con cantidades, formas, relaciones y otros conceptos matemáticos. (C.G.Carlson,1992). Esto conduce directamente a abordar la enseñanza de la matemática no desde las construcciones matemáticas mismas, sino a partir del contacto con situaciones del mundo real, similares a las que le dieron origen y que le siguen dando su motivación y vigencia. El método más apropiado resulta entonces el llamado resolución de problemas, ya que enfrenta al alumno con situaciones problemáticas a partir de las cuales se elaboran las construcciones matemáticas que las describirán en la forma más adecuada posible; en otras palabras, las construcciones matemáticas se presentan como modelos que describen en términos matemáticos tales situaciones, explicitando al mismo tiempo el camino de resolución. Cabe también destacar la importancia que se le debe otorgar al trabajo posterior que se realizará con las construcciones matemáticas logradas, pero abordándolas desde una óptica intrínseca a la ciencia.

La implementación de este método tiene a su vez la ventaja de relacionar la matemática con su propia historia, ya que muchas de las construcciones matemáticas, incluso las que conformaron teorías cruciales, han surgido del intento de los matemáticos de resolver problemas, aún cuando la relación con el mundo real se presente mediatizada.

Este nuevo enfoque de la matemática, creemos que conduce a una caracterización de la misma esencialmente distinta de las dadas por las tradicionales como el logicismo, intuicionismo y formalismo, ya que ella no pone tanto el acento en el contexto de justificación o fundamentación de las verdades matemáticas, sino que se interesaría más bien por indagar en los distintos caminos y estrategias que han empleado los matemáticos para "descubrir" las llamadas verdades matemáticas.

No queremos finalizar estas consideraciones sobre la problemática actual de la enseñanza de la matemática sin mencionar un párrafo extraído de la autobiografía de Rudolf Carnap (1987) que fue físico de profesión y filósofo por vocación. En ella nos cuenta que recibió la instrucción primaria directamente de su madre y nos dice: *"ella tenía la convicción de que la eficacia de la enseñanza no residía en la cantidad de los conocimientos a impartir sino en ayudar a adquirir un conocimiento claro e interrelacionado de sus contenidos y fundamentalmente en desarrollar la habilidad de pensar por uno mismo"*. No hay manera más directa y sencilla que ésta para ilustrar la concepción que sostenemos en este proyecto sobre la enseñanza en general y en particular sobre la enseñanza de la matemática.

Por último, la Lic.. Silvia Etchegaray, codirectora del proyecto amplía la exposición relatando la propuesta construida por el grupo de investigación con respecto a la enseñanza del álgebra.

Propuesta de la enseñanza del álgebra

Los lineamientos propuestos de acuerdo a este nuevo enfoque para la enseñanza del álgebra correspondientes al ciclo básico de la escuela secundaria se pueden sintetizar como sigue:

Nuestros objetivos son: 1) reestructurar los contenidos algebraicos del ciclo básico basándonos en el análisis histórico- crítico realizado al desarrollo del álgebra, 2) destacar la importancia de la resolución de problemas en el desarrollo de la matemática en general y del álgebra en particular y 3) Respetar las etapas cognitivas del alumno tratando de favorecer el pasaje de una a otra.

Según lo que surge del análisis histórico del álgebra, la enseñanza de la misma debería girar en torno al concepto de ecuación algebraica y a sus métodos de resolución. Recordaremos que la característica fundamental del proceso de resolución de ecuaciones ha sido evolucionar desde conceptos prealgebraicos (arithmo) hasta la construcción de métodos generales de resolución posibilitante de las estructuras algebraicas más englobantes.

Teniendo en cuenta la etapa cognitiva correspondiente al alumno del ciclo básico, en la cual éste pasa del pensamiento concreto al pensamiento formal abstracto, decidimos comenzar, a la manera de Diofanto, con lo que podríamos llamar el álgebra presimbólica pasando luego al uso algebraico-formal del símbolo y conducirlo así

en forma gradual a la construcción de las estructuras algebraicas más abstractas.

Para ello y a sabiendas de las dificultades epistemológicas que significaron la simbolización en el álgebra, en una primera etapa nos abocaremos a la resolución de problemas, como una manera natural de la presentación de las ecuaciones; los problemas serán tales que, similarmente a lo ocurrido en los orígenes del álgebra, en ellos el alumno sólo tendrá necesidad de hacer un uso prealgebraico del símbolo. Además, similarmente a la forma de resolución de Diofanto se debe permitir al alumno un primer abordaje del problema procediendo por tanteos, es decir, tratando de encontrar números que satisfagan la ecuación y den respuesta al problema, involucrando por lo tanto un nivel de abstracción mucho menor. También se sugiere, en esta primera etapa, de acuerdo a lo observado en Diofanto, problemas cuyo planteo lleve a ecuaciones que admitan más de una solución, y aceptar como soluciones de dichas ecuaciones sólo aquellas que den respuesta al problema, ya que nuestro objetivo fundamental en esta etapa es resolver problemas y no resolver ecuaciones.

Es aquí ya donde, con la finalidad de que los alumnos desarrollen hábitos cognitivos propios del pensamiento matemático, proponemos hacer uso del modelo empleado por Miguel de Guzman [1990] para la resolución de problemas y basado en las ideas de Polya,

1. Familiarización con el problema
2. Búsqueda de estrategias
3. Llevar adelante la estrategia
4. Revisar el proceso y sacar conclusiones de él

En una segunda etapa nos proponemos inducir al alumno gradualmente en un uso general del símbolo, condición necesaria para operar algebraicamente y posibilitar así, en el aprendizaje posterior, revisar la estrategia elegida, sacar conclusiones y lograr la construcción de un método de resolución general, para lo cual se hace indispensable el llegar a concebir a una ecuación como representativa de cualquiera de una clase total de ecuaciones del mismo tipo. Esto implica las siguientes condiciones:

(i) una distinción clara entre los conceptos de parámetro e incógnita (lo que presupone el haber adquirido ya el uso algebraico del símbolo)

(ii) rescatar el método explicitado por Viète y tan frecuentemente usado en álgebra, por el cual se supone que el valor de la incógnita existe y deducir a partir de esto condiciones necesarias que permitan calcular el valor de la misma y rescatar de entre ellos los resultados que sean condición suficiente y por lo tanto raíces de la ecuación. En esta etapa ya debe destacarse que mientras el problema que da origen a una ecuación puede tener n soluciones, la ecuación que lo representa puede tener más, posibilitando al alumno el diferenciar claramente entre la solución de la ecuación y la del problema

De esta manera la resolución de problemas se ha trasladado paulatinamente a la resolución de ecuaciones algebraicas.

Sugerimos en la resolución de ecuaciones el uso de transformaciones que permiten encontrar las soluciones de una ecuación dada mediante la resolución de una ecuación

reducida ya conocida, ya que son las transformaciones el instrumento posibilitante para la adquisición de métodos generales de resolución.

En una tercera y última etapa nos proponemos introducir al alumno en el concepto de estructura algebraica, con el fin de integrar los conceptos y métodos trabajados en las etapas anteriores en una red conceptual que los abarque.

REFERENCIAS

-CARLSON,Carol: (1992);*The Metamorphosis of Mathematics Education*, en Focus, Nro. 27, Educational Testing Service, Princeton University.

-CARNAP, Rudolf (1963);Intellectual Autobiography, en *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Ed. by P.Schilpp, Cambridge Univ.Press.

-CHEVALLARD,Y (1984); *La transposition didactique*, Editions La Pensée Sauvage, Paris.

-GUZMAN, Miguel de,(1991) *Tendencias Innovadoras en Educación Matemática*, Olimpíada Matemática Argentina.

-LAKATOS, Irme (1979); Proofs and Refutations, *The Logic of Mathematical Discovery*, Cambridge. Univ. Press

-RICH,Elaine (1983); *Artificial Intelligence*, McGraw-Hill BookCompany.

-PIAGET-GARCIA (1984) *Psicogénesis e Historia de la Ciencia*, Siglo XXI Editor

WARUM IST MATHEMATIK AUF DIE RAUMZEITLICHE WIRKLICHKEIT ANWENDBAR?

Hans Poser (TU Berlin)

Wissenschaft und Technik beruhen auf Mathematik, und selbst unser Alltagsleben ist ohne Zahlen, Rechnungen und formale Strukturen undenkbar. Aber warum ist Mathematik auf die raumzeitliche Wirklichkeit anwendbar? Dieser erkenntnistheoretischen Frage, nicht der methodologischen Frage einer Mathematisierung, soll nachgegangen werden. Ihre Bedeutung ergibt sich aus der Computerisierung nahezu jedes Lebens- und Wissenschaftsbereiches, doch auch aus der Diskussion um die Philosophie der Mathematik, wenn H. Putnam und H. Field sagen, "*Good mathematics is useful mathematics*", wobei Brauchbarkeit auch die Anwendbarkeit in den empirischen Wissenschaften einschließt.

Für die aufgeworfene Frage sind drei gänzlich unterschiedliche Lösungsansätze vorgeschlagen worden:

1. Mathematik als Abstraktion

Nach Aristoteles werden mathematische Begriffe durch Abstraktion aus der Realität gewonnen; die Rückanwendung ist damit jederzeit möglich. Doch dieser Ansatz bereitet große Schwierigkeiten: (1) Abstraktionen aus der Realität führen zu bloßen Aposteriori-Theorien, nicht zu mathematischer Notwendigkeit. (2) Raffiniertere Abstraktionstheorien führen darum einen zweiten Schritt ein (Abstraktion der Abstraktion), wobei dieser zweite Schritt zugleich eine Idealisierung einschließt, um mathematische Entitäten und Strukturen zu gewinnen; anders wären Begriffe wie Unendlichkeit oder Kontinuum nicht möglich. (3) Doch selbst dann gibt es mathematische Theorien, die weder aus der Abstraktion noch aus Idealisierungen stammen, sondern aus dem Denken allein, wie beispielsweise Nichteuklidische Geometrie, Non-Standard-Analysis, Non-Standard-Mengelehre. Abstraktionstheorien sind deshalb inadäquat um zu erklären, was Mathematik ist.

2. Mathematische Gegenstände als platonische Ideen

Seit Platon sind die meisten Mathematiker der Überzeugung, daß mathematische Entitäten unabhängig von der Erfahrung in einem eigenen ontologischen Raum existieren, der Leibnizschen *regio idearum*. Diese Annahme erklärt, warum mathematische Aussagen zeitlos und notwendig sind. Doch um verständlich machen zu können, warum Mathematik auf die raumzeitliche Wirklichkeit anwendbar ist, mußte Platon den Demiurgen voraussetzen, der die Welt schafft und dabei auch die mathematischen Ideen in die Dinge inkorporiert. Da sich die Seele an die Ideen rückerinnern kann, kann sie die mathematischen Begriffe auch auf raumzeitliche Gegenstände anwenden. Diese Lösung war so lange akzeptabel, als in der Philosophie vorausgesetzt werden konnte, daß diese Welt auf einem göttlichen Plan beruht und

daß der menschliche vom göttlichen Geist nur dem Umfange nach verschieden ist.

3. Mathematik als Konstruktion

Die radikale erkenntnistheoretische Wende Kants bringt auch eine Umdeutung mathematischer Gegenstände mit sich: Statt sie in einer göttlichen *regio idearum* anzusiedeln, sind sie Konstruktionen des Denkens, die auf denselben transzendentalen Bedingungen beruhen, die auch für die Erkenntnisgegenstände konstitutiv sind. Die Anwendbarkeit der Mathematik bereitet damit keine Schwierigkeiten, weil die Mathematik auf den gleichen Denkformen und Anschauungsformen beruht, die auch die Erfahrungsgegenstände konstituieren. Doch Kants Ansatz ist zu eng, weil er die Kategorien aus der aristotelischen Logik ableitet, während seine Raumvorstellung von der Euklidischen Geometrie allein geprägt ist. Erweitert man nun den Kantischen Ansatz, wie es die Intuitionisten und Konstruktivisten getan haben, bleibt dennoch eine dogmatische Grenze bestehen, die durch den jeweils verwendeten Konstruktivitätsbegriff gekennzeichnet ist.

Ein Ausweg aus der skizzierten Situation kann nur durch eine Liberalisierung des konstruktivistischen Ansatzes gelingen. Dies ist möglich, weil es keinen scharf abgegrenzten Konstruktivitätsbegriff gibt. Es genügt darum, ihn an die von Wittgenstein herausgearbeitete Bedingung zu binden: Eine Regel muß mitteilbar und in ihrer Anwendung überprüfbar sein. In dieser Sicht sind wir frei, neue Strukturen kreativ hervorzubringen und mit deren Hilfe neue Strukturierungen von Erfahrungsobjekten vorzunehmen.

¿POR QUE LA MATEMATICA ES APLICABLE A LA REALIDAD ESPACIO-TEMPORAL?

Hans Poser (TU Berlin)

La ciencia y la técnica se basan en la matemática, e incluso nuestra vida cotidiana es impensable sin números, cálculos y estructuras formales. Pero, ¿por qué la matemática es aplicable a la realidad espacio-temporal? La cuestión ha de ser tratada desde el punto de vista de la teoría del conocimiento y no desde la perspectiva metodológica de las matemáticas. Su significado se evidencia en la computarización de casi todos los ámbitos de la vida y de la ciencia; por supuesto, también en la discusión acerca de la filosofía de la matemática, como cuando H. Putnam y H. Field dicen "*Good mathematics is useful mathematics*", en donde la utilidad comprende también la aplicabilidad en la ciencia empírica.

Para las preguntas planteadas, han sido propuestos tres principios de respuesta absolutamente diferentes:

1. La matemática como abstracción

Según Aristóteles, los conceptos matemáticos son ganados a la realidad por medio de la abstracción; de esta manera, la retroaplicación es siempre posible. Sin embargo, este planteo provoca enormes dificultades:

(1) Las abstracciones desde la realidad conducen a meras teorías *a posteriori*, no a la necesidad matemática. (2) Teorías más refinadas de la abstracción introducen, por esta razón, un segundo paso (la abstración de la abstracción), en donde este segundo paso implica al mismo tiempo una idealización, con la finalidad de obtener entidades matemáticas y estructuras; de otra manera, conceptos como infinito o continuo no serían posibles. 3) Por cierto, hay teorías matemáticas que no proceden de la abstracción ni de la idealización, sino del mismo pensamiento, como por ejemplo las geometrías no-euclidianas; el análisis no-standard; un gran número de enseñanza no-standard. Por esta razón, las teorías de la abstracción resultan inadecuadas para explicar lo que es la matemática.

2. Los objetos matemáticos como ideas platónicas

Desde Platón, la mayoría de los matemáticos son de la convicción que las entidades matemáticas existen, independientemente de la experiencia, en un propio espacio ontológico, el *regio idearum* de Leibniz. Este postulado explica por qué las proposiciones matemáticas son atemporales y necesarias. Ciertamente, para hacer comprensible por qué la matemática es aplicable a la realidad espacio-temporal, Platón tuvo que suponer el Demiurgo, quien hace el mundo y en esa acción, incorpora las ideas matemáticas en las cosas. Puesto que el alma puede rememorar las ideas, puede también aplicar los conceptos matemáticos a los objetos espacio-temporales. Esta solución fue aceptable mientras en la filosofía se pudo suponer que este mundo se basa en un plan divino y que la razón del hombre se diferencia de la razón divina

sólo por su alcance.

3. La matemática como construcción

El radical viraje kantiano de la teoría del conocimiento, conlleva también una reformulación de los objetos matemáticos: en lugar de residir en una celestial *regio idearum*, son construcciones del entendimiento, que se basan en las mismas condiciones trascendentales de posibilidad que son también constitutivas de los objetos de conocimiento. La aplicabilidad de la matemática no crea, de esta manera, ninguna dificultad, puesto que la matemática descansa en las formas del entendimiento y en la formas de la sensibilidad que también son constitutivas de los objetos de la experiencia. Con todo, el planteo kantiano es demasiado estrecho, pues deriva las categorías de la lógica aristotélica, mientras que su noción de espacio está acuñado sólo por la geometría euclidiana. Ahora bien, si se amplía el planteo kantiano, como lo hicieron los intuicionistas y constructivistas, subsiste todavía un límite dogmático, caracterizado por la noción siempre empleada de constructividad.

Una salida de la situación bosquejada, sólo se puede lograr a través de una liberalización del planteo constructivista. Esto es posible, porque no existe ningún concepto de constructividad rigurosamente delimitado. Por esto, es suficiente vincularlo con la condición trabajada por Wittgenstein: una regla tiene que ser comunicable y revisable. En este aspecto, somos libres de construir creativamente nuevas estructuras y con ayuda de las mismas, efectuar nuevas estructuraciones de los objetos de la experiencia.

(*Traducción del Dr. Gustavo Ortiz*)

MATEMATICAS Y TEORIAS DE ESPACIO TIEMPO

Víctor Rodríguez (Universidad Nacional de Córdoba)

En esta exposición se presentan algunas reflexiones vinculadas al contexto de la filosofía de las matemáticas.

Como es sabido, desde la óptica de la filosofía, hay una fuerte tendencia a mirar a las matemáticas a través de sus fundamentos, sus estructuras, sus formas. Esa ha sido la corriente más fuerte en filosofía de las matemáticas. No es tan fuerte la tradición filosófica que vincula a las matemáticas con la experiencia. Esto se refleja en el tratamiento de algunos temas claves en filosofía de las ciencias, como es el caso de la naturaleza del cambio de teorías, o la naturaleza de las entidades teóricas involucradas en disciplinas donde no siempre es fácil discernir si son parte integral de la disciplina científica especifica o parte de las matemáticas aplicadas. En el caso de la física esto se refleja a veces en la ambigüedad temática que se percibe en conceptos y estructuras bajo los rótulos de física matemática y matemática física. Lo notable es que en general se tienen muy pocos elementos para abordar desde la filosofía la dinámica de teorías en matemáticas. Voy a usar para ilustrar este punto el ejemplo de las teorías de espacio tiempo justamente porque debido a que constituyen un esquema de gran generalidad para las teorías físicas, permiten captar una dinámica de ideas que también ayuda de algun modo a ponderar las concepciones alternativas que exponen los filósofos de la matemática respecto de la relación matemáticas-experiencia.

A mi modo de ver, el enfoque de las matemáticas como resolución de problemas es bastante interesante y sugerente para estudiar casos y nociones de considerable riqueza conceptual; aunque en realidad es necesario decir que más que nociones se trata usualmente de conjuntos muy complejos de teorías y nociones involucradas dentro de ellas.

En el caso de las teorías de espacio tiempo, podríamos intentar interpretarlas como una serie de entidades que han ido elaborándose a lo largo de la historia; para los propósitos de este trabajo, por lo menos a lo largo de este siglo.

Me voy a focalizar en algunos ejemplos desarrollados a partir de, o alternativos a, la teoría general de la relatividad de Einstein. En este caso hay un conjunto de nociones que han jugado roles protagónicos. La noción de covariancia es una noción central. Probablemente, en cualquier teoría de espacio tiempo contemporánea se halla involucrada alguna variante de covariancia. Ni los filósofos ni los físicos se ponen todavía de acuerdo respecto del *status* de esa noción pero da la impresión de ser un nexo imprescindible entre una red de conceptos, y quizás sea una de las ideas más profundas que ha salido del pensamiento de Einstein. Otro aspecto importante que es necesario mencionar es el alcance parcial o fragmentario de las teorías físicas que contienen tanto este tipo de nociones como teorías generales de espacio tiempo. A la luz de las décadas de este siglo, se observa que la mayoría de las aventuras del pensamiento han sido aventuras parciales; la relatividad es una aventura parcial, las teorías de campo siguen siendo aventuras parciales; hay un ideal, el último sueño de

Einstein, como suele decirse, de teorías unificadas, pero se está lejos de una versión unificada de las distintas teorías que en este momento juegan roles significativos en la descripción del mundo. Como cada una de estas teorías tiene un lenguaje específico, al contextualizar entidades teóricas como la noción de espacio tiempo involucrada en cada una de ellas, se encuentra que son nociones fuertemente dependientes de otras entidades correlacionadas con ellas dentro de cada uno de esos fragmentos de teorías. Por ello los referentes de las nociones de espacio tiempo en teoría de la relatividad clásica no son los mismos que en versiones posteriores. Esto vale tanto para el ámbito teórico como experimental. Más aún, tampoco estamos en presencia del mismo concepto de espacio tiempo en relatividad en 1912 que en 1916, ya que por esa época Einstein comienza a percatarse de que la noción de estructura no euclideana tenía que ver con la métrica y que esto se vinculaba con la gravitación; sin embargo le lleva aún tres años encontrar las ecuaciones de campo. Este ejemplo me parece importante para la tesis que quiero sustentar aquí. Esto es, que en gran medida la naturaleza de las entidades teóricas involucradas en la física matemática es consecuencia de la técnica, el intento, la estrategia, el conjunto de heurísticas de resolución de problemas. Básicamente, una disciplina como la relatividad ha sido desde los años de oro de la década del diez al veinte hasta la década del cincuenta, una línea de investigación esencialmente teórica; prácticamente se estuvo tan lejos de la trama experimental que lo que se hizo fue esencialmente física matemática. Lo notable es que durante ese período se consolidan nociones que desempeñan luego papeles centrales en teorías posteriores, y por extraños movimientos de la historia aparecen luego como nociones claves en fragmentos de teorías unificadas.

Una de estas nociones es la noción de invariancia. La razón de ciertas conexiones entre invariantes y simetrías sigue siendo todavía un enigma, pero en alguna medida esto ha inundado toda la física teórica de las últimas dos o tres décadas. Hay algunos teoremas involucrados en esto que han trascendido el ámbito de la especialidad. Hay una vasta literatura sobre ciertos teoremas y principios asociados con los nombres de Noether, de Klein en alguna época, de Weyl, etc., pero en mi opinión, subyace una cuestión central a todo esto: que una de las grandes tendencias del pensamiento humano en torno del mundo físico es la búsqueda de invariantes. Ahora bien, puede suceder que la búsqueda de invariantes de abstracción y generalidad crecientes produzca un distanciamiento paulatino de la experiencia directa; en estos casos la relación entre geometría y experiencia se encuentra bastante lejos de ser una relación entre geometría y mundo tal como se la veía en el siglo XIX. Por consiguiente, si uno desea seguir hallando ecuaciones para modelizar ciertos sistemas y luego poder interpretarlos con cierta potencialidad predictiva con respecto al mundo físico, puede suceder que sea necesario eliminar algunas nociones en uso que obstaculizan este objetivo; por ejemplo, la noción de continuidad, la noción de variedad, o las nociones que uno asocia intrínsecamente con la geometría riemanniana básica en la obra de Einstein. Creo que esto es importante porque en buena medida, el eje pasa por el intento de encontrar formalismos que no solamente sean consistentes desde el punto de vista que es usual adoptar en filosofía de las matemáticas sino también que sean fructíferos desde el punto de vista de la resolución de problemas y eso en el lenguaje 'sintáctico' del argot matemático involucrado significa fundamentalmente generar y

escribir ecuaciones con potencia expresiva con respecto a las teorías que están en juego. Ese juego dinámico, en mi opinión, está insinuando fuertemente la naturaleza de las entidades teóricas que emergen en las nuevas teorías.

Usaré como ejemplo uno de los casos que considero más contrastantes en lo referente a esta dinámica de entidades teóricas relacionadas con las nociones de espacio tiempo. Hace poco más de un siglo, Klein tuvo la idea que los átomos, esas entidades tan extrañas en las últimas décadas del siglo pasado, podían ser vórtices en el éter. Esos vórtices podían dar cuenta de las propiedades que caracterizan a los elementos químicos. Como esa idea resultó interesante, se empezó a trabajar sobre ella. Se elaboraron ideas sobre la interacción entre los vórtices, y los nudos fueron asociados naturalmente con la descripción de estas interacciones. Esto parece haber motivado a Klein para hacer una clasificación de los nudos que se conocían en esa época. Se comienza a prestar atención a entidades tan familiares para nosotros como el nudo de un cordón de zapatos o los nudos marineros, y en función de ello se comienzan a clasificar los nudos. La clasificación de nudos llevó a que a principios de siglo se tuvieran centenares de nudos ordenados, y consecuentemente al surgimiento de problemas muy interesantes; uno de ellos es, por ejemplo, hasta donde es posible esclarecer si dos nudos son realmente diferentes. Se empezó a trabajar en la complejidad de los cruces de nudos y se llegó a una buena clasificación hasta aproximadamente diez cruces. Esto llevó a las primeras nociones teóricas sobre esta práctica, en otras palabras, a los primeros intentos de conceptualización de esa clasificación de nudos. Todavía estamos muy lejos de la noción de espacio tiempo. Sin embargo, la idea de nudo comienza a transformarse en una idea interesante e inicia su metamorfosis como entidad matemática y luego como esquema operativo para trabajar. Nace una teoría matemática. A algún matemático en la década del veinte se le ocurrió organizar esta información a través de un sistema de números. Es posible asociar con un conjunto de números ciertas propiedades de los cruces de los nudos. Es usual desde entonces escribir a esos números como coeficientes de un polinomio. Comienzan a aparecer polinomios representando esquemas básicos de la teoría de nudos. Esto tiene una rica historia. En la década del ochenta el matemático Jones logra una generalización de estos polinomios que tiene extrañas y notables consecuencias. También se encuentran maneras de asociar modelos estadísticos con la teoría de nudos. Aparece una conexión totalmente inesperada entre la teoría de nudos y mecánica estadística. En la misma década del ochenta, Witten, uno de los físicos notables de los últimos años, trabajando en teoría cuántica de campos, encuentra ciertos invariantes en una teoría espacio temporal de tres dimensiones, -espacio plano y el tiempo como la tercera coordenada. Aparecen ciertos invariantes que puede calcular y cuando los calcula resultan ser los nudos de Jones. Nuevas conexiones inesperadas entre campos aparentemente desconectados.

En estas idas y vueltas de tendencias que surgen y decaen, que fabrican entidades teóricas y que eliminan entidades teóricas, aparece hace pocos años una línea de investigación que pretende ser una alternativa a la teoría de las supercuerdas. La misma pretende dar otra versión, una versión más, de la teoría cuántica de la gravedad, ese gran deseo, esa gran ilusión todavía no realizada. Por motivos que parcialmente se desconocen, también en esta nueva versión surge una fuerte conexión con

teoría de nudos. Esto ha impulsado a un pequeño grupo de físicos relativistas a desarrollar recientemente una concepción espacio temporal en función de los nudos. Este modelo diseñado sobre una versión de la teoría de nudos, ha tomado estado público como la representación loop de la teoría de la gravedad cuántica. Se incorpora así como modelo icónico y de algún modo como unidad básica de información en un contexto teórico altamente sofisticado una entidad que ha salido de una clasificación tan pedestre como la que puede resultar de los diversos modos de atarse el cordón de los zapatos. No obstante, la metamorfosis paulatina de ciertas entidades matemáticas que culmina en un lenguaje matemático determinado, enriquece a ese lenguaje, incorpora la capacidad interpretativa asociada a esas entidades teóricas, y contribuye a la creación de modelos en alguna rama de la física. Esto parece dar frutos en el intento por encontrar consistencia, en la incorporación de distintos fragmentos de teorías en un proyecto de unificación, y en última instancia en dar una dinámica teórica que no estaba prevista por los físicos ni por los matemáticos y a mi criterio, mucho menos por los filósofos de la matemática. Es esa dinámica la que me parece interesante si uno piensa a la matemática como disciplina científica y se interesa como filósofo de la ciencia por su dinámica de ideas. En este caso, quizás el enfoque de resolución de problemas pueda ser más rico para entender la evolución de los conceptos que los planteos usuales en la llamada filosofía del espacio tiempo; me refiero a enfoques como los de H. Field, Chihara, o variantes de constructivismo, sustantivismo, o relacionismo, que considero tienen gran mérito en cuanto a la relación matemáticas-ontología, en un sentido clásico quizás, pero que desde un enfoque metodológico, desde el punto de vista de la dinámica de las ideas, no parecen recoger esa suerte de génesis y evolución de nuevas entidades teóricas, ni aportan elementos significativos para evaluar el cambio de teorías.

REFERENCIAS:

F. Y. Wu; "Knot theory and statistical mechanics", *Reviews of Modern Physics*, Vol 64, N° 4, 1992.

C. Rovelli, Lee Smolin; "Loop space representation of quantum general relativity", *Nuclear Physics* B331 (1990) 80-152.

J. Pullin; "Knot theory and quantum gravity in loop space: A primer", *UU - REL -93/1/9 hep-th/* 9301028, 1992.

"Filosofía y sofística en la polis global"

Coordinador: Daniel Carlana
Panelistas:
Carlos A. Casali
Liliana Delgado
Ricardo M. Etchegaray
Walter Gadea

FILOSOFIA Y SOFISTICA EN EL FIN DE SIGLO

Daniel Carlana (Universidad Nacional de La Matanza)

Introducción

El poder ha sido siempre un predicado y una práctica fundada en principios. Pero ocurre, en este politizado fin de siglo, que no tenemos claridad acerca de cuál es el sujeto de la predicación de las estrategias políticas ni cuáles los principios en los que se funda. Al punto que pareciera que sólo hay estrategias y ya no más sujetos ni principios. Y ésto por dos motivos: la determinación del sujeto político, es decir, la construcción de un sujeto soberano ha sido siempre para cada época histórica una tarea cultural, es decir, práctica e intersubjetiva. Y, por otro lado, la práctica y el concepto de sujeto se encuentran culturalmente desdibujados. Ya no sabemos muy bien qué hacer para ser alguien ni individual ni colectivamente. No porque sea imposible sino porque es difícil. No porque en otro tiempo haya sido fácil sino porque hoy las tecnologías clásicas de producción de subjetividad han dejado de ser creídas. No creemos, en general, en el cristianismo y en su programa de santidad. Tampoco en las ciencias y sus programas de investigación de la verdad. Como tampoco en las prácticas sociales como por ejemplo la educación o el psicoanálisis y su proyecto de autoconstrucción y autarquía psíquicas. También los sujetos colectivos han abandonado las ideologías, y la totalidad de los sistemas educativos nacionales por ejemplo se han agotado, puesto que no saben a qué proyecto responden, es decir, para qué sirven ... Por todos estos motivos entre los que podemos destacar la concentración del poder en detrimento de la política y la crisis de la subjetividad moderna aparece el nihilismo como un diagnóstico cultural verosímil, incluso como una apuesta ética tentadora.

La pregunta que a nosotros nos inquieta es ¿cómo se ubican los pueblos -sus culturas, historias y tradiciones políticas- en el marco de este diagnóstico global? ¿la crisis o agotamiento del sujeto moderno incluye a los pueblos? ¿qué dicen y piensan estos sujetos colectivos del nuevo horizonte planetario o nueva modernidad que vemos surgir? en definitiva, ¿cómo se articulan *en la práctica* los conceptos de pueblo, filosofía y política o será que el nihilismo imperante y la crisis de la filosofía han dejado a la sofística mejor ubicada para orientar a los pueblos en su anhelo de ocupar un lugar significativo en la actual etapa de globalización mundial?[1]

La sofística

Si prestamos atención no a la historia de la teoría política de occidente sino a la historia occidental del poder se notará con claridad dos tradiciones tan solidarias como enfrentadas: la filosofía y la sofística. La primera más de raíz discursiva y conceptual (aunque no por ello carente de efectos en la realidad) y la segunda de raíz práctica, real, carente de concepto pero no de una teoría del discurso: la retórica.

La sofística no es una filosofía antimetafísica como el positivismo moderno. Es verdad que no tiene una palabra propia en punto a la conceptualización del Ser pero sí logra afirmar la Diferencia. La sofística, en este sentido, es más una discusión

eleática en torno a las consecuencias de la unicidad e inmobilidad del ser que un enfrentamiento con la filosofía del Ser[2]. La sofística hace un uso estratégico del saber del Ser para poder construir táctica, lingüística y reactivamente la Diferencia. No es una refutación del Ser, es una instrumentalización oblicua de su poder. El sofista es casi incapaz de dialogar con el filósofo pero desde la perspectiva de la comparación el sofista es muchísimo más capaz que el positivista de llevar adelante un diálogo. La historia de los desencuentros e incomunicaciones entre metafísica y positivismo es la historia de un debate interno de la filosofía. En cambio, filosofía y sofística son tradiciones que tienen por objeto géneros diferentes la filosofía el Ser, la sofística la Diferencia y cada una, por ello mismo, tiene que vérselas con el poder del otro y tener alguna palabra acerca del género del otro.

En definitiva, no entendemos a la sofística ni sólo ni principalmente como un movimiento cultural de la Atenas del S. V a.C. Más que un capítulo de la «Historia de la filosofía griega», la sofística es el la cultura del poder de la Diferencia, y por ello una potencia espiritual presente casi cotidianamente en la vida de los individuos y de los pueblos del S. XX.

¿Quién es el soberano?

La respuesta a la pregunta por el sujeto del αρχη' (quién es el soberano) alcanzó en Occidente tres grandes momentos: la φυ'σις, el Dios creador y el hombre moderno. Pero ¿quién podría afirmar en este agotado fin de siglo que el hombre es el sujeto soberano de la historia? Todo pareciera que sucede como si el individuo, la clase social, la sociedad o el Estado no estuviesen dispuestos a cargar con semejante responsabilidad. Es verdad que siempre encontraremos algún individuo que quiera ser rey o algún Estado o Mercado que quiera ser soberano absoluto. Pero aún en esos casos es imposible encontrar alrededor de tan pretencioso sujeto el reconocimiento y consenso que le permita semejante juego político. Porque donde Uno manda, en definitiva, no hay política, hay despotismo.

En este horizonte del fin del hombre moderno y de su historia, la sofística crecientemente se va convirtiendo en una salida «teórica» y práctica posible. No es que hoy falta un sujeto para los juegos estratégicos. Jamás lo hubo. Sólo hay simulacros de fundación de la práctica política. Simulacros de Identidad orientadora de la Diferencia. Lo real y a la vez abismal es que la Diferencia orienta la Identidad. Lo único que hay son políticos singularidades elocuentes o superhombres que conforman la verdadera πο'λις o comunidad política, donde la mayoría (el pueblo) juega el papel de los débiles y una aristocracia autoafirmativa el papel de los fuertes que gobiernan ejercen su poder, legislan socializan sus valores y condenan imparten su justicia[3].

La actual crisis o agotamiento del sujeto moderno en tanto sujeto soberano nos parece que no arrastra a aquel otro sujeto que en la cultura latinoamericana, por ejemplo, recibe el nombre de *pueblos* al punto de tener que apostar por las tradiciones antioccidentales. Por el simple motivo de ser los pueblos sujetos colectivos más originarios que los sujetos sociales modernos. De aquí no se sigue que las culturas populares sean antimodernas. El caso latinoamericano muestra por el contrario una capacidad y habilidad sorprendente de reconciliación, negociación y síntesis cultural con las tradiciones no latinoamericanas.[4]

Tenemos, entonces, en los pueblos el sujeto no moderno ni antimoderno de las estrategias políticas ahora determinadas como estrategias populares.

Pero lo que identifica y diferencia a los pueblos no es sólo su historia, las determinadas estrategias políticas por las que ha optado, también se diferencian por sus culturas[5]. En el contexto del fin de la historia o del nihilismo consumado ¿qué lugar político ocupa la cultura popular entendida como cultura no moderna, es decir, entendida no como ideología? Dicho de otro modo ¿cuándo los pueblos hacen política cuando construyen la comunidad en la que desean habitar qué lugar ocupa allí la cultura?

¿Filosofía y política o política sin filosofía?

Lo que nosotros afirmamos es que para sostener la dignidad y especificidad de lo político para ser en algún sentido nietzscheanos es necesario fundar el poder en principios y allí no ser nietzscheanos. «Fundar el poder» significa reconocer no postular que la práctica de la Diferencia es para los pueblos una práctica fundada. Y pareciera que es en la cultura donde los pueblos fundan sus políticas. La tarea política de la filosofía radicaría, entonces, en el cuidado de esta fundación.

La filosofía no es la afirmación simple de la Identidad. Ésto es eleatismo. Tampoco es la inmediata afirmación de la Diferencia (como lo hace la sofística) o de alguna determinación óntica (como lo hace, por ejemplo, el positivismo al reducir todo a los hechos). La filosofía habita en el género del Ser. Es su cuidado. Pero de allí no se sigue que ella no sea una práctica de la Diferencia o evite el trabajo de determinar la Identidad[6]. La filosofía tiene, entonces, consecuencias políticas. Pero no hay que perder de vista que la política puede tener supuestos filosóficos o sofísticos. La sofística es la práctica inmediata de la Diferencia y el simulacro con el fin de confundir, dominar y construir poder, abandonando poco a poco la especificidad de lo político entendida en el sentido de una interacción vincular con el otro . Puesto que si todo es voluntad de poder, entonces se diluyen las diferencias y nada es determinadamente voluntad de poder, y sólo hay un libre y místico perderse en un fundamento abismal; jamás una práctica fundada en principios. La filosofía, en cambio, es la elección de otro camino práctico, prudencial y mediador. Un camino que se acerca al de la historia de los pueblos, al tiempo de las mediaciones populares.

Este camino filosófico es, entonces, un camino largo, tanto de investigación conceptual como de sistematización y conceptualización de la propia práctica y de la práctica política de los sujetos populares, es decir, de su historia entendida como una práctica de la Diferencia fundada en la propia identidad cultural. La cultura es, entonces, el orden simbólico que permite identificar cuándo los pueblos hacen política de un modo auténtico y cuándo no son sinceros con su destino singular.

¿Por qué no elegir el camino corto de la sofística, puesto que es necesario reconocer que la acción es absolutamente prescindible del concepto? Porque el precio que paga el sofista por el poder que construye es el fin de la vincularidad política y cultural de la comunidad y porque pareciera que es posible construir poder sin abismarse en la práctica de la Diferencia absoluta. Lo que quiero decir es que en política es posible tener éxito sin tener detrás un tendal de asesinatos, estafas y robos. Y esta

política posible que es cuidado de la eticidad popular revela que hay otra comunidad posible: una πο'λις sin esclavos, una comunidad de hombres libres y, por lo tanto, realmente organizada y moderna.

NOTAS

1 Antes de avanzar en estas respuestas necesitamos aclarar mínimamente para evitar futuros malentendidos de qué hablamos cuando en el marco de este discurso filosófico usamos el término «pueblo». Precisamente porque «pueblo» fue una categoría usada en el sentido de instrumentalizada por el discurso político europeo, especialmente de raíz totalitaria. Nosotros no entendemos que el pueblo sea una masa sin conciencia que va o no detrás de un líder con conciencia que le muestra su destino singular y colectivo. El pueblo no es, entonces, la mera población prepolítica y social. Por el contrario y en el marco de la tradición de la filosofía y la historia latinoamericana nosotros llamamos pueblo a toda comunidad política. Sólo donde hay organización política entendemos que se puede hablar de pueblos. Por otro lado, nosotros no hablamos de «el» pueblo. «El» pueblo no existe. Jamás existió un pueblo. Siempre hubo *pueblos* en el sentido de una multiplicidad de pueblos. Hablar de los pueblos supone hablar de la *identidad* de cada pueblo consigo mismo y de su *diferencia* y vínculo con los otros. Creemos que lo que identifica, diferencia y vincula a los pueblos unos con otros es su cultura.

2 ¿Qué significa que la sofística es una consecuencia de las tesis eleáticas? La Unidad y Reposo absoluto del Ser y la consiguiente imposibilidad de toda predicación esencial pareciera que impide al eleatismo tener consecuencias políticas. Pero esto no es así. Sus conclusiones dejan abiertas la exploración práctica del No Ser y la predicación atributiva. Para un sofista no es necesario renunciar a las tesis eleáticas. De aquí que el primer paso de Platón en el diálogo el *Sofista* será aceptar que en alguna medida el No Ser es.

3 Cfr. S. Maresca, «La sofística retórica y política en la democracia agonal», *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* XI (1986), pp. 44-59., «Topología y máscara en el fin de la confrontación. La filosofía latinoamericana en los 90», *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* XVII (1992), pp. 7-25. , «¿Hedonismo ascético o afirmación de la singularidad? Gravidez y levedad de los tiempos que corren», *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* XVIII (1993), pp. 103-115.

4 Cfr. J. C. Scanonne, «Nueva modernidad adviniente y cultura emergente», *Stromata*, 1-2 (1991)
Cfr. J. Bolívar, «La crisis de las fuerzas populares», *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, XV-XVI (1991) pp. 7-40.

5 Cfr. Daniel Carlana, «El resurgimiento de los pueblos», trabajo presentado en el Panel *El resurgimiento de los problemas étnicos en el fin de siglo*, Universidad Nacional de La Matanza, 15 de noviembre de 1993.

6 Cfr. Daniel Carlana, «El régimen de la Diferencia un diálogo entre la sofística, Antístenes y Platón», *Filosofía en Actas*, Bs. As. 1992, pp. 31-36

FILOSOFIA Y SOFISTICA: DOS POSICIONES ETICO-POLITICAS EN LA ALDEA GLOBAL

Carlos A. Casali

El mundo que esta época nos presenta, el de la aldea global, podría ser caracterizado a partir de dos notas constitutivas complementarias: el dispositivo tecno-científico y el mercado mundial. Ambas notas tienen en la voluntad productiva su fundamento metafísico. A partir de este fundamento, se determina también una ontología de lo efímero -de los pequeños acontecimientos-, una ética de lo bueno y conveniente que se articula con una política del éxito -variante tardía del pragmatismo-, y un saber que ya no gira en torno de la verdad sino de la mera información. Los intereses del mercado mundial y la lógica del dispositivo tecno-científico ponen en juego las formas más inmediatas de interpelación subjetiva. Cada uno de nosotros responde a su manera, al llamado de la voluntad productiva que lo interpela y se posiciona dentro del orden de la producción de acuerdo con dos variantes tipológicas posibles: la filosófica y la sofística. Ambas tienen a sus espaldas una larga tradición polémica, que fue especialmente virulenta y fecunda, como sabemos, en los tiempos lejanos de la *polis* ateniense y que, progresivamente, fue perdiendo sus perfiles hasta llegar a nuestros días como una polémica despotenciada, cuando no, directamente estéril o falsa: la sofística habría desaparecido hace ya largo tiempo -herida de muerte, tal vez, por Platón- y la filosofía sucumbe hoy, posmetafísicamente, de muerte natural. Sin embargo, me gustaría pensar que filosofía y sofística siguen hoy librando su secular combate. Que en ese combate se dirimen dos proyectos culturales aparentemente similares aunque radicalmente diversos. Que las posiciones ético-políticas que ambas expresan y constituyen no pueden sintetizarse en ninguna unidad conciliadora. Y, finalmente, que pese a todo ello filosofía y sofística tienden hoy, como en el mundo griego, a confundirse. Comenzaré por esta confusión para avanzar después hacia el señalamiento de algun criterio que permita diferenciar ambas posiciones.

Cuando Platón, en *El Sofista*, emprende la difícil tarea de atrapar en sus redes dialécticas al sofista, procede como un cazador que, a medida que avanza hacia su presa, construye su instrumento -el saber- y delimita la fisonomía de su objeto -la verdad-. Entre el saber y la verdad, filosofía y sofística juegan su juego dentro del territorio del ser -el texto lleva por subtítulo «sobre el ser»-. La presa no es fácil de atrapar y Platón necesitará articular sus redes en siete partes para finalmente ubicar al sofista como «imitador del sabio» y «productor de simulacros». Como resultará evidente, no es fácil diferenciar aquí la imitación del original, el simulacro del ser auténtico. Será necesario que Platón realice un parricidio y recorra luego un largo camino ontológico para que su saber sea adecuado a la verdad del sofista: la trama del discurso filosófico en la que se combinan y entretejen los cinco grandes géneros (ser, movimiento, reposo, mismo y otro). Importa señalar aquí que la filosofía no habría llegado a descubrirse a sí misma en esta configuración dialéctica de no haber ocurrido que «...el sofista de muchas cabezas nos ha obligado, contra nuestra volun-

tad, a reconocer que el no ser (*to me ón*), de alguna manera es» (*Sof.*, 240 c) y que «cuando decimos el no ser, según parece, no decimos algo contrario (*enantíon*) al ser, sino que simplemente otro (*héteron*)» (*Sof.*, 257 b). Es decir que, es la naturaleza multiforme y lábil del sofista y sus argumentos la que impulsa el desarrollo dialéctico del saber, tejiendo una trama compleja en la que Platón logra abrir una brecha para lo otro sobre el plano mismo del ser, integrando la negatividad en la comunidad de los géneros.

Lo que me importa destacar aquí es que el sofista no es para Platón un mero objeto de conocimiento. La dialéctica entre el saber y la verdad no se juega entre un sujeto y su objeto presunto, sino entre dos sujetos que se disputan un mismo espacio político y responden a interpelaciones éticas diferentes. En este sentido, creo que la metáfora del desenmascaramiento da cuenta del proceso metodológico de Platón de una manera más adecuada que la metáfora de la cacería. Responde mejor al carácter polimorfo del sofista y al juego de los reconocimientos en el que éste se confunde con el filósofo. Así, cuando en la sexta de sus divisiones Platón caracteriza al sofista «noble en su estirpe» (*génei gennaía*) como «...purificador de alma contra las opiniones que estorban a las enseñanzas» (*Sof.*, 231 e), no sólo atrapa simultáneamente al sofista y al filósofo, que se asemejan como el lobo al perro (*Sof.*, 231 a), sino que nos pone en la pista de una genealogía: de la misma manera que el perro surge de la domesticación de lobo, la filosofía parece tener su origen en esta sofística de noble estirpe.

F.M.Cornford (*La teoría platónica del conocimiento*) -quien, por otra parte, interpreta esta caracterización del «purificador de almas» como aplicable únicamente a la posición socrática e impropia de la sofística- ubica esta comparación del lobo y perro sobre la base del siguiente elemento diferencial: mientras que el segundo revela un rasgo auténticamente filosófico en su amistad para con lo conocido (remite Cornfod a *Rep.*, 376 a-c), el primero es intrínsecamente enemigo de sí mismo y de naturaleza insociable. ¿Cómo discernir, sin embargo, bajo la máscara común de la refutación catártica por la que sofistas y filósofos llevan adelante su *paideia*, los rasgos auténticos de sus rostros? Encontraremos la respuesta si, a partir de la figura en la que se confunden, logramos tipificar las dos formas de posicionamiento ético-político aludidas.

A este propósito servirá recordar aquí la tesis protagórica del *homo mensura*, tesis a la que Platón contrapone: «el dios ha de ser nuestra medida de todas las cosas...» (*Leyes*, 716 c). Creo que lo que está en juego en esta contraposición es algo que va más allá de la discusión entre un humanismo pragmático y un fundamentalismo ontoteológico. La tesis filosófica de Platón no se contrapone a la tesis pragmática del sofista: la lleva a profundizar en las posibilidades que ella misma abre, la desenmascara. El terreno discursivo ganado por la sofística en la arena de la discusión política no es abandonado por la filosofía sino interiorizado y desplegado. La referencia al dios en la tesis platónica no implica el abandono de la tesis antropológica sino que la sitúa en otro plano. Así, mientras que el sofista posiciona su subjetividad multiplicando las máscaras que expresan y ocultan su rostro, el filósofo pretende liberar al sujeto de toda máscara, hacerlo transparente en sí mismo. Mientras que la subjetividad del primero se afirma en el argumento de que todo rostro es siempre ya e

inevitablemente máscara en cuya apariencia se agota el ser, el segundo se posiciona, en cambio, en una intrínseca relación entre el saber y la verdad. Su argumento es que el hombre no podría ser medida de todas las cosas sin caer en la tautología narcisista que le inhibe, precisamente, el acceso a las cosas. En cuanto Platón identifica pensamiento (*diánoia*) y discurso (*lógos*) y atribuye al pensamiento la cualidad dialógica e interior -diálogo del alma consigo misma y sin voz- (*Sof.*, 263 e), no hay afirmación de sí mismo que no implique a la vez afirmación de lo otro, pues «...lo otro participa del ser y *es* debido a tal participación, aunque no es aquello de lo que participa sino otro» (*Sof.*, 259 a-b). Es decir, lo otro es en mí, aunque sin confundirse conmigo.

Quisiera, para terminar, volver a la situación epocal que nos toca vivir. Nuestro tiempo nos hace asistir a la muerte de las ideologías. Muerto Dios le sigue ahora la muerte del hombre. Freud, en *Lo ominoso*, recuerda una frase de Heine: «los dioses se transforman en demonios una vez caídas sus religiones». Deberíamos preguntarnos en qué se transformarán los hombres una vez caídos los relatos que daban sentido a sus vidas y orientaban sus prácticas. Si el hombre es la medida de todas las cosas, entonces es muy posible que la muerte del hombre suscite en las cosas un impulso hacia la desmesura cuya primera víctima será sin duda aquel que venga después del hombre. Tal vez sea éste el momento de retornar a Platón para pensar las cosas desde sus ideas. Tal vez haya allí un punto de apoyo que permita torcer el rumbo que la voluntad incondicionada de producción imprime al movimiento del mundo; tal vez, otro cielo desde donde posicionar una praxis ético-política del bien y la justicia, un saber de la verdad, una ontología del ser. La multiplicación infinita de los simulacros y las máscaras puede ser una estrategia adecuada cuando el hombre es soberano efectivo del mundo. Se convierte en una estrategia fatal cuando el hombre ejerce soberanía sólo sobre su representación del mundo. Se muestra como un saber de ínfimo rango cuando la densa telaraña de la representación informatizada se independiza de toda servidumbre humana para convertirse en un fin en sí misma. Entonces, en ese momento, quienes responden a la interpelación pragmática multiplican sus rostros en el juego infinito de apariencias, felices de verse libres del lastre del ser, satisfechos por el triunfo logrado contra los trasmundos incapaces de comprender el verdadero alcance de su victoria, indiferentes. Tal vez sea éste el momento de retornar a Platón.

EL SOFISTA O DE LO FEMENINO

Liliana Delgado

Pensar la mujer desde la sofística depara algunas sorpresas. La principal es «descubrir» a partir del diálogo *El Sofista* que Platón, seguramente a pesar de sí mismo, concede buenas herramientas para afirmar «la bella diferencia». Contrariando mis sospechas no fueron los sofistas quienes, conforme a un pensamiento signado por lo múltiple, consolidaron la especificidad del género. Sino que es el Extranjero, portavoz de la filosofía platónica, quien le dice a Teetetes: «Dividir por géneros, no tomar la misma especie por otra, ni otra por la misma; ¿no es esto lo propio de la ciencia dialéctica?». No, obviamente Platón no estaba pensando en el género femenino. En lo que a la mujer respecta tenía su posición tomada."Puesto que la naturaleza humana es dual -dirá en *El Timeo*-, en lo sucesivo llamaremos a la mejor clase 'hombre'". Y no conforme con esto cuando se refiere al origen de la mujer afirma sin titubeos que todos aquellos hombres que fueron cobardes y se pasaron la vida haciendo maldades han sido transformados, en su segundo nacimiento, en mujeres. Tal es el origen de las mujeres y de todo lo que es femenino. No cabe duda, Platón en *El Sofista* no intenta proveer conceptos que nos permitan replantear lo otro de lo masculino. Y sin embargo las provee.

¿Qué significa «pensar la mujer»? ¿Significa exclusivamente dilucidar la noción de género? ¿Por qué apelar a ella? Seguramente la cuestión del género no resuelve lo que significa «ser mujer»; esto es demasiado complejo como para agotarlo mediante una clave. Sin embargo, la identificación de la mujer en cuanto tal a partir de lo genérico permite distinguir su voz diferente, menos por el sexo que por sus preocupaciones, su modo de pensamiento, por el lenguaje que utiliza y que devela, las interpretaciones del mundo que vive y en el que actúa. Se trata de otra mirada.

¿Qué es la mujer? «...la confusión del hombre», según proverbios griego y latino; «...un hombre inferior», dice Aristóteles; «¡...un castigo cósmico, un mal necesario, una tentación natural, una calamidad deseable, una fascinación fatal, una desgracia pintada!», enfatiza San Juan Crisóstomo; «...en el caso de la mujer -aclara Schopenhauer- sólo es cierta clase de razón, de dimensiones muy menguadas».

Sin embargo hoy «la mujer» es tematizada, problematizada. Se ha vuelto un «área», un «campo de saberes», una «cuestión». El siglo XX es el escenario epocal por donde transita, con paso vacilante aún, una nueva feminidad que se afirma, desde utopías de igualdad, en la diferencia. A partir de diversos dispositivos disciplinarios se va entretejiendo esta trama temática cuya complejidad impide el intento hegemónico de alguna disciplina «reina». El área de la mujer sólo puede ser concebida desde lo transdisciplinario. Errores simétricos tales como psicologizar los conflictos políticos entre los géneros o sociologizar la dimensión imaginario-deseante de los conflictos de género, por ejemplo, empobrecen el análisis y como consecuencia lo falsean. Un criterio transdisciplinario supone un trabajo de elucidación crítica sobre los cuerpos teóricos involucrados, a su vez que permite desdiciplinar el área mujer para inscribirlo en un campo de problemáticas. En este sentido la mirada filosófica

ofrece su perspectiva, nada desdeñable por otra parte, en lo que a la cuestión del género -y no po ser la única- se refiere. Y es aquí por donde entra El Sofista cuyo personaje central, el Extranjero, se ocupa de refutar a aquellos que pretenden que lo que es *lo otro* es también *lo mismo*, lo otro idéntico, lo mismo lo otro. Método poco serio, dirá el Extrajero, digno de un novel que comienza apenas a tener conocimiento de los seres; en obvia alusión a los sofistas.

Este juego entre el ser y el no-ser que recorre el diálogo conduce nada menos que al planteo de los géneros. Porque si el *no-ser* tiene peso ontólogico propio en tanto *lo otro*, entonces cada género es *el mismo* respecto de sí y lo otro respecto del otro. ¿Se ajustan las categorías de lo femenino y lo masculino a las afirmaciones del Sofista? Al menos, tal como se han venido significando históricamente pareciera que no. La dupla Hombre-Mujer, desde donde se re-producen los mitos de lo idéntico y lo diferente para cada sexo, ha sido más bien construida bajo la éjida de la *episteme de lo mismo*. Es esta *episteme* el conjunto de los a priori históricos que sostiene las condiciones de posibilidad de una teoría, que inviste una práctica, organiza los mitos, los discursos, las ilusiones, etc. ¿Qué a priori históricos determinaron la diferencia entre los sexos en términos de inferioridad femenina?

Cualquiera haya sido el orden de determinaciones que generó la *«inferiorización de la diferencia»* -su biología, su inconciente o la sociedad- permitió legitimar diversas formas de discriminación en múltiples dimensiones: epistemológica, política, cultural, erótica, subjetiva.

La insistencia del Extrajero en su diálogo con Teetetes acerca de que el ser, en tanto uno de los géneros, no es un todo por sí mismo y que, por lo tanto, eso que le falta de sí será no-ser, es decir lo otro, que también constituye un género, se opone al juego de alteridades inscrito en la episteme de lo mismo. En él la tensión de los polos Identidad-Diferencia queda «resuelta» en criterios dicotómicos -muy propios del pensamiento occidental- bajo los cuales se subsume la lógica específica de uno al polo contrario que, por lo mismo, adquiere status hegemónico. Es lo que Adorno llama la *lógica de la identidad*, esto es la reducción escrupulosa de los objetos de pensamiento a una medida común: la «ratio». Los particulares concretos quedan convertidos en una unidad. Sólo se trata del develamiento de *lo mismo*.

Precisamente, es bajo el reinado de *lo mismo* donde se pierde el juego dialéctico entre Identidad y Diferencia. Al cristalizarse lo *uno* en figura y lo *otro* en fondo, no alcanzan reversibilidad. Lo otro es siempre margen, negatividad, doble, reverso, complemento. Lo mismo, al no poder pensarse como lo otro, se ha transformado en lo *único*. No queda lugar para la dialéctica participativa de la que se nos habla en El Sofista. Imposible reconocer dentro de este esquema lógico que cada uno de los géneros es otro para el otro y el mismo respecto de sí, pero que ninguno es lo *uno* puesto que ambos *participan* de lo uno y, en consecuencia, difieren de él.

Por el contrario la dialéctica que rige la relación Identidad-Diferencia entre los géneros sexuales es negativa. Hombre y Mujer se organizan en nuestra cultura mediante una lógica binaria donde la diferencia pierde su propia entidad para ser inscrita en una jerarquización. En las duplas activo-pasiva, fuerte-débil, racional-emocional lo diferente se ve denegado, es visto como complemento de lo mismo o equivalente en menos, pero no en su identidad. Es lo que se ha llamado la *ilusión de la*

simetría puesto que en realidad se trata de un ordenamiento que pierde la positividad de la diferencia, de modo que lo otro será siempre negativo de aquello que lo hegemónico señala como lo uno. Y constituirá, en cuanto tal, su versión incompleta. La figura de la mujer como un hombre «inacabado» no es nueva, ha recorrido el imaginario colectivo desde los discursos médico-filosóficos de la antiguedad hasta el psicoanálisis. Así planteada la diferencia se organizaron los soportes narrativos que operan, por oposiciones dicotómicas, en un sistema binario jerarquizante: cultura *vs.* naturaleza, abstracción *vs.* intuición, sujeto *vs.* objeto, público vs. privado, razón *vs.* emoción. son algunos ejemplos de cómo se han distribuido los atributos de lo masculino y lo femenino, respectivamente. Distribución poco equitativa, por cierto, en donde los atributos femeninos aparecen como la «sombra» de los masculinos. Todo esto fundado en un esencialismo de fuerte carácter biólogico que oculta, y por lo mismo violenta, la construcción socio-histórica de la subjetividad femenina.

Sin embargo, pareciera que esta dialéctica negativa no es la única posible. «Lo que llamamos no-ser -afirma el Extranjero- no es lo contrario del ser, sino sólo una cosa que es lo otro». Pero esto «otro» femenino no ha podido verse en su especificidad, aún desconocida. Se le ha privado de la alternativa platónica que permite pensar la negación, el no-ser, no como lo contrario del término positivo, el ser, sino sólo como lo otro; de modo que la partícula «no» sólo exprese algo que «difiere». Buenos consejos los de Platón, lástima que tan desoídos.

Hablamos sobre la necesidad de concebir el área de la mujer a partir de lo transdisciplinario. Pareciera que desde allí la filosofía puede operar como una eficaz «caja de herramientas» capaz de abrir la cuestión del género a otro horizonte ontológico. De ceder el espacio filosófico a las ficciones sofísticas se corre el peligro de quedar seducidos por las máscaras de cierto feminismo radicalizado. Bajo sus discursos múltiples, que sólo atienden a la esfera visible de lo público en términos de «igualdad de derechos», dejan intacta la lógica de lo diferente pero en sentido inverso. Pone a «la mujer» en positivo y «al hombre» en negativo. De este modo se anula el juego dinámico de la paridad, abismándose aún más la posibilidad de encuentro. Es la *episteme* de lo mismo -lo Unico- dada vuelta. Sin embargo, inscribir «lo femenino» en un campo de problemáticas significa, necesaria e inevitablemente, hacer lo propio con «lo masculino». Ambos géneros han llegado a este fin de siglo implicados y complicados en un trastocamiento de subjetividades que altera la imgen de sí y del otro. El sofista de las cien cabezas seguirá empecinado en oponer falsas imágenes bajo un mismo juego de espejos. El filósofo, en cambio, puede desenmascarar el marco ontológico que desde tiempos remotos sustenta negativamente la relación Hombre-Mujer. Quiza sea posible que, entonces, uno deje de ser el fantasma del otro.

LAS FILOSOFÍAS Y EL FIN DE LA DICOTOMÍA

Ricardo M. Etchegaray ([1])

Introducción

Quisiera abordar una relación entre filosofía y sofística, desde la perspectiva de la filosofía política. En su estudio sobre Hegel, nos dice Herbert Marcuse: «Sabemos que Hegel pensaba que la historia había alcanzado su meta y que la idea y la realidad habían encontrado un terreno común. [...] Todavía se preocupa por los intereses de la libertad al tratar con los hechos históricos, y aún considera a la lucha por la libertad como el único contenido de la historia. Pero este interés ha perdido su vigor y *la lucha ha llegado a su fin*. [...] Al final del libro, Hegel escribe, después de una descripción de la Restauración: «Este es el punto que ha alcanzado la conciencia». Esto parece difícilmente un final. La conciencia es la conciencia *histórica*, y cuando leemos en la *Filosofía del Derecho* que «una forma de vida ha envejecido», se trata de una forma de vida, no de todas» ([2]).

Los marxistas no han dejadc de señalar en Hegel la presencia de dos lógicas difícilmente conciliables: por un lado, el aspecto «idealista», conservador y/o reaccionario, de un pensamiento que da cuenta de lo-que-es, del *status quo*, fundamentando el Estado autoritario de la Restauración, y justificando el sangriento curso de la historia universal ([3]); por otro lado, el aspecto «dialéctico», revolucionario y/o subversivo, de un *método* que disuelve y resuelve lo dado, desarrollando las potencialidades contenidas, y fundamentando filosóficamente la Revolución. En suma: el viejo Hegel y el joven Hegel.

Veamos primero, algunas consecuencias de las lecturas conservadoras. La filosofía hegeliana puede considerarse como un sistema, cuyo desarrollo inmanente y necesario se ha cumplido en el Estado moderno europeo o se cumplirá (con igual necesidad inquebrantable) en la utopía científica de la sociedad sin clases. Al haber cumplido su meta, la filosofía se ha convertido en sistema, es decir, en ciencia, y una ciencia cuyo objeto es lo absoluto verdadero. La ciencia es un saber que resulta de la totalidad del desarrollo de la historia de la filosofía; y en consecuencia, las múltiples filosofías no han sido sino momentos necesarios (pero sólo momentos) en el despliegue de ***«la»*** filosofía.

La primera consecuencia de esto, es que la filo-sofía, como búsqueda de la sabiduría y deseo de la verdad, se convierte en *sofía*, en saber, eliminando la tensión entre el deseo y su objeto, al instalarnos en el reino de la verdad. La segunda consecuencia fue extraída por Feuerbach: si la *Ciencia de la Lógica* es el desarrollo de la Verdad en conceptos, el reino del pensamiento puro, en ella hemos alcanzado la cumbre del saber y ya no nos queda sino releerla indefinidamente. La tercera consecuencia es que para nosotros (los post-hegelianos) la verdad deja de «estar por delante» (como aquello hacia lo que se tiende) para «estar presente». Estar en el «reino de la verdad», disuelve el concepto mismo de verdad, porque si se ha superado la tensión entre lo inmediato y lo mediato, entre lo empírico y lo racional, entre el objeto y el sujeto, entre lo no verdadero y lo verdadero, entre el mundo sensible y el mundo

suprasensible, demostrando que ***todo es racional***, que todo es suprasensible; entonces, toda validez se ha vuelto inválida y la verdad y la no-verdad se equivalen. Esto es lo que Nietzsche ha llamado «nihilismo» (4).

Para esta lectura, la filosofía, la historia y la historia de la filosofía se han consumado, se han convertido en un «sistema cerrado», donde todo elemento es inmanente, y relativo a la totalidad (es decir, es sólo momento). Se trata de una lógica jerárquica de la diferenciación, en la que la identidad de los momentos es determinada a partir de la totalidad del sistema. Es claro, que este tipo de lógica tiende hacia un equilibrio estable, administrado y burocrático del orden social (5). El lugar de cada elemento se determina desde la totalidad, cuya esencia y fundamento se ha desplegado completamente en el desocultamiento de su verdad. El Espíritu Absoluto se goza en la contemplación de sí mismo a través de la historia transcurrida, como el artista satisfecho ante la obra terminada.

Veamos ahora, algunas consecuencias de las lecturas revolucionarias. La primera salió inmediatamente a la luz en los debates de los hegelianos y es que la lógica de la negación se opone a todas las conclusiones anteriores. Es más, *se opone a toda conclusión*. Si Hegel ha descubierto y explicitado la dialéctica como el motor de la historia, no puede después pretender clausurar el movimiento con un pase de magia arbitrario. Una vez que el monstruo se ha despertado su actividad es irrefrenable. Marx criticó las pretensiones de los que querían detener el progreso histórico, pero mantuvo la lógica de la totalidad y su necesidad, proyectándola hacia el futuro. Kierkegaard protestó contra los intentos de cristalizar el movimiento como contra las totalizaciones y su curso necesario, en defensa de la singularidad avasallada, (no sin dificultar, en la misma medida, la elaboración de una filosofía política). La segunda consecuencia fue extraída por Alexis de Tocqueville, quien ve en la tendencia providencial hacia la igualdad el signo de los tiempos modernos. Se trata de una igualación de las condiciones sociales, que tiende a disolver todas las desigualdades, pero también las reducciones homogéneas. La virtud de este pensamiento es que ya no es deudor de los conceptos de totalidad y necesidad, abriendo la posibilidad de pensar la sociedad y la política desde una lógica de la negación radicalmente histórica; es decir, abierta y contingente.

En suma, hay en el pensamiento hegeliano dos lógicas difícilmente conciliables: la de la negación y la de la totalidad. La primera tiende a disolver toda positividad en la lucha de los contrarios. La segunda tiende a ser autoafirmativa e inmediata o a resolver los antagonismos en una síntesis superior (que es una nueva afirmación). La primera es el desarrollo de la idea de igualdad. La segunda es el despliegue de la idea de libertad.

Filosofía y sofística

Hay una imagen de la filosofía que ha quedado atada a los supuestos de la Ilustración, cuya culminación (desde la lectura conservadora) se encuentra en el Sistema hegeliano. Desde estos supuestos, sólo quedan dos alternativas: o bien hacemos filosofía repitiendo el sistema en el tedio del fin de la historia, o bien alimentamos a una sofística rediviva, que no puede gozar de la plenitud de la verdad. Siempre me ha parecido curioso, que los posthegelianos no se identifiquen a sí mismos como «filósofos», recurriendo a otras identidades como las del «científico», el «escritor», el «artista», el «poeta», el «pensador», etc..

El desafío de este siglo consiste en construir una filosofía de la historia que de cuenta de la multiplicidad de los procesos (y no de un único proceso) cuyas luchas sean pensadas desde una lógica de la contingencia (y no como un desarrollo necesario de la razón) y que, como consecuencia, se resuelvan en resultados transitorios, inestables y abiertos (y no como una totalidad consumada). Pero tal construcción sería, para esta imagen iluminista de la filosofía, desde el comienzo no-filosófica. Porque no aceptar que la realidad sea una totalidad, es ser culturalista, relativista. Y no concebir el saber desde su fundamento racional es ser escéptico. Finalmente, no inteligir los hechos desde su desarrollo necesario es hacer profesión de arbitrariedad. ¿Qué es todo esto sino una clara evidencia del ejercicio sofístico? Aceptar el desafío de nuestro siglo (tal como lo hemos planteado) ¿supone abandonar la empresa filosófica? ¿Hay alguna otra alternativa?

Hegel mismo nos ha advertido contra la tendencia del entendimiento a detenerse ante las contradicciones estáticamente fijadas. Y ejemplificó este procedimiento aporético con la misma historia de la filosofía, en la que la refutación de una escuela por otra ha sido utilizada como un argumento contra la filosofía misma. «Tenemos que preguntar y analizar -nos dice- qué es esta diversidad de filosofías, este contraste; ya que la verdad, la razón, *es una*, el conocimiento de la verdad, la razón pensante, es decir, precisamente la filosofía, también *es sólo una* y que, sin embargo, hay múltiples filosofías» (6). El curso del tiempo y el desarrollo del saber desde comienzos de nuestro siglo, nos conduce a desechar el *supuesto* de la unidad de la razón, de la verdad, y, consecuentemente, de la filosofía. Sin embargo, ello no debe conducirnos a resignarnos simplemente a la fragmentariedad de la filosofía. Creemos que es posible concebir y construir una unidad tal *como resultado*, aunque contingente (a diferencia del resultado hegeliano). Es decir, aceptar la multiplicidad de filosofías no significaría renunciar a la pretensión de su unidad, sino al *supuesto* de su unidad.

Si no suponemos la unidad *a priori* de la filosofía, la contraposición entre filosofía y sofística, se disuelve. ¿Por qué? Porque los sofistas pueden ser considerados desde dos puntos de vista. Por un lado, «la enseñanza de los sofistas -nos dice Hegel- versaba, fundamentalmente, en torno a lo que era el poder en el mundo; y como sólo la *filosofía* sabe que este poder es el pensamiento general, en el que se disuelve y esfuma todo lo particular, los sofistas eran también filósofos especulativos» (7). Pero, por otro lado, los sofistas, «por su reflexión se hallan, en realidad, al margen» del campo de la filosofía. «De ahí que se eche en cara a los sofistas el que rindan tributo a las pasiones, a los intereses particulares. Esto no es sino una consecuencia necesaria de la naturaleza misma de la cultura, la cual, al suministrar al hombre diferentes puntos de vista, deja a la voluntad del sujeto el decidir cuál de ellos ha de ser considerado como el más importante, *a menos que se arranque de fundamentos fijos*. Y en ello precisamente estriba lo peligroso» (8). Como ya no es posible suponer estos «fundamentos fijos», que son la condición de esta unidad de la filosofía, la dicotomía desaparece.

Que lo absoluto se ha disuelto, no implica el retorno a alguno de los momentos del desarrollo anterior. Nietzsche nos advierte contra este error fácil: «Hemos eliminado

el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*» (9); y también: «Cuando os penetréis de que no existen fines, comprenderéis que tampoco hay azar» (10). La disolución del mundo verdadero no nos reinstala en su opuesto: el mundo aparente. Si el mundo verdadero es ilusorio y, en consecuencia, falso; también lo es el mundo aparente. No es uno de los términos de la contradicción el que se ha disuelto, sino la totalidad, lo absoluto. No es una parte de lo que es, la que se ha mostrado como no-verdadera, determinando así la verdad de su opuesta. Es la totalidad la que se ha disuelto, mostrando el inconveniente de la contradicción verdadero/falso. Sostener que todo es verdadero es lo mismo que sostener que todo es falso. De aquí no se infiere, que es igual la verdad a la no-verdad, sino que los conceptos de «absoluto», «todo», «razón», «sujeto», etc. (y todas los contrarios que éstos albergan), ya no son adecuados [11].

Las filosofías

La discusión entre sofística y filosofía es expresión de la antigua contraposición metafísica entre multiplicidad y unidad. Ha sido sobre todo en los momentos de mayores antagonismos y enfrentamientos, cuando las comunidades y los pueblos han corrido mayores riesgos de disolución, que han aparecido las concepciones de la filosofía más totalizadoras, sistemáticas y teleológicas (12). Tal vez, por la misma razón, esta tendencia se ha acentuado en la modernidad, ya que el sistema social moderno se sostiene ante una permanente amenaza de fragmentación y disolución (13). Hegel comprendió tempranamente que el principio de la modernidad conducía a la multiplicación de los antagonismos y a la fragmentación, y por eso sostuvo una férrea voluntad de reconciliación, de reunificación [como ha visto correctamente Habermas (14)]: quiso ver en la historia el camino necesario hacia la unidad. Es *desde estos supuestos*, que toda expresión de la multiplicidad que se quiera irructiblemente singular se convierte en sofística; es decir, parcial y contingente.

Creemos, que hay que abandonar esta perspectiva esencialista, que postula la preeminencia *a priori* de la unidad, frente a la que toda multiplicidad deviene accidental y contingente. Esto *no implica*, que se abandone toda búsqueda de unidad y de articulación de las diferencias. Sólo se deja de postular esta unidad *a priori*. Lo social se transforma, de este modo, en una construcción contingente y parcial, precaria e histórica.

Quisiéramos someter a discusión las consecuencias que se desprenden de tal abandono y bajo qué condiciones es sostenible (particularmente, para el desarrollo de una filosofía política).

NOTAS

1 Profesor de filosofía egresado de la Universidad de Buenos Aires. Profesor de la Universidad Nacional de La Matanza y de la Universidad del Salvador. Miembro de la Sociedad Filosófica Buenos Aires.

2 H. Marcuse, *Razón y revolución, Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Traducción de Julieta Fombona de Sucre, Alianza Editorial, Madrid, 2da. edición, 1972, págs. 222/23. Cursivas nuestras.

3 Cfr. M. Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, Traducción de María del Rosario Zurro, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pág. 96.

4 Cfr. el excelente desarrollo de este punto realizado por F.Martínez Marzoa en *La filosofía de «El Capital» de Marx*, Madrid, Taurus Ed., 1983, págs. 199 ss.

5 Que no contradice el principio de la libertad, sino que lo consuma. De allí que R. Rorty pueda hacer una apropiación liberal de Nietzsche.

6 G.W.F.Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, Traducción de Eloy Terron, 8a. edición, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1975, págs. 38/39. Cursivas nuestras. Cfr. Idem, pág. 76.

7 G.W.F.Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, tomo II, Traducción de W. Roces, F.C.E., México, Primera reimpresión, 1977, pág. 13. Cursivas del autor.

8 G.W.F.Hegel, *Op. cit.*, pág. 27.

9 F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Introd., traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 10a. reimpresión, 1992, pág. 52.

10 F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, traducción de Pedro González Blanco, Madrid, Sarpe, 1984, pág. 100.

11 Cuando dos juicios opuestos entre sí presuponen una condición imposible, los dos se hunden, no obstante su conflicto (que sin embargo no es una contradicción propiamente dicha), porque falla la condición única en que se pretende fundar la validez de cada una de ambas proposiciones. Si alguien dijera que un cuerpo huele bien o no huele bien, hay un tercer caso posible: que no huela (que no desprenda olor), y así pueden ser falsas las dos proposiciones opuestas». (I. Kant, «Crítica de la Razón Pura», tomo 2, Ed. Losada, Buenos Aires, pág. 195/6.)

12 «La teoría tajante y la especulación profunda no son resultado de la tranquilidad académica ni de la comodidad del claustro: la tranquilidad produce una forma menos complicada de moralizar. La necesidad urgente y profundamente práctica constituye terreno en el que se desarrollan los sistemas filosóficos que son siempre revolucionarios o contrarrevolucionarios. Platón, Calvino, Hegel, Marx, no fueron filósofos de tiempos de paz, sino pensadores que se daban cuenta de que para curar las heridas de una sociedad vulnerada eran necesarias una disciplina rígida y una teoría rigurosa». (R.H.S.Crossman, "El pensamiento político inglés en la tradición europea", en J.P.Mayer *et alia*, *Trayectoria del pensamiento político*, versión española de Vicente Herrero, F.C.E., México, segunda edición, 1961, pág. 125).

13 Sin duda resulta curioso al estudiar la historia de la filosofía en la modernidad, que se hayan escrito *muchos* sistemas (partiendo de los mismos supuestos de la unidad de la razón, la necesidad del desarrollo, la totalidad de lo real). Mucho más curioso aún resulta, que un único pensador «sistemático», como Schelling, haya escrito *varios sistemas*.

14 Cfr. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Ed. Taurus, Buenos Aires, primera edición, agosto de 1989, caps. 1 y 2.

LA CONTINGENCIA DEL LENGUAJE EN RICHARD RORTY

Walter Gadea [1]

Preguntarse, como lo hace esta mesa, por la relación entre sofística y filosofía es interrogarse acerca de si es o no posible elaborar un lenguaje que exprese la verdad del mundo que se encuentra allí afuera. Es interrogarse sobre la naturaleza de las descripciones del mundo o sobre la factibilidad de producir conocimiento «seguro». En última instancia, la pregunta consiste en saber si es posible toparse con una realidad rigurosa y traducirla por medio de un lenguaje objetivo y de una metodología de investigación precisa.

Este escrito desarrollará en forma sintética el tratamiento que realiza Rorty acerca de la relación entre lenguaje y realidad, y tratará de especificar cuáles son las motivaciones políticas explícitas que animan dicha investigación.

Rorty considera que es necesario distinguir entre «la afirmación de que el mundo está ahí afuera de la afirmación de que la verdad esta ahí afuera» [2].

Decir que el mundo está ahí afuera es simplemente decir, utilizando el sentido común, que las cosas que se hallan en el espacio y en el tiempo son efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. La primera distinción de Rorty es central para entender la relación entre lenguaje y realidad, pues decir que el mundo esta ahí afuera y decir que la verdad no esta ahí afuera, es equivalente a decir que la verdad en cuanto descripción del mundo, es una propiedad de la mente humana que se ve concretizada en proposiciones, es decir, en lenguaje.

Por ello, el mundo esta ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Se sostiene entonces, que la verdad es un «estado lingüístico» que no habla de hechos, porque no hay hechos del mundo. Sólo hay descripciones y redescripciones del mundo como estados lingüísticos.

Rorty afirma que es fácil dejar que el mundo decida acerca de cuestiones simples o proposiciones atómicas, pero esto no sucede así cuando de proposiciones aisladas se pasa a léxicos como conjuntos, es decir, cuando consideramos ejemplos de juegos de lenguaje alternativos. Sostiene que allí es difícil dejar que el mundo decida cuál es el léxico correcto o qué se corresponde con las cosas tal cual son y qué no se corresponde con estas realidades. El problema es entonces, intentar dilucidar sobre cuestiones tales como cuál es el mejor criterio para regular un juego de lenguaje que de cuenta del mundo. Tal dilucidación, dice Rorty, jamás existe.

Basándose en la historia de la ciencia elaborada por Kuhn, Rorty sostiene que el prestar atención a los léxicos en los que se formulen proposiciones antes que a las proposiciones consideradas individualmente, impide establecer criterios comparativos de mejor adecuación al mundo. Esta afirmación es la que sostiene la inconmensurabilidad de los paradigmas a partir de cinco tesis centrales:

1) No hay forma de traducir los elementos relevantes del vocabulario de Aristóteles a los elementos relevantes del vocabulario de Galileo, aunque cada uno

podría aprender el vocabulario del otro.

2) Por lo tanto, no es posible argumentar en contra de las opiniones aristotélicas sobre la base de creencias formadas con el vocabulario galileano ni viceversa.

3) Por lo tanto, las opiniones de Aristóteles como las de Galileo, deben sostenerse como verdaderas y, en consecuencia, la aplicación del término «verdadero» debe ser relativizado a vocabularios.

4) El mundo hace verdaderas a las creencias.

5) Pero el mismo mundo no puede hacer que ambas creencias, las de Aristóteles y las de Galileo, sean verdaderas, y, en consecuencia, deben ser verdaderas para mundos diferentes.

Entonces, no es el mundo el que habla, sino sólo nosotros lo hacemos, es así que la verdad es algo que se constituye y no que se halla. Uno podría pensar inmediatamente que Rorty ha caído en un idealismo extemporáneo. Pero esto no es así, porque él niega explícitamente la existencia de una naturaleza intrínseca de cosas tales como: mente, mundo, o materia o yo, etc.. Rorty sostiene que los cambios en las descripciones del mundo no son actos de la voluntad, sino sólo la feliz coincidencia de una obsesión privada y una necesidad publica. La realidad no es algo con lo cual uno se topa, la realidad es aquello que crea un lenguaje, sólo los lenguajes son hechos, la verdad por lo tanto, es una entidad lingüística. Este nominalismo extremo impide que pueda hablarse de cosas tales como «discursos» que se ajusten a la realidad de la naturaleza intrínseca de las cosas o hablar de la naturaleza del hombre o de la verdad. Decir que la teoría de Freud se «ajusta» a la realidad de la naturaleza humana es un cumplido sin contenido.

La primera objeción que surge ante un planteo tan radical como el rortyano aparece con la acusación de inconsistencia autorreferencial (Rorty conocería que es imposible conocer o afirmaría que la verdad no existe, es decir, afirmaría una verdad). Rorty cree que en esta trampa han caído tanto Nietzsche como Derrida. El no cree que haya descubierto una nueva realidad, por ello sostiene que esta dificultad sólo puede ser superada a costa de abandonar el léxico metafísico y generar una nueva redescripción del mundo que elimine dichas cuestiones inconducentes.

Rorty cree que las disputas filosóficas interesantes sólo son disputas entre léxicos diferentes: uno que está establecido (ciencia normal) y otro u otros que quieren ser impuestos (ciencia revolucionaria). La ventaja de los nuevos léxicos es que prometen resolver grandes cosas y su metodología consiste en «volver a redescribir muchas cosas de una manera nueva hasta que se logre crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada a adoptar, haciéndoles así buscar nuevas formas de conducta no lingüística» [3].

La filosofía que se propone no trabaja pieza por pieza, no analiza ni compara concepto tras concepto, ya que esto es imposible, ni somete a prueba una tesis tras otra. Su modo de operar es holístico y pragmático. Se dicen cosas tales como «intenta pensar de este modo» o «intenta ignorar cuestiones tradicionales», etc.. La concepción rortyana niega cualquier oportunidad de resolver problemas de un léxico viejo con criterio del léxico nuevo, es más, impide el cotejo de criterios entre nuevo y viejo léxico basándose en el presupuesto de la inconmensurabilidad..

Para entender más acabadamente esta serie de afirmaciones debemos entender qué

concepción del lenguaje y del conocimiento tiene en mente Rorty.

Siguiendo a Dewey, Rorty sostiene que el conocimiento es una operación que el hombre establece sobre el mundo a fin de resolver dificultades que la especie tiene que afrontar, con el propósito de mejorar las condiciones humanas de existencia (disminuir el sufrimiento). Como dice Dewey: «cuando los hombres se dejan ganar por la creencia de que el conocimiento es una cosa activa y operante, el reino del ideal ya no es algo remoto y aislado, sino que es, por el contrario, el conjunto de imaginadas posibilidades que estimulan al hombre hacia nuevos esfuerzos y realizaciones. Sigue siendo una verdad el que las dificultades que los hombres experimentan son las que los empujan a proyectar panoramas de un estado de cosas mejor. Ahora bien, ese panorama de algo mejor que lo real toma en este caso una conformación que le permite llegar a ser un instrumento para la acción, en contraste con el punto de vista clásico de que la Idea pertenece, lista y acabada a un mundo noumenal. Por esa razón es sólo un objeto de aspiración o de consuelo personal, en tanto que para el hombre moderno una idea es una sugerencia de algo que es preciso realizar, o de una manera de obrar»[4].

Así, idea y operación coinciden tanto en Dewey como en Rorty.

La concepción instrumental del conocimiento tiene un resultado: externo, a partir de efectos producidos y una justificación interna o lexical: a partir de la coherencia lograda al interior del discurso. El lenguaje entonces, juega un papel central en la concepción del conocimiento instrumental, no porque el lenguaje nos ponga en contacto con la realidad o con alguna naturaleza intrínseca de las cosas, sino porque el lenguaje, es aquello que nos permite constituir la «realidad» a partir de disminuir la imprevisibilidad de la conducta de los otros.

El próximo paso de esta exposición consistirá en mostrar de qué manera el lenguaje es para Rorty un conductismo no reduccionista. Rorty rechaza las siguientes tesis: 1) Que el lenguaje sea un medio. 2) Que tengan sentido problemas tales como: ¿es el lenguaje un medio de representación o de expresión de las cosas? o ¿el medio que se halla entre realidad y yo los separa o los une? etc.. 3) Que los significados puedan ser reducidos a significados atómicos y estos a experiencias comparables y compatibles. 4) Que el lenguaje sea un único lenguaje.

A partir de aquí desarrollaremos la concepción lingüística que Rorty extrae de su particular lectura de Davidson. La misma se basa en el concepto de teoría momentánea, que intentaremos explicar a continuación:

«Para hacer las cosas mas sencillas, imagínese que estoy elaborando una teoría acerca de la conducta habitual del nativo de una cultura exótica a la que inesperadamente es llegado en un paracaídas. Esa extraña persona, la cual presumiblemente me halla a mi tan extraño como yo a él estará al mismo tiempo ocupado en la elaboración de una teoría acerca de mi conducta. Si logramos comunicarnos fácil y exitosamente, ello se deberá a que sus conjeturas acerca de lo que me dispongo a hacer a continuación, incluyendo en ello los sonidos que voy a producir a continuación, y mis propias expectativas acerca de lo que haré o diré en determinadas circunstancias, llegan más o menos a coincidir y porque lo contrario también es verdad. Nos enfrentamos el uno al otro tal como nos enfrentaríamos a mangos o boas constrictoras: procurando que no nos tomen por sorpresa. Decir que llegamos a hablar el mismo lenguaje equivale a decir que, como señala Davidson, «tendemos a coincidir en teorías momentáneas». La cuestión mas importante para Davidson es que «todo lo que dos personas necesitan para entenderse recíprocamente por medio del habla es la aptitud de coincidir en teorías momentáneas de una expresión a otra» [5].

Así, la imagen davidsoniana del lenguaje le permite a Rorty pensar que el lenguaje no es una tercera cosa que medie entre mundo y yo, sino una capacidad conductual de predecir la conducta de los otros. Es entonces que la conducta lingüística funciona como basamento para intentar predecir el resto de la conducta de una persona, determinando por lo tanto, que el desentendimiento de una comunidad respecto de otra reside primero, en la incapacidad de predecir la conducta lingüística y segundo en predecir la conducta no lingüística.

El problema que se nos presenta ahora es saber si esos acuerdos o coincidencias pueden ser o no regladas: «debemos advertir que hemos abandonado no sólo la noción corriente de lenguaje sino que hemos borrado el límite entre el conocimiento de un lenguaje y el conocimiento de nuestra marcha por el mundo en general. Porque no hay reglas para llegar a teorías momentáneas que funcionen. [...] Las posibilidades de reglamentar o de enseñar ese proceso no son mayores que las posibilidades de reglamentar o de enseñar el proceso de crear nuevas teorías para hacer frente a nuevos datos... [...] No existe cosa semejante a un lenguaje. Debemos renunciar a la idea de que existe una estructura definida poseída en común que los usuarios de un lenguaje dominan y luego aplican a situaciones» [6].

Es a partir de esto, que Rorty sostiene la inconmensurabilidad de los léxicos y afirma que la utilidad de los términos es aquello que define a los mismos, y no ya su correspondencia con alguna realidad esencial. Realidad externa y utilidad coinciden en Rorty. La comunicación consiste en emparejar marcas y sonidos con otra persona a fin de que lo que nosotros producimos sea coincidente con lo que la otra persona produce respecto de sus actos o respuestas conductuales.

La contingencia del lenguaje y la contingencia histórica coinciden a partir de la presentación que Rorty hace de la historia de la ciencia. Es decir, la historia no es más que la renovación constante de metáforas. El desarrollo de la historia humana es el desarrollo y muerte de nuevas y viejas metáforas, es decir, una redescripción constante del mundo sin finalidad.

Rorty sostiene que la función de lo nuevo es la función que Ricoeur establece para la metáfora viva, es decir, impedir que la significación quede agotada en la significación habitual. El encontrar un uso habitual para el lenguaje es otorgarle un lugar en un juego de lenguaje. Rorty sabe que toda metáfora viva, es decir, toda nueva redescripción del mundo tiene sus días contados, en la medida en que su significado sea reducido al ámbito de lo habitual. La metáfora viva irrumpe con un significado nuevo e indeterminado para convertirse en candidato a valor de verdad.

Según nuestra lectura, Rorty establece esta concepción del lenguaje a partir de tener en mente objetivos políticos explícitos. Es decir, la apelación que establece al lenguaje como contingencia, es decir, como historia no teleológica de nuevas y viejas metáforas, es una jugada política que tiene como fin generar una particular figura revolucionaria dentro de lo social. La figura en la que esta pensando es la del

ironista. La resumiremos en tres tesis, a saber: 1) Tiene dudas radicales y permanentes sobre el léxico último, que utiliza habitualmente. 2) Entiende que estas dudas nunca pueden ser despejadas por completo (ni siquiera argumentativamente). 3) Concibe a su léxico no como más cercano a la realidad objetiva, ni cree que exista un léxico neutral y objetivo.

Por lo tanto, y para concluir, la imagen del ciudadano ideal y progresista, que Rorty concibe para la prosecución de la sociedad liberal es la imagen del poeta o del filósofo-artista, es la imagen, en donde se pueden combinar el compromiso, con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso. El ironista no diferencia voluntad de razón, ni objetividad de subjetividad, ni acepta la falsa dicotomía entre relativismo y universalismo. El ironista intenta diseñar su actividad intelectual a partir de generar una combinación positiva entre contingencia y reflexión, es decir, Rorty apuesta a que la solución al problema de la dicotomía entre universal y particular o entre filosofía y sofística sólo puede ser hallado sobre la base del concepto de equilibrio reflexivo. Entendemos por tal aquella relación según la cual, las intuiciones morales comunes pueden ser revisadas reflexivamente por los ironistas, procurando de esta forma un adecuado equilibrio entre intuición moral y razón. Es decir, se propone un estado de distanciamiento especulativo sobre aquellas intuiciones morales que son la base de nuestro operar en el mundo, impidiendo de esta forma el anquilosamiento de las tradiciones institucionales o culturales que son adquiridas con la socialización primaria. Es por todo ello, que el equilibrio reflexivo es aquel concepto que nos permitiría abandonar inconducentes dicotomías tales como universalidad y relativismo o como filosofía y sofística.

NOTAS

[1] Profesor de filosofía por la Universidad Nacional de Buenos Aires, profesor de la Universidad Nacional de La Matanza, miembro del Centro de Investigaciones Filosóficas, miembro de la Sociedad Filosófica Buenos Aires.

[2] Rorty, Richard, *Contingencia ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pág. 25.

[3] Rorty, R. Op. cit. pág. 29.

[4] Dewey John, *La reconstrucción de la filosofía*, Ed Aguilar, Bs. As., 1975, pág. 184.

[5] Rorty, R. *Op. cit.*, pág. 34.

[6] «A Nice Derangement of Epitaphs», en Lepore (comp.), *Truth and Interpretation*, pág. 446; citado por Rorty, R., *Op. cit.*, pág.35.