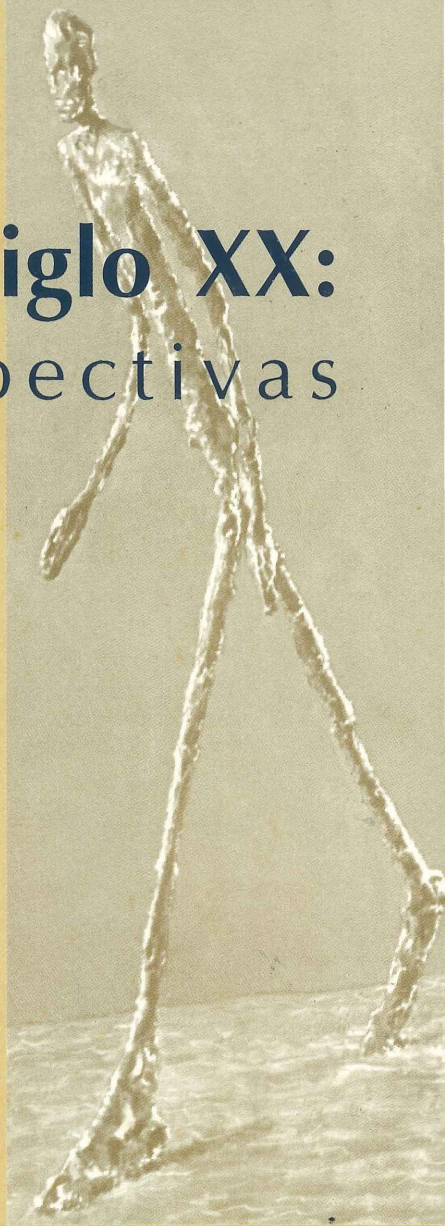
La filosofía del siglo XX:
balance y perspectivas

Miguel Giusti | editor



Actas del
VII Congreso Nacional
de Filosofía

Pontificia Universidad Católica del Perú | Fondo Editorial 2000

La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas

La filosofía del siglo XX:
balance y perspectivas

Miguel Giusti | editor

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2000

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria cuadra 18, San Miguel, Lima-Perú
Telf. 460-0872 - 460-2291 - 460-2870 anexos 220 y 356
Cuidado de la edición: Rocío Reátegui
Diseño de cubierta: Gisella Scheuch

La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas
Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos resevados
Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición: julio del 2000
ISBN 9972-42-354-9
Depósito Legal: 1501052000-2618

Índice

Introducción 13

I. Visiones panorámicas (conferencias magistrales)

Jean Ladrière, La posibilidad de una filosofía de la naturaleza en la actualidad 19
Martha Nussbaum, La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En defensa de los valores universales 37
Javier Muguerza, El puesto del hombre en la cosmópolis 53
Francisco Miró Quesada C., La filosofía en el Perú 73

II. Regiones en la filosofía del siglo XX (conferencias plenarias)

La filosofía del lenguaje
Edgar Guzmán, Una investigación sobre la teoría de la cita 89
Elisabeth Rigal, Wittgenstein: ¿filósofo del lenguaje? 109
Roberto Walton, Hermenéutica y filosofía trascendental 123

La filosofía de la ciencia
Rosemary Rizo-Patrón, El exilio del sujeto en la filosofía de la ciencia 147
Óscar Masaveu, La influencia de Kurt Gödel sobre las matemáticas 163
Luis Piscoya, El uso decreciente del concepto de verdad en la epistemología contemporánea 175

La filosofía de la praxis
Teresa Arrieta, Sobre el agente moral 185
Miguel Giusti, Tras el consenso. Paradojas de la moral en el umbral del milenio 201

Pepi Patrón, Democracia, diferencia y género: los retos de la filosofía política contemporánea 217

¿Fin de la filosofía?

Juan Abugattas, ¿En qué puede afirmarse un nuevo humanismo? 231
Jorge Secada, Berkeley, Descartes y los orígenes del idealismo 241
Walter Peñaloza, La decepción del siglo XX y posibles vías para el filosofar 269

III. Debates de la comunidad filosófica (sesiones simultáneas)

Fenomenología y hermenéutica

Graciela Ralón, La racionalidad 293
Ghislaine Florival, La reestructuración del sujeto frente al mundo de la globalización en la actualidad 298
François Vallaeys, Derrumbe del orden medieval y postmodernidad: el nacimiento de la modernidad como pérdida 307
Miguel Quintana, Hermenéutica, modernidad y nacionalismo 309
Julia V. Iribarne, La cuestión de Dios y la fenomenología contemporánea 324
Federico Camino, Reflexiones sobre la pregunta 331
Roberto Walton, El tiempo y lo inmemorial 334
Rosemary Rizo-Patrón, La dimensión ética de la reducción trascendental de Husserl 343
Mariana Chu, La constitución del otro en Husserl 355
César Mendoza, Naturaleza y rol del sujeto: Husserl frente a Descartes 361
Lourdes Chávez, Vigencia del existencialismo a través del pensamiento de Jean Paul Sartre 371
Bernard Haour, S.J., Carne e historia. Reflexiones sobre lo visible 381
Leopoldo Chiappo, Heidegger y la experiencia del pensar. Necesidad de proteger el pensar heideggeriano 387

Filosofía de la ciencia y de la mente

José Carlos Ballón, Física cuántica y teoría cuasi conjuntista: ¿nueva lógica o nueva concepción de cientificidad? 397
Alfonso Maraví, Un modelo analítico del paradigma científico de Thomas Kuhn 408
Wilbert Tapia, El emergentismo de los procesos mentales 414
Pámela Lastres, La crítica de Wittgenstein a Moore en "La prueba del mundo externo" 419

Luz Laura, Inteligencia emocional. Reconceptualización de la inteligencia y una carrera hacia el éxito 424
Genara Castillo, Sobre el saber filosófico y el saber científico. Un aporte desde la filosofía aristotélica y la filosofía de Leonardo Polo 433
Óscar Quezada, En torno a la modulación entre filosofía y semiótica 440

Ética
Ovidio Velasco, Seres humanos transgénicos. Ética y filosofía 449
Gisèle Velarde, Violencia y poder 452
Rómulo Vargas, Los valores éticos fundamentales en la formación de la persona 458
Ricardo Noblecilla, Humanismo lógico 461
Dora Vidal, El concepto de identidad humana y la posibilidad de su aplicación en el sistema educacional peruano 463
Víctor Samuel Rivera, ¡Atrévete a seguir la tradición! (Traditionem prosequi aude!) 467
David Torres, Sabiduría, melancolía y felicidad. Consideraciones en torno a una fisiología de la moral aristotélica 476
Miguel Polo, Dos paradigmas de la acción moral 483
Kathia Hanza, El *theorós* como viajero. Los pensamientos de Nietzsche sobre los prejuicios morales 488
Alejandro Rosas, Clonación de humanos: ¿prohibición absoluta? Respuesta a Habermas 496
Carlos Castillo, MacIntyre y el proyecto ilustrado de justificación de la moral 501

Lógica
Óscar Masaveu, La negación, la verdad y la inconsistencia 509
Antonio Belaunde, ¿Está la teoría de los tipos lógicos libre de paradojas? 526
François Vallaeys, La lógica de los magmas en Cornelius Castoriadis 529
Manuel Paz y Miño, ¿Ciencia o pseudociencia? 532
Diógenes Rosales, El concepto de verdad en los procedimientos decisorios de la lógica 545

Filosofía, religión y educación
Elinos Caravasi, En torno al misticismo antiguo 553
Germán Alvarado, La cristología de Pierre Teilhard de Chardin 557
Ricardo Gibu, El problema de la empatía en Edith Stein 561
Juan Palomino, Teoría del conocimiento, teorías del aprendizaje y práctica educativa 571

Manuel Paz y Miño, ¿Sirven de algo los filósofos? Hacia una filosofía aplicada en el Perú 576
Bernardo Regal, Comentarios pedagógicos sobre la "Metodología de la razón práctica pura". II parte de la *Crítica de la razón práctica* 584
Dante Dávila, Pensar con la novela 589
Óscar Barreda, Sobre la creatividad en filosofía 594

Filosofía latinoamericana
María Luisa Rivara, La identidad nacional 603
Luz González, Presencia de Bergson en el Perú 615
Leonardo Tovar, La normalización filosófica en Colombia. Ensayo de crónica de las ideas 621
Carmen Zavala, Filosofía práctica como fundamento para una filosofía nacional y continental 628
Aníbal Campos, La epistemología de Julio César Sanz Elguera 632
Mario Mejía, Pensamiento andino: balance y perspectivas 636

Filosofía política
Pepi Patrón, Universalidad de los derechos y particularidad de los deberes 653
Miguel Giusti, La crítica culturalista de los derechos humanos 660
Gonzalo Gamio, Eficacia y política. Sobre las máscaras del "pragmatismo político" 664
Adriana Añi, De ciudadanos a súbditos: Hobbes y la lógica de la minoridad política 675
Hugo Aldave, Una dispersión temática más: filosofía en el derecho 687

Filosofía y ecología
Walter Garaycochea, Ecología, ecología profunda, filosofía ecológica. Panorama y proyecciones 693
Juan Abugattas, La cuestión de la naturaleza 702
Ramón Abarca, La filosofía fenece y el medio ambiente desaparece 713
Julia Liza, Concepción mítica en Cascajales 717
Hugo Aldave, Algunos fundamentos del derecho ambiental 721
Luis Gómez, Filosofía del desarrollo y ética ecológica 724

Historia de la filosofía
Saúl Rengifo, El fagmento III de la obra de Parménides según Theodor Gomperz 733

Raúl Gutiérrez, El joven Sócrates en la primera parte del *Parménides* platónico 742
Julio del Valle, La autonomía de las sombras: Platón, los poetas y el arte 751
Renzo Roncagliolo, El *Laques* y la búsqueda de lo común 763
José Antonio Robles, Génesis y desarrollo del concepto de espacio 771
Laura Benítez, Descartes: plenismo y movimiento 781
Martín Valdiviezo, Descartes y el problema de la moral definitiva 789
Camilo Thorne, Sobre el imperativo categórico como regla de universalización 798
Javier Aldama, Tres temas de la antropología filosófica de Xavier Zubiri: realidad humana, inteligencia e historia 807
Fernando Muñoz, El filósofo. ¿Iluminado conductor de los hombres hacia la paz perpetua? 811
Miguel Sotomayor, Pensar filosófico e historicidad 819
Daniel Quispe, Esquema de interpretación filosófica de la historia 823

Índice onomástico 831

Introducción

En los primeros días del mes de agosto de 1998 la comunidad filosófica peruana se reunió en el campus de la Pontificia Universidad Católica del Perú para celebrar el VII Congreso Nacional de Filosofía. Ocasiones como aquélla, en la que se conjugan simbólicamente la solemnidad del acto académico y el placer de la conversación filosófica, se prestan para traer a la memoria el talento socrático para inventar historias. "¡Qué fácilmente, Sócrates —oímos decir a Fedro en cierta ocasión—, compones cuando quieres fábulas egipcias o de cualquier país que se te antoje!" Se lo dijo apenas Sócrates había terminado de contar la famosa fábula sobre la invención de la escritura. En ella, como se recuerda, relata Sócrates el encuentro entre Theuth, el dios inventor de muchos artificios, y Thamus, el rey de Egipto. Cuanto Theuth se presentó ante el rey para mostrarle y ofrecerle las bondades de sus inventos, entre ellos el de la escritura, Thamus reaccionó con desconfianza y advirtió sobre los peligros de este curioso artificio, sobre la ilusión que despierta en quien hace uso de él. Los escritos —comentará luego Sócrates— se presentan "como si pensaran; pero si se los interroga sobre algo de lo que dicen con la intención de aprender", guardan silencio y no responden, "dan a entender una sola cosa y siempre la misma..." (*Fedro*, 274bss.). Los textos escritos no tienen vida, no pueden defenderse, no saben hablar y guardar silencio cuando es preciso, en una palabra, no son capaces de *dialogar*. La fábula de la invención de la escritura es un recurso socrático para explicar la relatividad del arte, de la *techne*, de la escritura, y para mostrar su dependencia esencial del diálogo vivo entre los interlocutores. La fábula expresa dos cosas a la vez: la ambivalencia de la técnica de la comunicación, y el reconocimiento de la preeminencia de la palabra y de la conversación animada. Por eso, el diálogo se convierte para Sócrates en el modo más adecuado de la reflexión filosófica. El diálogo es la actividad filosófica por excelencia.

Evocar el sentido del diálogo socrático en el contexto de un congreso de filosofía, o de la publicación de sus actas, es ciertamente un lugar común. Pero no es un mal lugar común. En los congresos nacionales nos reunimos para poner en práctica la actividad esencial que muchos de nosotros hemos convertido en oficio. Al congregarse la comunidad nacional se busca que emerja el debate vivo de las ideas, que nuestros textos o nuestras ponencias sepan hablar, defenderse o guardar silencio cuando es debido, y que sepan responder ante interlocutores presentes y exigentes.

Pero, al margen de esta referencia genérica al sentido del diálogo, hay una dimensión de la fábula socrática que convendría resaltar con más claridad, y es la que se refiere a la relación entre el carácter inanimado de las invenciones y la fal-

ta de sentido de las cosas. Hay invenciones tecnológicas que son juegos ilusorios, hay ideologías que son como textos muertos a los que ya no corresponde ninguna historia, hay cronologías esquemáticas carentes de tiempo vivo. Sin el diálogo de la razón, todas estas creaciones humanas pueden perder su sentido. Y, mientras más se multiplican las invenciones o más perecederas se vuelven las ideologías, más parece también incrementarse la incertidumbre y necesitarse del diálogo. Una situación como ésta es la que estamos viviendo en los inicios del nuevo milenio, y ésta es una de las razones por las que pensamos, en nuestra Universidad, que convenía dedicar el tema del Congreso a hacer una reflexión sobre el sentido y las perspectivas de la filosofía en el siglo que llega a su fin. Siguiendo con la metáfora socrática, creíamos que era un momento propicio para dialogar sobre los procesos del pensamiento que sostienen a muchas de las invenciones inanimadas con las que acaba el siglo XX.

Así pues, el tema que propusimos para nuestro Congreso, y que sirve igualmente de título al presente volumen, fue: *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Nuestra propuesta sugería tomar en serio la quizá artificial coyuntura del cambio cronológico del fin de siglo para volver la mirada hacia atrás y, en la línea del diálogo razonado que nos emparenta con la tradición, preguntarnos en común por la sinuosa y dramática evolución de la filosofía en el siglo XX. Herederos de esta historia reciente, quizá aún demasiado dependientes de ella, sabemos al menos que las grandes y sorpresivas transformaciones ocurridas en el siglo no han dejado indemne a la reflexión filosófica, sino que, por el contrario, ésta ha acompañado permanentemente a aquellos cambios, ya sea como intérprete, como protagonista o hasta como víctima. Invitamos por eso a los filósofos del Perú y del extranjero a emprender una tarea hermenéutica común para trazar los contornos de esa historia filosófica reciente. Convocamos a un esfuerzo de síntesis, a un diagnóstico dialogado del estado de la cuestión en la filosofía.

Todo diálogo, justamente por ser vivo, es siempre un diálogo situado. Uno entre personas de carne, hueso, raíces y lazos comunitarios de muy diversa índole. Y el que este libro recoge es el diálogo filosófico que lleva a cabo la comunidad nacional. El que sea un diálogo, y que sea nacional, tiene una relevancia que debe ser destacada. Los congresos nacionales comenzaron a organizarse en el Perú, en 1984, cuando se hacía sentir con más fuerza el desinterés del Estado por la vida académica en las universidades y cuando se agudizaba el proceso de desintegración política de nuestra sociedad. Con los congresos, la comunidad filosófica nacional buscaba indirectamente contrarrestar el deterioro de la investigación humanística, institucionalizar el diálogo, darle a la reflexión filosófica nacional un sentido de tradición. Es seguramente por esta línea que debemos buscar los mayores méritos, o los más claros logros, de los congresos nacionales de filosofía. En ellos se ha preservado, en primer lugar, un ideal de consensualidad y de concertación racional, aun en tiempos en que la subversión había pretendido poner fin a toda discusión. A través de ellos se ha conseguido, en segundo lugar, generar una forma de continuidad institucional de la comunidad filosófica del país. Y, en tercer lugar, por su intermedio se ha logrado dar un contenido verdaderamente fructífero y realista a la dimensión *nacional* de la filosofía, es decir, se ha hecho nacional la comunidad de los interlocutores y no necesariamente los temas sobre los que éstos debaten.

En 1998, durante la celebración del VI Congreso Nacional organizado por la Universidad Nacional de la Amazonía, la Pontificia Universidad Católica del Perú

solicitó ser sede del siguiente congreso. La asamblea congresista en aquella ocasión nos concedió este difícil y delicado privliegio. Dijimos entonces que queríamos seguir el ejemplo de los colegas de Iquitos y que deseábamos sumarnos al esfuerzo de proseguir con esta incipiente tradición de institucionalización del diálogo filosófico nacional en el sentido que hemos venido indicando. En los meses que demandó la organización del VII Congreso Nacional muchos profesores y estudiantes de Lima y del interior del país nos dieron su apoyo, no sólo con el consejo y el aliento, sino sobre todo haciendo posible que se hicieran presentes representantes de prácticamente todas las universidades del Perú, en un número que asciende hasta los mil participantes inscritos. La activa presencia y participación de todos ellos durante las largas jornadas en que se desenvolvió, fue el mejor indicador del éxito de nuestro Congreso. Es a ellos a quienes va dirigido nuestro principal agradecimiento. Esa comunidad viva y entusiasta fue asimismo la que expresó su acuerdo por aclamación, en la vibrante sesión final del Congreso, para que el próximo congreso sea organizado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Otra de las buenas tradiciones de los congresos nacionales de filosofía ha sido la de celebrar con ellos un homenaje académico en recuerdo de algún filósofo o pensador peruano cuya obra merece el reconocimiento de todos. Nuestra Universidad quiso hacer suya también esta buena costumbre y sugerir a la asamblea de los congresistas dedicar el Congreso a la memoria de un filósofo peruano que ejerció la docencia por muchos años en la Universidad de San Marcos, que mantuvo igualmente una relación estrecha con la Universidad Católica y que contó con el aprecio y el reconocimiento de toda la comunidad filosófica nacional. El VII Congreso Nacional de Filosofía fue dedicado a la memoria de Juan Bautista Ferro Porcile, filósofo que hizo del diálogo vivo una forma de ejercicio de la filosofía.

Al diálogo nacional sobre la filosofía de nuestro siglo invitamos a cuatro filósofos que han sido y son verdaderos protagonistas de los debates sobre los que queríamos ocuparnos en las sesiones del Congreso. Todos ellos tienen una obra muy importante que ha dado su sello a la historia del pensamiento en nuestra cultura. Les pedimos que nos ofrecieran visiones de conjunto sobre el itinerario seguido por la filosofía en el siglo XX, que hicieran su propio balance y su propio pronóstico al finalizar el milenio. A ellos, a los profesores Jean Ladrière, Martha Nussbaum, Javier Muguerza y Francisco Miró Quesada Cantuarias, les expresamos una vez más nuestro agradecimiento por haber aceptado acompañarnos en esta peruana *conversación de la humanidad*. Sus conferencias son incluidas en este volumen precisamente con el título de "Visiones panorámicas".

Para darle una estructura a los debates regulares del Congreso, dividimos las jornadas en cuatro grandes temas que, en nuestro volumen, son agrupados bajo el título más general de "Regiones en la filosofía del siglo XX", a saber: "La filosofía del lenguaje", "La filosofía de la ciencia", "La filosofía práctica" y "¿Fin de la filosofía?". Aunque esta división tiene un cierto grado de relatividad, es fácil reconocer que se trata de cuatro de los grandes campos en los que se ha desenvuelto la discusión filosófica del siglo que termina. Los temas fueron tratados por especialistas invitados en las conferencias plenarias de las mañanas. También a ellos queremos agradecerles por su participación, de modo especial a los colegas que vinieron del extranjero para tomar parte en las plenarias y en las sesiones simultáneas de las tardes. Un agradecimiento especial quisiéramos expresar asimismo al profesor Walter Peñaloza, filósofo peruano que bien podría considerarse uno de los patriarcas de nuestra historia filosófica nacional, cuya presencia en el Congreso mereció el reconocimiento entusiasta y la ovación del pleno.

Justamente por la importancia que reviste para nosotros la confrontación viva de las ideas, decidimos darle en el Congreso un lugar preferencial a las sesiones simultáneas que tuvieron lugar en las tardes. Aceptamos y programamos 135 ponencias sobre los más diversos temas de la filosofía del siglo XX. Entre ellas hubo un buen número, aproximadamente 30, de colegas provenientes del extranjero, y muchas igualmente de universidades del interior del país. Para la edición de estas actas, hicimos lo posible por reunir todas las ponencias, porque queríamos que la riqueza de aquellas discusiones se viera reflejada igualmente en la publicación del volumen. La convocatoria fue acogida con mucho interés, de modo que nos complace ahora poner en manos de la comunidad filosófica aproximadamente las dos terceras partes de aquellos materiales. En nuestro volumen estas ponencias aparecen bajo el título general de "Debates de la comunidad filosófica", y están agrupadas de acuerdo a los temas de los que se ocupan. Vaya con estas líneas un agradecimiento muy especial a los ponentes de aquellas sesiones simultáneas, que mantuvieron vivo durante esos días el diálogo de la comunidad filosófica nacional.

El VII Congreso Nacional de Filosofía pudo organizarse gracias al apoyo decidido del Rector de la Universidad Católica, el doctor Salomón Lerner Febres, y a la desinteresada y solidaria colaboración de muchas unidades académicas y administrativas de nuestro centro de estudios, en especial del Departamento de Humanidades, la Facultad de Letras y Ciencias Humanas y la Facultad de Derecho. La Comisión Organizadora del Congreso estuvo conformada por los profesores Ciro Alegría, Luis Bacigalupo, Raúl Gutiérrez, Patricia Harman, Pepi Patrón, Rosemary Rizo-Patrón, Diógenes Rosales y Fidel Tubino, por Alessandra Dibós, en representación de los estudiantes, y por quien suscribe, con el encargo de presidirla. La Secretaría del Congreso, responsable del trabajo de coordinación y ejecución de todas las actividades, fue dirigida por Michell Nicholson y Carla Saenz. Y contamos igualmente con la entusiasta colaboración de muchos estudiantes, que de múltiples maneras contribuyeron a la eficiente realización del Congreso y al clima de cordialidad en que se llevó a cabo. El cuidado de la edición del presente volumen ha estado a cargo de Rocío Reátegui.

La Pontificia Universidad Católica del Perú agradece una vez más a los filósofos peruanos y extranjeros que con su presencia hicieron posible y exitoso el VII Congreso Nacional de Filosofía, y confía en contribuir, con la publicación de estas actas, a mantener viva la tradición del diálogo filosófico de nuestra comunidad nacional.

Miguel Giusti
Presidente de la Comisión Organizadora
Editor

I

Visiones panorámicas
(conferencias magistrales)

La posibilidad de una filosofía de la naturaleza en la actualidad

Jean Ladrière
Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

1. Introducción. Las razones de la pregunta

Hay en la actualidad una renovación del cuestionamiento filosófico sobre la naturaleza, cuestionamiento que puede ser atribuido a diversas razones, a su vez procedentes de horizontes distintos. Nos limitaremos a tratar aquí: las preguntas de alcance metafísico propuestas por la ciencia, la preocupación ecológica, la evolución interna de la filosofía, la emergencia de un universo técnico.

2. Tres perspectivas

La cuestión que ha de ser elucidada aquí concierne a la *posibilidad* de una filosofía de la naturaleza. Y este objetivo supone precisar antes cuál es la perspectiva en cuyos límites tal posibilidad recibe su sentido y pertinencia. La tradición filosófica nos propone tres perspectivas: la de la ontología, la de una historia especulativa y la de la reflexión trascendental.

Mas no estamos obligados a elegir una sola entre ellas, ya que cada una es pertinente a su manera, aun cuando esto suponga efectuar ciertas reinterpretaciones. Sea cual fuere la perspectiva en la que podamos situarnos para interrogar a la naturaleza, hemos de tomar en cuenta lo que nos enseña al respecto la ciencia de la naturaleza en su estado actual. No obstante, ello implica que situemos primero este aporte de la ciencia, y que luego situemos la perspectiva científica misma, con el fin de poder determinar el alcance de sus afirmaciones. Es aquí donde la perspectiva trascendental deviene necesaria. En efecto, ella permite interrogar a la ciencia sobre sus presupuestos, así como especificar en detalle el alcance de sus principios teóricos. No se sigue, sin embargo, que uno pueda retomar tal cual la concepción kantiana del *a priori*. Ciertamente el conocimiento científico no es un simple saber descriptivo. Su fuerza esclarecedora radica en el aparato teórico conforme al cual interpreta la experiencia. Y uno no puede darse cuenta de la constitución de este aparato simplemente en términos de inducción. Por el contrario, la historia de la ciencia sugiere que está construido progresivamente, sin duda a partir de ideas previas que se sirven aún de la comprensión perceptiva, pero que progresivamente son desligadas de este soporte semántico mediante su transposición en estructuras matemáticas. Será preciso reconocer, entonces, que en la elaboración de la conceptualidad científica hay un aspecto

específico de historicidad, que puede además ser tematizado en la epistemología de la ciencia. Mas no debe olvidarse lo siguiente: en la perspectiva kantiana lo esencial del recurso trascendental consiste en poner en claro que las condiciones de posibilidad del conocimiento son también las condiciones de posibilidad del objeto del conocimiento. Al mostrar la función del aparato teórico y la necesidad de esta suerte de rodeo por la representación abstracta, el análisis epistemológico pone en evidencia lo que hace posible el conocimiento científico. Pero además hace ver que, si esta representación posibilita el saber conforme a la ciencia, ello ocurre porque tematiza las condiciones de posibilidad del fenómeno. Las condiciones de posibilidad del conocimiento del fenómeno son también las condiciones de posibilidad del fenómeno mismo.

Esto pasaba casi desapercibido en la física clásica, donde hay, en apariencia, una separación entre la teoría y la experiencia que sugeriría, por su parte, que la teoría es en su totalidad una superestructura que se superpone sobre una fenomenalidad aún dependiente de la experiencia perceptiva. Pues bien, en la ciencia contemporánea de la naturaleza esta separación ya no es posible: en cierto modo la teoría es la que produce el fenómeno, no desde luego en un sentido de creación, sino en el sentido preciso de una condición de posibilitación. Mas, para precisar este papel de la teoría, es necesaria la intervención de la acción, bajo la forma de la experimentación, y por consiguiente es necesaria la intervención del artefacto. Nuestro aparato perceptivo nos abre al mundo tal cual, pero, desde el punto de vista de una visión científica, el mundo tal cual está hecho de una estratificación de múltiples niveles de organización, y nuestro aparato perceptivo está adaptado a un nivel particular, hecho de objetos de una complejidad bastante elevada, pero que, desde el punto de vista dimensional, pertenecen a un orden de grandeza intermedio, tanto desde el punto de vista espacial como desde el punto de vista temporal. Esto nos lo enseña la ciencia al permitirnos acceder, por un lado, a los componentes de estas estructuras, que pertenecen a un orden de grandeza bastante más pequeño, y por otro lado, a objetos y eventos de un orden de grandeza considerablemente mayor. Vemos flores, pájaros, montañas, nubes, puntos luminosos en el cielo. No vemos las moléculas de las cuales están hechos los seres vivos (o los cristales o las rocas), y menos aún las partículas elementales. No vemos las estrellas en sus dimensiones reales como tampoco vemos las nebulosas distantes. No vemos el trayecto que recorre un fotón desde una nebulosa situada a mil millones de años-luz, como sí vemos en cambio la luz de una lámpara situada a tres metros de nosotros.

No tenemos acceso a la realidad sino en la medida en que ella se hace manifiesta. Y sólo participamos en la realidad a través de esa dimensión de nosotros mismos que nos abre a dicha revelación, lo cual podría designarse con el término "experiencia", entendido aquí no en su acepción científica sino más bien en la acepción del "sentir", de la resonancia ante lo que se da, de la receptividad activa por la cual acogemos en nosotros la vibración inmensa del universo y por la cual nos ponemos en acuerdo con el canto del mundo. Ambos sucesos están correlacionados: por un lado, la manifestación; por el otro, la experiencia. Y esta correlación se da porque ambos se pertenecen recíprocamente: está la manifestación, es decir, el aparecer como allegado en el campo de la experiencia, y está la experiencia, es decir la resonancia, como ratificación atenta del aparecer. Todo lo demás es construcción. Pero la verdad de la construcción es lo que ella extrae de aquel suceso primordial por análisis, desimplicación y tematización objetivante.

La idea de un saber auténtico, base común de la ciencia y la filosofía, es la idea de una autocomprensión de la experiencia por completo fiel a lo que efectivamente tiene lugar en la manifestación. Al comienzo de la *Metafísica*, Aristóteles precisaba claramente la condición esencial de dicho saber: es el retorno a los principios[1]. Tal precisión presupone una cierta concepción de la manifestación, según la cual la realidad, en la manifestación, no se revela de un solo golpe y conforme a todos los aspectos de su constitución, sino conforme a una organización en profundidad: está lo inmediato del aparecer y lo que es la condición no inmediatamente apareciente de ese inmediato. La fuerza singular del pensamiento consiste precisamente en poder abrirse un camino hacia esa condición. En tanto condición, ella es también lo más real de la realidad, lo más auténtico de lo auténtico; según la metáfora aristotélica, es la "fuente" misma del proceso mismo de la manifestación y de la comprensión de lo que se muestra: comprendemos lo que se allega en el campo de la experiencia remontándonos a esa instancia primera de donde viene hasta nosotros lo que se da a nosotros como realidad.

La filosofía se elaboró como el proyecto de un saber de los principios. Y si es posible hablar de una diferencia entre la filosofía antigua y la filosofía moderna, tal diferencia está en que mientras la filosofía antigua se situó de lleno en una perspectiva ontológica, la filosofía moderna emprendió primero un retorno a las condiciones de posibilidad de la experiencia como tal. Pero aclaremos que dicho recurso no excluye al de la ontología. Siempre el objetivo es una comprensión radical —en la medida en que pueda efectivamente serlo. Simplemente ocurre que la inquietud crítica se preocupó, de manera muy lógica, por reflexionar sobre las condiciones mismas del proyecto aristotélico de un retorno a los principios. Si me permiten emplear una metáfora espacial, se trataría más bien, en la perspectiva crítica, de una exploración de los horizontes de constitución, antes que de una ascensión hacia principios cada vez más elevados en relación con el nivel de la experiencia. En el curso de este siglo, la fenomenología precisamente se constituyó, conforme al célebre lema de "retorno a las cosas mismas", como el proyecto de una elucidación radical que se dirige de modo resuelto a lo que se da efectivamente en la manifestación, es decir en el fenómeno, y que exige permanecer por completo fiel a tal donación. Esto a la vez significa: no anticipar nada que no esté efectivamente dado, de modo directo o indirecto, en el fenómeno, y escrutarlo, más bien, conforme a toda la profundidad que se revela en él.

Pareciera ser que, a su manera, la ciencia también persigue esta comprensión que vincula al fenómeno con sus principios. Y podría decirse que la diferencia entre la filosofía y la ciencia consiste, simplemente, en que la ciencia deduce en el campo de la experiencia ciertos fragmentos que se dejan comprender por medio de modelos de un cierto tipo, mientras que la filosofía se impone por tarea, dicho esto con propiedad, no la comprensión de tal o cual categoría de fenómenos, sino la comprensión de lo que constituye el fenómeno, es decir, de la fenomenalización como tal, o incluso de la manifestación como tal.

Ahora bien, como habíamos recordado, lo propio de la ciencia moderna es el haberse vuelto capaz, ya encaminada sobre la vía de una reducción a lo matematizable, de acceder a formas de la manifestación no accesibles a lo que podría llamarse "experiencia natural", esto es, la no mediatizada por artefactos —la expe-

[1] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, libro A, caps. 1 y 2.

riencia perceptiva. Con el fin de evitar cualquier posible malentendido, debemos precisar ahora que, al menos para cuanto concierne a las ciencias de la naturaleza, lo retenido por la ciencia en el campo de la experiencia es lo accesible a los sentidos externos, lo que comúnmente se llama "experiencia empírica". Precisemos también que estos aspectos de la realidad no directamente accesibles a la experiencia perceptiva sólo son retenidos por la ciencia en la medida en que pueden ser vinculados con la experiencia perceptiva por mediaciones enteramente explicitables. En este sentido, son como extensiones de la experiencia perceptiva, totalmente congruentes, en cuanto a su tipo de realidad, con los objetos alcanzados por ella.

Tales son las mediaciones de la teoría y de los dispositivos experimentales. De modo general, en tanto *precede* a la experiencia (siempre lógica, pero también cronológicamente), la teoría consiste esencialmente no sólo en expresar la ley que gobierna una secuencia de fenómenos sino en expresar las condiciones de posibilidad de la sobrevinencia del fenómeno. Al advertir estas condiciones, el dispositivo experimental se pone en situación de producir el fenómeno efectivamente, confirmando la teoría si de hecho éste se produce, invalidándola en caso contrario. Puede decirse, entonces, que la teoría tiene una función trascendental, aun cuando no se expresa en términos de conceptos propiamente dichos, sino en términos de estructuras matemáticas. Puede decirse que éstas son "modelos" del fenómeno real, pero en el sentido de causalidad ejemplar, no en el sentido de una suerte de imagen reproductora. Al intentar traducir en conceptos, expresados en el lenguaje ordinario, lo que estas estructuras "quieren decir", uno se tropieza con paradojas. Sea, por ejemplo, la paradoja de la dualidad onda-corpúsculo: ¿cómo puede un mismo objeto comportarse como una onda o como un corpúsculo dependiendo del dispositivo experimental en el que se lo haga aparecer? Con todo, la representación matemática que enlaza los dos aspectos es perfectamente coherente. Ocurre que ella no es un simple medio de re-presentación, que expresaría simbólicamente un dispositivo conceptual previo, o que sería simplemente, en términos kantianos, una "construcción" del concepto, sino más bien una apresentación auténtica, apropiada para la forma de manifestación cuya posibilidad describe. La eficacia de la teoría muestra que lo que ella describe pertenece efectivamente a la manifestación. Pero lo que así se manifiesta aparece sólo como condición de la producción de los "objetos naturales" que se correlacionan con las posibilidades de la experiencia primera —la experiencia perceptiva. Lo por completo notable en esta apresentación teórica es, precisamente, que ella consigue captar por sí misma lo que sólo es una condición de lo manifiesto inmediato y prescribir una acción experimental capaz de volver indirectamente manifiesta esta condición, mediante la interposición de un artefacto apropiado.

De este modo, la teoría científica es una representación trascendental a título doble: por un lado, representa las condiciones de posibilidad de los objetos y de los procesos no perceptibles que sin embargo pertenecen al campo de la manifestación, y, por otro lado, con esto mismo pone en evidencia una parte de las condiciones que guían la ocurrencia, en el campo de la manifestación, de los "objetos naturales". Con lo que la perspectiva trascendental ya está presente en la teoría científica. Y el modo de representación al que obligadamente debe recurrir no se deja transponer en un modo de representación conceptual que pueda ser asumido dentro de un discurso "metafísico", a la manera de la metafísica de la naturaleza de Kant. No obstante, la teoría tiene una incidencia directa sobre la filosofía en el

sentido de producir una expansión significativa del campo de la manifestación, toda vez que hace accesible al pensamiento, e incluso a la acción, un nivel de constitución de la realidad física que condiciona el nivel en el cual se sitúan los objetos y procesos "naturales", digamos el nivel terminal de la manifestación, ese lugar donde se produce el encuentro primero y absolutamente original entre la existencia y el mundo.

Ahora bien, como ya se dijo, pese a que la filosofía no está obligada a reproducir, por medio de un sistema conceptual propio, lo que la teoría científica hace ver en la representación, tiene sin embargo que interrogarse sobre la posibilidad misma de la representación y, más exactamente, sobre lo que en la manifestación se presta a la representación, vale decir, lo que es matematizable. Mas esto exige una reflexión sobre la manifestación como tal, dicho de otra forma, sobre la fenomenalización. Ya que si en la fenomenalización considerada como proceso se da un momento de contribución de la receptividad, entonces, respecto de lo que pertenece a la experiencia como tal, lo esencial es la venida de lo que se muestra en el aparecer en el cual se fenomenaliza. Y esta venida es la posición en la realidad de lo que se afirma como real. Lo que se afirma como real es siempre una forma particular de lo real, pero en toda forma particular está lo que define a lo real como posición fuera de la nada: poder sostenerse y tener el don de mostrarse. Adonde es preciso remontarse, entonces, para estar en condición de dar cuenta de la fenomenalización, es al acto de autoposición de lo que se manifiesta como real. Ahora bien, esto nos conduce, precisamente, a la perspectiva ontológica.

Y a esta misma perspectiva nos remite, en definitiva, lo sugerido por la perspectiva de la historia especulativa. Lo que la ciencia nos enseña sobre el asunto del cosmos, tanto en su dimensión global como en el detalle de su constitución, claramente apoya la idea de una "historia de la naturaleza", para seguir el título del libro de Carl-Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*[2]. Pero la ciencia también nos enseña que de todos modos hay en la naturaleza de la potencialidad, y por extensión en la de la indeterminación (aun cuando sólo sea relativa), y por consiguiente en la de las posibilidades de bifurcación, un aspecto de factualidad, de contingencia por tanto, en las condiciones fronterizas, en los valores de las constantes fundamentales, e incluso en las leyes más generales —que se imponen bajo la coacción de los fenómenos mismos pero que no derivan de principio alguno que exprese una necesidad absoluta. Ciertamente hay una necesidad nomológica, pero se trata de una necesidad hipotética. No es entonces posible ver en la historia efectiva la contraparte de una lógica necesitante como tampoco es posible interpretar las relaciones de filiación causal, que enlazan los fenómenos a través del tiempo, como la expresión de lazos puramente formales de implicación entre momentos del devenir universal. En una palabra: no es posible reducir la historia de la naturaleza a una lógica. Y la transposición a un vocabulario abstracto de lo que el discurso científico dice, en su propio lenguaje (el lenguaje de la representación), acerca de la historia de la naturaleza, no agregaría en verdad ninguna inteligibilidad suplementaria al discurso científico.

Pero la cuestión propuesta a la filosofía por el carácter histórico de la naturaleza concierne al tipo de historicidad que está en juego, en tanto difiere del tipo de

---

[2] *Cf.* Von Weizsäcker, Carl-Friedrich, *Die Geschichte der Natur*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948 (1958[4]).

historicidad de las sociedades humanas y de la cultura. La historicidad es el modo concreto conforme al cual se despliega una realidad sometida al tiempo, es decir, la forma bajo la cual una realidad tal dura en su ser, en acuerdo con lo que es, pese al efecto de desdibujamiento que produce la caída en el pasado y a la indeterminación de lo que se anuncia como aún por venir. La continuidad de esta duración supone que en cierto modo el pasado sea conservado, que el desdibujamiento no sea pues total, y supone al mismo tiempo que el futuro ya esté en cierto modo presente en la anticipación del presente, que su indeterminación no sea integral. El modo de historicidad propio de una realidad sometida al tiempo es, entonces, la medida conforme a la cual ella se sostiene y recupera, siempre de nuevo, en sí misma, aunque afectada en sí misma por la doble negatividad del "ya no" (*ne plus*) y del "todavía" (*pas encore*). Este modo sin duda depende de la determinación particular conforme a la cual dicha realidad es ésta o aquélla. Pero en esa determinación lo que está en cuestión es su ser mismo. El modo de su perseverancia en su ser es exactamente el modo conforme al cual ella toma parte en esa fuerza poniente originaria que el término "ser" designa. Luego, es a la perspectiva ontológica adonde también nos remite la cuestión de la historicidad de la naturaleza.

3. Del modo de ser del ente natural

Desde esta perspectiva pueden ser considerados dos tipos de cuestión. En efecto, el ser puede ser enfocado, o bien en tanto inscrito en la estructura del ente, o bien en sí mismo, en tanto separado de las determinaciones por las cuales es afectado en esta estructura. De suerte que nos vemos llevados a preguntar, por un lado, cuál es el modo específico según el cual los entes naturales (y por lo tanto la naturaleza misma, entendida como el sistema formado por éstos) se relacionan con el ser, cuál es su entidad, y a preguntarnos, por otro lado, qué contribución a la comprensión del ser considerado en sí mismo aporta la determinación caracterizante que les es propia.

En cuanto a la primera pregunta, uno podría apoyarse con provecho en el contraste que opone el ente natural al artefacto. Este procedimiento es sugerido por lo que antes dijimos sobre la técnica, entendida como el universo de los artefactos. Pero recordemos que esta vía ya fue seguida por Aristóteles al inicio del segundo libro de la *Física*, ahí donde precisamente se interroga por el estatuto de la *physis*, cuando compara el ente que es en virtud de la *physis* con el ente que es en virtud de la *techne*: "...porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo... Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que la significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio; pero en cuanto que, accidentalmente, están hechas de piedra o de tierra o de una mezcla de ellas, y sólo bajo este respecto, la tienen"[3]. La "naturaleza", *physis*, nos dice Aristóteles, es "un principio y una causa del movimiento o de reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente"[4].

[3] Aristóteles, *Física*, libro II, 192b 14-20.
[4] *Ibid.*, 20-23.

Esta indicación decisiva de Aristóteles podría ser útilmente completada por un pasaje de los *Principios de la filosofía* de Leibniz, quien retoma la misma comparación desde un ángulo ligeramente distinto: "Así, cada cuerpo orgánico de un ser vivo es una Especie de Máquina divina, o de Autómata natural, que supera infinitamente a todos los Autómatas artificiales. Porque una Máquina hecha por el arte del hombre no es una Máquina en ninguna de sus partes. Por ejemplo: el diente de una rueda de engranaje tiene partes o fragmentos que dejan de ser para nosotros algo artificial y no tienen nada más que identifique a la Máquina en razón con el uso al cual la rueda estaba destinada. Pero las Máquinas de la naturaleza, es decir, los cuerpos vivientes, son aún Máquinas en sus numerosas partes menores, hasta el infinito. Ésta es la diferencia entre la Naturaleza y el Arte, es decir, entre el Arte divino y el nuestro."[5]

Según Aristóteles, el ente natural se caracteriza por una condición de autonomía: tiene en sí mismo el principio de sus propiedades y de sus actividades, y este principio es forma, *eidos*. Lo que de la forma se muestra en cada individuo de una misma especie es la manifestación visible, en un fragmento de duración, de una generación incesante cuyos signos locales y transitorios son los nacimientos particulares. Para nombrarla, bien podemos emplear el término *génesis*, que precisamente indica la eclosión de la vida, y que por lo tanto conviene para mentar esa suerte de venida en el aparecer, propia del ente natural.

Mas debemos recordar que, para Aristóteles, la naturaleza-*physis* es doble. No puede pensarse adecuadamente con el solo concepto de forma. Como únicamente es lo que el pensamiento capta, la forma se revela como aquello por lo cual lo real es inteligible, pero nunca es real por sí misma. Sólo deviene tal cuando, por decirlo así, se encarna, cuando se hace principio informante de un sustrato, es decir, de una receptividad que desempeña para sí, según la metáfora aristotélica, la función de un "material". De este principio-soporte recibe la forma su concreción, y toma el ente natural su realidad. Sin duda la forma da al ente su determinación, pero la determinación es también una restricción: el ente sólo es lo que su forma le permite ser, y sólo participa del ser según la medida que su forma le impone. Pero el ser mismo, como realidad de lo real, no es esta medida; trasciende cualquier medida. Venida al ser es lo que primordialmente se cumple en la *génesis*; la forma únicamente modula su radicalidad. Así, la originación del ente es más que la transmisión de la forma, y debe ser relacionada entonces con un principio capaz de refractar en el ente, bajo la especificación de la forma, la fuerza primordial del ser. Tal parece ser el papel que Aristóteles atribuye a la *hylé*. Pero este principio, a diferencia de la forma, es *adelon*, no manifiesto. Bajo la determinación de la forma, abre en el ente una suerte de abismo, de donde sin embargo viene a él lo que lo hace una cosa concreta subsistente, aquello que el término *ousía* designa.

En cambio, el artefacto no tiene en sí mismo el principio de sus propiedades ni de sus operaciones, sino más bien en un otro, la *techne*. Su modo de procedencia no es la *génesis*, sino la acción instaurante del artista-ingeniero que lo hace existir. En esta acción, el momento esencial es la invención, la producción de un posible, presentado inicialmente en una representación mental y proyectado enseguida en una materialidad, la misma que podrá estar hecha de artefactos pero que siempre tendrá como constituyentes últimos a entes naturales, según observa Leibniz.

---

[5] Leibniz, G.W., *Los principios de la filosofía o la monadología*, §64.

Mediante esta proyección, lo que sólo era un posible en la mente del inventor deviene esa cosa real, capaz de ejecutar algunas tareas por su cuenta, capaz incluso (en el caso del autómata moderno) de llevar a cabo operaciones altamente complejas, susceptibles de imitar las operaciones de la inteligencia. En el acto de la invención, lo propiamente creado es una cierta configuración. Así, el proyecto pertenece al orden de la forma. Y su realización, su devenir-real, es la imposición de esta configuración sobre un cierto soporte. Nótese que coincidimos aquí con el esquema forma-materia del análisis del ente natural. Sin embargo, la materia del artefacto está hecha de entes naturales —en sus componentes últimos, cuando menos. De suerte que el análisis del modo de procedencia del artefacto debe anudar, en cierto momento, con el análisis del ente natural, por cuanto lo que hace la realidad concreta del artefacto es, asimismo, lo que hace la realidad concreta del ente natural. Pero la determinación propia del artefacto (de la que el principio-forma da cuenta) no se origina ya en el proceso de generación, sino en lo que puede llamarse la capacidad creadora del pensamiento en el proceso de invención —sea cual fuere, por lo demás, el papel desempeñado por el cerebro, que es un ente natural. El modo de procedencia del artefacto es, por lo tanto, doble. Y para caracterizarlo podríamos sugerir el término *paragénesis*, con lo cual apresaríamos sin duda lo que el pensamiento antiguo expresaba en el principio "el arte imita a la naturaleza".

La visión de la naturaleza que la ciencia moderna sugiere es profundamente distinta de la que Aristóteles sostuvo, y trata de despejar sus implicancias ontológicas. Ciertos rasgos del análisis aristotélico siguen siendo sugerentes, en especial la manera como es introducido el concepto de *hylé*. Pero si bien este análisis instaura una indeterminación ampliamente significativa desde el punto de vista ontológico, se encuentra por otro lado integrado en una concepción de la *ousía* inspirada por el modelo de la individualidad viviente concreta, portadora de una determinación que asegura su estabilidad, y ordenada conforme a la doble finalidad de mantener con vida al individuo y perpetuar a la especie —finalidad cuyo último aspecto subordina al primero. Ahora bien, la ciencia moderna nos lleva a cuestionar la pertinencia de este modelo y, por consiguiente, a radicalizar la idea de la *génesis* y con ello de la *ousía*.

Como ya se observó, sin duda el rasgo más significativo de la ciencia moderna está en haber conseguido alcanzar, mediante la explotación consecuente de las posibilidades de una técnica también basada en el saber científico, dimensiones de la realidad cósmica que no pertenecen al mundo de la experiencia perceptiva. Esto le permite pensar a la naturaleza —entendida como el sistema formado por el conjunto de los entes naturales— en tanto constituye un auténtico *cosmos*, es decir, una totalidad sin exterior, y por ende sin fronteras, que alberga en su interior los principios de su propia inteligibilidad, y que se ordena mediante constricciones puramente intrínsecas. En este sentido, el pensamiento científico es "cósmico" según dos tipos de expediente: por un lado, el procedimiento de reducción, que remite todos los objetos de la naturaleza a sus constituyentes elementales, y que hace aparecer con ello lo que podríamos llamar una "herencia universal" (pues todos los objetos, en todos los niveles, están hechos de los mismos materiales), y por otro lado, el procedimiento de totalización, que envuelve todos los objetos en una estructura de espacio-tiempo única, de la cual únicamente son, en cierto modo, eflorescencias locales.

En ambos casos, el tipo de modelización que parece más adecuado es el que

concibe a la realidad cósmica bajo el concepto de campo. Ciertamente, los objetos que denominamos "partículas elementales" tienen un aspecto corpuscular, en la medida en que se manifiestan por efectos relativamente localizados en el espacio-tiempo. Pero están asociados a campos, y el estudio de ciertos efectos impone por lo demás, de forma ineludible, la representación en términos de campo. A este respecto, es preciso recordar que las discusiones relacionadas con la "paradoja EPR", que concierne a las correlaciones de distancia entre objetos cuánticos (objetos cuyo estudio involucra el *quantum de acción* de Planck, tales, por ejemplo, las "partículas elementales"), y que ha dado lugar a verificaciones experimentales decisivas, parecen conducir de modo apremiante a la idea de una "no separabilidad" entre dichos objetos. Podríamos evocar esta propiedad intuitivamente, mencionando que entre los objetos cuánticos se da una solidaridad que no puede ser explicada a causa de transmisiones de información que se efectúan a la velocidad de la luz. Esto conduce a una relativización completa de la idea de individualidad en el sentido clásico, y sugiere más bien que la realidad cósmica, al manifestarse por efectos relativamente localizados, constituye una pieza única, cosa que precisamente expresa el concepto de campo. A diferencia de la partícula, que tiene un carácter local y puede mostrarse en tanto partícula (como quien dice en persona) en tal región del espacio y en tal momento, el campo es una realidad extendida cuyas propiedades pertenecen al orden de lo virtual: sólo se manifiesta por los efectos que localmente produce en condiciones experimentales determinadas, y ha de ser concebido entonces como un reservorio de potencialidades, susceptibles de "realizarse" en cualquier punto del espacio-tiempo. Se supone así que el campo electromagnético *existe* en cualquier punto, aunque sólo se *manifiesta* por la manera como puede reaccionar ante un "detector" apropiado, por ejemplo la vibración que induce en un circuito oscilante.

Por otra parte, la teoría relativista, que está en la base de los modelos cosmológicos estándares, descansa sobre la idea fundamental de la identificación de la estructura del espacio-tiempo con la estructura del campo universal de gravitación. Como este campo es considerado responsable principal de las interacciones a gran distancia en el universo, la representación de la totalidad cósmica como espacio-tiempo universal se encuentra con que es, al mismo tiempo, la representación del comportamiento global de la "materia", es decir, del contenido efectivo del universo, así pensado justamente en tanto forma una totalidad estructurada de un modo específico. Al parecer, la investigación de una unificación de las fuerzas fundamentales tiene que desembocar en una generalización de lo que ha sido observado tanto en la física cuántica como en la física relativista, y esto bajo la forma de un campo universal e integral, que de algún modo precontiene en estado virtual todo lo que, en el curso de la historia del universo, llega a hacerse manifiesto de la realidad cósmica, como figuras fenomenales de carácter local de un orden universal que es, propiamente, de carácter global.

Ahora bien, esta visión cosmológica incluye al tiempo, y se muestra así en condición de reconstituir la historia del universo (cuando menos parcialmente), y de hacer que se comprenda la figura presente del mundo como la resultante momentánea de todas las interacciones que, en el curso del tiempo, han conducido a la formación de los objetos de variadas dimensiones que en la actualidad componen nuestro hábitat natural. En esta visión, que ha de ser vinculada con lo enseñado por el estudio de la evolución biológica, se encuentra la versión científica de la idea de historicidad de la naturaleza, de la cual ya nos ocupamos.

¿Qué puede enseñarnos esta perspectiva acerca del modo conforme al cual el ente natural participa del ser? ¿Qué con respecto al concepto de materia como sujeto, *hypokéimenon*, que da al ente su realidad toda vez que ofrece anclaje a la forma? ¿Y qué, por lo tanto, del concepto de *génesis*, en tanto modo de procedencia del ente?

Tomemos por caso un ser vivo: es un ente natural típico. Puede ser descrito como un sistema altamente complejo, pasible de ser descompuesto en órganos, a su vez analizables en células, a su vez hechas de moléculas, a su vez hechas, en última instancia, de partículas elementales; de tales partículas uno puede dar cuenta en términos de campos, y por lo tanto de virtualidades. Ahora bien, a cada uno de estos niveles de organización puede asociarse una configuración específica, susceptible de ser considerada una forma. De modo que el individuo vivo estaría constituido por un apilamiento de formas, como en la teoría medieval de la pluralidad de las formas. Y estas formas habrían de encontrar su arraigo en algún soporte. Pero tal sería una visión estática, incapaz de dar cuenta de la unidad del individuo. En realidad, cada una de estas configuraciones responde a un tipo que se ha formado en el curso de la historia de la vida, o, en el caso de las más elementales, en el curso de la historia cósmica. Y en principio parece posible dar cuenta de la emergencia de estos tipos de configuración, en cada uno de los niveles aislables por análisis, en términos de interacción entre entidades de nivel más elemental. Debe pues intentarse comprender la complejidad de lo viviente en una perspectiva radicalmente historicista e introducir la idea de una génesis de las formas. Y podría decirse que el individuo recapitula en su estructura actual la cadena de génesis que finalmente lo han hecho posible. Y si al final del análisis se encuentra el campo, se trata evidentemente de una realidad estructurada, y aun, sin duda, por constricciones muy fuertes. Desde luego se puede intentar reducir estas constricciones a principios de carácter muy fundamental. Pero ¿sería necesario incorporar estos principios a un nivel de realidad más primitivo aún que el del campo? Y ¿la marcha de descenso hacia lo elemental debería permanecer indefinidamente abierta? ¿El proceso de génesis del ente natural debe ser pensado como proveniente del infinito de un tiempo eterno o bien como originándose en un momento singular, que tendría el carácter de un momento primero?

Nos aproximamos aquí a un debate abierto, en el contexto de la cosmología contemporánea, por las interpretaciones del *Big Bang*. De acuerdo con una de estas visiones, al remontarse en el pasado uno ha de toparse con una singularidad inicial (anulado aquí el "destello" del universo, que es un factor de escala), cuya reconstitución teórica del pasado del universo puede, en principio, acercarse más y más, si bien nunca podrá ser verdaderamente alcanzada, a la manera como uno se acerca a un punto-límite. En los años veinte el canónigo Georges Lemaître, de la Universidad de Lovaina, propuso una interpretación muy sugerente de esta singularidad, que, desde el punto de vista de la representación matemática, simplemente es un estado en el cual el universo tiene un "destello" nulo. Ésta es la hipótesis del "átomo primitivo", y según ella el universo, en el estado singular inicial, sería un "átomo" en el sentido literal del término, es decir, una entidad puntual absolutamente simple que concentra de algún modo toda la realidad cósmica[6]. El univer-

[6] *Cf.* Lemaître, Georges, *L'hypothèse de l'atome primitif. Essai de cosmogonie*, prefacio de Ferdinand Gonseth, Neuchâtel: Éditions du Griffon (Bruselas: Éditions Hermès), 1946; reimpreso

so tal como lo conocemos resultaría de la ruptura de este átomo, que se habría fragmentado en paquetes de energía conforme a un proceso proseguido hasta dar a la realidad cósmica la constitución que tiene actualmente. La ruptura inicial podría ser afín a la desintegración de un átomo radioactivo. Tal habría sido un evento explosivo cuyos rastros serían observables aún hoy. Lemaître pensaba en los rayos cósmicos. En el contexto de la cosmología contemporánea, podría pensarse, como rastro, en la radiación cósmica de fondo, comprendida como residuo de una suerte de inmensa explosión inicial. Desde el punto de vista especulativo, el esquema de esta hipótesis es el de la difracción del uno, tomado este término en el sentido original de "despedazamiento". Ahora bien, como Lemaître observaba, el uno cósmico está de este lado del espacio y del tiempo, y en general constituye una realidad para la cual todos los conceptos de la física dejan de ser pertinentes. Este uno es la realidad que, después de la ruptura, se manifestará bajo la forma de *quanta* de energía, y que se revelará entonces como realidad física, aunque en sí mismo sólo sea aún su posibilidad. Y la ruptura es una suerte de hecho absoluto, que no puede vincularse con propiedad o ley alguna. Únicamente se tiene la hipótesis de que es un estado primero en el cual la temporalidad misma se desploma, y allende el cual no es posible remontarse, desde donde estamos.

Pero hay además otra visión, inspirada más bien en un modelo termodinámico, que interpreta el *Big Bang* como la fluctuación gigante de un campo primordial, posible de ser concebida como un inmenso reservorio de energía en cuya virtud se forman las partículas elementales estables que constituyen, actualmente, el tejido del universo. Tal es la interpretación desarrollada por Ilya Prigogine, de la Universidad Libre de Bruselas, y por sus colaboradores. De acuerdo con esta perspectiva, la realidad cósmica en su estado actual se relaciona con un "antes", y se comprende así como el resultado de un proceso de engendramiento, concebido según el esquema de la creación de partículas a partir de un campo. La temporalidad del universo presente se situaría entonces en la prolongación de una temporalidad más fundamental, la de un campo original, a la cual no puede atribuirse con justicia un momento inicial; por lo tanto, hemos de pensar que procede de un pasado indefinido y que se extiende además hacia un porvenir igualmente indefinido. En el libro que ha escrito en colaboración con Isabelle Stengers, bajo el título *Entre el tiempo y la eternidad*, Prigogine afirma, en una formulación sorprendente: "El tiempo precede a la existencia."[7]

De acuerdo con la interpretación de Lemaître, la génesis cósmica se relaciona con un estado primero, mas dicho estado no tiene determinaciones, pues deja de ser conceptualizable. El átomo primitivo se ubica en una pura afirmación de existencia, sin otra cualificación que la indicada por el término "primitivo": es el estado del cual proviene toda la realidad cósmica. La existencia de esta realidad se

---

en: Lemaître, Georges, *L'hypothèse de l'atome primitif. Essai de cosmogonie*, [seguida de] *L'hypothèse de l'atome primitif et le problème des amas de galaxies. Rapport présenté par G. Lemaître au onzième Conseil de physique de l'Institut international de physique Solvay, juin 1958* [y de] *Georges Lemaître et son oeuvre. Bibliographie des travaux de Georges Lemaître*, Bruselas: Éditions Culture et Civilisation (Collection Épistèmè), 1972, [VI] + 203 pp. + 99 pp.

[7] Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle, *Entre le temps et l'étérnité*, París: Fayard, 1988, p. 166. El sétimo capítulo de esta obra, titulado "La naissance du temps" ["El nacimiento del tiempo"], proporciona un resumen de las concepciones de Prigogine en torno a la cosmogonía y, en particular, en torno al "origen" del universo. El "Apéndice III" brinda precisiones sobre este aspecto.

ubica, entonces, antes de la determinación. Y puede decirse que la determinación, cuando viene, hereda aquello que le da su realidad de ese estado primitivo del cual proviene. Pero como dicho estado es un no determinado, aquello que la determinación hereda es una positividad no determinada, una positividad pura cuya virtud se propagará en todas las etapas de la génesis cósmica. Ahora bien, el estado primero no está absolutamente cerrado en sí mismo: es tal que puede ser afectado por la difracción, y dado que ésta ha de comprenderse como un suceso puramente interno del átomo primitivo, es preciso concebir la positividad original como implicante de una tensión hacia ese evento que introducirá la determinación. Puede pensarse aquí en la tesis leibniziana de la tendencia intrínseca de lo posible a realizarse. La positividad pura es impulso a la determinación. Con que así, bajo la modalidad de esta anticipación exigente, el ente natural participa de la pura positividad del ser.

De acuerdo con la interpretación de Prigogine, la génesis cósmica se relaciona con un episodio que remite a un "antes", en el sentido de una temporalidad más originaria que aquélla por la cual nos orientamos mediante nuestros instrumentos de medición del tiempo. Podremos adelantar hipótesis sobre el campo original; podremos evocar, quizá, episodios más antiguos que la fluctuación de la que nuestro mundo salió, mas no encontraremos evento absolutamente primero. Ello sugiere que la realidad fundamental no es el campo original, sino el tiempo mismo como disponibilidad absolutamente primera, como envoltura de todo lo posible, pero conforme a un modo que se mantiene indeterminado puesto que es, en sí mismo, un insondable. Al preceder cualquier evento y, en consecuencia, cualquier determinación, él mismo se opone absolutamente en tanto no determinado, pero además en tanto posibilitación de toda determinación. También en esta perspectiva, el análisis regresivo conduce a una positividad pura que es impulso de determinación.

Sea cual fuere la manera como se lo represente, la génesis cósmica, que desde el punto de vista de la manifestación es una génesis de formas, es entonces procedencia a partir de un indeterminado, pero en este indeterminado ya está la posibilitación de lo determinado. Y la emergencia de la determinación aparece como un proceso orientado: la génesis se efectúa en el sentido de la complejidad creciente, y por lo mismo en el sentido de un reforzamiento de las capacidades operatorias, en tanto introduce una flexibilidad cada vez mayor en el "juego de los posibles"[8]. Todo ente natural se sitúa en un cierto nivel de complejidad, y se inscribe así como un momento en el proceso cósmico. Pero no es en absoluto una configuración estática. Se manifiesta bajo una cierta configuración, pero ésta sólo se mantiene en la duración en la medida en que se mantiene el flujo de interacciones que la producen. Tiene su realidad, no como reunión de componentes cerrados en sí mismos, sino como proceso sostenido de su propia emergencia. Aquí lo viviente resulta ejemplar: la vida es el proceso de su perpetuo surgimiento, que sin cesar conjura el efecto desintegrador de las fuerzas que tienden a destruirla. Este estatuto puramente dinámico de la configuración se halla en todos los niveles. Lo que hace del ente natural una realidad individualizada es la estabilización del proceso que lo engendra. Pero la estabilidad de un sistema dinámico que depende de un medio o entorno es siempre relativa. Las individualidades se desfondan, ya en el sentido de una desintegración de la entidad individual en sus componentes, ya en

[8] Alusión al libro de François Jacob, *Le jeu de possibles*, París: Fayard, 1981.

el sentido de una absorción en otra individualidad más compleja. La génesis cósmica se particulariza así en génesis locales relativamente estabilizadas y aislables, pero al mismo tiempo persigue, a través de estos procesos locales, la transformación de la figura de conjunto del universo en el sentido de una mayor complejidad.

El carácter direccional de la génesis cósmica conduce a poner en perspectiva complementaria lo que sigue al sentido de la evolución temporal. Cuando uno va de lo más elemental hacia lo más complejo, ve que, en efecto, aparecen configuraciones nuevas, y uno puede intentar comprenderlas como el resultado de interacciones entre configuraciones ya presentes. Se entiende que dichas interacciones son posibles cuando, al efectuarse en condiciones iniciales determinadas y conforme a leyes dinámicas tomadas por conocidas, uno puede poner en evidencia sus condiciones necesarias. Así, la posibilidad de la vida tal como la conocemos implica, como una de sus condiciones necesarias, la formación de átomos de carbono en una cierta etapa de la génesis cósmica. Pero las condiciones necesarias no necesariamente son suficientes. Y podrá aducirse que poner en evidencia sus condiciones necesarias y *suficientes* otorga al fenómeno una complejidad más completa. Pero de todos modos las condiciones necesarias mismas exigen una comprensión. En particular las que conciernen a los valores de las partículas fundamentales. ¿Es preciso considerarlas como puros hechos que quizá resultan del azar, o son explicables en tanto pueden deducirse de principios generales? En el primer caso, no hay en verdad comprensión. En el segundo caso, uno se ve obligado a preguntar por cómo se explican dichos principios. Ahora bien, hay a este respecto una indicación que vale considerar, a saber, que las condiciones en cuestión son condiciones necesarias para la emergencia de las configuraciones más complejas. Tal indicación sugiere una lectura de la génesis cósmica que no va de lo más elemental a lo más complejo sino, por el contrario, de lo más complejo a lo más elemental. Al partir de una estructura compleja en tanto dada, e interrogarse sobre las condiciones necesarias de su aparición, se constata, por ejemplo, que los valores conocidos de las constantes de acoplamiento (reunión) figuran entre estas condiciones. Ello sugiere que dichos valores tienen por sentido hacer posible la estructura compleja en cuestión, y que justamente se han introducido en las propiedades del cosmos *para* crear esa posibilidad. Naturalmente dicho modo de ver introduce una comprensión de tipo finalista de la génesis cósmica. Es lo que con claridad aparece en el famoso "principio antrópico fuerte". Muchos han criticado este género de comprensión por "no científico", en todo caso. Mas bien puede uno interpretarlo como poseedor de valor hermenéutico, sin por ello introducir en él puntos de vista antropomórficos que apelen a intenciones o proyectos.

Desde el punto de vista ontológico, esta perspectiva finalista es de algún modo simétrica respecto de la perspectiva leibniziana ya mencionada, según la cual en lo originario se inscribe una tensión de lo posible hacia su actualización. En cierta medida, ello también hace eco del principio de creatividad de Whitehead, que gobierna lo que en su nomenclatura es el ingreso de los objetos eternos, correspondientes a lo posible, en las entidades actuales que forman la realidad cósmica. Según la simetría propuesta, aquello que, en lo originario, es anticipación apremiante, ha de comprenderse como visión a partir del pasado de lo que, visto a partir del futuro, es la constricción que la génesis cósmica hace pesar sobre las entidades y propiedades pertenecientes a lo ya constituido, para hacer posible la emergencia de los tipos de complejidad que ella tiene por sentido hacer advenir.

Podemos arribar ahora a la cuestión del modo de ser de los entes naturales.

Como se ha intentado mostrar, dichos entes únicamente adoptan su significación y realidad según el modo como se inscriben en ese proceso englobante que es la génesis cósmica. Pues, a partir de los rasgos de ésta, se especifica el estatuto ontológico de aquéllos. Toda representación de la génesis cósmica se construye sobre la base de un espacio-tiempo provisto de estructuras adecuadas. La determinación por un espacio-tiempo parece ser, entonces, una condición esencial del ente natural, impuesta a todas las demás determinaciones que puede recibir. Ahora bien, tal condición significa una suerte de deficiencia ontológica: un ente sometido al tiempo únicamente participa de la pura positividad del ser en el estiramiento de una sucesión de estados, bajo la condición de ya nunca poder ser de nuevo idénticamente lo que ha sido, y bajo el riesgo constante de ya no poder durar en los instantes que siguen. La existencia temporal es una modalidad de ser que no está nunca plenamente asegurada, puesto que se pierde a medida que continúa siendo y está siempre inmersa en el riesgo de ver que le falta futuro. Y, por otro lado, un ente sometido al espacio conoce esa otra limitación que consiste en no poder ocupar nunca más de un centro de perspectiva entre infinidad de centros posibles, y en sólo existir ocupando un fragmento del espacio, por tanto bajo una forma dispersa, no pudiendo nunca ser total y simplemente uno consigo mismo.

Sin embargo, es la temporalidad del ente natural la que le impone su estatuto de ser apenas un momento de un proceso único, cual es la génesis cósmica. Ahora bien, la temporalidad de la génesis cósmica no es una simple temporalidad de sucesión, o la de un eterno retorno; es la temporalidad de una historia, vale decir, una historicidad. Lo que del tiempo hace una historia es la articulación móvil que una y otra vez se efectúa, en el instante presente, entre el pasado y el futuro, y que da al pasado su ser retomado incesantemente en el presente, y con ello su apertura al futuro, y al futuro su ser asumido incesantemente en el presente, y con ello su anticipación en el pasado. La manera como así se articulan los tres éxtasis del tiempo proporciona a éste una irreversibilidad y una direccionalidad que determinan su significación. La presencia del pasado en el presente es la herencia, la presencia del futuro en el presente es la finalización. En la historia cósmica, la herencia es lo indeterminado de la procedencia, y la finalización es esa tensión que orienta las génesis parciales, responsables de las configuraciones transitorias, en la dirección de la complejidad creciente, sin que el *telos* de esa finalización pueda constituir, por lo demás, el objeto de una representación. En tanto estados de estabilización de la génesis cósmica, limitados en el tiempo y el espacio, los entes naturales mismos están marcados por la historicidad cósmica universal, vale decir que ellos son su propia historia: heredan de lo posible que actualizan y a su vez hacen posibles las etapas ulteriores de la génesis cósmica. Su existencia es su historia; es, por tanto, ese recorrido parcial de la génesis cósmica que es su propia génesis. Su realidad es la de un "proceso", como Whitehead dijera al identificar el ser con el devenir. Pero el devenir cósmico debe ser comprendido como génesis finalizada, o aún como la forma de esa historicidad singular que va de una potencialidad originaria hacia las arquitecturas de la vida y se prolonga más allá, deviniendo historia del espíritu.

En cuanto a la espacialidad del ente natural, no es simplemente una condición de localización en un fragmento de extensión, sino el medio de una solidaridad universal que inscribe las individualidades particulares en la totalidad del cosmos, en cada instante de su evolución. La espacialidad cósmica es, primordialmente, la expresión del proceso de totalización que hace de la naturaleza un *cos-*

mos, y que hace de la evolución cósmica una génesis universal. Es así una condición de posibilidad de esta génesis, lo que, en la teoría cosmológica, traduce el vínculo estructural entre espacio y tiempo. Y es, secundariamente, aquello por lo cual las individualidades localizadas son asumidas en la totalidad, aquello por lo cual, en consecuencia, las génesis particulares son asumidas en la génesis universal.

Tal como se revela en el estatuto del ente natural, el ser no es fundamento en el sentido del *hypokéimenon*. Es fundamento en el sentido de la *anterioridad* de la positividad absoluta que él es, y que persiste en todo el curso de la génesis cósmica. Pero, como se ha visto, esta anterioridad es la de un no determinado, que posibilita la determinación y la impulsa. Lo que da a la realidad cósmica su ser existente es esa fuerza originaria que no se muestra como tal, que viene de una procedencia abismal, pero que recorre todo el despliegue en el cual la manifestación se engendra. El ente natural la deja presentir según lo que su determinación permite, a saber, según lo que su historicidad hace ver. Y lo que hace ver es una realidad que únicamente es determinada en tanto adviniente, en tanto tránsito, ascenso incesante hacia lo complejo. Rastro de una suerte de deseo inmanente que lleva a la actualización del deseo cósmico, despliegue del cosmos en tanto cosmización de sí mismo. Del ser del ente natural puede decirse, entonces, que él mismo es advenir, "proceso" según Whitehead, inscripción en el campo de la manifestación de aquello que permite ver de sí mismo la condición restrictiva en la cual se da, y que la representación científica expresa por medio del concepto de espacio-tiempo.

4. El carácter de evento del ser

Aquello que así se revela del modo específico conforme al cual los entes naturales, y la naturaleza misma, se relacionan con el ser, nos lleva al segundo tipo de pregunta que la perspectiva ontológica requiere: ¿qué contribución aporta la entidad propia del ente natural a la comprensión del ser considerado en sí mismo? Aquí podrá servirnos como hilo conductor la idea de una historicidad condicionada por las constricciones del espacio-tiempo. La génesis cósmica se nos aparece, no como la perennidad de un reino de formas, sino como un continuo advenir, como un proceso capaz de producir novedad y emergencia, proceso que sin duda opera conforme a constricciones estructurales y leyes dinámicas, pero que elige entre múltiples posibilidades, tiene lugar para discontinuidades y "rupturas de simetría", y hace que desempeñe un papel lo que, desde el punto de vista de la descripción de los fenómenos, aparece como aleatorio. Ya que, en el devenir cósmico, la necesidad de los encadenamientos es sobredeterminada por una contingencia radical. Ello hace que el despliegue del cosmos tenga la forma de una historia, ahí se deciden ciertas cuestiones en juego, ahí se abren ciertos posibles y se cierran otros, ahí cada momento contiene en sí tanto la relativa determinación de lo que lo ha producido como la relativa indeterminación de lo que anuncia. Con ello el ente natural manifiesta, en su entidad, algo de lo que es el ser en sí mismo. El concepto que parece más apropiado para designar este rasgo del ser es el concepto de *evento*. Un ente del tipo de la *ousía* aristotélica revela al ser como principio de sustentación y estabilidad; un ente del tipo del *proceso* revela al ser como instancia del evento.

El evento es la sobrevinencia pura (en el sentido de lo que, como una sorpresa, inesperadamente arriba), e introduce en el curso de las cosas una discontinuidad en cuya virtud aparece una novedad. Por ello, es un suceso de emergencia. Es

lo que aparece como no siendo en absoluto la continuación necesaria y previsible de lo que antecede, sino que, por el contrario, aparece como irreductible a condiciones precedentes. No puede pensarse según el modelo de la cosa, como una realidad subsistente, como un sujeto en el sentido de fundamento. Es transición, pasaje, entredós que separa y une lo que precede y lo que sigue a su ocurrencia. Además, él mismo es ocurrencia, y como tal difiere tanto del estado en el cual adviene como del estado que produce. No depende de la determinación de uno u otro. Puro advenimiento de sí mismo, no es en sí mismo nada cualificable; es propiamente inasible y sólo puede evocarse cuando es situado en relación con los estados en que interviene. Pero su intervención es del tipo de un corte, que en cierta manera rompe todo lazo de filiación entre estados. A la par que principio de discontinuidad es, sin embargo, fuerza singular que pone una determinación nueva, no a partir de un estado dado, como en una sucesión necesaria, sino a partir de nada, o más exactamente, a partir de esa nada que él es. La singularidad de dicha fuerza de autoposición está, precisamente, en que ella opera totalmente a partir de sí misma. Es entonces radicalmente autoponiente. Ahí, en ese aspecto autárquico del evento, se halla lo que es enfocado en el concepto de ser, esa radicalidad que se afirma en cualquier existencia, en tanto ella es captada no como revestida de tal o cual determinación, sino, simplemente, como pura afirmación de sí misma, como ese gesto originario por el cual ella se pone fuera de la nada.

Precisamente, el ser mismo es el evento de su surgimiento fuera de la nada, la instauración de esa separación primera y radical por la cual se pone como lo otro absoluto de la nada, y de ese poder por el cual no cesa de conjurar la sorda amenaza de un desfondamiento en el abismo de la nada. En él mismo hay algo abisal, mas en el sentido de estar al mismo tiempo más acá y más allá de todas las determinaciones particulares, dentro de las cuales, en consecuencia, no puede ser encerrado conforme a límite conceptual alguno. En razón de este evento primero, el proceso de producción de los entes naturales y de la naturaleza misma también es evento en sí mismo. Dicho vínculo entre el carácter de evento del ser y el de la naturaleza podría expresarse diciendo que, en la cosmogénesis, lo que precisamente está en cuestión es la manifestación del ser. Ciertamente se observará que, si hay una historialidad de la naturaleza, hay también una historialidad del espíritu, y que sin duda ésta revela mejor que aquélla la condición de evento del ser. Pero, justamente, cada una de estas formas de historialidad remite al ser en tanto evento según una modalidad específica. Como hemos sugerido, la historialidad de la naturaleza está condicionada por las constricciones del espacio-tiempo, y precisamente como tal ella participa de la manifestación del ser.

Si la naturaleza es "tránsito", en el sentido que le daba Whitehead, lo es en tanto ella es el proceso de su propia realización, de su propio devenir-real, es decir, el proceso por el cual es asumida en la potencia del ser, y por el cual, por ello mismo, deviene capaz de manifestarlo. A partir de ahí puede comprenderse el sentido de la direccionalidad de la génesis cósmica. La atracción por la cual ella se orienta hacia formas cada vez más complejas es, precisamente, lo que hace de la naturaleza una suerte de ascenso hacia formas cada vez más capaces de apuntar hacia la condición de evento del ser, desde luego siempre bajo las condiciones que su especificidad le da. En tanto afecta desde el interior de sí mismos a los entes naturales, dicha atracción puede llamarse "deseo". Hallamos aquí lo que Aristóteles decía sobre ese deseo por el cual los entes son atraídos hacia la actualidad pura. Así, la naturaleza como proceso (como advenimiento de sí misma) es evento.

Y como tal, tiene por sentido hacer manifiesto, conforme a los recursos de una realidad cuyo modo de despliegue es espacio-temporal, el evento originario de la autoposición del ser. Y lo hace efectivamente manifiesto al revelarse a sí misma totalmente llevada, en su despliegue, por ese evento originario, y habitada por el deseo de llevar dicha revelación a su mayor grado de potencialidad.

Quedaría por vincular estas consideraciones que conciernen a la naturaleza con la problemática antropológica de la significación de la naturaleza para el ser humano. El examen de esta problemática exige, evidentemente, una reflexión profunda sobre lo que constituye la originalidad del fenómeno humano y sobre la manera como se articula en la realidad cósmica. Sin duda podrá precisarse entonces en qué sentido tal realidad se inscribe dentro de la realidad humana como tal y cómo, en razón de ello, constituye para ésta un desafío ético. El estatuto y el alcance de este desafío dependen evidentemente de lo que significa con exactitud ese habitar de la naturaleza en el hombre que es además, por extensión, un habitar del hombre en la naturaleza. Pero esa misma significación está fuertemente condicionada, a la vez, por la significación que el pensamiento puede reconocer en la naturaleza, y por la significación que el pensamiento puede reconocer en el ser del hombre como tal. Limitémonos aquí a esta breve reflexión, que por su parte remite a otros trabajos. No obstante, al menos podemos afirmar que la significación de la naturaleza *para* el hombre debe necesariamente reasumir, desde una perspectiva antropológica, lo que una filosofía de la naturaleza puede afirmar, desde una perspectiva cosmológica, acerca de la significación de la naturaleza tomada en sí misma. En este sentido, lo que ha sido propuesto aquí podría constituir una suerte de prefacio a dicha reflexión.

(Traducido del francés por Martín Oyata)

La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En defensa de los valores universales

Martha Nussbaum
Universidad de Chicago, Estados Unidos

"Puedo morir mas no podré salir. Si hay algo en casa, comemos. Si nada queda, nos vamos a dormir." Es así como Metha Bai, joven mujer de Rajastán, India, viuda y madre de dos niños, describe el infortunio de pertenecer a una casta en donde tradicionalmente se prohibe a las mujeres el trabajo fuera del hogar —aun cuando, como aquí, la supervivencia misma está en juego. Si permanece en casa, ella y sus hijos morirán al cabo de un tiempo. Si intenta salir, sus parientes políticos la golpearán y maltratarán a los suyos. Actualmente el padre de Metha Bai atraviesa unas cien millas para trabajar su pequeña parcela de tierra. Pero está envejeciendo, y Metha Bai teme que ella y sus hijos mueran cuando él lo haga[1].

En este caso, como en muchos otros casos alrededor del mundo, las tradiciones culturales plantean obstáculos para la salud y prosperidad de las mujeres. Lamentablemente, muchas tradiciones han considerado que las mujeres son menos importantes que los hombres, menos dignas de apoyo básico para la vida o de derechos fundamentales estrechamente vinculados con la calidad de vida, tales como el derecho al trabajo y el derecho a la participación política. A veces, como en el caso de Metha Bai, dichas tradiciones encuentran resistencia entre las propias mujeres. Otras veces, acaban por ser internalizadas de tal modo que parecieran representar lo que es "correcto" y "natural", y las mujeres mismas llegan a confirmar su condición subalterna.

¿Qué deberían decir sobre esto quienes se interesan por la justicia? Mas ¿acaso deberían decir algo? Por un lado, parece imposible negar que las tradiciones cometen injusticias contra las mujeres en muchas formas fundamentales, las cuales involucran algunos de los elementos más centrales en la calidad de vida de un ser humano —salud, educación, libertad y participación políticas, empleo, autoestima y aun la vida misma. Por otro lado, esos juicios precipitados que tachan de moralmente retrógrada a alguna tradición, asentada en algún lugar remoto del mundo, constituyen herencias familiares del colonialismo e imperialismo, y es correcto que sean apreciados con suspicacia por pensadores sensibles en el mundo contemporáneo. Decir que una práctica confirmada por la tradición es mala significa arries-

[1] Para este caso y otros similares, *cf.* Chen, Martha, "A Matter of Survival: Women's Right to Employment in India and Bangladesh", en: Nussbaum, M./Glover, J., (eds.), *Women, Culture, and Development*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 37-57. *Cf.*, asimismo, Chen, Martha, *The Lives of Widows in Rural India* (en prensa).

garse a errar por una imposición del propio modo de ser sobre los otros, quienes seguramente tienen sus propias ideas acerca de lo bueno y lo correcto. Decir que una práctica es correcta toda vez que su bondad y corrección es confirmada por la tradición local significa arriesgarse a errar por una suspensión del juicio crítico ahí donde el mal y la opresión reales seguramente están presentes. Puede ser tentador eludir este asunto por entero ya que un juicio adecuado sobre el mismo es tan endiabladamente difícil, pero tal vez ésa es la peor opción de todas. Tal elusión sugeriría el tipo de colapso moral retratado por Dante cuando describe esa muchedumbre de almas que, arremolinada en el vestíbulo del infierno, arrastra sus banderas de un lado a otro sin la menor disposición para hincarlas y adoptar con ello una postura definitiva sobre alguna cuestión moral o política. Tales personas, insinúa Dante, son las más despreciables de todas. Ni siquiera son capaces de ganarse el infierno pues nunca en su vida han estado dispuestas a mantenerse firmes en nada, sea para bien o para mal.

La situación de las mujeres en el mundo contemporáneo demanda urgentemente una toma de posición moral. Las mujeres, una gran mayoría en la población del mundo, reciben solamente una pequeña proporción de sus oportunidades y beneficios. De acuerdo con el *Human Development Report* de las Naciones Unidas correspondiente al año 1996, no hay país en el mundo en el cual la calidad de vida de las mujeres sea igual a la de los hombres, según una compleja medida que incluye expectativa de vida, adquisición educativa, PNB *per cápita*.

Si volvemos nuestra atención hacia los países en desarrollo hallaremos logros desiguales pero, en el balance, una situación que aflige. En promedio, las tasas de participación en el empleo por parte de las mujeres únicamente representan el 50% de las de los hombres (en Asia Meridional 29%, en los estados árabes sólo 16%). Aun cuando estén empleadas, la situación de las mujeres es socavada por una extendida discriminación en el salario y por largas horas de trabajo doméstico no remunerado. Fuera del hogar, las mujeres son generalmente empleadas en un rango restringido de empleos que ofrecen poca paga y poco respeto. El porcentaje de ingresos ganados que va para las mujeres rara vez excede el 35%. En muchas naciones es bastante menor. La situación de las mujeres en el mercado de trabajo es frecuentemente minada por la discriminación y el acoso sexuales —y ante ello se cuenta con escasos remedios legales.

Pese a que algunos países permiten votar a las mujeres desde inicios del presente siglo, varios aún no lo hacen. Y existen muchos obstáculos informales para la participación efectiva de las mujeres en la vida política. Casi en todas partes, carecen de una debida representación en el gobierno: en 1980, las mujeres únicamente constituían cerca del 10% de la representación parlamentaria mundial, y menos del 4% de los miembros de gabinete.

Como la historia de Metha Bai indica, el empleo fuera del hogar guarda una estrecha relación con la salud y la nutrición. También lo hace, frecuentemente, la voz política. Y si nos volvemos ahora hacia la cuestión básica de la salud y la supervivencia, hallamos evidencia forzosa de discriminación contra las mujeres en muchas naciones del mundo. Al parecer, bajo condiciones de nutrición y cuidado de la salud equivalentes, las mujeres viven en promedio algún tiempo más que los hombres —aun teniendo en cuenta un modesto nivel de mortalidad maternal. Deberíamos esperar así una *sex ratio* de alrededor de 103 mujeres por cada 100 hombres. Pero en muchos países la *sex ratio* es muy distinta, lo cual da pie a una profunda sospecha de discriminación contra mujeres y jovencitas en cuanto a nutri-

ción básica. El economista Amartya Sen ha acuñado el término "mujeres desaparecidas" para describir esta brecha entre la *sex ratio* prevista y la *sex ratio* real —relativa a las mujeres con que hubiésemos debido contar si todas recibiesen una nutrición y un cuidado de la salud equivalentes. El mundo alberga —o más bien se frustra en albergar— alrededor de 100 millones de mujeres desaparecidas: 44 millones sólo en China, 36 millones en la India.

La pobreza sola no es la causa de que las mujeres mueran en número mayor que los hombres. Ello es ciertamente claro a partir de los estudios regionales comparativos en la India, donde algunas de las regiones más pobres, como por ejemplo Kerala, presentan las *sex ratios* más parejas, y otras regiones bastante más ricas tienen, en cambio, un desempeño muy pobre. Cuando hay escasez, la costumbre y el arreglo político decretan con frecuencia quién logrará comer lo poco que hay, y quién logrará ser llevado al médico. Y la costumbre y el arreglo político son siempre cruciales en cuanto a decidir quién llegará a desempeñarse en una labor remunerada fuera del hogar, un determinante importante del estatuto general en la familia y la comunidad. Como Sen arguye, la contribución que una mujer percibe por el bienestar de la unidad familiar es habitualmente determinada por su habilidad para trabajar fuera, y esto determina, a su vez, su posición negociada dentro de la unidad familiar. La costumbre y la política decretan quién tiene acceso a una educación que abriría oportunidades de empleo y que haría significativos los derechos políticos. La costumbre y la política decretan quién consigue efectuar qué tipo de protestas contra el maltrato, dentro y fuera de la familia, y qué voz de protesta ha de ser escuchada.

Costumbres y arreglos políticos son, en síntesis, causas importantes de la miseria y muerte de las mujeres. Al parecer, la pregunta por la relación entre cultura y justicia, y entre cada una de ellas y los arreglos político-legales, debiera incumbir a las personas interesadas en la justicia, por lo demás enteradas de la información sobre el estatuto de las mujeres que estudios como el *Human Development Reports* presenta. Parece entonces que incumbiera a quienes tratan de desarrollar un panorama de la valoración crítica de las tradiciones y arreglos políticos que no constituya ni un colonialismo más eficaz ni una validación acrítica del *status quo*.

A la economía del desarrollo contemporánea le ha faltado, en tiempos recientes, una aproximación adecuada a estos problemas. La aproximación estándar para medir la calidad de vida en un país ha consistido simplemente en indagar acerca del PNB *per cápita*. Esta aproximación no considera siquiera la distribución de riqueza e ingreso; mucho menos pregunta por otros constituyentes de la calidad de vida, por ejemplo la expectativa de vida, la mortalidad infantil, la educación, la salud, la presencia o ausencia de libertades políticas, los cuales no siempre están directamente correlacionados con el PNB *per cápita*. El fracaso en la indagación de estas cuestiones es un problema particularmente grave cuando se trata de considerar la calidad de vida de las mujeres. Ya que, por lo común, las mujeres han sido especialmente incapaces de disfrutar o controlar los frutos de la prosperidad general de una nación.

No lo pasaremos mucho mejor si nos volvemos hacia la aproximación económica líder sobre la familia, el análisis de Gary Becker. Becker asume que el objetivo de la familia es la maximización de la utilidad, construida como la satisfacción de la preferencia o el deseo, y que la cabeza de familia es un altruista benéfico que tomará siempre en cuenta los intereses de todos los miembros de la

familia[2]. Sin embargo, en la vida real, la economía de la familia está caracterizada por "conflictos cooperativos", esto es, situaciones en las cuales los intereses de los miembros de un cuerpo cooperativo se separan, y algunos la pasan bien a expensas de los otros. Becker merece un crédito grande por haber puesto estos temas en el primer lugar de la agenda de la profesión. Pero los modelos necesitan valerse de premisas no tan alejadas de la realidad, las cuales debilitan el valor predictivo del modelo. Y lo cierto es que las premisas de Becker no encajan con los hechos, de una manera lo bastante sustancial como para tener un marcado efecto en el valor predictivo del modelo. Específicamente, su retrato de la motivación masculina no encaja con la evidencia —en especial cuando no se repara únicamente en las satisfacciones y preferencias declaradas de las mujeres, que pueden ser deformadas por la intimidación, la falta de información y el hábito, sino más bien en su funcionamiento real. Reparar en cómo la gente es o no capaz de vivir ofrece nuevas orientaciones al pensamiento económico.

Quienes abordan tales temas han coincidido progresivamente en una aproximación que ahora es ampliamente conocida como el "enfoque de las capacidades"[3]. Este enfoque sobre la calidad de vida fue introducido en materia económica por Amartya Sen, y ha sido desarrollado filosóficamente por mí a partir de la descripción aristotélica del funcionamiento humano. Tal enfoque sostiene que deberíamos centrarnos en la pregunta: ¿Qué son realmente capaces de hacer y de ser las personas de un grupo o país? A diferencia de una aproximación centrada en la opulencia (digamos, PNB *per cápita*), este enfoque indaga cómo cada individuo se comporta respecto de todas las funciones consideradas importantes. A diferencia de una aproximación centrada en la utilidad, donde la utilidad se traduce como la satisfacción de la preferencia subjetiva, el enfoque de las capacidades sostiene que las preferencias no siempre son indicadores fiables de la calidad de vida, en tanto pueden ser deformadas de múltiples formas por la opresión y las privaciones. A diferencia del tipo de enfoque liberal que sólo se ocupa de la distribución de recursos, el enfoque de las capacidades sostiene que los recursos no tienen valor en sí mismos, fuera de su papel en la promoción del funcionamiento humano. Nos insta, por tanto, a indagar en las diversas necesidades manifestadas por los individuos hacia los recursos, si han de volverse hábiles para situarse en un nivel comparable de funcionamiento.

No obstante, el enfoque de las capacidades plantea además la cuestión del universalismo cultural, o, como a menudo se lo llama con escarnio, "esencialismo". Una vez que empezamos a preguntarnos por el modo como las personas funcionan realmente, no podemos evitar centrarnos en determinados componentes de la vida y no en otros, en determinadas habilidades para actuar y no en otras. No podemos evitar que se allegue una explicación, acaso parcial y bastante general, acerca de lo que las personas entienden por prosperidad, acerca de las funciones humanas que debieran obtener mayor cuidado y atención por parte de la planeación pública en el mundo. A continuación presentaré los argumentos comúnmente esgrimidos contra este tipo de universalismo, describiré mi propia perspectiva de trabajo so-

---

[2] Becker, Gary, *A Treatise on the Family*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981 (2da. ed. 1991).

[3] *Cf.*, a modo de introducción, Crocker, David, "Functioning and Capability: the Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic", en: *WCD*, pp. 152-198.

bre la capacidad y el funcionamiento humanos, y mostraré cómo puede ella contestar dichos cargos.

1. Conversaciones anti-universalistas

Entiendo que mi propuesta es decididamente universalista y "esencialista". Esto es, propone que enfoquemos las necesidades y habilidades comunes a todos, y que veamos algunas capacidades y funciones como más centrales para la vida humana que otras —aunque, como veremos, no descuida en absoluto las diferencias culturales e individuales. Sus antagonistas primarios en la escena contemporánea serían "anti-esencialistas" de diversos tipos, pensadores que nos instan a tomar como punto de partida no la igualdad, sino la diferencia —ya sea entre mujeres y hombres como entre grupos diversos de mujeres—, y a buscar normas relativamente definidas por un contexto local y por creencias localmente sostenidas. Esta oposición toma muchas formas, y he de contestar a varias objeciones distintas. Con todo, puedo empezar a motivar la empresa narrando algunas historias verdaderas de conversaciones llevadas a cabo en el Instituto Mundial para la Investigación de la Economía del Desarrollo (WIDER), en las cuales la posición anti-universalista parecía tener implicancias alarmantes para la vida de las mujeres[4].

a) En una conferencia sobre "Valor y tecnología", un economista norteamericano, reconocido crítico de izquierda de la economía neoclásica, presenta una ponencia que insiste en la preservación de los estilos de vida tradicionales en un área rural de Orissa, actualmente bajo la amenaza de ser contaminada por los proyectos de desarrollo occidentales. Como prueba de la excelencia de tal estilo de vida, este economista apunta al hecho de que, mientras nosotros los occidentales observamos una aguda distinción entre los valores que prevalecen en el lugar de trabajo y los valores que prevalecen en el hogar, aquí, por contraste, existe lo que según sus palabras constituye "el estilo de vida inclusivo", pues los mismos valores son observados en ambos lugares. Su ejemplo: así como se piensa que una mujer contamina la cocina doméstica durante el período de menstruación, por lo que se le prohíbe entrar en ella, así también se piensa, en el lugar de trabajo, que esa misma mujer contamina los telares, por lo que no puede entrar en la pieza donde están almacenados. Algunas feministas objetan que ese ejemplo es repulsivo en vez de admirable; ambas prácticas degradan a las mujeres involucradas e inhiben su libertad. La colaboradora del primer economista, una elegante antropóloga francesa (quien, sospecho, habría objetado violentamente cualquier examen de pureza cultural antes de ingresar a la sala del seminario), cuestiona los planteamientos de Sen: ¿No comprende él acaso que no hay, en estos asuntos, ningún lugar privilegiado sobre

[4] Buena parte del material descrito en estos ejemplos ha sido publicado en: Marglin, Frédérique Apffel/Marglin, Stephen A. (eds.), *Dominating Knowledge: Development, Culture, and Resistance*, Oxford: Clarendon Press, 1990. El tópico de la "inclusividad" y los tabúes relacionados con la menstruación es tratado en: Marglin, S.A., "Losing Touch: The Cultural Conditions of Worker Accommodation and Resistance", pp. 217-282; otros tópicos relacionados en: Marglin, S.A., "Toward the Decolonization of the Mind", pp. 1-28. Con respecto a Sittala Devi, *cf.* Marglin, F.A., "Smallpox in Two Systems of Knowledge", pp. 102-144; argumentos que siguen la misma línea en: Nandy, Ashis/Visvanathan Shiv, "Modern Medicine and Its Non-Modern Critics", pp. 144-184.

el cual situarse? Después de todo, esto ya ha sido mostrado por Foucault y Derrida. ¿Ignora Sen que, al interponer sus valores de esencialista occidental, niega la otredad de las ideas indias?[5]

b) Corresponde a la misma antropóloga francesa pronunciar su texto ahora. Expresa pesar porque la introducción de la vacuna contra la viruela en la India, emprendida por los ingleses, erradicó finalmente el culto de Sittala Devi, la diosa a quien uno oraba para apartar la viruela. Éste, dice ella, es otro ejemplo de negación occidental de la diferencia. Alguien (podría haber sido yo) objeta que ciertamente es mejor estar sano que enfermo, mejor estar vivo que muerto. Su respuesta no tarda: la medicina del esencialista occidental concibe las cosas en términos de oposiciones binarias; la vida se opone a la muerte, la salud a la enfermedad[6]. Claro que, si abandonásemos esta forma binaria de pensar, empezaríamos a comprender la otredad de las tradiciones indias.

En este momento Eric Hobsbawm, quien ha estado oyendo a los ponentes con silencioso y creciente disgusto, se pone de pie para lanzar una sólida acusación en contra del tradicionalismo y relativismo que prevalecen en este grupo. Enumera ejemplos históricos de recursos a la tradición políticamente diseñados para apoyar la opresión y la violencia[7]. Su último ejemplo concierne al nacionalsocialismo en Alemania. En la confusión que sigue, la mayoría de los científicos sociales relativistas —sobre todo los extranjeros, que no sospechan quién es Hobsbawm— exige que abandone la sala. El economista norteamericano radical, desconcertado por esta obvia tensión entre su relativismo y su afiliación a la izquierda, finalmente consigue, no sin dificultad, que Hobsbawm se quede.

c) Pasemos ahora a una conferencia dos años posterior, una conferencia filosófica sobre la calidad de vida. Muchos de los participantes hablamos sobre la importancia de expandir la esfera de opción de las mujeres. Pero somos interrumpi-

---

[5] Para entender la propia versión de Sen respecto de la pluralidad y diversidad interna de los valores indios, ha de enfatizarse la presencia de un hilo racionalista y crítico en las tradiciones indias. *Cf.* Nussbaum, Martha/Sen, Amartya, "Internal Criticism and Indian Relativist Traditions", en: Krausz, M. (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1989, pp. 299-325 —ponencia originalmente presentada en la misma conferencia de la WIDER, y no publicada por los Marglin en sus actas— y Sen, Amartya, "India and the West", en: *The New Republic*, 7 de junio 1993. *Cf.* asimismo Matilal, Bimal K., *Perception*, Oxford: Clarendon Press, 1995, fundamental estudio sobre la lógica y el conocimiento en las tradiciones indias, y también, del mismo autor, "Ethical Relativism and the Confrontation of Cultures", en: Krausz, M. (ed), *Relativism: Interpretation and Confrontation, o.c.*, pp. 339-362.

[6] En "Toward the Decolonization of the Mind", pp. 22-23, S.A. Marglin sugiere que el pensamiento binario es peculiarmente occidental. Sin embargo, tales oposiciones se hallan muy extendidas en las tradiciones indias, chinas y africanas. Negárselas a alguna cultura equivale a condescender: ¿cómo puede alguien proferir una idea definida sin establecer *límites* entre una cosa y otra?

[7] *Cf.* Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983. En su artículo de *The New Republic*, Sen propone un argumento similar sobre la India contemporánea: la construcción occidental de la India como una cultura mística y por completo "otra" sirve a los propósitos del fundamentalista BJP, que se ocupa de remodelar la historia con el fin de fortalecer su propio poder político. Una crítica elocuente de la noción de "otro" y de la noción asociada de "nativismo", para cuanto concierne al África, puede ser hallada en: Appiah, Kwame Anthony, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Cultures*, New York: Oxford University Press, 1991.

dos por el economista radical de mi primera historia, quien arguye cómo la antropología contemporánea ha mostrado que las personas no occidentales no mantienen ningún vínculo especial con la libertad de elección. Su ejemplo: un libro en Japón ha mostrado que los varones japoneses, ya en casa después del trabajo, no desean elegir qué comer en la cena, qué vestir, etc. Desean que todas esas decisiones sean tomadas por sus esposas. Ahora se suscita un intercambio acalorado sobre lo que este ejemplo muestra realmente. Dejo a sus imaginaciones reconstruirlo. En última instancia, la certidumbre del economista radical es inconmovible: Sen y yo somos víctimas, ambos, del siniestro pensamiento universalista, que no respeta la "diferencia"[8].

Tal fenómeno es inaudito. Vemos aquí a personas inteligentes, personas hondamente comprometidas con el bienestar de las mujeres y los hombres que habitan los países en vías de desarrollo, personas que se definen como progresistas, feministas y anti-racistas, personas que correctamente sostienen que el concepto de desarrollo es un concepto que requiere evaluación —siempre evitando el argumento normativo[9], y superando cualquier posición que lo haga corresponder, como Hobsbawm correctamente vio, con las posiciones de reacción, opresión y sexismo. Bajo el estandarte de su oposición de moda a la marcha del universalismo, defienden los tabúes religiosos antiguos, el lujo del esposo mimado, la privación del estudio, el cuidado desigual de la salud y la muerte prematura.

De hecho, estos anti-universalistas no parecen tener una concepción muy sofisticada de sus propias nociones básicas, como "la cultura", "la costumbre" y "la tradición". Se lleva el absurdo al punto de tratar a la India como una sola cultura, y de suponer que una visita aislada a un solo pueblo de Orissa basta para revelar sus tradiciones.

¿Qué es "la cultura" para una mujer como Metha Bai? ¿Ha de estar ceñida a lo que definen las costumbres de Rajastán, región de su hogar matrimonial? ¿O podría permitírsele elegir alguna forma de vida común a otras mujeres de la India, quizá en solidaridad con otras mujeres pobres y con otras viudas, en aras de una calidad de vida mejor? ¿Por qué dejar que "la cultura" sea definida por sus suegros, y no por su propio aprendizaje, o por sus necesidades o elecciones? Las culturas reales contienen pluralidad y conflicto, tradición y subversión. Toman las cosas buenas de donde las encuentran; ninguna está demasiado preocupada por la pureza.

En efecto, como Hobsbawm sugirió, la visión de "la cultura" propuesta por nuestros antagonistas del relativismo, con su énfasis en la homogeneidad, queda más cerca de las construcciones artificiales creadas por las fuerzas políticas hindúes que de cualquier entidad histórica orgánica. Y aun si tal fuese el caso, uno puede preguntar: ¿Cuál es la contribución exacta de tal entidad, aquélla que justifica preservarla? Las culturas no son piezas de museo que hayan de preservarse a cualquier precio. De hecho, esta visión se rebaja a la conservación contemplativa de un estilo de vida que causa dolor real a las personas reales.

Con todo, me permitiré describir ahora dos de las mayores objeciones que al-

---

[8] Marglin ha desarrollado este punto en: "Toward the Decolonization of the Mind", *o.c.* Su ejemplo refiere a Doi, Takeo, *The Anatomy of Dependence*, Tokyo: Kodansha, 1971.

[9] *Cf.* Marglin, S.A., "Toward the Decolonization of the Mind", *o.c.*

guien podría esgrimir contra un proyecto universalista normativo acerca de la valoración de la calidad de vida.

2. El ataque contra el universalismo

Muchos ataques contra el universalismo suponen que todo proyecto universalista ha de confiar en verdades eternamente fijadas en la naturaleza de las cosas, más allá de la acción y la historia humanas. Dado que algunas personas creen tales verdades y otras no, el objetante sostiene que una visión normativa así fundamentada se obliga a predisponerse en favor de algunas concepciones religiosas/metafísicas a expensas de otras. Nótese que la objeción anterior contiene presuposiciones normativas, entendidas como universalmente aplicables: la imparcialidad, la facultad de elegir normas conforme a la propia religión o conciencia. Hasta donde llega, es una objeción poderosa, pero está lejos de ser una objeción a la totalidad de las normas universales.

En realidad, el universalismo no requiere tal apoyo metafísico. Las ideas universales acerca de lo humano nacen dentro de la historia y la experiencia humanas, y pueden fundarse ellas mismas en la experiencia. De hecho, quienes consideran que todas las normas humanas son el resultado de la interpretación humana difícilmente pueden negar que las concepciones universales del ser humano son prominentes entre tales interpretaciones, y que difícilmente pueden ser relegadas al basurero de la historia metafísica, junto a recónditas entidades teóricas como el flogisto. Como Aristóteles plantea, con notable simplicidad: "Uno debe observar, cuando viaja a países distantes, los sentimientos de reconocimiento y afiliación que vinculan a cualquier ser humano con cualquier otro ser humano."[10] Kwame Anthony Appiah precisa lo mismo cuando narra la historia de su niñez bicultural. Un niño que visita a uno de sus abuelos en Ghana y a otro en la Inglaterra rural, que tiene un tío libanés y que después, como adulto, tiene sobrinas y sobrinos de más de siete naciones distintas, halla, según sostiene, no la insuperable "otredad" de lo ajeno, sino una comunalidad humana mucho mayor, y acaba por ver el mundo como "una red de puntos de afinidad"[11]. Sin embargo, pese a semejante agnosticismo metafísico-experiencial, el universalismo histórico aún es vulnerable a varias, si no a todas, las objeciones comúnmente esgrimidas contra el universalismo.

a) *La negación de las diferencias históricas y culturales*. Nuestro antagonista aduce que, aun cuando no se apele a ninguna realidad transhistórica, cualquier tentativa de asumir determinados elementos de la vida humana como más fundamentales que otros se obliga a no respetar, en grado suficiente, las diferencias históricas y culturales reales. Afirma que las personas entienden las nocio-

[10] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, I.

[11] Appiah, *o.c.*, pp. vii-viii: "Que mis hermanas y yo fuésemos 'niños de dos mundos', nadie se molestó en decírnoslo; vivíamos en un mundo, entre dos familias 'distendidas', separadas por varios miles de millas y por una distancia cultural supuestamente insuperable que nunca, hasta donde recuerdo, nos confundió o dejó demasiado perplejos." El argumento de Appiah no descuida los rasgos distintivos de cada historia concreta; en realidad, uno de sus propósitos consiste en demostrar cuán variadas pueden ser las historias, cuando son vistas en concreto. Pero este argumento, como el mío, persigue un equilibrio sutil entre la percepción de lo particular y el reconocimiento de lo común.

nes de vida humana y humanidad de maneras profundamente diversas, y que cualquier esfuerzo encaminado a producir una lista de las propiedades y funciones más fundamentales de los seres humanos se obliga a acoger ciertas comprensiones del humano y a relegar otras. Por lo común, continúa el objetante, ello se manifiesta cuando se asume la comprensión de un grupo dominante a expensas de comprensiones minoritarias. Esta objeción es frecuentemente sostenida por las feministas, y puede apoyarse en diversos ejemplos históricos donde lo humano en verdad se ha definido a partir de las características de los varones, tal y como se manifiesta en las culturas de dominio masculino.

Está lejos de ser claro lo que tal objeción muestra. En particular, está lejos de ser claro que apoye la idea de que nuestras normas éticas han de fundarse, por contraste, en las preferencias y autoconcepciones comunes de las personas que viven lo que el objetante mismo percibe como vidas de privación y opresión. Dicha objeción apenas muestra que el proyecto de elegir una imagen del ser humano sobre otra está cargado de dificultades, tanto políticas como filosóficas.

b) *La negación de la autonomía.* Una objeción diferente es presentada por los antagonistas liberales del universalismo. La objeción es que, al determinar de antemano qué elementos de la vida humana tienen mayor importancia, el proyecto universalista no respeta el derecho de las personas a elegir un plan de vida acorde con su propia visión, en tanto determina lo que es (y lo que no es) central[12]. Tal manera de proceder es "imperialista". Dichas opciones evaluativas deben ser dejadas a cada ciudadano. Por esta razón, la política misma debe rehusar cualquier teoría específica acerca del ser humano y del bien humano.

Mas sólo podremos contestar estas objeciones una vez que dispongamos de una propuesta concreta. Por razones de tiempo, debo omitir muchos problemas filosóficos de fundamentación que he discutido en otros lugares. Me permitiré un resumen muy breve.

La lista de las capacidades humanas centrales está inspirada en la idea de Aristóteles de que hay ciertas funciones cuya disponibilidad o posibilidad hacen humana una vida en vez de animal. Interpreto la noción de Aristóteles como Marx la interpretó en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844: como una idea ética normativa, no como una idea biológica ausente de valores. Hay ciertas maneras de vivir que son verdaderamente humanas, que son propias de la dignidad de un ser humano, y otras que no lo son. Marx, por ejemplo, pensaba que mientras las personas no contasen con una oportunidad suficiente para el razonamiento práctico y la sociabilidad no podrían emplear sus sentidos ni sus facultades mentales de una manera verdaderamente humana. Se trata de seres humanos —esto es, seres dotados con la base natural para una vida plenamente humana—, pero la vida que el mundo les ofrece no es plenamente humana.

---

[12] Este aspecto es mostrado por los Marglin, así como por ciertos pensadores liberales; sin embargo, ¿puede alguien mostrarlo consecuentemente y sostener, al mismo tiempo, que la libertad de elección es apenas un valor parroquial de Occidente? Entiendo que no; por otro lado, F.A. Marglin (quien aquí disiente, según me parece, de S.A. Marglin) también ha sostenido, mediante observaciones orales alcanzadas en la conferencia de 1986, que la consistencia lógica es simplemente otro valor parroquial de Occidente.

De forma semejante, mi enfoque parte de la idea de que ciertas habilidades humanas poseen una centralidad especial —que deben estar ahí si la vida ha de ser plenamente humana, digna de un ser humano. En consecuencia, requieren un apoyo político especial. Creo que podemos llegar a un amplio consenso transcultural mediante una lista básica de estas capacidades, y la lista que sigue constituye un informe del estado actual de semejante diálogo internacional.

3. Las capacidades humanas centrales

– *Vida*. Capacidad de vivir hasta el término de una vida humana de duración promedio. No morir prematuramente o cuando la propia vida se haya deteriorado tanto que ya no valga la pena vivir.

– *Salud física*. Capacidad de gozar de una buena salud, incluida la salud reproductiva. Estar adecuadamente nutrido. Contar con un techo adecuado.

– *Integridad física*. Capacidad de desplazarse libremente de un lugar a otro. Seguridad en contra de asaltos violentos, incluidos el asalto sexual y la violencia doméstica. Tener oportunidades para la satisfacción sexual y la elección en materia reproductiva.

– *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Capacidad de usar los sentidos, de imaginar, pensar y razonar —y de hacer todo ello de un modo "verdaderamente humano", formado y cultivado por una educación adecuada que tome en cuenta (aunque de ningún modo se limite a) el adiestramiento en letras, ciencias y matemáticas básicas. Capacidad de emplear el pensamiento y la imaginación en contacto con la experimentación y la producción de trabajos y eventos de la propia elección —religiosos, literarios, musicales, etc. Capacidad de usar la propia mente conforme a medios protegidos por garantías para la libertad de expresión, respecto del discurso político y artístico, y para la libertad de práctica religiosa. Capacidad de tener experiencias placenteras y de evitar cualquier dolor que no resulte beneficioso.

– *Emociones*. Capacidad de relacionarse con las cosas y personas distintas de nosotros mismos, de amar a aquéllos que nos aman y cuidan, de lamentar su ausencia. Esto es, en general, capacidad de amar, apenarse, experimentar anhelos, gratitud e ira justificada. Tener un desarrollo emocional que no se vea obstaculizado por el miedo ni por la ansiedad. (Apoyar esta capacidad significa apoyar formas de asociación cuya importancia crucial en el desarrollo de las personas puede ser mostrada.)

– *Razón práctica*. Capacidad de formarse una concepción de lo bueno y de comprometerse con una reflexión crítica sobre la planificación de la propia vida. (Esto supone protección para la libertad de conciencia y observancia religiosa.)

– *Afiliación*. a) Capacidad de vivir con los otros y para con ellos, de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, de comprometerse con formas variadas de interacción social. Capacidad de imaginar la situación del otro. (Proteger esta capacidad significa proteger las instituciones que constituyen y nutren dichas formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y discurso político.) b) Tener las bases sociales de autorrespeto y no humillación. Capacidad de ser tra-

tado como un ser digno cuyo valor es igual al del resto. Ello comporta medidas contra toda discriminación en función de raza, sexo, etnicidad, casta, religión u origen nacional.

– *Otras especies*. Capacidad de vivir con muestras de interés y relación para con los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza.

– *Juego*. Capacidad de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

– *Control sobre el propio medio*. a) *Político*. Capacidad de participar efectivamente en las opciones políticas que gobiernan la propia vida. Tener el derecho a la participación política así como protecciones para el libre discurso y la asociación. b) *Material*. Capacidad de tener propiedades (tanto bienes muebles como inmuebles), y de ejercer derechos de propiedad en las mismas condiciones que los otros. Tener el derecho de buscar empleo en las mismas condiciones que los otros. Verse libre de persecución y captura injustificadas. En cuanto concierne al trabajo, capacidad de trabajar como un ser humano, mediante el ejercicio de la razón práctica y la participación en relaciones significativas de mutuo reconocimiento con otros trabajadores.

Como yo lo concibo[13], el "enfoque de las capacidades" afirma que una vida carente de cualquiera de estas capacidades, sin importar cuál, no ha de ser una vida humana buena. De modo que sería razonable tomar el conjunto como un foco de interés, toda vez que se evalúa la calidad de vida en un país y se pregunta por el papel de la política en cuanto a satisfacer las necesidades humanas. De hecho la lista es general —y ello es deliberado, en tanto se pretende dejar espacio para la especificación plural y la negociación adicional. Pero en tanto conjunto de garantías constitucionales (y en tanto base razonable para ellas), la lista ofrece una guía real para los políticos, una guía mucho más exacta que la ofrecida por un enfoque centrado en la utilidad o, incluso, en los recursos. Es, decididamente, una lista de componentes separados. No podemos satisfacer la necesidad de uno de ellos asignando cantidades mayores de algún otro. Todos son de importancia central y todos son distintos en cualidad.

La intuición básica de la cual parte el enfoque de las capacidades, en el terreno político, es que las capacidades humanas expresan un derecho moral que debiera ser desarrollado. Los seres humanos son criaturas que, al verse provistas de un apoyo material y educativo adecuado, pueden volverse plenamente capaces de las funciones humanas mayores. Es decir, son criaturas con ciertas capacidades mínimas (que en otra parte he denominado "capacidades básicas") para realizar las funciones en cuestión. Cuando estas capacidades son privadas del sustento que las transformaría en las capacidades máximas que figuran en mi lista, se vuelven infructuosas, truncas, apenas la sombra de sí mismas. Son como actores que nunca consiguen figurar en escena, o como una persona que duerme durante toda su vida, o como una partitura que nunca se ejecuta. Su mismo ser refiere anticipadamente a su funcionamiento. Y si éste nunca se da, difícilmente puede afirmarse que dichas capacidades sean lo que son. Lo anterior puede parecer una idea meta-

[13] Sen no ha considerado nunca una lista específica de capacidades.

física, y en cierto sentido lo es (en tanto es una idea discutida en la *Metafísica* de Aristóteles). Pero ello no significa que no sea una idea empírica esencial y penetrante, una idea que suscribe muchas de nuestras prácticas y juicios diarios en distintos tiempos y lugares. Así como entendemos que un niño muerto antes de conseguir la madurez ha muerto de una forma especialmente trágica —pues sus actividades de crecimiento y preparación para la actividad adulta se han perdido— ocurre lo mismo con la capacidad y el funcionamiento en general: creemos que ciertas aptitudes humanas básicas y centrales tienen derecho a ser asistidas en su desarrollo, y que ejercen tal derecho sobre los otros, y en especial, como Aristóteles vio, sobre el gobierno. Sin una noción tal del valor básico de las capacidades humanas, únicamente nos queda esperar una discusión difícil respecto de la igualdad de las mujeres y los derechos humanos básicos. Pensemos, por ejemplo, en un comentario hecho por la pensadora feminista Catharine McKinnon: "Ser una mujer no es todavía una manera de ser un ser humano." Si las mujeres apenas fuesen árboles o tortugas, el hecho de que su estado actual no sea plenamente humano, en muchas partes del mundo, no sería, como efectivamente es, un asunto de justicia. Al pensar en la planificación política partimos, entonces, de una noción de las capacidades básicas y de su valor, entendidas como demandas de una oportunidad de funcionamiento, las que asimismo generan deberes políticos correlativos.

He hablado de funcionamiento y de capacidad. Mas ¿cómo están relacionadas ambas nociones? Esclarecer ello resulta crucial para definir la relación del "enfoque de las capacidades" con el liberalismo. Pues si tomásemos el funcionamiento mismo como la meta de la política, los liberales juzgarían, correctamente, que hemos excluido muchas opciones que los ciudadanos pueden tomar de acuerdo con sus propias concepciones de lo bueno. Una persona profundamente religiosa puede preferir no estar bien nutrida, con la idea de comprometerse con el ayuno activo. Sea por razones religiosas o de otra índole, una persona puede preferir una vida célibe a una vida que manifieste expresiones sexuales. Una persona puede preferir trabajar con dedicación tan intensa que acaba por excluir la recreación y el juego. ¿Estamos afirmando acaso que éstas no son vidas plenamente humanas o prósperas? ¿Dice el enfoque a los gobiernos que obliguen a las personas a actuar según se requiere, sin importar sus preferencias?

Aquí hemos de contestar que no. La meta política es la capacidad, no el funcionamiento. Ello es así debido a la gran importancia que el enfoque atribuye al razonamiento práctico, como un bien esparcido entre todas las demás funciones (un bien que las hace humanas en vez de animales), y también como una función central en la lista. Es bastante cierto que las actividades o funcionamientos, no las capacidades *per se*, son lo que hace a una vida plenamente humana: si no hubiese actividad de ningún tipo en la vida, difícilmente podríamos valorarla, al margen de las oportunidades contenidas. No obstante, para fines políticos es apropiado que nos centremos en las capacidades, y sólo en ellas. Los ciudadanos deben quedar libres para determinar el curso que han de seguir. Una persona con alimento suficiente siempre puede elegir el ayuno, pero hay una gran diferencia entre ayunar y morir de hambre, y ésta es la diferencia que deseo mostrar. Asimismo, la persona que tiene oportunidades normales para la satisfacción sexual siempre puede elegir una vida célibe, y nada podemos decir contra ello. Sí nos oponemos (por ejemplo) a la práctica de la mutilación genital femenina, que priva a los individuos de la oportunidad de elegir una vida sexual activa (y, de hecho, también de

la oportunidad de elegir el celibato). Una persona que tiene oportunidades para la recreación siempre puede elegir una vida de adicción al trabajo; sin embargo, hay una gran diferencia entre esa vida y una vida limitada por protecciones insuficientes en cuanto al tope de horas laborables, y/o por el "día doble", que incapacita a las mujeres de participar en actividades de recreo en muchas partes del mundo.

El asunto quedará más claro si recordamos que hay tres tipos distintos de capacidades involucrados en mi análisis. Ante todo, hay lo que llamamos *capacidades básicas*: el equipamiento innato de los individuos que constituye la base necesaria para el desarrollo de capacidades más avanzadas. La mayoría de los infantes tiene desde su nacimiento la *capacidad básica* para el razonamiento práctico y la imaginación, aunque ellos no pueden ejercer tales funciones sin un desarrollo y una educación mucho mayores. En segundo lugar, están las *capacidades interiores*: es decir, aquellos estados de una persona que son, hasta donde concierne a la persona misma, condiciones suficientes para el ejercicio de las funciones requeridas. Una mujer que no ha sufrido ninguna mutilación genital tiene una *capacidad interior* para el placer sexual; la mayoría de seres humanos adultos tienen la *capacidad interior* de usar la palabra y el pensamiento conforme a su propia conciencia. Finalmente, tenemos capacidades combinadas, que definimos como capacidades interiores *más* condiciones externas convenientes para el ejercicio de una función. Una mujer que no está mutilada pero que se encuentra aislada y prohibida de abandonar la casa tiene capacidades internas mas no combinadas para la expresión sexual (así como para el trabajo y la participación política). Los ciudadanos de regímenes no democráticos y represivos tienen la capacidad interna mas no la capacidad combinada de ejercer su pensamiento y su discurso de acuerdo con su conciencia. El objetivo de la política pública es la producción de *capacidades combinadas*. Esto significa promover los estados de la persona a través de la educación y el cuidado necesarios, y significa también preparar un ambiente propicio para el ejercicio del razonamiento práctico y otras funciones mayores[14].

Ello clarifica nuestra posición. El enfoque no dice que la política pública debe contentarse con las *capacidades interiores*, sino que debe mostrarse indiferente a las luchas de los individuos que han de ejercerlas en un medio hostil. En ese sentido, está muy atento a la meta del funcionamiento, e instruye a los gobiernos para que lo tomen siempre en cuenta. Por otro lado, aquí no empujamos a los individuos dentro de la función: una vez que la escena está completamente dispuesta, la opción depende de cada uno de ellos.

En consecuencia, nuestro enfoque es muy próximo al enfoque de John Rawls, quien se sirve de la noción de bienes primarios. Podemos ver la lista de capacidades como una lista amplia de oportunidades para el funcionamiento de la vida, oportunidades tales que siempre es racional quererlas, lo que sea que cada cual además quiera. Si uno acaba siguiendo un plan de vida que no hace uso de todas ellas, difícilmente ha recibido daño, puesto que ha tenido la oportunidad de elegir una opción distinta. (De hecho, en los casos del ayuno y el celibato, la misma disponibilidad de un curso alternativo constituye el valor moral de la opción.) La di-

[14] Esta distinción se relaciona con la distinción rawlsiana entre bienes primarios sociales y naturales. Mientras él sostiene que únicamente los bienes primarios sociales deberían figurar en la lista (no los naturales, como la salud y la imaginación), nosotros pensamos que la *base social* de los bienes primarios naturales debe figurar enfáticamente en la lista.

ferencia fundamental entre esta lista de capacidades y la lista de Rawls de los bienes primarios radica en su longitud y carácter definitivo, y sobre todo en su determinación de situar, en el tope de la lista, esa base social de bienes diversos que Rawls ha denominado "bienes naturales", tales como "salud y vigor, inteligencia e imaginación"[15].

Permítanme regresar ahora con Metha Bai. ¿Qué tiene que decir este enfoque universalista sobre su caso? En cuanto a Metha Bai concierne, la ausencia de libertad para elegir un empleo fuera del hogar se une a otras limitaciones de su capacidad, en ámbitos que competen a la salud, nutrición, movilidad, educación, voz política. A diferencia del tipo de perspectiva liberal que únicamente se centra en los recursos, mi perspectiva nos permite centrarnos directamente en los obstáculos para la autorrealización impuestos por las normas y valores tradicionales, y justificar así la acción política especial para remediar la situación de inequidad. Ningún varón de la casta de Metha Bai tendría que superar amenazas de violencia física para salir a trabajar por su propio sustento.

4. Respuesta a las objeciones: funcionamiento humano y pluralismo

Aún necesitamos mostrar que este enfoque responde ante las preguntas legítimas que lo confrontan. Respecto de la *negación de la diferencia histórica y cultural*, bien podemos insistir en que esta concepción normativa de la capacidad humana está diseñada para dejarle espacio a un pluralismo razonable respecto de sus especificaciones. El enfoque de las capacidades nos insta a que veamos necesidades, problemas y capacidades comunes, pero también nos recuerda que cada persona y grupo enfrenta esos problemas en un contexto muy concreto. La lista exige haber identificado de un modo muy general algunos componentes fundamentales para cualquier vida humana. Pero deja espacio para las diferencias de contexto en múltiples formas. En primer lugar, es una lista abierta y no exhaustiva. No dice que éstas sean las únicas cosas importantes, o que hay algo no importante (o malo) en todo cuanto no figura en ella. Únicamente dice que éste es un grupo de funciones especialmente importantes, y que sobre ellas podemos acordar centrarnos para fines políticos.

Asimismo, la lista admite en su diseño la posibilidad de múltiples especificaciones para cada uno de sus componentes. El razonamiento público bueno sobre la lista exhibirá una sensibilidad rica ante el contexto concreto, ante la personalidad de los agentes y ante su situación social. En ocasiones, una buena manera de promover la educación en algún lugar del mundo es completamente ineficaz en otra. Las formas de afiliación que prosperan en una comunidad pueden mostrarse inviables en otra. La definición de la mejor especificación posible será más razonablemente efectuada a través de un diálogo público con quienes estén más inmersos en dichas condiciones. Debemos emplear la lista para criticar la injusticia; pero no debemos decir nada en absoluto sin un conocimiento sustancial y completo.

Por ejemplo, la historia de Metha Bai es la historia de tradiciones seculares relativas a la viudez en la India[16]. Cualquier enfoque sobre esta situación tendría que estar basado en una comprensión de dichas tradiciones y en su vínculo

[15] Rawls, John, *A Theory of Justice*, p. 62.

[16] *Cf.*, para mayores detalles: Chen, Martha, *The Lives of Widows in Rural India* (en prensa).

especial con los problemas de casta en una familia hindú de movilidad ascendente. Hablar del "derecho al trabajo" habría sido inútil sin una comprensión local concreta. Por otro lado, si quienes trabajan en torno a la situación de las viudas simplemente se abstuvieran, afirmando que los valores locales no incluyen un valor como el derecho al trabajo para las viudas, de seguro ellos mismos echarían en falta la profundidad con que la propia Metha Bai anheló opción y autonomía, ambas como medios para la supervivencia de ella y sus hijos y como medios para definir la propia identidad. Éstos son ejemplos típicos de modos fructíferos en los cuales un valor abstracto puede ser instanciado en una situación concreta, a través de un conocimiento local sustantivo.

Aún queda una observación extensa. Quien objeta está frecuentemente contrariado por la forma en que los proyectos universalistas pueden corroer los valores que unen a las comunidades. Ya hemos visto que esos valores tradicionales de la comunidad no siempre son tan buenos para las mujeres. Podemos agregar ahora que los valores universalistas construyen nuevos tipos de comunidad. Desde mi experiencia de trabajo en proyectos de desarrollo con mujeres, puedo decir que ellas enfatizan universalmente el valor de la asociación con otras mujeres en tales grupos. Mallika, una joven viuda de un proyecto de alfabetización en el Bangladesh rural, expresa vigorosamente esta idea: "El grupo nos ayudó y nos enseñó muchas cosas. Yo he aprendido a vivir en unidad. Antes, si alguna persona rica abusaba o criticaba, no podíamos contestar. Pero ahora, si alguien dice algo malo, nosotras, las diecisiete que formamos el grupo, vamos juntas y le preguntamos a esa persona por qué él o ella hizo tal comentario. Ésta es otra forma de ayuda que hemos conseguido. Antes, no sabíamos cómo estar juntas y ayudarnos... Cada una estaba demasiado ocupada con sus propios intereses y padecimientos, siempre pensando en la comida para sus hijos y para sí mismas. Ahora nosotras, las diecisiete que formamos el grupo, nos hemos vuelto muy unidas."[17]

Esta historia muestra algo especialmente pertinente acerca del cuento nostálgico de los Marglin sobre la inclusividad. No tenemos que elegir entre la "vida inclusiva" de una comunidad y alguna forma desarraigada de universalismo. Los valores universales construyen sus propias comunidades locales, comunidades de recursos, amistad y agencia, comunidades envueltas en la escena local pero relacionadas de formas complejas con grupos de mujeres en otras partes del mundo. Para estas mujeres, la nueva comunidad ha resultado ser mucho mejor que aquélla donde habitaban anteriormente.

El liberal acusa al enfoque de las capacidades de *negación de la autonomía*, en tanto sostiene que cualquier concepción de tal tipo niega a los ciudadanos la oportunidad de ejercer sus propias opciones sobre la vida buena. Ya he dicho bastante sobre cuál sería mi respuesta ante esta acusación, mas permítanme resumirla, en cuatro puntos. *Primero*, la lista es una lista de capacidades, no de funciones reales, justamente porque su concepción está diseñada para dejar espacio a la elección. El gobierno no está encaminado a empujar a los ciudadanos a que actúen de ciertas formas consideradas valiosas; por el contrario, se encamina a asegurar que todos los seres humanos cuenten con los recursos y condiciones necesarios para actuar de tales formas. *Segundo,* este respeto por la elección está hondamente presente en la lista misma, en el rol arquitectónico que le da al razonamiento

[17] *Ibid.*, p. 216.

práctico, a las libertades políticas y al empleo como fuente de oportunidad y fortalecimiento. *Tercero*, la lista de capacidades no es entendida como un retrato comprehensivo de lo que tiene valor, sino como el núcleo de una concepción *política*, concepción que puede ser vista como la base de los principios constitucionales para los ciudadanos que, de otro modo, estarían en desacuerdo respecto del bien. Aquí, Aristóteles es mi punto de partida hacia el "liberalismo político" de John Rawls.

Las mujeres pertenecen a las culturas. Sin embargo, ellas no eligen nacer en ninguna cultura específica, y tampoco eligen realmente aceptar sus normas como buenas en sí mismas, a menos que lo hagan en posesión de las opciones y oportunidades que la lista contiene —incluida la oportunidad de formar comunidades de afiliación y fortalecimiento con otras mujeres. Las contingencias relacionadas con el lugar de nacimiento, la persona a quien se teme por su poder y los hábitos que modelan el propio pensamiento cotidiano, son eventos azarosos que no deberían desempeñar el papel que ahora desempeñan en cuanto a forjar las opciones en la vida de las mujeres. Más allá de todos esos eventos casuales existen facultades humanas, facultades de elección y de autoformación inteligente. La justicia exige que permitamos a estas facultades determinar la vida de una mujer, en vez de abandonarlo todo al azar de pertenecer a un grupo por el hecho de haber nacido en él. Afirmo que una concepción universal del funcionamiento humano y de la capacidad nos ofrece una buena guía para emprender esta urgente y difícil tarea.

(Traducido del inglés por Martín Oyata)

El puesto del hombre en la cosmópolis*

Javier Muguerza
Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, España

1. *La cosmópolis como comunidad de comunicación*

No voy a ocultar a nadie, como no se le habrá ocultado a muchos de los presentes, que el título de mi conferencia se inspira abiertamente en el bien conocido de Max Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*, al que añade, en cualquier caso, una intencionalidad política de la que este último carecía y lo hace así desde supuestos que tampoco coinciden con los del ilustre fenomenólogo. Pero el caso es que, tras haber reconocido sin reservas semejante inspiración de un título en el otro, quizá debiera comenzar por añadir un par de precisiones relativas al mío. Al traductor del opúsculo de Scheler *Die Stellung des Menschen im Kosmos* de 1928, que lo fue sólo un año más tarde mi compatriota José Gaos, no le era dado adelantarse allá por los años veinte a la objeción que, andando el tiempo, podrían oponer a su traducción del vocablo alemán *Mensch* por el castellano "hombre" las actuales teóricas feministas del género (el género del llamado "sistema de sexo-género" y no simplemente el gramatical), a saber, la objeción de que dicha traducción entraña el riesgo de confundir al "ser humano" (lo que los griegos llamaban el *ánthropos*) con el "varón" (lo que los griegos llamaban el *anér*, de *anér, andrós*), incurriendo de esta manera en el feo vicio del androcentrismo. Para evitar, por tanto, tal re-

* Quiero agradecer a los organizadores del VII Congreso Nacional de Filosofía —y, de manera muy especial, a mi ya buen amigo el profesor Miguel Giusti, así como a la Pontificia Universidad Católica del Perú— la amable hospitalidad que hubo de permitirme participar en el mismo. Mi reciente amistad con el profesor Giusti viene a añadirse a la que desde hace años mantengo con otros distinguidos miembros de la comunidad filosófica peruana, como los profesores David Sobrevilla y Francisco Miró Quesada —a quien tenemos en España por uno de los grandes patriarcas de la filosofía en la América de nuestra lengua—, y se inscribe en el marco de las estrechas relaciones ya existentes, pero susceptibles de extensión y profundización, entre nuestras dos comunidades y otras comunidades filosóficas latinoamericanas, de las que dan un señalado testimonio la elaboración en curso de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía* y la celebración del Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía en el mes de setiembre de este año. En correspondencia a la cálida acogida de que fui objeto durante mi estancia en Lima, me gustaría poder hacerme la ilusión de haber contribuido en algo, por insignificante que haya sido esa contribución, al reforzamiento de tales relaciones, relaciones que para la filosofía de mi país —un país, que a tenor de lo dicho, cabría distinguir junto con Portugal como la provincia europea de Latinoamérica— habrán de revelarse más decisivas cada día.

proche, la titulación de mi texto habría de rezar ahora: *El puesto del ser humano en la cosmópolis*. Tras haber hecho frente a esa objeción de corte, digamos, "progresista", me temo, sin embargo, que la nueva titulación tendría que hacer a su vez frente a otra objeción, ésta de corte, digamos, declaradamente "retrógrado". Y es que, en efecto, un reaccionario tan notorio como Joseph de Maistre criticaba en sus *Considérations sur la France* de 1791 a los derechos humanos, los *droits de l'homme* proclamados un par de años antes por la Asamblea revolucionaria de Francia, alegando que a lo largo de su vida se había tropezado con franceses, alemanes o rusos y que también sabía, gracias a Montesquieu, que existían persas, pero que "nunca había encontrado al hombre", esto es, al ser humano (a lo que Leszek Kolakowski ha replicado en nuestros días que, si el hombre o *el ser humano* le parecía a De Maistre un tanto abstracto y proponía por ello sustituirlo por un "hombre concreto", ¿por qué sustituirlo en dicho caso por un francés, un alemán o un ruso y no por los aún más concretos "individuos" que respondieran a los nombres de Dupont, Müller o Ivanov?). De modo que, a tenor de dicha réplica, mi texto haría sin duda bien en titularse: *El puesto del individuo en la cosmópolis*. Mas, puestos a practicar la concreción de modo consecuente y tratando de ser por esta vía consecuentes nominalistas, tal vez no habríamos de parar hasta llegar a confesarnos radicalmente individualistas. Con lo que el título de mi texto, y prometo no darle ya más vueltas, vendría a ser en definitiva: *El puesto de los individuos en la cosmópolis*.

Como quiera que sea, el precedente afán de precisión no respondía a esa meticulosidad un tanto maniática que lleva a algunos filósofos a alardear de su habilidad para cortar un cabello en cuatro sino a una motivación mucho más seria, pues —como trataré de argumentar en el trascurso de mi exposición— el *individualismo* que subyace a aquel último título será el llamado a vertebrar el *cosmopolitismo* que por mi parte deseo contraponer, a modo de un *tertium quid*, tanto al exceso de abstracción del *universalismo* al uso (proclive a hablar del hombre, o el ser humano, como si *el* hombre fuese alguien con quien podemos encontrarnos por la calle) cuanto a la insuficiente concreción del *comunitarismo* asimismo usual (para el que el ser humano más concreto imaginable sería el ser humano en cuanto miembro de una *comunidad* y, por más señas, en cuanto miembro de una comunidad *nacional*).

Por lo que se refiere a la idea de "comunidad", el "giro lingüístico" de la filosofía contemporánea —que, como es bien sabido, nos tiene acostumbrados a aproximarnos a través y por medio del lenguaje a la realidad que conocemos y en la que actuamos— propende a concebir esa comunidad como si se tratase de una "comunidad lingüística", esto es, de una *comunidad de comunicación*. Pero semejante comunidad podría ser concebida de modo muy distinto según que, al abordar su consideración, convengamos en hacerlo desde una perspectiva "trascendentalista" —como la que haría suya, por ejemplo, el pensador alemán Karl-Otto Apel— o desde una perspectiva "contextualista", como la que haría suya, en cambio, el pensador norteamericano Richard Rorty. En el primero de ambos casos, Apel concibe esa comunidad como una comunidad presuntamente *ideal*, la común racionalidad de cuyos miembros habría de permitirles, entre otras cosas, concertar acuerdos prácticos de irrestricta validez y por ende de alcance universal, esto es, capaces de trascender los límites espaciales y temporales a los que se hallan constreñidos los acuerdos concertados en el seno de las comunidades sociohistóricas en las que de ordinario nos desenvolvemos, comunidades respecto de las cuales la susodicha co-

munidad ideal vendría a oficiar como una suerte de idea "regulativa". En el segundo caso, por el contrario, Rorty no admite otras comunidades que estas últimas comunidades sociohistóricamente *reales*, la relatividad de cuyos límites en el espacio y en el tiempo impondría restricciones al alcance de los acuerdos prácticos concertados en su seno, acuerdos que, incluso en el supuesto de tratarse de acuerdos más o menos racionales, tampoco gozarían de otra vigencia que una vigencia puramente "contingente", es decir, constreñida a la contextualización impuesta por tales límites circunstanciales. Aun cuando, desde un punto de vista ético, no todo universalismo necesita ser trascendentalista ni todo comunitarismo necesita ser contextualista, las posiciones de Apel y de Rorty podrían ser respectivamente objetadas desde el "individualismo" antes mentado, un individualismo que, para asignarle de entrada un calificativo, me gustaría a mi vez poder calificar de *individualismo ético*.

Adelantando de este modo posiciones que intentaré justificar más adelante, un individualista ético podría objetar a Apel que no está dispuesto a desplazarse desde la comunidad real en la que se halla inserto, cualquiera que ésta sea, para viajar a una comunidad ideal (la *ideale Kommunikationsgemeinschaft* apeliana) cuya ruta de acceso le es con toda probabilidad desconocida, por no hablar de la incertidumbre que rodea a su más que improbable ruta de regreso, pues, que se sepa, nadie ha vuelto para contarnos las vicisitudes de la peregrinación o extraer de ella alguna moraleja que pudiera contribuir a mejorar nuestra instalación en este valle de lágrimas. Pero nuestro individualista ético podría objetar también a Rorty que la intención de compartir una comunidad real con otros individuos (la *we-intention* rortyana) acaso vaya más allá de la estrechez de miras que, echando mano de un ejemplo suyo, induciría a un ciudadano blanco de su país a solidarizarse con otro negro por el hecho de ver en él a su compatriota (a *his fellow American*) más bien que por el hecho de ver en él a su congénere (a *his fellow human being*), esto es, de ver en él a un miembro del género humano. Y es que, dejando a un lado a la comunidad ideal cuyos contornos resulta harto difícil fijar con precisión (dado que se encuentra aquejada de una fatal *Grenzlosigkeit* o difuminación de sus fronteras), los límites de las comunidades sociohistóricamente reales admiten a no dudarlo un amplio margen de variabilidad.

En efecto, no sólo hay *comunidades nacionales*, sino que podría haber también *comunidades subnacionales* —como es el caso de las "minorías" incluidas dentro de una comunidad nacional, en tanto ahora que comunidad "política"— y podría haber no menos *comunidades supranacionales*, de entre las que no cabe descartar que el límite supremo viniese a coincidir a fin de cuentas con el de la comunidad humana, pero, eso sí, también ella entendida como una concreta comunidad real y no como la abstracta comunidad ideal envuelta en lo que, abstracta e idealmente, solemos entender como "la humanidad": por ahí iría el proyecto de construir una *comunidad cosmopolita* a la que, sin embargo, no me atrevería a llamar hoy por hoy "cosmopolítica", pues de momento no está claro que el *cosmos* sea una *polis* ni quepa hablar, en consecuencia, de una ciudadanía cosmopolita, salvo con ese dispendio de retórica que lleva a algunos entusiastas a proclamarse "ciudadanos del mundo", cuando lo cierto es que al presente dicho mundo, sea para bien o para mal, más merecería el nombre de *caópolis*.

Tras la anterior confrontación entre Apel y Rorty, como tras el *giro lingüístico* que los congrega por igual, se dejaba entrever la presencia de Wittgenstein. La teoría wittgensteiniana de una pluralidad de heterogéneos "juegos de lenguaje",

doblados de otras tantas "formas de vida" —no menos heterogéneas que aquellos lenguajes entre sí—, se halla a la base de la tesis de la *heterogeneidad*, e incluso la *inconmensurabilidad*, de los contextos del *contextualismo lingüístico* de Rorty. Pero la presencia de Wittgenstein no se registra sólo en positivo, sino también, y con mayor intensidad si cabe aún, en negativo. Es con él, ciertamente, con quien tiene Apel que medirse al tratar de superar la heterogeneidad e incluso la inconmensurabilidad de tales contextos mediante el *trascendentalismo lingüístico*, esto es, por medio de la tesis de que bajo aquella diversidad de los lenguajes y las formas de vida se adivina "*el* lenguaje" en tanto que "*la* forma humana de vida" por excelencia —caracterizada precisamente por la "comunicación"—, tesis a la que llega, según confiesa él mismo, como "el resultado de pensar *con* Wittgenstein *contra* Wittgenstein para ir *más allá* de Wittgenstein". Y Wittgenstein, en fin, se había hallado con anterioridad en el trasfondo del que muy verosímilmente fue el primer gran debate filosófico sostenido, en la segunda mitad de nuestro siglo, acerca del problema de la *comparación intercultural*, en cuya discusión cabría ver esbozado un anticipo de la discusión actual en torno al multiculturalismo.

Me refiero al debate que hace más de un cuarto de siglo protagonizaron, en una serie de trabajos, los filósofos Peter Winch y Ian Jarvie, con la intervención en la polémica de algunos otros, entre ellos el primer Alasdair MacIntyre. El debate, que por mi parte ceñiré a Winch y Jarvie (más adelante tendremos ocasión de reencontrarnos con MacIntyre), se centraba en torno a las opiniones del antropólogo inglés Edward E. Evans-Pritchard, quien —en un libro ya clásico de finales de los años treinta: *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*— sostenía que las creencias de un pueblo primitivo como los azandas podían ser reputadas como falsas puesto que no se ajustan a la realidad objetiva, esto es, puesto que no existen fuerzas mágicas desencadenadas por la brujería según creen los azandas. Estrictamente hablando, ni Winch ni Jarvie aprobaban esa afirmación de Evans-Pritchard, pero entre sus respectivas desaprobaciones mediaba todo *un abismo filosófico*. Por lo que hacía a Winch, la apelación a la "realidad objetiva" no le parecía relevante para tachar de *falsas* a aquellas creencias ya que lo que ahí se ventilaba no era tanto lo que "sea" la realidad cuanto lo que "creamos" que ésta es, y nuestras creencias científicas podrían no ser, después de todo, la vara de medir más adecuada para aplicarla a las creencias mágicas de los azandas. En cuanto a Jarvie, tampoco le parecía oportuno calificar de "falsas" a estas últimas, pero sólo porque en rigor las consideraba *irrefutables* por apelación a ningún recurso empírico conocido, lo que naturalmente equivalía ya a someter las creencias mágicas de los azandas a la medida de las nuestras basadas en la ciencia, esto es, equivalía ya a someterlas nada menos que a las exigencias del criterio de demarcación científica de Popper. Pero ya invocasen a Popper, como Jarvie, o a Wittgenstein, según daba la sensación de preferir hacerlo Winch, tanto uno como otro parecían coincidir en apreciar que su discusión versaba ante todo sobre *criterios de racionalidad*. Quizá no estaba del todo claro que Winch desease sostener que "los criterios de racionalidad de los azandas y los nuestros son *inconmensurables*", pero lo cierto es que esa tesis le fue expresamente atribuida, como no menos cierto era que rechazaba "la invocación de las creencias de la ciencia occidental para mostrar la falsedad de las creencias de los azandas". Por su parte, la tesis contraria de Jarvie era bastante explícita y sostenía con insistencia la conmensurabilidad de los criterios de racionalidad de los dos bandos, es decir, *la conmensurabilidad de la racionalidad mágica y la racionalidad científica o, más exactamente, científico-técnica*,

puesto que en su opinión "los criterios de racionalidad" debían servir a los propósitos de "la adquisición de conocimientos y la subsiguiente aplicación de los mismos", lo que le llevaba a concluir que "si nuestros conocimientos científicos y sus aplicaciones de orden técnico son superiores a los de los azandas (como parecen serlo, en efecto, por lo menos en un aspecto: sabemos cómo llegar hasta ellos y encontrar un sentido a su forma de vida, esto es, comprenderla, mientras que ellos no saben hacer lo recíproco)... tendríamos de esta suerte un argumento en favor de la idea de que nuestros criterios de racionalidad cumplen con la misión que tratan de cumplir los suyos y lo hacen decididamente mejor que estos últimos". Así pues, allí donde Winch venía en resumidas cuentas a aceptar que, desde el punto de vista de la comparación intercultural, "los criterios de racionalidad de los azandas y los nuestros se hallan a la par", la proclamada superioridad de éstos sobre aquéllos llevaba a Jarvie a preguntarse "si no cabría pedir a los azandas que reconociesen que sus criterios son bastante pobres y se decidiesen a reemplazarlos de una buena vez por los de la racionalidad occidental".

Por lo que a mí respecta, y pidiendo perdón por la autocita, me permití terciar modestamente en el debate y apostillarlo así en un comentario de por aquellos años setenta: "Por lo que hace a la ciencia y la tecnología contemporáneas, si semejante conclusión (la conclusión de Jarvie frente a la de Winch) ha de imponerse no lo hará, con toda seguridad, a través de abstrusas disquisiciones filosóficas sobre criterios de racionalidad sino por otros medios harto más efectivos. Dentro de un mundo como el nuestro, que no es ya el de Evans-Pritchard y todavía no es el presagiado por el economista Kenneth E. Boulding para *the coming Spaceship Earth* —la Aeronave Espacial Tierra de la que un día no lejano acabaremos por cobrar conciencia—, la ciencia y la tecnología adquirirán cada vez más los caracteres de invariantes planetarias, de donde puede que se siga la consolidación de una civilización asimismo planetaria. Pero el precio a pagar por semejante uniformación civilizatoria en diversidad, proliferación y riqueza cultural resulta, al menos hoy por hoy, incalculable." No creo que ni siquiera en nuestros días, al cabo de más de un cuarto de siglo, estemos aún en situación de calcularlo, aunque sobran razones para temerse lo peor. Pero de la metáfora de la *Aeronave Espacial Tierra* de Boulding sí que cabría sacar a estas alturas, o así me lo parece, unas cuantas implicaciones provechosas.

Antes de hacerla nuestra, sin embargo, habría que insistir en que se trata de una *metáfora*, esto es, una descripción más o menos literaturizada, pero no obstante verosímil, de la realidad (que en ese artista consumado de la "metáfora" que fue Platón podía lindar en ocasiones con el mito, pero sin renunciar por ello a la verosimilitud garantizada por la "imagen", o *eikón*, de la que la metáfora se sirve para "compararla", *apeikádsein*, con su correlato real). Así entendida, una metáfora es *menos* que un *modelo* científico, que esquematiza, ciertamente, la realidad, pero para de esta manera aprehenderla mejor en su *estructura* básica, si es que no se identifica a fin de cuentas con la realidad misma estructuralmente incorporada en el modelo (como cuando la concepción estructuralista de la ciencia de Sneed, Stegmüller y Moulines caracteriza a los sistemas respectivamente integrados por la Tierra y la Luna, o por Júpiter y sus satélites, o por el Sol y los planetas de nuestro sistema planetario, a título de otros tantos "modelos" en los que se deja expandir una "teoría", la teoría, en nuestro caso, determinada por la estructura matemática de un "sistema" en que se cumplan las leyes newtonianas del movimiento, tal y como acontece en la mecánica clásica de partículas). Pero la metáfo-

ra, que es menos que un modelo científico, es, no obstante, *más* que uno de esos *constructos* ficcionales que los filósofos idean valiéndose para ello de un *Gedankenexperiment*, esto es, de un "experimento mental" que con frecuencia convierte a esos "constructos" en auténticas piezas de literatura de ficción, que es lo que, con mejor o peor fortuna, son los constructos representativos de las teorías antiguas y modernas del contrato social, así como también lo es el constructo —pese a las protestas de realismo de su autor— de la Nave Espacial de Bruce Ackerman, a no confundir, pues, con nuestra Aeronave Espacial Tierra (a diferencia de esta última metáfora, que se limita a proponer una nueva manera de referirnos al planeta sobre el que viajamos, la "nave espacial" de Ackerman es de comienzo a fin una ficción, como ficticios son sus tripulantes, los incesantes diálogos que mantienen entre ellos en pos de la justicia y el *manná* mismo que tratan de distribuirse con eficacia siquiera sea subóptima, lo que al menos habría de permitirles recuperarse del agotador esfuerzo dialógico para retomarlo a continuación con nuevos bríos en las debidas condiciones destinadas a asegurar que ese diálogo prosiga siendo, como antes, nada menos que "racional", "coherente" y "neutral", es decir, por encima de los interesados puntos de vista personales de cada quien, todo lo cual arroja, según se echa de ver, una desconcertante muestra de "realismo").

Procedamos, por consiguiente, a instalarnos en la Aeronave Espacial Tierra y no en ninguna otra ultraterrena. En su interior, para empezar, los criterios de racionalidad que habrían de entrar en juego a la hora de acomodarse su pasaje no serán a buen seguro "criterios mágicos", pero tampoco bastaría seguramente con que fueran "criterios científicos" o "científico-técnicos" —esto es, *criterios de racionalidad teórica* o relativos a esa "práctica de la razón teórica" que es la tecnología—, sino que, por supuesto, habríamos de echar mano de esa "teoría de la razón práctica" en que la ética consiste y acudir, por lo tanto, a nuevos criterios, *criterios de racionalidad práctica*, como vendrían a serlo alguna suerte de "criterios morales", criterios que se hallaban llamativamente ausentes de la polémica Winch-Jarvie pero no tendrían por qué haberlo estado, como no lo estuvieron, desde luego, en los primeros encuentros o "encontronazos" interculturales con que dio inicio la modernidad: según se ha hecho notar más de una vez, lo que para los conquistadores españoles de América era inmoral, como la antropofagia, era moral para los indígenas que saciaban así su hambre, mientras que para ellos era probablemente inmoral el desperdicio de alimentos resultante de la quema de herejes sin comérselos a continuación. Por lo demás, los pasajeros de la Aeronave Espacial Tierra podrían decidir agruparse entre sí de muy diversas maneras —de acuerdo con su idioma, su procedencia geográfica, su religión o incluso su capricho y hasta aleatoriamente—, dando lugar así a al menos tantas agrupaciones posibles cuantas comunidades reales, en el sentido que antes veíamos, existan sobre la faz del planeta (y no es preciso añadir que en el trayecto podrían originarse *toda clase de conflictos*, dada la variedad de las costumbres de los ocupantes del vehículo, en relación con la categoría de los asientos asignados, el reparto de los víveres o el abastecimiento de otros tipos de servicios, incluidos entre ellos, claro está, los inevitables conflictos entre mayorías y minorías: para no citar sino uno bien conocido en los vuelos de larga duración de nuestras aeronaves ordinarias, pensemos en el inextinguible contencioso entre fumadores y no-fumadores, donde la condición de oprimidos y opresores resulta harto frecuentemente intercambiable; y ningún censo de conflictos podría aspirar a la exhaustividad, pues la metáfora de Boulding no pasa por el momento de describir más que "un proyecto", "una reali-

dad, sí, pero aún no consumada", algo, en definitiva, "por venir"). Mas, como quiera que ello sea, la Aeronave Espacial Tierra que albergue en su interior a todas esas comunidades variopintas sería ella misma, a su vez, una comunidad no menos real que las anteriores, si bien con la importante particularidad de que en la nave vendrían a coincidir a un mismo tiempo *lo comunitario* y *lo universal*: puesto que antes hablamos de "comunidades de comunicación", el pasaje en su conjunto podría ser caracterizado como una comunidad de comunicación —o, para ser exactos, como una *comunidad* (de comunicación) *de* (comunidades de) *comunicación*—, y ciertamente nada humano quedaría fuera de la misma, lo que es tanto como decir que cada uno de los seres de la especie viajarían en la nave y todos juntos sobrevivirían o perecerían en ella, esto es, compartirían un destino común. Personalmente encuentro fascinante, en su extrema simplicidad, esta metáfora de la Aeronave Espacial Tierra, pero no puedo por menos de mostrarme consciente de que la dificultad de la puesta en práctica del proyecto no estriba en saber si la Aeronave sería capaz de navegar sin zozobrar ni estrellarse, sino en saber si tan siquiera sería capaz de despegar y levantar el vuelo.

2. *Más allá del universalismo y el comunitarismo: el fuero de los individuos*

Entre los más arduos obstáculos que se interpondrían al simple inicio, y no digamos al feliz desarrollo, de la travesía parece figurar en nuestros días esa versión del "comunitarismo" —que algunos han llegado a tildar de patológica por su aparentemente radical oposición al "universalismo"— en que vendría a la postre a consistir el *nacionalismo*.

Y aquí es donde entra en juego el tratamiento dispensado a este último, siquiera sea bajo la forma del "patriotismo", por MacIntyre —no el MacIntyre de los sesenta y los setenta, sino el de los ochenta y los noventa— en su ensayo "Is Patriotism a Virtue?" ("¿Es el patriotismo una virtud?") que he discutido en otra parte y cuya doctrina voy a tratar de recordar sucintamente, junto con mi discusión de la misma, antes de proseguir. Según nos advierte MacIntyre, el *patriotismo* habría de distinguirse de cualquier ideal universalizable (como lo eran, con ocasión de la Primera Guerra Mundial, la causa de la *Kultur* para Max Weber o la de la *civilisation* para Émile Durkheim, causas respectivamente encarnadas por Alemania y Francia en esos años; o como lo fueron, respectivamente encarnadas por los Estados Unidos y la Unión Soviética, la supuesta defensa del valor de la libertad o la no menos supuesta defensa del valor de la igualdad para burgueses o proletarios de varios continentes a lo largo de los años de la "Guerra Fría" que siguieron a la Segunda Guerra Mundial): el patriotismo no se caracteriza por su "universalizabilidad" sino antes bien por su "particularismo", pues consiste en la lealtad a la propia nación que se le exige a un patriota tal y como a otro patriota de otra nación cabría exigírsela respecto de la suya. Y de ahí que MacIntyre contraponga la *moral patriótica* a lo que llama, un tanto inapropiadamente, la "moral liberal", cuando hubiera sido más apropiado llamarla la *moral ilustrada* en tanto que sinónima de "universalista" (de lo contrario, podría darse en pensar que haya alguna incompatibilidad entre "liberalismo" y patriotismo o "nacionalismo", incompatibilidad desmentida por la historia del moderno concepto de "nación" originado con la Revolución Francesa o las americanas, que fueron todas ellas revoluciones liberales).

En cuanto al punto de vista de la "moral ilustrada" —esto es, la nacida de la

Ilustración y predominante desde ella en la filosofía moral moderna—, se deja desglosar para MacIntyre en dos grandes aspectos que considera, ello no obstante, indisociables, por más que a nuestra vez haremos bien en atenderlos separadamente. Por una parte, el punto de vista de la moral ilustrada vendría a sostener "que la *moralidad* está constituida por reglas a las que cualquier persona racional prestaría, bajo ciertas condiciones ideales, su aprobación... (de suerte que) la actitud del agente moral constituida por la fidelidad a dichas reglas sería *una y la misma* para *todos* los agentes morales, resultando de esta forma independiente de cualquier particularidad social". Por otra parte, el punto de vista de la moral ilustrada vendría asimismo a sostener "que las unidades que componen el contenido de la moralidad, así como sus agentes, son los *seres humanos individuales*... (y que) en lo que atañe a las estimaciones de orden moral, *cada individuo* debe contar como tal y nadie deber contar sino en tanto que tal". Si nos fijamos bien, el *primero* de ambos aspectos compendia lo que cabría denominar —a la luz de lo antes expuesto— la "interpretación universalista del punto de vista moral", es decir, el universalismo ético, en tanto que el *segundo* constituye un compendio de lo que he venido llamando hasta el momento el "individualismo ético". Y cabría ahora argüir que el punto de vista comunitarista que MacIntyre opone al universalismo ético podría contar con buenas razones a su favor y hasta resultar acertado en sus líneas generales, lo que no quiere decir, por descontado, que nos hayamos de olvidar de la *universalidad moral*, sino sólo que ésta habría de ser reinterpretada en otros términos que los del universalismo ético convencional. Mientras que, en cambio, MacIntyre carece en mi opinión de alternativa al individualismo ético, y su rechazo de este último vendría a hacer tabla rasa de la *autonomía moral* de los individuos. Consideremos, pues, ambas cuestiones —la de la "universalidad" y la de la "autonomía" morales— por separado y en ese orden.

La interpretación universalista del punto de vista moral vendría a sostener, de acuerdo con MacIntyre, que la cuestión de "en dónde y de quién" aprendo yo los principios y preceptos morales resulta moralmente irrelevante, de modo análogo a como la cuestión de en dónde y de quién aprendo yo los principios y las reglas de las matemáticas resulta matemáticamente irrelevante, esto es, irrelevante en relación con el contenido de las matemáticas mismas y de mi compromiso para con ellas. Pero eso le parece sumamente discutible, puesto que —como puntualiza— "ambos detalles, *en dónde y de quién* (aprendo yo), apuntan a una característica esencial de la noción de moralidad que cada uno de nosotros adquiere, dado que cada uno aprende en y a través del modo de vida de una comunidad en particular... y lo que yo aprendo como guía de mis acciones y como norma para evaluarlas no es nunca la moralidad como tal, sino siempre un *muy determinado tipo de moralidad* en y de algún muy determinado tipo de contexto social... de tal modo, en fin, que yo encuentro mi justificación para la fidelidad a dichos preceptos morales en *mi particular comunidad* y, si se me despoja de la vida de esa comunidad, yo no tendría razón alguna para comportarme moralmente". ¿Qué es, pues, lo que me parece aceptable, y qué lo que no me lo parece, de estos planteamientos comunitaristas de MacIntyre?

A mi modo de ver, MacIntyre acierta plenamente cuando sugiere que el aprendizaje de la moral tiene poco que ver con el de las matemáticas, es decir, con el de una ciencia formal cuyos contenidos acostumbran a ser considerados paradigmáticamente universales y cuya universalidad no admite parangón en lo que se refiere a los *mores* humanos. Pero pensemos en un analogado más a nuestra medida,

como vendría a ser el caso del lenguaje, esto es, el del aprendizaje de una lengua: cuando aprendemos a hablar en nuestra lengua, lo que aprendemos es *un* lenguaje y no *el* lenguaje (que es lo que aproximadamente viene a querer decirnos Rorty cuando insiste en lo que da en llamar la "contingencia del lenguaje" desde los presupuestos del contextualismo lingüístico), de análoga manera a como aprendemos *una* moral determinada y no *la* moralidad en cuanto tal. Pero no hace falta ser un trascendentalista lingüístico a lo Apel para conceder que, en un cierto sentido, lo que aprendemos cuando aprendemos *nuestra* lengua es a "comunicarnos mediante ella" y, por lo tanto, mediante *cualquier* otra que asimismo aprendamos a partir de ella o desde ella. Y algo muy semejante vendrá a ser lo que ocurra cuando aprendemos la moral de *nuestra* particular comunidad, a saber, que aprendemos a "comportarnos moralmente", aprendizaje que en principio nos sería dado reproducir, a partir de esas experiencias o desde esas experiencias, en *distintas otras comunidades* en las cuales nos veamos insertos (si se trata de comunidades localmente distintas mas coetáneas) o nos podamos imaginar insertos (si se trata de comunidades distantes en el tiempo, es decir, históricamente distintas de la nuestra). Como alguna vez yo mismo he recordado, de la invocación de un abstracto punto de vista moral, cuya abstracción arrojaría algo así como *el punto de vista moral*, cabría decir lo que Ortega gustaba de decir del "punto de vista de la eternidad" o punto de vista *al margen de toda perspectiva*, a saber, que ese punto de vista es ciego, que no ve nada y que, lo que es peor, no existe. Pero si hay que insistir en que la mirada moral arroja siempre una visión en perspectiva, hay que insistir con énfasis no menor, y esta vez frente a MacIntyre, en que la concreción de dicha perspectiva no nos clausura en ella, impidiéndonos escapar a su angostura, ni mucho menos nos condena a ver el mundo a través de un agujero: la vida moral puede sin duda ser contemplada *desde múltiples perspectivas*, algunas de las cuales, por lo menos, podrían ser usufructuadas por *un mismo agente moral*, tal y como *diversos agentes morales* pueden a su vez compartir *una y la misma perspectiva* (que es lo que Aranguren subrayaba sagazmente a propósito del perspectivismo orteguiano, haciendo ver que, allí donde la comunidad en su conjunto se muestra con frecuencia incapaz de trascender su horizonte cultural y se transforma en "sociedad cerrada", los individuos y las agrupaciones de individuos inconformistas sí podrían contribuir en su interior a la ruptura de, y con, semejante cerrazón). De modo que, contra el abstracto punto de vista moral abstractamente concebido desde un universalismo abstracto, cabe reivindicar todas las concreciones que se quieran, pero sin que por ello nos hayamos de confinar a éste o aquel punto de vista moral concreto, reduciendo a este *ethos* comunitario nuestra moralidad individual.

Como enseguida habremos de decir, los individuos pueden tener la obligación en ocasiones, y hasta frecuentemente, de enfrentarse a aquel *ethos* comunitario con el fin, por ejemplo, de asegurar en ésa su comunidad el respeto de derechos, como los derechos humanos, que aspiran a gozar, en conformidad con su nombre, de una vigencia universal. Pero ése es un asunto que, por desgracia, no interesa gran cosa a MacIntyre, quien —en la línea de De Maistre que antes veíamos— ha llegado a proclamar que "los *derechos humanos* son inexistentes y creer en ellos sería como creer en brujas y unicornios". ¡Como si la cuestión de los derechos humanos fuera una cuestión ontológica o gnoseológica, a saber, la cuestión de si existen o no existen o la de si podemos o no podemos creer en ellos, en lugar de una cuestión *ética o moral*, a saber, la cuestión de si estamos o no dispuestos a luchar

por instaurarlos, incluso cuando sea preciso hacerlo así contrariando el consenso dominante en nuestra comunidad, cualquiera que ésta pueda ser!

Con todo ello no se ha dicho, sin embargo, ni que el patriotismo no sea una virtud ni que sea un vicio —como acostumbra a sostenerlo el universalismo ético convencional—, pues en verdad el patriotismo podría contar a su favor con mejores argumentos que los expuestos hasta ahora, argumentos por el estilo de los que Maurizio Viroli aduce en su libro *For Love of Country* (*Por amor a la patria*) desde esa suerte de "comunitarismo de izquierdas" en que se hace en él consistir al *republicanismo*. Viroli distingue, un tanto estipulativamente, entre "nacionalismo" y "patriotismo", denominaciones respectivamente procedentes de los vocablos *natio* o lugar de origen y *patria*, que ya Cicerón identificaba con *res publica*. Mientras los enemigos del patriotismo —esto es, del patriotismo republicano, entendido como el amor a las instituciones que hacen posible la común asociación de los diversos ciudadanos de un país dado— serían la tiranía, el despotismo, la opresión y la corrupción, los enemigos del nacionalismo podrían llegar a ser la heterogeneidad racial o cultural y hasta la simple desunión política, social e intelectual entre los naturales de ese país. La distinción, como ya he dicho, resulta un tanto estipulativa y hasta bastante parecida a lo que se ha llamado una "definición persuasiva" o destinada a embellecer lo definido, pues "patriotismo" vendría a querer decir lo mismo que "nacionalismo no-excluyente" o "*buen* nacionalismo", en tanto que el "nacionalismo homogeneizador y excluyente" o "*mal* nacionalismo" vendría a su vez a asimilarse a la conocida caracterización del patriotismo fanático o cínico por parte del doctor Johnson como "el último refugio de los bribones". En lo que sigue, pues, nos vamos a olvidar de la distinción de Viroli y pasaremos indistintamente a hablar de nacionalismo y/o patriotismo republicanos, esto es, de "republicanismo". Como Viroli no niega, su republicanismo guarda un cierto aire de familia con el sustentado por comunitaristas como Michael Walzer o Charles Taylor, a los que identifica como herederos del patriotismo americano descrito por Tocqueville, un patriotismo no basado en la sangre ni en el suelo, ni tampoco en la religión o en tradiciones demasiado potentes, sino en las instituciones de la democracia liberal, a la que el republicanismo añadiría un mayor énfasis en la *participación política*, interpretable por su parte como una reivindicación de la "libertad positiva" o el "autogobierno" de los ciudadanos y, por lo tanto, como un paso más sobre la pura y simple "libertad liberal" o "libertad negativa". Pero Viroli, en cualquier caso, no es demasiado explícito acerca de cómo su republicanismo se articularía *ad inferius*, es decir, descendiendo hasta comprender a los diversos grupos de ciudadanos —los que en su momento llamamos *minorías*— que demandan acogida en la república, ni tampoco acerca de cómo esta última se abriría *ad superius*, es decir, ascendiendo hasta verse integrada dentro de lo que cabe ahora llamar un *horizonte cosmopolita*.

Aplazando para un poco más adelante esta segunda cuestión y concentrándonos por unos instantes en la primera, quizá pudiera resultarnos instructivo contrastar ante todo el patriotismo de Viroli con el patriotismo asimismo republicano de Jürgen Habermas, esto es, con el "patriotismo constitucional" que también Habermas procura distinguir del nacionalismo homogeneizador y excluyente, presentándolo como la única forma de patriotismo disponible para el pueblo alemán después de Auschwitz. El patriotismo habermasiano de la Constitución —el *Verfassungspatriotismus*, de acuerdo con la denominación acuñada por Dolf Sternberger— ha tratado de separar el ideal *político* de una "nación de ciudada-

nos" (*Staatsbürgernation*) y la concepción del "pueblo" (*Volk*) como una comunidad *pre-política* de cultura y de lengua, cuando no de etnía y hasta de raza; y ha tratado de separarlos, según Habermas, en la dirección sugerida por la efímera Revolución Alemana de 1848-1849, que fue el último episodio en la historia de la Alemania anterior al Tercer Reich en el que se avistó la posibilidad de alumbrar una forma de patriotismo capaz de reconocer la legitimidad de diferentes formas de vida dentro de la patria común, dejando así la puerta abierta a la inclusión de una diversidad de culturas en el marco de una misma república. Como Viroli concede, Habermas distingue expresamente entre su propio patriotismo constitucional y el republicanismo, al que identifica con una tradición intelectual derivada del comunitarismo de cuño aristotélico y le atribuye en consecuencia una visión excesivamente compacta de la comunidad proclive a subsumir la identidad social de los ciudadanos bajo la identidad política de la ciudad-estado clásica, una manera ésta de entender la ciudadanía que Habermas considera con razón inviable en nuestras pluralistas sociedades contemporáneas. Pero semejante interpretación "aristotélica" del republicanismo es rechazada por Viroli como un error mayúsculo (probablemente inducido por el *revival* del neoaristotelismo en nuestros días) frente al que señala sin duda con buen tino el origen romano del republicanismo, cuyos hitos vendrían representados por el *Ab urbe condita* de Livio, los *Discorsi* de Maquiavelo y el *Du contrat social* de Rousseau; a lo que añade que —incluso con posterioridad a la traducción latina de la *Política* de Aristóteles— el ideal republicano no estuvo nunca tanto en la *polis* griega cuanto en la *civitas* romana, entendida como un ámbito político destinado a permitir la convivencia de los ciudadanos en condiciones de justicia bajo la protección de las leyes. Pero por ello mismo Viroli insiste, de nuevo atinadamente, en que el patriotismo constitucional habermasiano no rompe en absoluto con la tradición republicana y se limita a presentarnos una nueva versión del republicanismo, dado que las instituciones democráticas que se exaltan en él no son instituciones cualesquiera ni se apoyan con exclusividad, ni al margen de la historia, en los presuntos valores transnacionales de la democracia, sino que se materializan en la Constitución de la República Federal Alemana, una Constitución levantada sobre, y contra, las huellas de la barbarie nazi, que es lo que emocional y sentimentalmente ancla la lealtad a dicha Constitución en las tradiciones políticas con ella inauguradas.

De ser así las cosas, como parecen en efecto serlo, el patriotismo constitucional habermasiano no podría sin más ni más ser "trasplantado" a cualquier país, como el mío sin ir más lejos. Cualquier "metrópolis" contemporánea, en el sentido traslaticio que permite aplicar ese vocablo a una nación y no sólo a su capital, tiende hoy a ser una *metrópolis plurinacional*, especialmente como resultado de los crecientes e irresistibles flujos migratorios que se registran a escala mundial. Pero, por lo demás, países como España han sido desde antiguo "plurinacionales" por razones históricas. En la actualidad española se discute, por ejemplo, si nuestro país debe ser considerado como una *nación de naciones* -según reivindican que lo sea las "nacionalidades históricas" que dentro de ella remontan sus orígenes a la Edad Media (el caso de Cataluña, Galicia o el País Vasco)— o como una *nación de ciudadanos* de acuerdo con el concepto de nacionalidad impuesto con la modernidad. Mas la cuestión, evidentemente, no estriba en preferir ser "medievales" o "modernos". Personalmente siempre he creído que la mejor respuesta a la pregunta "¿Qué es una nación?" es la que dio Renan cuando insistía en que los rasgos definitorios de una nacionalidad no hay que buscarlos tanto en factores naturales

(por ejemplo, geográficos o antropológicos) ni culturales (como la lengua o la religión), ni tan siquiera en factores históricos (sean reales o sean míticos), cuanto en *la voluntad de los individuos*, que es la que, en resumidas cuentas, podría determinar si una nación existe o no, llevando a cabo así, de un modo implícito o explícito, un acto de "autodeterminación". Y si se acepta la respuesta de Renan, que otorga a los individuos la última palabra a tal respecto, habría que dejar a éstos la decisión sobre el mejor modo de conjugar nacionalidad y territorialidad, nacionalismos culturales y nacionalismos políticos, etc., incluida la decisión sobre la propia "plurinacionalidad". España, en cualquier caso, lleva siglos amalgamando una compleja *aleación de nacionalidades*, dentro de una tradición en la que hay que resaltar como merece su condición de país de "judíos, moros y cristianos", condición que serviría de ambiguo preludio a la experiencia de mestizaje desarrollada ulteriormente en la América hispánica. E incluso si la plurinacionalidad comportase hoy el riesgo, como parecen temer algunos, de desembocar en una especie de "orgía de las diferencias", tal vez lo indicado sea reconocer sin tapujos el hecho de esa plurinacionalidad, tratando en todo caso de prevenir las consecuencias que a partir de su reconocimiento se tengan por indeseables. En cualquier género de metrópolis plurinacionales, cuando por fortuna se trata de *países democráticos*, la democracia hará sin duda bien en reivindicar la noción de "participación" como base de la ciudadanía frente a la noción de "pertenencia" característica del "comunitarismo de derechas", sea el de MacIntyre u otros peores, que por definición habría de excluir como "impertinentes" a los procedentes de otras patrias o a los apátridas. (Entre paréntesis, y por desgracia, hay que consignar que para muchos inmigrantes en tales metrópolis no pasa a veces de ser un sueño la consecución de "derechos de ciudadanía", habida cuenta de que frecuentemente ni siquiera llegan a disfrutar de derechos humanos). En cuanto a la pregunta acerca de si procede hablar de un patriotismo exclusivamente basado en la participación democrática, como vendría a ser el caso del *patriotismo constitucional*, me he inclinado alguna vez a desaconsejar el recurso a dicha fórmula, y ello precisamente en virtud de lo que las Constituciones democráticas tienen de ventajoso, como lo es el establecimiento de un marco legal en el que puedan coexistir incluso ciudadanos de diversas nacionalidades —ciudadanos leales, se diría, a más de un patriotismo— siempre que dichas nacionalidades gocen de suficiente autonomía, ejercida por vías más o menos federativas y hasta por vía confederal, y en tanto que sus miembros no deseen ejercer su posible "derecho a la autodeterminación", cuando no a la "secesión", y darse desde ellos otra Constitución de nuevo cuño. De modo que, si una Constitución democrática diseñara un "espacio de coexistencia" de diferentes patriotismos diversamente compatibles entre sí, lo mejor sería, pienso, no mezclar el patriotismo con la Constitución y abandonar la fórmula del patriotismo constitucional para pasar a hablar sin más de respeto a la democracia, que es lo que en este punto parece hallarse en juego. En cuyo caso el republicanismo —un republicanismo, como el habermasiano, de índole marcadamente "constitucionalista"— vendría a darse la mano con el *liberalismo*. O, por seguir sirviéndonos de nombres propios, el republicanismo de Habermas vendría a darse la mano con el no menos constitucionalista "liberalismo político" de John Rawls.

Por encima o por debajo de sus notables divergencias, en las que no nos es dado entrar aquí, la idea de "razón pública" que Rawls expone en su último libro, *Political Liberalism*, comparte con la del "uso público de la razón" de Habermas —además de una común inspiración kantiana— la finalidad de asegurar, en el do-

minio de la sociedad política institucionalizada, la primacía del *bien público* (de "lo que es tenido por todos como bueno" o, dicho de otro modo, de "lo justo") sobre la diversidad de las *concepciones privadas del bien* o de "lo que es tenido como bueno por algunos" (concepciones respectivamente apoyadas en "razones no-públicas", esto es, no compartidas ni acaso compartibles por la totalidad de la ciudadanía) que puedan darse en el dominio de la sociedad civil, una sociedad civil presidida por lo que desde Weber se conoce como "pluralismo valorativo". Para poner un solo ejemplo, las razones no-públicas que respalden las respectivas "concepciones privadas del bien" de los ciudadanos de mi país en lo tocante a una cuestión como la del aborto no tendrían a buen seguro por qué coincidir, pero eso no debiera impedir al Estado español —sobre la base de la razón pública y en aras del "bien público"— la promulgación de una ley de interrupción del embarazo que de veras se acomodase a la voluntad de la mayoría, ley que naturalmente habría de respetar las voluntades minoritarias que se opongan a ella, como en el caso de los médicos que por motivos de conciencia se nieguen a colaborar en la realización de prácticas abortivas. Semejante combinación de acuerdo público y desacuerdos privados arrojaría entonces una suerte de "consenso entrecruzado, por superposición o por solapamiento", que bajo todas esas expresiones y otras varias se ha traducido en nuestro idioma la fórmula rawlsiana del *overlapping consensus*. El consenso de la ciudadanía en lo relativo al acatamiento de leyes democráticamente promulgadas sería, pues, compatible con la radical discrepancia de sus integrantes en materia de "convicciones fuertes" de carácter ético o religioso —es decir, ideológicas y en última instancia "metafísicas" para Rawls—, como acostumbran a serlo las convicciones últimas acerca de "cuestiones de vida o muerte" del tipo del aborto o la eutanasia. En definitiva, se trata de un consenso tal vez más "razonable" que estrictamente "racional" (por traer a colación la distinción rawlsiana entre lo *rational* y lo *reasonable* con la finalidad ahora de distinguir entre un "modelo *epistémico* de consenso" como el habermasiano, basado en la competición de una serie de creencias científicas en litigio sólo una de las cuales acabaría supuestamente acreditándose como la "verdadera", y un "modelo *político* de consenso" llamado a garantizar la coexistencia de diferentes *convicciones* contrapuestas sin involucrar la cuestión de la verdad o la falsedad de ningún género de *creencias*) y cuyo alcance no pretende sobrepasar el de una *concordia discors* o "concordia discorde", en la que Rawls verá un epítome del liberalismo político.

En cuanto al "poder público", esto es, aquél que en una democracia ejercen los ciudadanos unos sobre otros, Rawls habrá de justificarlo recurriendo a un *principio liberal de legitimidad* que enuncia en los siguientes términos: "Nuestro ejercicio del poder político sólo es propiamente justificable cuando se realiza de acuerdo con una Constitución, la aceptación de cuyos ingredientes básicos pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos." Entre esos ingredientes básicos de la Constitución (*constitutional essentials*), figurará el repertorio de los derechos y libertades irrenunciables de la ciudadanía que —una vez constitucionalmente sancionados como "derechos fundamentales"— "habrán de ser respetados en cualquier caso por las mayorías si se trata de regímenes democráticos sometidos al imperio de la ley". Y de ahí la *preeminencia del poder judicial* que característicamente Rawls le otorga sobre el legislativo y el ejecutivo, pues será al escalón más alto del poder judicial, como la Corte Suprema norteamericana o el Tribunal Constitucional español, al que le corresponda velar por la observancia de la Constitución o Ley Suprema frente a decisiones gubernamentales e incluso leyes ordinarias sus-

ceptibles de ser declaradas inconstitucionales, todo lo cual convierte a aquella instancia en "paradigma de la razón pública": "En un régimen constitucional con revisión judicial, la razón pública es la razón de su instancia judicial suprema."

Aunque Rawls no deja de advertir que tras la preeminencia de dicha instancia suprema se halla la superior autoridad del pueblo (el cual tiene, además, la facultad de "enmendar" la propia Constitución), lo cierto es que hay reformas sociales —de cuya justicia hoy no parece cabernos duda— que no pudieron ser acometidas en su día sin una auténtica "ruptura constitucional", esto es, sin una auténtica "revolución" en el sentido constitucionalista del vocablo. Y por citar tan sólo un caso norteamericano que no le pasa desapercibido a Rawls —si bien, a mi entender, lo malinterpreta lastimosamente—, ahí tendríamos la lucha contra la esclavitud negra de los primeros abolicionistas de su país que, anteriores a Lincoln y a diferencia de los seguidores de Martin Luther King, no podían invocar aún el cumplimiento de ninguna clase de preceptos constitucionales en qué apoyarse (en una de las últimas películas de Steven Spielberg, *Amistad*, los prisioneros negros reclamados por la Corona española fueron puestos en libertad por la Corte Suprema porque, habiendo nacido libres en la costa occidental de África, su presencia en el barco negrero se podía interpretar como un secuestro; pero, si hubieran nacido esclavos en una plantación del Sur de los Estados Unidos, ni toda la elocuencia de John Quincy Adams habría bastado para liberarlos). Por lo que se refiere a tales abolicionistas, sólo en sentido figurado cabría decir de su actuación —como en sentido literal pretende hacerlo Rawls— que luchaban "en nombre de la razón pública", cuando en rigor su lucha desafiaba la vigente Constitución norteamericana y sus razones eran razones religiosas (como la de que "todos los hombres son por igual hijos de Dios") o razones éticas (como la de que "la libertad constituye un atributo inalienable de los seres humanos") y demás, es decir, eran razones no-públicas en la estricta acepción rawlsiana y sin otro soporte que la íntima convicción de la justicia de su causa por parte de los individuos que la defendían, sea en solitario o agrupados con otros individuos.

Lejos de poder fiarlo todo a las instituciones —incluidas las instituciones de la democracia liberal—, los individuos y los grupos de individuos han tenido que enfrentarse a ellas en demasiadas ocasiones, haciendo suyo ese ideal que Rudolf von Ihering llamó en el siglo pasado *la lucha por el Derecho*, un ideal cifrado en el lema "Solamente luchando alcanzarás tu derecho". Y eso es lo que, por mi parte, he tratado de recordar alguna vez a propósito de la conquista de los derechos humanos. Los derechos humanos no son derechos "naturales", si existe cosa tal, y ni siquiera cabría llamarles "derechos" —dejémoslos, que no es hacerles de menos, en "exigencias éticas" o "reclamaciones morales"— mientras no se hallen recogidos en el ordenamiento jurídico, como cuando, bajo la denominación de *derechos fundamentales*, los ampara el consenso de la sociedad y sobre dicha base pasan a formar parte de los que Rawls llamaba "ingredientes básicos de una Constitución". Pero antes de ser eso, lo repito, los derechos humanos no eran sino exigencias y reclamaciones de índole ética o moral que movían a reivindicarlas, con vistas a hacer de ellas derechos, a individuos y grupos de individuos a quienes un consenso antecedente les negaba su condición de "sujetos de (tales) derechos"... de suerte que, para pasar a convertirse en auténticos derechos, tuvieron que apoyarse en el *disenso* de los individuos que los reivindicaban. Por eso es por lo que la historia de la conquista de los derechos humanos admite ser descrita a la manera de una historia protagonizada por *individuos y grupos de individuos disidentes*, y así es

como la burguesía emergente, las clases trabajadoras o los pueblos colonizados conquistaron respectivamente los derechos cívicos, económicos y sociales o culturales de la "primera", "segunda" y "tercera" generaciones de derechos humanos, una lucha que todavía hoy prosigue a cargo de las minorías marginadas dentro de las propias metrópolis —minorías de color, minorías étnicas o religiosas, minorías de preferencia sexual— o de los adherentes a los "nuevos movimientos sociales" como el feminismo, el pacifismo, el ecologismo, etc. Las formas de disidencia pueden ser, en efecto, muy diversas. Por no aludir sino a esa manifestación de la disidencia que es la desobediencia, no es lo mismo, por ejemplo, la "desobediencia civil" que la "desobediencia revolucionaria", pasando por la "desobediencia al Derecho" en cuanto tal, pero —en la medida en que cupiera encauzar a todas esas u otras formas de disidencia a través y por medio de la actividad de la razón— me temo mucho que nos obligarían a desbordar los estrechos límites, por no decir las limitaciones, que impone Rawls a su *idea de razón pública*.

Después de todo, el liberalismo de Rawls podría pasar por alto *el fuero de los individuos* en no menor medida que el comunitarismo de MacIntyre, que acostumbra a considerarse su rival político. Cierto es que, allí donde el consenso comunitarista de este último se olvidaba de los derechos humanos, el liberalismo rawlsiano pretende recogerlos y plasmarlos en el texto de una Constitución. Pero los textos constitucionales —trasuntos a su vez de otros consensos, racionales o razonables, entrecruzados o sin entrecruzar— serían mudos en materia de derechos humanos si no hubiera habido individuos y grupos de individuos dispuestos a luchar por ellos, ya sea para conquistarlos, ya sea para preservarlos después de haberlos conquistado, ya sea para ampliarlos y extenderlos tras su preservación y consolidación. Las Constituciones pueden cambiar de signo, venirse abajo y ser derogadas o sustituidas por otras Constituciones, o simplemente pueden ver traicionada su letra sin necesidad de modificarla o, lo que aún sería peor, ver reducido a esa letra el espíritu que las animaba. Y, aunque no fuera más que eso, el recordatorio de la importancia del disenso tendría por cometido estimular la *discordia concors* junto a la *concordia discors*, la discordia concorde *además de* la concordia discorde, es decir, la discordia ante lo que tengamos por una concordia injusta como la mejor vía, si acaso no la única vía una vez excluida la violencia, para lograr una concordia que podamos considerar más justa que aquélla.

3. El cosmopolitismo en la Aeronave Espacial Tierra

Como antes se indicó, tras toda Constitución democrática ha de presuponerse la autoridad del pueblo —en tanto, por lo pronto, que "poder constituyente"—, autoridad que, en el caso norteamericano, se hace presente por medio de la clausula pronominal *We the People*, "Nosotros el pueblo", con la que son encabezados el propio texto constitucional y los pronunciamientos de la suprema instancia judicial encargada de velar por él e interpretarlo. Y quizá sea la ausencia de un referente de ese género a nivel internacional (pues ¿quién podría asumir a dicho nivel la primera persona del plural?) lo que en último término explica la timidez de la propuesta de un nuevo *ius gentium* formulada por Rawls en su reciente ensayo "The Law of Peoples" ("El derecho de gentes"). Para dejar hablar a Rawls: "Uno de los propósitos [del ensayo] es plantearse cómo se las arregla el liberalismo político a la hora de extender al derecho de gentes la concepción política liberal de la justicia. En particular, nos interesa preguntarnos por la forma como se habría de ejer-

citar en dicho caso la tolerancia respecto de las sociedades no liberales. Ciertamente, los regímenes tiránicos y dictatoriales no pueden ser aceptados de buen grado como miembros de una sociedad razonable de naciones. Pero tampoco deja de ser cierto que no a todos los regímenes políticos se les puede razonablemente pedir que sean liberales. De lo contrario, el derecho de gentes no se atendría al propio principio liberal que recomienda tolerar otros ordenamientos razonables de la vida social ni permitiría avanzar en el empeño de hacer posible sentar bases de acuerdo compartidas por una diversidad de naciones razonables." Al decir de algunos de sus críticos, los titubeos de Rawls a este respecto (comenzando por el uso más bien vago que se hace en el párrafo precedente de la idea de *reasonableness*, no siempre "razonablemente" traída a cuento) reflejan su vacilación entre el miedo al etnocentrismo y la confianza en una universalización de los derechos humanos incorporados por nuestra moderna tradición occidental. El miedo al *etnocentrismo* está más que justificado —pues la peor propaganda que cabría hacer en el Segundo y Tercer Mundo de los derechos humanos exportados desde el Primero es, sin duda, la consistente en presentarlos como poco más que un subproducto del neocolonialismo—, pero, en cuanto a la confianza en la *universalización* de los "derechos humanos moderno-occidentales", no sólo no resulta del todo irrazonable sino que su necesidad pudiera convertirse en imperiosa a los efectos de contrarrestar las catastróficas consecuencias inducidas en sociedades dependientes y subdesarrolladas por la expansión no menos etnocéntrica, pero harto más inexorable, de la economía capitalista de mercado, con la secuela del imperialismo de los mercados financieros envuelta en el fenómeno de la globalización.

¿Y qué habría que decir en este punto acerca del "cosmopolitismo" desde la perspectiva subyacente del individualismo ético que venimos haciendo nuestra?

Retornemos, ya para concluir, a la Aeronave Espacial Tierra que habíamos dejado hace algún rato, si no recuerdo mal, en trance de despegue. Además de otras especies, por ejemplo animales, en ella ha de tener cabida *la humanidad -concreta y no abstracta— en su totalidad*, es decir, la humanidad tanto *distributivamente* entendida (*cada* viajero de la especie es un ser humano) cuanto *colectivamente* entendida (*todos* los seres humanos viajarán en la Aeronave). Éste era el sentido de nuestra caracterización de su pasaje como una "comunidad (de comunicación) de (comunidades de) comunicación" en que se darían cita por igual "lo universal" y "lo comunitario". Pero, por lo demás, con esa humanidad en su totalidad no sólo ha de viajar la conciencia humana del *presente* sino asimismo la capacidad anamnética de la especie (esto es, su memoria del *pasado*) y su capacidad proléptica (esto es, sus anticipaciones del *futuro*). Entre estas últimas, que no sólo comprenden pronósticos y predicciones, sino también deseos y programas de acción en orden a su realización, se contarán no menos las *exigencias y reclamaciones de derechos humanos* de que antes hablábamos. Derechos que, desgraciadamente, no en todas las comunidades del pasaje son disfrutados con la misma intensidad ni la misma extensión, si es que han llegado a ser reconocidos a sus miembros, por lo que en modo alguno cabe catalogarlos como universales.

La aspiración de que lo sean es absolutamente legítima, pero la *universalidad* que toca asegurarles es la universalidad *de facto* resultante de su reconocimiento legal —reconocimiento logrado, en cualquier caso, a través de la práctica política— y no la simple universalidad *de iure* supuestamente asegurada por los bienintencionados esfuerzos de los filósofos morales con vistas a fundamentarlos como tales.

En cuanto a esos derechos, podrán no sólo ser *derechos individuales*, sino

también *derechos colectivos* entendidos como "derechos de grupos de individuos". Ello quiere decir, para empezar, que el ejercicio de los mismos pasa por su ejercicio a título individual, de donde no se sigue, sin embargo, que se reduzcan a "derechos individuales", toda vez que su disfrute trasciende a dichos individuos y su renuncia a disfrutarlos por parte de un individuo dado deja intacto el derecho de los restantes individuos insertos en la correspondiente colectividad. Así ocurre, por ejemplo, con el derecho a la propia lengua en tanto que "derecho histórico" de una colectividad determinada, derecho que habrá podido ser disfrutado y podrá presumiblemente seguir siendo disfrutado por individuos pertenecientes a generaciones anteriores y posteriores a la de tal o cual individuo en particular. Pero, como se ha dado por sobreentendido, cualquier individuo podrá, si así lo quiere, renunciar a la titularidad de uno de esos derechos, toda vez que la *asunción individual* de los derechos colectivos es de índole pareja a la de las *responsabilidades* asimismo colectivas derivadas de la asunción individual de una *identidad colectiva*. Como individuo, supongamos, yo no tengo por qué sentirme "culpable" de los desmanes de los conquistadores españoles en América, pero sí tengo que sentirme "concernido", y en definitiva "responsabilizarme", por sus posibles consecuencias, al menos mientras desee seguirme identificando como español, con las ventajas o los beneficios que ello me pueda reportar. Naturalmente, esas ventajas o esos beneficios no son precisamente suculentos, por no decir que son harto dudosos, en lo tocante a mi más bien desfalleciente identidad española, pero tal vez no ocurra así con mi flamante identificación como europeo desde que España forma parte de la comunidad de ese apellido, identificación que me da acceso a la condición de "habitante del Primer Mundo" en el seno de un continente cuya prosperidad histórica ha sido en buena parte cimentada sobre la expoliación y explotación colonialista de otros continentes. Lo que no puede hacer *el ciudadano europeo de una antigua potencia colonial* es proclamarse a un tiempo ultranacionalista y negarse a asumir responsabilidades para con la inmigración procedente de las antiguas colonias de su país, que es exactamente la inconsecuencia que en Francia tiene que arrostrar la extrema derecha y que en España arrostra con frecuencia la derecha a secas y hasta a veces cierta izquierda.

Ya Kant consideraba de la incumbencia de un Derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) garantizar la concesión de la "hospitalidad" al extranjero como correlativa del "derecho de visita" (*Besuchsrecht*) ejercido por este último, si bien no desperdiciaba la oportunidad de denunciar de paso la práctica intempestiva de tal derecho por los europeos en América, África o Asia, cuyos habitantes no solían ser visitados sino para convertirlos en víctimas de saqueos y otros actos de pillaje. En un sentido en cierto modo semejante al de ese derecho de visita asimétricamente practicado, Francisco de Vitoria se había adelantado entre nosotros a esgrimir el "derecho a la comunicación" (*ius communicationis*) —en cuanto tal inseparable de la idea del *totus orbis*, esto es, de la idea del orbe entero ni más ni menos que entendido como una *comunidad de comunicación*— para justificar la colonización de las Indias Occidentales por los españoles y la consiguiente sumisión de los nativos de aquellas lejanas tierras. Y en estos tiempos en que el mundo se ha transformado globalmente en "comunidad de comunicación" y la cosmópolis en *telépolis*, me pregunto qué es lo que habría dicho el bueno de Vitoria ante la presencia actual en las fronteras de nuestro Viejo Mundo, y muy concretamente en las fronteras españolas, de millares de inmigrantes de aquella procedencia, e incluso hablando nuestra propia lengua, a los que se deniega tal *derecho a la comunicación*, esto es,

el mismísimo derecho que un día esgrimiera Europa, y muy concretamente España, para legitimar su expansión colonizadora.

En un distinto orden de cosas, de Mario Vargas Llosa a Sami Naïr, pasando por Alain Finkielkraut, podemos repasar todo un muestrario de visiones de otra forma de comunicación, la *comunicación económica* (lo que antiguamente se llamaba la "comunicación de bienes"), que constituye el envés de ese "derecho a la comunicación" cuya haz es la comunicación lingüística. Y, puesto que las diferencias entre países ricos y pobres son tanto o más profundas que las lingüísticas y generalizando las culturales, no es de extrañar que el pasaje de la Aeronave Espacial Tierra se distribuya en diferentes categorías, desde la confortable instalación en las butacas de clase preferente al incómodo alojamiento en la bodega, si bien cabría aspirar a que entre las diversas comunidades congregadas en la nave fuera al menos posible el intercambio de asientos según las prestaciones y las necesidades de los pasajeros, así como, en cualquier caso, la conllevancia de estos últimos y hasta la cooperación de los unos con los otros. Pero si no se quiere comenzar pidiendo ingenuamente demasiado para acabarse luego contentando, cínicamente, con demasiado poco, el proyecto cosmopolita tendría que ser al menos tan realista como lo era para Kant, quien por eso adhería a un *cosmopolitismo plurinacional*, esto es, un cosmopolitismo por complejización y no por vaciamiento, donde las "diferencias" enriquezcan a la cosmópolis —no menos que antes vimos que podría acontecer con las actuales metrópolis asimismo plurinacionales— en lugar de ser ésta la que, arrasándolas, imponga una "identidad" basada en la uniformación. Y de ahí la insistencia en presentar a la humanidad albergada en el interior de la Aeronave Espacial Tierra como una "comunidad de *comunidades*", lo que de entrada significaría, según acaba de decirse, una "comunidad de *naciones*", sean éstas o no Estados, pero también sin duda una "comunidad de *culturas*" transnacionales y hasta quién sabe si postnacionales. Ello a su vez podría entenderse o bien en el sentido peligrosamente "geoestratégico" de un Samuel Huntington, para quien el *conflicto de las civilizaciones* —que, en rigor, sería un conflicto entre "culturas", como la occidental, la islámica o la china— heredará en la próxima centuria la potencialidad letal acumulada en el antagonismo de bloques ideológico-militares anterior a la caída del Muro de Berlín, o bien en el sentido considerablemente más plausible del *cosmopolitismo multicultural* de Thomas McCarthy, quien ve en éste una vía hacia la universalización de los derechos humanos capaz de desbloquear los tradicionales obstáculos opuestos a la "comunicación intercultural" por el racismo y la xenofobia, los prejuicios etnocéntricos o las desigualdades tanto económicas como sociales y políticas. En semejante versión del cosmopolitismo cabe en parte apreciar una trasposición al orden internacional de propuestas multiculturalistas como las sugeridas para ámbitos más reducidos por Will Kymlicka. Pero el "cosmopolitismo multicultural" va en rigor más lejos que eso y no se contenta con la consideración de la cultura global ni como una simple concatenación de mónadas culturales ni como un mero proceso de convergencia cultural, abriéndose, entre otras, a la posibilidad de una "hibridación de culturas" (una conjetura ésta que me atrevería por mi parte a radicalizar hasta entenderla como una mezcla de prognosis de, y de apuesta por, una situación generalizada de *mestizaje cultural*, cuando no de mestizaje sin más y punto).

Pero un individualista ético no podría confiar en la instauración de ningún nuevo *ius gentium*, como el implicado en la efectiva internacionalización de la vigencia de los Derechos Humanos, sin individuos dispuestos a luchar por ellos. En

este sentido, el apoyo moral y material a la *disidencia* interna de aquellos países en los que no son respetados me parece hoy por hoy más importante que el recurso a la intervención de otros países desde el exterior con la misión de imponerlos por la fuerza (aun cuando se tratase de tropas de las Naciones Unidas y éstas no se hallasen de hecho bajo el mando de la potencia hegemónica de turno, que impondría así la ley al resto de las naciones en tanto que provincias de su Imperio). Quizá no todas las culturas sean individualistas, pero en todas ellas hay, o podría haberlos, individuos disidentes que hagan valer su inconformismo y hasta su insumisión frente al *status quo* dominante, y el apoyo a los mismos me parece lo decisivo, por más que en determinadas coyunturas no resulte desdeñable el envío de contingentes, militares o civiles, de interposición entre bandos contendientes con fines de pacificación u otros fines humanitarios y, desde luego, sea francamente loable la iniciativa de instituir Tribunales Internacionales destinados a penalizar el genocidio u otros crímenes contra la humanidad.

Y, toda vez que lo decisivo seguiría pareciéndomelo el protagonismo de los individuos, reconozco que habría que preguntarse si en realidad vivimos en *un mundo de individuos* capaces de contribuir activamente al establecimiento de un efectivo *ius cosmopoliticum*, es decir, de un orden jurídico que Kant consideraba todavía superior al *ius gentium* o Derecho de los pueblos (*Völkerrecht*), puesto que se apuntaba en él, siquiera sea incoativamente, a la idea de una "ciudadanía mundial" (*Weltbürgertum*) que sólo sobre los individuos podría recaer en tanto que sujetos morales.

Desafortunadamente, no escasean los motivos para dudar de una respuesta afirmativa. Lo que en nuestros días alimenta dicha duda no es la crisis, tan comentada en el contexto de la filosofía moral y política contemporánea, de la vieja *filosofía del sujeto*, ni tampoco el hecho de que el robusto sujeto substancial, autosuficiente y logocéntrico de la modernidad haya cedido su lugar al sujeto frágil, evanescente y finalmente descentrado de la postmodernidad, acontecimientos todos ellos asaz interesantes, y hasta apasionantes, pero que es de temer que no interesen ni apasionen gran cosa a nadie fuera del reducido círculo de la profesión filosófica. A lo que no parece posible, en cambio, sustraerse es a prestar atención al auge de fenómenos —como el que los sociólogos caracterizan bajo los rubros de la "exclusión", la "desagregación" y la "segregación" sociales— que hacen presagiar en amplias capas de la población un incremento de esa funesta forma de individualización que Robert Castel ha tachado de *individualismo negativo*, un individualismo, diríamos, por consunción, concebido como la indefensión de un número creciente de excluidos, desagregados o segregados de la sociedad (desocupados y desalarizados, desinstruidos y sanitariamente desatendidos, desciudadanizados y desnacionalizados) y todo ello incluso sin necesidad de salir del Primer Mundo o, como sería más apropiado decir, dentro del Cuarto Mundo que aquél lleva alojado en sus entrañas como si de un cáncer se tratase. Alguna vez he hablado de una especie de *principio ético de los vasos comunicantes* que, partiendo de la idea de que la subjetividad moral no admite grados, tendría que permitir que cualquier derecho humano del que disfrute un individuo pueda ser reclamado o exigido por cualesquiera otros individuos, pero el equivalente *sociológico* de este principio vendría a decirnos ahora que, allí donde un individuo sea obligado a vivir por debajo de la común humanidad que equipara la estatura moral de los sujetos, ningún sujeto estaría ya seguro de poder seguir disfrutando de derechos humanos en su calidad de sujeto de derechos. Y, en estas condiciones, habríamos de repreguntarnos si

no es aventurado, y hasta una auténtica locura, pensar no ya en consumar, sino ni tan siquiera en poner en marcha *ningún proyecto cosmopolita*, esto es, pensar en hacer despegar la Aeronave Espacial Tierra.

Mas, como quiera que sea que respondamos a esta nueva pregunta, hay que advertir que su misma formulación nos ha hecho más o menos retóricamente caer en lo que podríamos llamar "la trampa constructivista", a saber, nos ha hecho sucumbir a la tentación de creer que la vida real no está autorizada a alentar ni palpitar hasta tanto no la hayamos "construido" o reconstruido mentalmente, esto es, hasta tanto que algún experimento mental no la haya convertido en un "constructo", cosa que en modo alguno pretendía ser nuestra Aeronave: lejos de necesitar aguardar ninguna orden de despegue, la Aeronave Espacial Tierra despegó hace millones de años, incluso millones de años antes de que los seres humanos apareciesen en ella, y habrá de proseguir su vuelo, indiferente, si un cataclismo nos borrase de su superficie o nos forzase a abandonarla para buscarnos otro lugar en el universo.

Es menester, no obstante, consignar que —una vez que los seres humanos hicieron su aparición en la Aeronave con sus extraños equipajes de recuerdos y de sueños, unidos a la incierta predisposición a gozar del instante presente, predisposición que la memoria nunca acaba de apagar totalmente ni la esperanza deja de avivar siquiera sea de vez en cuando— esos seres no sólo se constituyeron en pasajeros, sino que reclamaron para sí la condición de tripulantes y hasta la de pilotos, reservándose en cualquier caso la libertad de marcar el rumbo de su propio destino o, cuando menos, de decidir adónde no querían que éste les condujese. A ellos, es decir, a nosotros mismos, cabría desearles, esto es, desearnos que acierten —acertemos— a combinar concordias y discordias, consensos y disensos, universalismos y comunitarismos, razones o pasiones varias e individualismos no sólo negativos sino en la medida de lo posible positivos, de suerte que la Aeronave Espacial Tierra no acabe asemejándose a una nave volante de los locos. Pero lo único seguro es que su marcha es imparable y que cualquier reparación que haya que hacer en la estructura o el funcionamiento de la Aeronave —cualquier reparación tendente, por ejemplo, a enderezar el rumbo del proyecto cosmopolita, salvaguardándolo de las asechanzas que pudieran amenazar con desviarlo y pervertirlo— habrá también que hacerla sobre esa marcha, de acuerdo con aquella otra metáfora de los marineros que habían de reparar su barco en alta mar, e incluso en plena tormenta, sin poder permitirse nunca el lujo de calafatearlo en dique seco.

Y lo único que cumpla proferir ante cualquiera de las vicisitudes, y aun de los sobresaltos, de la travesía será un firme, sereno y obstinado *E la nave va*.

Y en eso estamos.

La filosofía en el Perú

Francisco Miró Quesada C.
Sociedad Peruana de Filosofía

1. El horizonte occidental

Debido a que la filosofía latinoamericana moderna se ha formado partiendo de la filosofía europea, no es posible comprender su evolución sin conocer la manera como se ha relacionado con dicha filosofía en el momento de sus primeros pasos, ni qué relación ha mantenido con ella hasta llegar a nuestros días. Hacer un análisis completo de esta relación, en el Perú, sería demasiado extenso pues tendríamos que empezar desde la Colonia[1]. Nos limitamos, por eso, a la filosofía peruana a partir de la Segunda Guerra Mundial.

1.1 Los patriarcas

Hacia 1945 había ya una generación que tenía como fin hacer filosofía auténtica. Este afán se debía a varios factores. Pero el principal fue la influencia, pri-

[1] Durante la Colonia hubo sólo un teólogo peruano que fuera filosóficamente interesante, pero nadie sabía de su existencia. Hace más o menos tres décadas, cuando yo era Director del Instituto de Filosofía de San Marcos, llegó a Lima Walter Redmond, joven filósofo norteamericano, interesado en investigar la filosofía colonial y, solicitó el apoyo del Instituto. Apenas crucé unas palabras con él me di cuenta de que tenía un alto nivel académico, y que sería capaz de realizar su proyecto. Decidí, por eso, darle el apoyo económico del Instituto, que no era mucho pero, siendo él un hombre muy austero, le bastó para realizar sus investigaciones. Terminada nuestra conversación, desapareció sin dejar rastro, y no lo volví a ver sino casi dos años más tarde en que entró a mi despacho llevando un gran legajo de documentos en latín. El resultado de su investigación era sensacional: había descubierto que Juan Espinoza Medrano, apodado "El Lunarejo", cuyos textos fueron escritos a fines del siglo XVII, y que sólo era conocido entre nosotros como poeta festivo y como eximio orador sagrado, era un gran lógico, admirado por los grandes teólogos de la época, creadores de las famosas *summae* y *summulae*, con los cuales mantenía una continua correspondencia. Gracias a la investigación de Redmond, hoy no sólo conocemos el sistema de lógica que creó El Lunarejo, sino también que, de acuerdo a los cánones de la época, fue una creación original.

Pero la obra de Juan Espinoza Medrano no tuvo seguidores y no contribuyó para nada en la formación de la tradición filosófica peruana. Durante el siglo XIX hubo algunos profesores de filosofía, como Sebastián Lorente que escribió un texto de lógica para escolares, y Bartolomé Herrera que escribió un tratado de lógica. Ambos textos son superficiales y tampoco han influido en la tradición filosófica peruana que se inicia con las enseñanzas y los libros de Alejandro Deustua.

mero, de los patriarcas y, luego, de los forjadores. Los patriarcas de la filosofía latinoamericana son los primeros en haber contribuido a crear un ambiente favorable para el estudio serio de la filosofía. Las diferencias en la orientación filosófica de su pensamiento son variadas, lo mismo que los años en que su influencia comienza a dejarse sentir. Mas todos ellos tienen rasgos distintivos comunes. Éstos son los siguientes: a) conciencia de que están creando una nueva época en los estudios filosóficos de sus respectivos países; b) vivo interés en que sus estudiantes sigan la huella que están trazando; c) haber realizado su obra en la primera mitad de nuestro siglo. Alejandro Deustua, el patriarca de la filosofía peruana, comenzó a filosofar a fines del siglo pasado, pero su enseñanza y su obra llega hasta la mitad de nuestro siglo.

Los patriarcas son los siguientes: en el Perú Alejandro Deustua, en Argentina Alejandro Korn, en Chile Enrique Molina, en Brasil Farías Britto, en México José Vasconcelos y Antonio Caso, en Cuba Enrique José Varona, en Uruguay Carlos Vaz Ferrira. Las influencias que recibieron de la filosofía europea fueron diversas, aunque hubo un predominio de la filosofía de Bergson. Pero hubo otras influencias, por ejemplo, el pensamiento de Alejandro Deustua, además de la fuerte influencia de Bergson, estuvo también influido por la filosofía voluntarista de Wundt. Alejandro Korn desarrolló su filosofía sobre la base del neokantismo. Enrique Molina fue influido por Bergson, lo mismo que Varona y, en cierta medida, Carlos Vaz Ferreira.

Tuve la suerte de conocer a algunos de ellos, como Deustua, Vasconcelos y Molina. Deustua me llamaba "su nieto filosófico" pues mi padre había sido su alumno preferido y había establecido una entrañable amistad con él. Vasconcelos era temperamental y tenía fobias sumamente agresivas. Odiaba la filosofía alemana. En un congreso de filosofía en Argentina, en que asistí a una ponencia suya, hice un comentario y, para fundamentarlo, cité a Whitehead. Y dio la casualidad de que el gran filósofo inglés era el mayor amor de la senectud del patriarca. Apenas terminó su ponencia y salimos del aula, me llamó y me preguntó quién era, por qué me había dedicado a la filosofía y otras cosas más. Desde ese momento surgió una gran amistad entre los dos y, en su retorno a México, hizo escala en Lima pues quería verme y conocer a los filósofos peruanos. Molina también vino al Perú, si no me engaña la memoria, creo que fue *motu propio*. Era menos riguroso que Deustua, pero más que Vasconcelos. Y derrochaba una simpatía que revelaba su personalidad abierta y juvenil. En aquella época, el mambo estaba haciendo furor. Molina vio bailar a algunas parejas jóvenes y manifestó su deseo de aprenderlo. Tuve el honor de ser su profesor. Bastaron un par de lecciones para que el patriarca dominara los difíciles pasos que debían darse para no perder el ritmo.

La enseñanza de los patriarcas fue de extraordinario valor para la incipiente filosofía latinoamericana. Gracias a ella surge una generación de importantes filósofos latinoamericanos. En Argentina Francisco Romero que adquirió dimensión internacional. En México Samuel Ramos y Leopoldo Zea, inician la meditación filosófica sobre la realidad mexicana y latinoamericana. Este movimiento fue reforzado por la influencia de José Gaos, que difundió la filosofía de Ortega y Gasset en México. En el Perú hay varios pensadores que deben ser citados: Mariano Iberico, Honorio Delgado, Víctor Andrés Belaunde y Óscar Miró Quesada de la Guerra.

Llamo a esta generación latinoamericana la "generación forjadora" porque con

ellos la filosofía asciende a un nivel más alto que el de la generación patriarcal[2]. De todos ellos, Francisco Romero es el que tuvo mayor conciencia de que nuestra tradición filosófica estaba en plena formación y que era necesario actuar para afianzarla de manera irreversible. Esta acción consistió en establecer lazos entre los jóvenes discípulos de los forjadores, para que la filosofía latinoamericana adquiriera cuerpo, vigor y creatividad. La acción incansable de Romero, para que los jóvenes filósofos latinoamericanos se conocieran y establecieran contacto entre ellos, fue invalorable. A través de este contacto y, debido a su influencia, surgió rápidamente, en los jóvenes latinoamericanos discípulos de los forjadores, el afán, casi la pasión, de hacer filosofía auténtica. Los forjadores habían dado ya los primeros pasos creadores en la filosofía que practicaron. Pero con una excepción, la creación fue modesta. El propio Romero cuya filosofía es rigurosa, amplia de contenido y muy clara, no fue más allá de la filosofía de Husserl y de dos de sus seguidores, Max Scheler y Nicolai Hartmann. La excepción fue Mariano Iberico. Su libro *La aparición*, además de estar escrito en un delicioso estilo literario, es una impresionante obra creadora.

1.2 Los técnicos

Los herederos de los forjadores parten, ya, de un nivel elevado. Tienen un proyecto definido: hacer filosofía auténtica. Lograr que su pensamiento sea riguroso en el sentido de conocer a fondo los temas que abordan en sus escritos. Su programa generacional era simple y directo. Si uno es profesor de historia de la filosofía griega, debe saber griego y citar directamente de la fuente, no de las citas de un libro que hable sobre ellas. Si uno es profesor de epistemología de la física debe estar bien informado sobre la teoría de la relatividad y la física cuántica. En consecuencia, debe navegar con holgura por los mares de la matemática superior. Si es profesor de lógica debe conocer al dedillo los principales aspectos de la lógica matemática. Y si quiere escribir sobre la epistemología de las ciencias sociales, debe tener un sólido conocimiento de las ciencias sociales correspondientes. Por eso he llamado a la generación que integran los discípulos de los forjadores, que es la mía, "generación técnica".

2. La bifurcación

Todos los miembros de la generación técnica tienen en común el afán de hacer filosofía auténtica. Pero cuando se trata de saber qué cosa debe entenderse por filosofía auténtica, la generación se escinde en dos grandes grupos. He llamado "grupo asuntivo" al que considera que hacer filosofía auténtica significa interesarse por los grandes temas y problemas que son abordados por la comunidad filosófica occidental y tratar, aunque sea de manera modesta, de hacer algunas contribu-

[2] El hecho de que la generación forjadora haya ascendido a un nivel más alto que la de los patriarcas, no significa que hayan sido más capaces que ellos. El talento ha sido muy bien distribuido a través de las generaciones filosóficas latinoamericanas. Fue gracias a que los patriarcas lograron despertar el interés de sus estudiantes, que éstos pudieron ascender más que ellos en relación a la información filosófica y a la contribución personal. Simplemente, la generación de los forjadores se trepó sobre los hombros de los patriarcas. Y lo mismo sucedió con la generación que recibió las enseñanzas de los forjadores y que llamamos "generación técnica".

ciones personales, no carentes de interés. He llamado "grupo afirmativo" al que concibe la filosofía auténtica como una meditación sobre la propia realidad en la que está instalado. Y contribuir, mediante la obra escrita, a señalar los problemas sociales que aquejan a su patria, y a proponer posibles soluciones. Para quienes conforman este grupo, un filósofo que se dedica a investigar temas abstractos, como la epistemología, la lógica o la metafísica, no es sino una delicada flor de invernadero. Debido a la total oposición de ambas concepciones, cada grupo negó al otro. Primero, motejaron denominaciones peyorativas. Los del grupo asuntivo llamaron "políticos" a los del grupo afirmativo. Y los del grupo afirmativo llamaron "analíticos" a los del grupo asuntivo. Para los asuntivos, los que pertenecían al grupo de los afirmativos carecía de formación técnica, su filosofía era vaga y carente del más elemental rigor. Para los políticos, los del grupo asuntivo eran unos reaccionarios que rehuían los problemas de su propia realidad y que se prestaban al juego del imperialismo yanqui. Por supuesto, ambos grupos se detestaron cordialmente *ab initio*.

Desde que se formaron los grupos, me integré entusiastamente al grupo de los asuntivos. Porque desde que comencé a estudiar en serio filosofía, cuando tenía diecisiete años y estaba en primero de Letras, me puse a leer a los grandes filósofos como Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y Hegel (a quien leí de puro macho), y quedé deslumbrado por la profundidad y el rigor de los grandes pensadores. Pero, al poco tiempo, me encontré con textos muy difíciles de comprender y me di cuenta de que la dificultad de intelección se debía a la falta de preparación. Sobre todo en los textos que tenían que ver con la ciencia, especialmente matemáticas y física. Y comencé a pensar seriamente en que si quería comprender bien los sistemas de estos gigantes, debía tener preparación científica. Un texto de Cassirer en el que se refería a las "Reihenfolge" y uno de Russell y Whitehead (las primeras páginas de su monumental *Principia Mathematica*) del que no entendí ni una palabra, me convencieron que debía adentrarme en el esotérico mundo de las matemáticas. Y, como era natural, cuando leí algunos libros y artículos de los filósofos afirmativos, me parecieron superficiales y vagos.

3. Ampliación de horizonte

Mi principal interés desde que me inicié en el estudio de la filosofía, fue el ser humano. Y lo sigue siendo todavía. Pero conforme iba avanzando en la lectura de textos filosóficos, me iba dando cuenta de que las cosas que decían los grandes filósofos sobre la condición humana presentaban una serie de aspectos oscuros y, a veces hasta contradictorios. Por aquellos años, una vez que leí la *Crítica de la razón pura,* Kant era mi favorito. Pero cuando leí la *Crítica de la razón práctica*, quedé desconcertado. De un lado, me parecía que Kant estaba en la única posición posible si se quería fundamentar la ética de manera racional. De otro lado, su recurso al mundo noumenal para resolver la incompatibilidad entre las leyes de la naturaleza y la libertad de la persona moral, lo conducía a una contradicción insuperable. Muchos años después, traté de superar esta contradicción, manteniendo la idea kantiana de fundamentar la ética de manera racional, sin recurrir al mundo noumenal. Pero la lectura de Kant me llevó a la convicción de que la fundamentación racional de la ética llevaba, de manera natural, a la fundamentación racional del derecho y la política. Comencé, pues, a meditar sobre la mejor manera de hacer esta fundamentación. Y esta meditación me condujo al estudio de las teo-

rías políticas. Mas para fundamentar racionalmente la política, hay que conocer la realidad política a la que han de aplicarse los principios racionales. Y el estudio de la realidad peruana me hizo ver que la sociedad en que yo vivía estaba escindida en dos grupos: una minoría oligárquica y una mayoría despreciada por la minoría, que vivía prácticamente en el exilio. Y entonces comprendí la posición de los filósofos afirmativos. Si se quiere hacer filosofía auténtica, se debe estudiar la propia realidad en la que vive el filósofo, de otra manera todo lo que diga sobre ética, derecho y política, será inaplicable.

Pero, naturalmente, no consideré en ningún momento que la filosofía teórica fuera sólo una delicada flor de invernadero. Después de todo, era esta misma filosofía la que me había llevado a la convicción de que era necesario estudiar mi realidad para poder superar el desgarramiento que la constituía y que era consecuencia de la condición colonial en que había vivido durante tres siglos.

3.1 El Perú

3.1.1 Los forjadores afirmativos

La situación que he descrito se produjo en casi toda América Latina. En Colombia y Venezuela se presentó con algún atraso y en Paraguay, Ecuador y Bolivia se manifestó algunos años después de haberse extendido por México, Brasil Argentina y Chile. Creemos que el único país en el que no se produjo la bifurcación fue el Perú. Esta situación se debió al hecho de que en el Perú, los filósofos afirmativos eran escasos y, en cambio, los filósofos asuntivos que eran, de lejos, los más, tenían una actitud abierta y, muchos de ellos, aceptaban la tesis de que la filosofía debía estar al servicio de la sociedad. Los representantes de la filosofía afirmativa en el Perú son José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde. El primero, fue fuertemente influido por Marx. Su obra no es filosóficamente creadora en relación a la doctrina marxista. Pero su aplicación del marxismo para plantear los problemas que desgarraban a la nación y señalar las posibles soluciones, sobre todo en el sector agrario, fue una creación original que elevó el pensamiento filosófico-político peruano a un alto nivel. El pensamiento marxista fue continuado por César Guardia Mallorga y está, hoy día, bien representado por Raymundo Prado.

Junto con Mariátegui, Víctor Andrés Belaunde ha sido el gran pionero de la filosofía afirmativa en el Perú. Es uno de los forjadores que publicó más libros durante su vida. Algunos de ellos fueron sobre cuestiones diplomáticas, y otros sobre la idea de la peruanidad. En estos últimos hay muchas páginas de carácter filosófico. Uno de ellos (compendio de varios ensayos), *La síntesis viviente*, es una interesante contribución filosófica centrada en la idea que caracteriza, casi podría decirse, apasionadamente, toda su obra: la esencia de la peruanidad. Esta esencia es el mestizaje, es la síntesis de la cultura cristiano-occidental, con la cultura autóctona. Una de sus últimas obras, *Inquietud, serenidad, plenitud*, publicada en la Colección Pleno Ser–Plena Luz, editada por la Sociedad Peruana de Filosofía, es un libro enteramente filosófico en el que plantea el problema de la relación del individuo con el absoluto y enfatiza la religión cristiana. La segunda parte del libro está dedicada a la filosofía de San Agustín. Las principales influencias filosóficas en la obra de Belaunde son las de San Agustín, Pascal, Spinoza y Toynbee (fue el introductor de Toynbee en el Perú) y, en menor grado, de Whitehead.

3.1.2 Los forjadores asuntivos

Honorio Delgado, Mariano Iberico y Óscar Miró Quesada de la Guerra son los forjadores asuntivos. No incluimos a Francisco García Calderón porque, aunque algunos de sus textos fueron filosóficos, como la ponencia que presentó en un congreso realizado en Heidelberg, defendiendo el espiritualismo, no tuvo mayor influencia en el Perú. Javier Prado, que podría considerarse como el menor de los patriarcas o como el mayor de los forjadores, publicó textos en los que sostenía que el positivismo era una filosofía superior a todas las anteriores. Pero sus enseñanzas surtieron un efecto casi nulo en Delgado, Iberico y Miró Quesada.

Honorio Delgado, psiquiatra de profesión, fue un filósofo rigorista que abordó muchos temas, profundizando en el análisis de la cultura y de la personalidad humana. Sus principales libros filosóficos (escribió otros, además de folletos, sobre temas de su profesión), son *De la cultura y sus artífices*, *Ecología, tiempo anímico y existencia*, *La formación espiritual del individuo*. El mensaje filosófico de Delgado es el de la aristocracia espiritual, tomando a la palabra "aristocracia" en el más noble sentido de la palabra. En sus primeros escritos hay una fuerte influencia de Jaspers pero, luego, su aprecio por él desapareció abruptamente y su pensamiento asumió un carácter mucho más rigorista, influido por la lectura de Nicolai Hartmann a quien consideró como el filósofo más importante del siglo.

Mariano Iberico es de una originalidad notable. Su obra principal es *La aparición*. Consideramos que este libro es el más creador escrito por un miembro de la generación forjadora, a nivel latinoamericano. Su primer libro fue *Una filosofía estética* en el que expuso de manera magistral la filosofía de Bergson[3]. La influencia de Bergson inspiró la filosofía de Iberico durante un par de décadas pero, luego, su pensamiento evolucionó hacia una filosofía de la forma capaz de coordinar la fluencia de la experiencia humana con lo permanente que le imprime el sentido y la forma. Sus principales publicaciones, además de *La aparición*, son: *El sentimiento de la vida cósmica*, *El espacio humano, El tema del tiempo*, la *Aparición histórica*. Todos ellos escritos en un lenguaje poético y un estilo purísimo, que permiten catalogarlo entre los mejores escritores de la cultura peruana. Las principales influencias en su filosofía postbergsoniana son la de Dilthey, Klages, Bachelard, Jaspers y Husserl.

Óscar Miró Quesada de la Guerra es un polígrafo que ha escrito sobre innumerables temas. Pero ocupa un lugar un poco aparte en su generación, porque fue el único que utilizó la ciencia como principal fuente de inspiración filosófica. Entre sus libros filosóficos destacan *La realidad del ideal*, *¿Qué es el existencialismo?*, *La libertad y la ciencia moderna* (escrito en colaboración con el que escribe estas líneas), *El número y la realidad* (este último es el primer libro de epistemología matemática en América Hispana). Las influencias que recibió Miró Quesada, fueron, en su etapa inicial, las del positivismo de Comte, Spencer y Wundt. Más adelante fue influido por Spinoza, Nietzsche, Russell, Poincaré y, en su última etapa, por el existencialismo de Sartre.

La breve exposición que antecede muestra que la filosofía peruana se consti-

[3] Este libro, publicado en 1920, fue la edición de la tesis que presentó, en la Universidad de San Marcos, para optar el título de Doctor en Filosofía y Letras. Iberico envió su libro a Bergson, quien le envió una carta de reconocimiento, lo que consagró al joven profesor.

tuyó en diferentes direcciones y que la influencia europea en el pensamiento nacional fue muy diversa. No hay, en la generación de los forjadores, una tendencia predominante pues Belaunde y Delgado nunca fueron positivistas. E Iberico sólo lo fue por un tiempo brevísimo. Miró Quesada sí tuvo una etapa positivista durante algunos años, pero tampoco duró mucho, como lo prueba su libro *La realidad del ideal*, publicado en 1922, cuando tenía 29 años, en el que irradia un mensaje de optimista espiritualismo.

3.3 La Sociedad Peruana de Filosofía: crisol de generaciones

La Sociedad Peruana de Filosofía ha desempeñado un rol muy importante en la creación y difusión de la filosofía nacional. Desde su fundación en 1940 hasta el presente, ha funcionado en un ambiente de libertad filosófica y de modestia intelectual, sin que nadie se sintiese superior a los demás. La pedantería jamás tuvo cabida en nuestra Sociedad. Su primer presidente fue Víctor Andrés Belaunde, y su primer secretario fue el que escribe estas líneas. Siguieron a Belaunde en la presidencia, Honorio Delgado y Óscar Miró Quesada de la Guerra. Y luego los presidentes fueron elegidos de manera rotativa. Limitamos nuestra exposición a la obra de los miembros con la que estamos familiarizados, sin que ello signifique que no apreciemos la obra de los restantes.

Alberto Wagner de Reyna estudió filosofía en Alemania y fue alumno y discípulo de Heidegger. Regresó al Perú con gran prestigio que se acrecentó con la publicación de su libro *La ontología fundamental de Heidegger, su motivo y significación*, uno de los primeros libros serios sobre la filosofía heideggeriana publicados en América Latina. Alberto Wagner tiene, entre muchos otros, el mérito de haber introducido al Perú la filosofía alemana contemporánea. Gracias a él muchos jóvenes filósofos, entre ellos yo mismo, nos enteramos de la obra de Edmund Husserl, el creador de la fenomenología, y de filósofos como Martin Heidegger, Max Scheler y Nicolai Hartmann que, de una manera u otra, aplicaron el método fenomenológico en sus investigaciones.

Luis Felipe Alarco fue otro miembro que se ha distinguido por su obra creadora. Su primer libro fue sobre Nicolai Hartmann a quien ya hemos mencionado. Escribió luego un libro novedoso sobre filosofía de la educación, que abrió trocha en la literatura pedagógica nacional. Y muchos años después, publicó un libro en dos tomos, *Socrates y Jesús ante la muerte*. No creemos equivocarnos si decimos que el libro de Luis Felipe Alarco es uno de los mejores libros, tal vez, como decía Iberico, el mejor de los que se han escrito en América Latina de filosofía hermenéutica.

Augusto Salazar Bondy participó activamente en las actividades de la Sociedad. Su primer libro, *Irrealidad e idealidad*, que fue consagratorio, estuvo influido por la fenomenología. En uno de sus libros posteriores, *Para una filosofía del valor*, expone la tesis de que no puede comprenderse el conocimiento científico si no se tiene en cuenta el transfondo valorativo que orienta dicho conocimiento. Más adelante publicó un libro muy bien informado sobre la filosofía en el Perú, iniciando, así, la historia de las ideas en el filosofar nacional. Además de ser un filósofo teórico (en sentido lato, pues considero que la buena filosofía política es tan teórica como cualquier otra de sus ramas), Augusto Salazar Bondy inicia la historia de las ideas en el Perú. Su obra es continuada por una connotada especialista en la materia: María Luisa Rivara, cuyas obras sobre la historia de las ideas son ampliamente conocidas en América Latina y han contribuido a aclarar la relación en-

tre el pensamiento filosófico y su utilización para afianzarse y perpetuarse en el poder político y social.

Al hablar de historia de la ideas no podemos ignorar la monumental obra en dos volúmenes de David Sobrevilla, titulada *Repensando la tradición nacional*, publicada en 1988 y 1989, en la que expone y analiza críticamente, las obras de Mariano Iberico, César Guardia Mayorga, Alberto Wagner de Reyna, Walter Peñaloza Ramella, Augusto Salazar Bondy y las mías en forma exhaustiva.

4. Filosofía rigurosa y filosofía hermenéutica

Desde los inicios de la Sociedad Peruana de Filosofía, se nota claramente que hay filósofos de tendencia analítica y filósofos de orientación hermenéutica. Creemos que la división de los textos filosóficos en analíticos o, mejor, en rigoristas[4] y hermenéuticos, permite ubicar de manera efectiva el tipo de filosofía que se practica en cualquier época de la historia. Desde luego, no pretendo que todo texto de filosofía corresponda con exactitud a uno u otro de los tipos mencionados. Hay filósofos que tienen textos rigoristas y hermenéuticos. Por ejemplo, Jean Ladrière ha escrito un libro de lógica matemática y de metateoría, cuyo rigor es comparable a los textos de Russell o de Quine, y ha publicado numerosos textos sobre la condición humana y su relación con Dios, cuya profundidad lo colocan en el más alto nivel de la filosofía hermenéutica mundial.

Por otra parte, hay filósofos que son hermenéutico-rigoristas. Y esta dualidad puede ser graduada. Por ejemplo "hermenéutico-rigorista" significa que el filosofar de un autor es más hermenéutico que rigorista y "hermenéutico-rigorista" significa lo contrario. Un ejemplo interesante es la filosofía de Augusto Salazar Bondy que pasa de ser rigorista a ser hermenéutica sin dejar de ser rigorista por completo. Por desconocimiento de sus obras muchos creen que Salazar fue marxista. En realidad nunca lo fue. Lo que sucedió es que fue un humanista que llevó el humanismo a sus últimas consecuencias y, claro, terminó en la sociedad sin clases. Pero él siempre se consideró un filósofo analítico.

La dicotomía herméneutico-rigorista permite, también, clasificar a los filósofos afirmativos. En último término, quienes sostienen que el filosofar auténtico consiste en la meditación sobre nuestra propia realidad, persiguen el conocimiento de nuestro propio ser. Y toda filosofía que busca la revelación del ser, es hermenéutica.

5. Los caminos del filosofar nacional

Con lo expuesto tenemos ya una idea, una visión más o menos clara sobre las tendencias que han predominado en la filosofía peruana y en la segunda mitad del siglo XX. Estas tendencias son múltiples y se cruzan y entrecruzan de manera interesante.

---

[4] Preferimos la palabra "rigorista" al vocablo "analítico", porque este último tiene una pesada carga semántica debido a que ha estado asociado durante mucho tiempo al empirismo lógico.

5.1 Los técnicos

Ya he hablado sobre los filósofos forjadores. Debo, ahora, decir unas palabras sobre la filosofía técnica en el Perú. Cuando hemos relatado las actividades de la Sociedad Peruana de Filosofía, nos hemos referido a cuatro pensadores representativos de dicha filosofía en nuestro medio: Alberto Wagner de Reyna, Augusto Salazar Bondy, Luis Felipe Alarco y María Luisa Rivara. Puede parecer errado que incluyamos a Luis Felipe Alarco entre los filósofos técnicos. Pero, de acuerdo al criterio utilizado, los filósofos técnicos no son solamente los rigoristas, sino todos los que, al abordar un tema cualquiera, lo hacen con conocimiento de causa y que, aunque no sean eruditos, tienen una formación amplia y de primera mano sobre los textos fundamentales que utilizan en sus textos. Y Luis Felipe Alarco tiene una amplia información histórica y teológica de primera mano en su libro *Sócrates y Jesús ante la muerte*.

Pero, felizmente, la generación técnica del filosofar peruano no se agota con los mencionados. Al hablar de la filosofía técnica en el Perú, se debe citar a Walter Peñaloza, José Russo Delgado, Antonio Belaunde, Miguel Giusti, Alberto Cordero, Jorge Secada, Federico Camino, Juan Bautista Ferro, Rosemary Rizo Patrón, Pepi Patrón, Edgar Guzmán, Salomón Lerner, Óscar Masaveu, José Sifuentes, Walter Garaycochea, Teresa Arrieta, Óscar Barreda. Algunos de ellos gozan de merecida fama internacional, son invitados a congresos y a dictar cursos y cursillos en universidades latinoamericanas, europeas y norteamericanas, y algunos de sus libros han sido publicados en inglés, francés o alemán. *Last but not least*, debemos citar a Víctor Li Carrillo. Su trayectoria es la contraria de Salazar Bondy. Li Carrillo parte de la filosofía hermenéutica, siguiendo sobre todo a Heidegger, y pasa luego, a la filosofía rigorista. En ambas etapas de su trayectoria filosófica produce obras que enaltecen a la filosofía nacional. En su etapa hermenéutica presenta una tesis para obtener el título de Doctor en Filosofía en la Universidad de San Marcos, editada en 1958 por la misma universidad. Se trata de un texto en el que caminan de la mano la originalidad y la erudición, cosa poco frecuente en la literatura filosófica (la bibliografía que presenta, al final del libro, es apabullante). Víctor Li, y Federico Camino son pensadores que, además de ser filósofos, son helenistas[5]. Los siguen de cerca Alberto Wagner y José Russo Delgado.

Pero Víctor Li Carrillo dio el re sobreagudo (que es más que el do de pecho) cuando escribió *El estructuralismo y el pensamiento contemporáneo*, que reúne una serie de ensayos escritos en diferentes épocas. La parte del libro que versa sobre el concepto de estructura es el mejor texto rigorista que se ha escrito en el Perú. Y puede compararse con ventaja con los mejores textos de la filosofía occidental de nuestros días que se ocupan del estructuralismo, como los de Piaget, Beth, Griz, Mandelbrot, y otros. Y, ¡horror!, Víctor Li Carrillo tuvo que publicar su libro por cuenta propia.

---

[5] Una cosa es saber algo de griego y poder leer algunos textos fáciles de Platón y de Aristóteles y otra, muy diferente, ser helenista. El verdadero helenista es como el verdadero pianista, que toca una pieza de música que nunca ha escuchado, apenas comienza a leer la partitura. El helenista filósofo lee cualquier texto, de cualquier filósofo griego, sin tener que recurrir al texto bilingüe o al diccionario.

En la incompleta relación que acabo de presentar, no he distinguido las diferentes generaciones de filósofos técnicos. La razón es simple, una vez que un filósofo se ha elevado al plano del pensamiento técnico, no vale la pena distinguir su generación de las que le siguen. Sólo debe hacerse esta distinción cuando hay cambios perceptibles en las tendencias filosóficas de una generación y la que le sigue. Y esos cambios no se han producido en los filósofos técnicos de diferentes generaciones. Desde los inicios de la primera generación técnica en el Perú, ocuparon el frente tanto los hermenéuticos como los rigoristas. Platón, Aristóteles, Plotino, San Agustín, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Scheler, Gadamer, Guardini y muchos otros, fueron los pensadores que estudiaron y profundizaron los filósofos hermenéuticos; Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Leibniz, Spinoza, Stuart Mill, Husserl, Hartmann, Russell, Whitehead, además de muchos otros, fueron los predilectos de los filósofos rigoristas[6].

5.2 De los grupos

Como sucede en cualquier parte del mundo, la producción filosófica peruana está íntimamente ligada a la universidad. En nuestro país, la producción filosófica se ha concentrado en tres grandes universidades: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. Cada una de ellas ha producido los mejores pensadores nacionales. De San Marcos salieron los filósofos forjadores, Víctor Andrés Belaunde, Honorio Delgado, Mariano Iberico, Óscar Miró Quesada de la Guerra. Los primeros brotes de la filosofía técnica, salieron también de San Marcos, Carlos Cueto Fernandini, Luis Felipe Alarco, Augusto Salazar Bondy, Juan Bautista Ferro, María Luisa Rivara, Nelly Festini. Y, hoy, la filosofía sanmarquina sigue en pie y está dignamente representada por pensadores como Luis Piscoya, Juan Abugattas, Marino Llanos, Magdalena Vexler, Raymundo Prado, Óscar Augusto García Zárate, Dora Vidal, Julio César Kruger, María Cristina Quijada, Diógenes Rosales, Zenón Depaz, Manuel Góngora Prado, y muchos más[7].

El primer filósofo de mi generación que egresó de la Universidad Católica, fue Jorge del Busto. Después de una larga evolución, en que el dogmatismo fue defini-

---

[6] Como hemos dicho, los filósofos estrictamente hermenéuticos son raros. Casi siempre un filósofo hermenéutico tiene algunos visos, fácilmente reconocibles, de rigorista, y viceversa. Por eso, hemos puesto a Hartmann entre los rigoristas y a Scheler entre los hermenéuticos. En cuanto a Husserl, hoy día es reconocido por muchos filósofos analíticos como uno de ellos. No cabe la menor duda de que Husserl es uno de los filósofos más rigurosos de nuestro siglo y de todos los tiempos. Basta, para convencerse de ello, leer su *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Sin embargo, en algunas de sus obras como, por ejemplo, *Die Krisis der europeäischen Wissenschaften und die Phänomenologische Philosophie*, tiene textos de gran profundidad hermenéutica. En cuanto a Platón y Aristóteles son gigantescos hermeneutas y rigoristas. Los *Primeros* y los *Segundos analíticos* son un ejemplo de rigor total, lo mismo que el *Parménides* de Platón, además del *Theetetos*, muchas partes de la *República* y el *Sofista*. Y la *Metafísica* de Aristóteles es, en parte rigorista y, en otras, en las que se ocupa del Ser y del Ente, de insondable profundidad hermenéutica.

[7] San Marcos cuenta, hoy día, con un numeroso plantel de profesores de filosofía. Entre ellos destacan algunos jóvenes que están siguiendo una línea ascendente hacia el auténtico filosofar. Contamos: Javier Ulises Aldama, José Carlos Ballón, Gilberto Bustamante, Aníbal Campos, Augusto Fernando Lombardi, Octavio Obando Morán, Miguel Ángel Polo Santillán. Desgraciadamente, por falta de espacio, no podemos citar a todos los que merecen serlo.

tivamente superado, dicha universidad ha formado y sigue formando pensadores que cumplen los requisitos que debe cumplir todo "filósofo técnico"[8]. En este Congreso, ha brillado un grupo integrado por Salomón Lerner, Miguel Giusti, Óscar Trelles, Rosemary Rizo-Patrón, Pepi Patrón, Luis León Herrera. No es necesario extenderse sobre sus méritos filosóficos. Los hemos visto en acción. Las ponencias que han presentado hablan por sí solas. Pero merece especial mención el libro que publicó Miguel Giusti en 1987, *Hegels Kritik der Modernen Welt–Über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*. Se trata de un libro que toca a fondo uno de los temas más candentes de la filosofía actual: hasta qué punto ha fracasado el ideal enciclopedista de forjar, por medio de la razón, una nueva realidad social, justa y libre[9]. Debemos, también, mencionar a Jorge Secada, que estudió filosofía en la Universidad Católica, continuó sus estudios en la Universidad de Oxford y enseña, actualmente en la Universidad de Virginia. Ha publicado un excelente libro *Cartesian Metaphysics: an Essay on the Late Scholastic Origins of Idealism*.

En cuanto a la Universidad de San Agustín de Arequipa, debe decirse que, de sus aulas, han salido filósofos tan activos y competentes como los de la Universidad Católica y la Universidad de San Marcos. Y también los hemos visto en acción. Walter Garaycochea, Edgar Guzmán, Teresa Arrieta, Óscar Barreda son autores de excelentes libros y artículos filosóficos. Teresa Arrieta ha publicado un lindo libro sobre la relación de la ética y la utopía en el pensamiento occidental. Al grupo hay que agregar a Juan Manuel Guillén, actual Rector de la Universidad. Todos son filósofos técnicos. Gracias a la administración del Rector y al empuje de los filósofos mencionados, la Universidad de San Agustín tiene, hoy, un excelente programa de filosofía, en el que están formando nuevos filósofos que, con toda seguridad harán aportes valiosos al pensamiento nacional.

6. Conclusión

Los organizadores de este Congreso me han honrado, al haberme encargado hacer un diagnóstico de la filosofía peruana actual. A buen entendedor pocas palabras. Quien haya asistido al VII Congreso Nacional de Filosofía, y haya leído el presente texto, sabe ya cual ha sido mi diagnóstico. La filosofía peruana actual es una filosofía auténtica, creadora y dinámica. Me siento profundamente satisfecho de poder hacer esta afirmación sobre bases seguras.

---

[8] Como he dicho en 3.2 *supra*, un filósofo técnico no tiene por qué ser un experto en el manejo de las técnicas de formalización, ni en el conocimiento de la matemática o de la física. Un filósofo técnico es el que conoce a fondo el tema sobre el cual está hablando. Todo filósofo de la lógica, de la matemática o de la física, es un filósofo técnico, pero no todo filósofo técnico es especialista en las disciplinas mencionadas.

[9] En los últimos años, la Universidad Católica ha lanzado a la palestra filosófica, varias hornadas de jóvenes profesores que pertenecen, de acuerdo al criterio orteguiano, a una nueva generación. Citamos a los siguientes: Ciro Alegría Varona, Luis Eduardo Bacigalupo Cavero Egúsquiza, Alberto Benavides Ganoza, Raúl Gutiérrez Bustos, Kathia Hanza Bacigalupo, Emma Cecilia Monteagudo Valdez, Pablo Quintanilla Perez-Witch, Fidel Tubino.

II

Regiones en la filosofía del siglo XX
(conferencias plenarias)

La filosofía del lenguaje

Una investigación sobre la teoría de la cita

Edgar Guzmán
Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa

El objeto de esta investigación es 1) efectuar un examen de los aspectos cruciales de las teorías más difundidas sobre el fenómeno de la cita, desde Frege y Tarski, entre otros, hasta teóricos como Washington y García-Carpintero; 2) lograr una visión de la cita que supere las dificultades con que tropiezan las teorías mencionadas; y 3) establecer el papel que desempeñan los elementos intrínsecos y extrínsecos de la cita, de acuerdo con dicha visión.

I

En ocasiones se necesita mencionar, en lugar de los objetos del mundo extralingüístico, las expresiones (signos o secuencias de signos) mediante los cuales se habla de aquéllos. Esto se logra nombrando, describiendo, demostrando o citando tales expresiones. A la frase

(1) Las culturas antiguas.

En cuanto tinta dotada de cierta configuración e impresa en la presente página (expresión en cuanto prenda) o clase de configuración (expresión en cuanto tipo), puede, e.g., (i) dársele el nombre de "W"; (ii) describírsela como la secuencia de los tres términos de que consta la expresión (1), los cuales pueden sustituirse respectivamente por los nombres "X", "Y" y "Z", o como la secuencia, convenientemente conectada y espaciada, de las letras de que se componen dichos términos, efectuándose con ello un deletreo de (1); o (iii) demostrársela, señalando la expresión y diciendo algo acerca de ella. Así se estará en condiciones de afirmar, con el mismo valor de verdad, que W, o la expresión consistente en la secuencia de X, Y, y Z, o, por último, la expresión señalada, consta de tres palabras. Es posible, además, (iv) afirmar lo mismo, con igual valor de verdad, citando la expresión (1), como en

(2) "Las culturas antiguas" consta de tres palabras.

Una teoría de la cita basada en las operaciones (i)-(iv) se denominará, respecti-

vamente, "teoría del nombre"[1]; "teoría de la descripción"[2]; "teoría de la demostración"[3]; y, con la restricción señalada más abajo, "teoría de la identidad"[4]. Esta última teoría, de un lado, se basa en la idea de que en el fenómeno de la cita subyace un uso citacional de expresiones lingüísticas, que difiere de su uso estándar, ilustrado por las palabras dadas fuera de las comillas en (2); de otro lado, se basa en la idea de que las expresiones de que constan las citas se usan y se mencionan a la vez, de modo que entre ellas, según aparezcan ante el usuario de signos, se establece una relación de identidad. Las otras tres teorías, analizan las citas según el modelo de un uso estándar de las expresiones, en el cual la cita envuelve el empleo más o menos enmascarado de nombres, descripciones, o términos demostrativos.

Es de observar que, desde el punto de vista de la constitución del sujeto lógico de expresiones de la clase de (2), el nombrar, el describir y demostrar (señalar) agotan las posibilidades de referencia al objeto mencionado. Una "identificación" de la expresión mencionante y del objeto mencionado, como la propuesta por Washington[5], al implicar la autorreferencia de una expresión, supone, para su interpretación, una relación entre lo mencionante y lo mencionado, mediante el uso de un nombre. Lo mencionante, independientemente de su uso estándar o citacional, ha de funcionar como un nombre, a fin de desempeñarse como sujeto de expresiones que hablan de expresiones[6], puesto que el sujeto lógico de cualquier enunciado representa a un objeto y lo nombra. Así restringida, una teoría identificadora de lo mencionante y lo mencionado es, como la teoría del nombre, nominista —término que se emplea aquí para no introducir indeseadas connotaciones. Será útil recordar que la idea de sujeto incluye, como es habitual en la lógica moderna, no sólo la función de correlato, denominado "argumento", de predicados monádicos ("Juan es joven", "'Juan' tiene cuatro letras"), sino también de predicados diádicos y poliádicos ("Juan ama a Luisa", "Juan llegó a oír 'redomado pillo'"; "Juan pasó de Oxford a Cambridge", "Juan oyó 'redomado pillo' antes que 'me las pagarás'", o bien "María dijo a Juan 'Me las pagarás'").

La cita envuelve un conjunto de problemas, para los cuales se han propuesto diversas soluciones[7]. Tales problemas surgen en relación (i) con la clase de expresiones empleadas al citar y el papel que desempeñan (tanto las mencionantes como las que se dan fuera de las comillas); (ii) con el papel desempeñado por las

---

[1] Tarski, Alfred, *Logic, Semantics Metamathematics*, Oxford: Clarendon Press, 1956, p. 156ss.; y Quine, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona: Ariel, 1962, p. 201ss., y *Mathematical Logic*, New York: Harper & Row, 1965, p. 26.

[2] Tarski, Alfred, *Logic, Semantics Metamathematics*, *o.c.*, 1956, p. 160; Quine, *Palabra y objeto*, Barcelona: Labor, 1968, pp. 155 y 199; y Geach, *Mental Acts. Their Content and their Objects*, London: Routledge & Kegan Paul, 1971, p. 79ss.

[3] Davidson, Donald, *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona: Gedisa, 1990, y García-Carpintero, M., "Ostensive Signs: Against the Identity Theory of Quotation", en: *The Journal of Philosophy*, 5 (1994).

[4] Washington, C., "The Identity Theory of Quotation", en: *The Journal of Philosophy*, 11 (1992), en concordancia con Frege, Gottlob, *Sinn und Bedeutung, in Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, p. 41, y Searle, J.R., *Actos de habla*, Madrid: Cátedra, 1980, p. 81ss.

[5] Washington, C., "The Identity Theory of Quotation", o.c., p. 582ss.

[6] *Cf. ibid.*, p. 583.

[7] *Cf. ibid.*, p. 584.

comillas; (iii) con la naturaleza de la expresión mencionada, la cual, en cuanto objeto, constituye el valor semántico de la expresión mencionante; y (iv) con la forma en que se determina dicho valor semántico.

Respecto de las partes de la cita, son candidatas a ser consideradas expresión mencionante: (i) la expresión consistente en las comillas y lo entrecomillado, en la cual las comillas se desempeñan como los bigotillos que adornan a las letras (Tarski, Quine y Geach). Washington[8] la llama "la cita como un todo" (se trata de los nombres-comillas, rescatados por Tarski[9]). Este compuesto bipartito, postulado por la teoría del nombre, carece de toda articulación semántica, al modo de los elementos básicos del léxico, o de una palabra (o signo) individual, cuyo significado no depende de los significados de las palabras (o signos) que la componen. Sin embargo, debe, supuestamente, realizar la función de ilustrar lo que expresa y proporcionar al menos una estructura de ello. Tal función queda sin cumplirse, ya que la cita propiamente dicha se comporta como un jeroglífico inestructurado, razón por la que, como observa Davidson[10], no ilustra lo que dice. (ii) La expresión entrecomillada (Frege y Washington), mientras que las comillas indican meramente un contexto dentro del cual las expresiones no tienen su valor semántico estándar, de modo que, cuando la expresión referidora se coloca entre aquéllas, se refiere a sí misma. (iii) Las comillas solas (Davidson), que cumplirían la tarea de referirse a una forma *(shape)*, señalando una expresión que la ilustra, es decir, un espécimen de ella, encerrado entre comillas. Dentro de las comillas no se dan palabras, sino inscripciones, cosas, que ayudan a establecer el contexto de la expresión referidora, pero que no se refieren a nada. Las comillas funcionan, según Davidson[11], como una abreviatura de "la expresión de la cual esta inscripción es un caso particular" o "la expresión con la forma ilustrada aquí". Davidson no informa de la naturaleza de la forma a que se refieren las comillas, sin bien implica en sus ejemplos que se trata de la forma de las expresiones. (iv) Una especie de signo ostensivo[12], que consta de un demostrativo (e.g., "este", representable por las comillas en el lenguaje escrito), un término categorial (e.g., "sonido"), que puede ser tácito, y una demostración (el acto de señalar o dirigir la mirada de alguien hacia una prenda), todo lo cual forma la cita. El contenido de un signo ostensivo no necesita ser la forma de la prenda demostrada; puede ser algo sólo relacionado naturalmente con ella. Cabe añadir que, en general, ser expresión mencionante es una propiedad de una expresión en un particular uso, máxime si se contempla un uso citacional de las expresiones.

Para ser consideradas objeto mencionado mediante nombres, descripciones, demostraciones o citas, son candidatas las siguientes: (i) concatenaciones de letras (Quine y Tarski), (ii) concatenaciones de palabras (Geach), (iii) formas de expresiones (Davidson), (iv) expresiones nombradas (Quine) o representadas por el mencionante, el cual se referiría a sí mismo (Washington), y (v) expresiones señaladas por una especie de signo ostensivo (García-Carpintero).

El valor semántico de la cita se concibe de diferentes modos, de conformidad

---

[8] *Ibid.*, p. 584.

[9] Tarsky, Alfred, *Logic, Semantics Metamathematics*, *o.c.*, p. 156ss.

[10] Davidson, Donald, *De la verdad y de la interpretación*, *o.c.*, p. 98.

[11] *Ibid.*, p. 105s.

[12] García-Carpintero, M., "Ostensive Signs: Against the Identity Theory of Quotation", *o.c.*, p. 258s.

con los postulados de las diferentes teorías de la cita. En la teoría del nombre, el objeto mencionado por la cita completa es la expresión entrecomillada (cuyos componentes, en cuanto mencionados, pierden su significado); en la teoría descriptiva, una secuencia de palabras o de letras; en la teoría demostrativa, una forma (Davidson) o una expresión (García-Carpintero); en la teoría de la identidad, una expresión.

Un valor semántico podría, en primer lugar, considerarse estipulado, lo que ocurriría si las expresiones mencionantes fueran semánticamente simples, como nombres propios de expresiones, de manera que sus partes constitutivas no tuvieran significados independientes (o sea, sus significados ordinarios), por lo cual habría de asignarse un significado por estipulación a las expresiones mencionantes, en un proceso similar al del establecimiento de un léxico cualquiera en cuanto conjunto de términos ("no", "árbol", "adiós", etc.) a los que se dota de un significado estándar. En la teoría del nombre, e.g., constituirían un léxico todas las expresiones simples o complejas, gramaticales o antigramaticales, que fueran o pudieran ser mencionadas. En segundo lugar, un valor semántico podría considerarse determinado por un principio como el de la identidad entre lo mencionante y lo mencionado, que permite que la expresión mencionada tenga su significado ordinario, como se sugiere en la línea Frege-Washington.

En conexión con esta presentación del problema se analizará el fenómeno de la cita, a partir de sus bases mismas.

II

Es preciso preguntarse qué es citar, operación que entraña comúnmente el uso de comillas o un sucedáneo de ellas para indicar en determinadas expresiones alguna anomalía, extrañeza, ironía o uso especial relativos a algo mencionado. A diferencia del nombrar, describir y demostrar, citar es mencionar reproduciendo textualmente una expresión dada o al menos prevista (como en (2), en las definiciones, dispositivos que permiten introducir expresiones nuevas en un contexto, o en expresiones de la forma de "Se llamará 'Las callejas'"). El mencionar envuelve referencias a objetos, los que, en lo que concierne a la cita, son expresiones (prendas o tipos) sometidas a consideración de sus usuarios.

A semejanza de lo que ocurre en el nombrar, el describir y el demostrar, de lo que se trata corrientemente en el citar es de la posibilidad de hablar acerca de la expresión mencionada, como lo reconocen Washington, Davidson, Quine y otros, con diferentes grados de compromiso. Tal posibilidad se cumple, e.g., explícitamente en (2), e implícitamente en

(3) Hombre se compone de seis letras.

Se tiene hasta aquí una *cita lógica*, por llamarla así. Difiriendo de ésta, una *cita gramática* (por darle también un nombre), envuelve la reproducción de expresiones, sin intención de hablar de ellas, a fin de insertar en cierto texto un texto de otra fuente y ponerlo al servicio de los fines comunicativos de aquél, como en las citas literarias del tipo de "Según Valente, el sueño es 'la sosegada mentira de la sombra'". Lo mismo ocurre en los epígrafes, los cuales, aunque de ellos suelen indicarse el autor y la fuente, consisten fundamentalmente en expresiones que llaman la atención hacia sí mismas, como quien dijera "Toma nota de esto", y que se

presentan entre comillas o sin ellas, pero siempre separadas convenientemente del texto en que se incluye, lo cual es otra forma de señalar palabras mencionadas.

Las comillas, por su parte, pueden ser de cita lógica o de cita gramática. Adicionalmente, pueden ser de advertencia, caso en el cual no se da una cita, pues no se reproducen expresiones, como ocurre en una oración irónica (e.g., "El 'honesto' Juan enriqueció rápidamente").

El precedente es un análisis "estándar" de las comillas, no uno referencial, como el efectuado en la teoría demostrativa de la cita (el cual se contemplará más adelante). No obstante, cuando no median menciones de expresiones de fuente externa sobre las que se formulen predicados o expresiones reductibles a ellas, tal análisis estándar admite la posibilidad de que las comillas signifiquen pragmáticamente algo (e.g., "esto debe entenderse de manera especial"), en forma análoga a la de lo que ocurriría si el signo de parágrafo, los signos de puntuación, las versalitas, etc., hubieran de entenderse como si significaran algo respecto de aquello a lo que se aplican (e.g., como si el punto significara "fin de la oración", "fin del párrafo", etc.).

Las comillas o su sucedáneo no remiten (ni mucho menos se refieren) al material citado. Remiten no a lo mencionado, sino a lo mencionante (cuyos signos son usados, incluso según Davidson[13]), con el fin de que no se lo tome como referido a objetos extralingüísticos, sino a una expresión. La referencia a ésta es necesaria, por cuanto una expresión mencionada (así como las nombradas, descritas o demostradas), igual que una cosa de la que se habla, no puede aparecer como tal en la expresión en que habla de ella. Las expresiones citadas (reproducidas) no se encuentran en la cita, ni pueden ser señaladas en ella, pues pertenecen a otra realización o posible realización de una expresión (motivo por el cual la cita es precisamente una forma de mención, que no tiene por qué diferir de cualquier otra, incluida la que lleva a cabo un término en relación con un objeto extralingüístico). A las expresiones citadas les cabe sólo ser objeto de una referencia efectuada por la expresión entrecomillada o mencionante. En el contexto de la teoría de la cita, mencionar es referirse ciertos signos usados a otros signos, los que, por este acto, devienen mencionados.

Se sabe que en la cita las comillas (y sus contrapartes orales o gestuales en el discurso no escrito) pueden estar ausentes y que el contexto suele establecer que cierta expresión es citada. Si las comillas fueran imprescindibles y faltaran en las citas, muchas citas legítimas dejarían de existir, lo cual es inaceptable[14]. Esta observación vulnera no solamente a la teoría del nombre, sino también a la teoría de Davidson quien, contrariando la noción natural de las comillas, cree que ellas se refieren al objeto mencionado (a una forma) y constituyen el sujeto lógico de la expresión en que se habla de la cita (expresión extracomillar).

Washington (1992, 589) muestra que en la teoría de Davidson (siendo el sujeto las comillas), un ejemplo como (2), "'Las culturas antiguas' consta de tres palabras", habrá de devenir

(2') " " consta de tres palabras, y, finalmente, cuando faltan las comillas,
(2") consta de tres palabras,

---

[13] Davidson, Donald, *De la verdad y de la interpretación*, *o.c.*, p. 96s.
[14] *Cf.* Washington, C., "The Identity Theory of Quotation", *o.c.*, p. 588s.

expresión mal formada (por la carencia de sujeto), que desvirtúa a la teoría demostrativa.

No obstante, si bien Davidson no provee un sujeto para la oración en caso de que las comillas faltasen, se podría apelar a otros mecanismos indicadores de la cita; e.g., comillas implícitas, con lo que se tendría el sujeto faltante, no por medio de una injustificada analogía con las categorías vacías de ciertas lenguas que prevén la formación de oraciones carentes de sujetos explícitos[15], sino por medio de pistas contextuales e implicaturas conversacionales[16]. Aun así, sería difícil aceptar que las comillas o un sucedáneo suyo puedan ser el sujeto de la expresión en la que se produce la cita. Pero este es un asunto cuyo examen se reserva para la sección siguiente.

III

Se mostrará en primer lugar, en relación con las citas gramáticas, que las comillas no son sujetos de las oraciones que contienen citas ni desempeñan en ellas una función referencial, pese a parecer esto posible por la convertibilidad de citas gramáticas en lógicas.

Considérese este ejemplo de Davidson[17]:

(4) Quine dice que la cita "...tiene cierta característica anómala".

En (4) no se mencionan palabras de las que se hable (los puntos suspensivos no cuentan, o a lo sumo podría interpretárselos como un detalle estilístico); se entrecomillan palabras que se usan y que significan lo mismo que lo que significarían sin comillas. Si éstas se eliminaran en (4), no podría restituírselas por el contexto solo, como en una cita lógica. En tal situación podría decirse que, de haber en (4) una cita que permitiera hablar de una expresión, se habría fracasado en señalarla, por negligencia o por excesiva confianza en el contexto. Pero, dado que no se trata de una cita lógica, cabría más bien que al omisor de las comillas se le acusara de plagio.

En "'...tiene cierta característica anómala'" las comillas no constituyen un sujeto; sólo advierten sobre una autoría ajena (en otros casos, advertirían de la autoría del hablante o escribiente generada en otro contexto). De otra parte, en "que la cita '...tiene cierta característica anómala'" las comillas indican una autoría ajena de la frase, pero no se habla de ella, sino de una afirmación de su autor acerca de la cita, afirmación de la cual se reporta mediante el estilo indirecto, si bien señalando de paso cierta autoría.

En (4), el sujeto es "la cita"; "'...tiene cierta característica anómala'" es el predicado. No se trata de otro sujeto (argumento), como ocurriría en una predicación diádica. Las palabras entrecomilladas en (4) funcionan como una réplica meramente utilitaria de las palabras de Quine, ya que no se desempeñan como sujeto alguno, a menos que (4) se parafrasease de la forma siguiente (convirtiéndose en una cita lógica):

---

[15] *Ibid.*, p. 589s.
[16] García-Carpintero, M., "Ostensive Signs: Against the Identity Theory of Quotation", *o.c.*, p. 263.
[17] Davidson, Donald, *De la verdad y de la interpretación*, *o.c.*, p. 96.
[18] *Ibid.*, p. 106.

(4') "...tiene cierta característica anómala" es lo que dice Quine de la cita.

Al respecto, Davidson[18] da la versión siguiente:

(4") Quine dice, empleando palabras de las cuales éstas son una instancia particular, que la cita tiene cierta característica anómala.

Pero esto no puede ser correcto. En (4) no se dice "la cita '...tiene cierta característica anómala'", como se sugiere en (4") al decir "empleando palabras de las que éstas son una instancia particular, que". De otro lado, 'tiene cierta característica anómala' no es el sujeto lógico del dicho de Quine. En todo caso, ser expresión de lo mencionado es independiente de que la cita se tome como sujeto o no, aunque este papel sea el paradigmático (cita lógica) y pueda retornarse a él torturando un poco el lenguaje, como en (4').

En general, en la cita gramática, la reproducción (entrecomillada) del material citado no constituye un sujeto. Con fines ilustrativos, compárese la cita gramática "Según Juan, el vino 'corrobora el estómago'" con la cita lógica "'Corrobora el estómago' es una frase centenaria". Son igualmente ilustrativos los epígrafes, con comillas o sin ellas. Si su contenido no es mencionado sino usado como en una cita gramática, el epígrafe no es el sujeto de una oración. Pero, por otra parte, si respecto de un epígrafe del que se señala el autor, el introductor del epígrafe atribuyera a aquél la autoría de la frase (como quien dijera "Dante dijo '...'") en lugar de advertir meramente una autoría ajena (como quien dijera "Tómese nota del significado de '...', y sépase de paso que esto no lo digo yo, sino que lo dijo Dante"), entonces el epígrafe se convertiría en una cita lógica, no obstante su particular estructura.

En definitiva, (4) constituye una cita gramática en sentido estricto. Davidson empleó el ejemplo indicado en (4) para mostrar que las palabras dadas en una cita se usan. Aquí se lo ha empleado para mostrar, en preparación de lo que sigue, que una cita gramática usa palabras de fuente externa a la del contexto en que aparecen, pero sólo para decir algo con ellas, no algo de las referidas por ellas, y que, por consiguiente, no funcionan como sujeto.

Ahora bien, si en (4) las palabras citadas se usan en el sentido que acaba de indicarse y, por tanto, no se habla de algo referido por ellas, entonces las comillas no se refieren a una forma de la cual se diga algo. Esto invita a indagar sobre qué es lo que, en relación con la teoría de la demostración, hacen las comillas, tanto en la cita gramática como en la cita lógica, extendiéndose con ello los resultados relativos a la cita gramática.

Se requiere, no obstante, una consideración previa. Pese a que, dentro del fenómeno de la cita propiamente dicho, las comillas no tienen ocasión de referirse a nada, es posible, sin constituir una cita en sentido estricto (como se verá más adelante), efectuar una mención de una expresión por medio de una simple demostración, si bien se objeta que el material citado se refiera a una forma. García-Carpintero[19] observa que el valor semántico de la cita no puede ser la forma del material citado y ofrece como prueba los ejemplos siguientes. En "Pronuncia esta pala-

---

[19] García-Carpintero, M., "Ostensive Signs: Against the Identity Theory of Quotation", *o.c.*, p. 259.

bra: 'expresso'" (donde la palabra que se pide pronunciar no es un emisión oral sino una inscripción), no es de la forma del material citado en la inscripción de lo que se pide una articulación que produzca un sonido concreto. Del mismo modo, en "Un término onomatopéyico es un signo que se semeja a su significado; por ejemplo, 'siseo'", no es en virtud de la forma del material citado en la inscripción entrecomillada dentro del ejemplo por lo cual "siseo" sea una onomatopeya.

Pero nada impide que en la línea de Davidson[20], sin detrimento de la operación específica que se pretende cumplir con las expresiones originales, se reformulen de la siguiente manera los ejemplos mencionados. ""Pronuncia esta palabra: ""expreso"". La expresión de la cual esto es un caso particular es la palabra que se te pide pronunciar". O bien, ""Un término onomatopéyico es un signo que se semeja a su significado; por ejemplo, "siseo"". La expresión de la cual esto es un caso particular es un término ilustrativo". Basta aquí la natural presunción de que las expresiones de las cuales se dan especímenes como los mencionados tienen, entre otras cosas, aspectos fonéticos y gráficos entre los elementos de su forma *(shape)*. Establecer qué aspectos, y en qué sentido, deban tomarse, particularmente en los ejemplos originales, es tarea que compete a la expresión extracomillar.

En lo que concierne a los ejemplos aducidos contra Davidson, la forma de las expresiones mantiene, en principio, su condición de referente. En consecuencia, habrá que buscar otro camino que conduzca a la eliminación de esta condición, tanto respecto de la cita gramática cuanto de la cita lógica.

Sea una moneda a la cual se contempla. Aunque de ella se puedan decir muchas cosas, e.g., en oraciones declarativas, tal moneda no puede ser parte de las oraciones que se construyan. De hecho, tiene que decirse algo de la forma siguiente:

(5) Tu moneda tiene el borde dentado
o, empleando términos demostrativos (que han de funcionar como sujetos en la oración respectiva),

(6) Ésa tiene el borde dentado.
Podrían, incluso, omitirse los términos demostrativos (señalándose la moneda de algún otro modo), como en

(7) Tiene un borde dentado.

Pero esta elipsis sólo es un sustituto de una oración completa, en la cual no deja de expresarse el sujeto, que ha de ser una expresión. Puesto que la moneda en sí misma no podría insertarse de ninguna manera en una oración, no puede en ésta ser un representante de sí misma.

Paralelamente, en una cita basada en una demostración, un signo, en cuanto objeto físico que hace caer en la cuenta de algo otro[21], debe satisfacer la condición a la que se sujeta la moneda. El papel de los demostrativos lo desempeñarían las

---

[20] *Cf.* Davidson, Donald, *De la verdad y de la interpretación*, *o.c.*, p. 105s.
[21] *Cf.* Morris, C.V., *Fundamentos de la teoría de los signos*, México: UNAM, 1958, p. 34.

comillas; de no haberlas, se tendría una situación como la de la elíptica oración (7), respecto de la cual se concederá que las comillas se dan implícitamente.

El signo señalado estaría tan presente para la contemplación como la moneda del ejemplo. Pero tal signo, en cuanto objeto físico sin función semántica alguna (lo que haría de él un no-signo), no podría introducirse en una oración, pues en ésta se compone sólo de signos estrictamente tales, entre los cuales los descriptivos deben estar semánticamente relacionados con objetos, con sus aspectos o con las relaciones en que ellos intervengan. Se necesitará inicialmente, en todo caso, un signo (que podrá elidirse) para referirse a un signo en cuanto objeto físico. Ese signo necesario es el espécimen entrecomillado (que Davidson reduce a un auxiliar de las comillas en su referirse a una forma).

Si el uso y la mención de signos, como indican sus nombres, son realmente de signos, debe haber al menos una función semántica, en una u otra de esas operaciones. En algunos casos, es la referencia, que es la que aquí interesa. En la cita, tal referencia sólo puede ser efectuada por la expresión mencionante, cuyos signos no pueden sino ser usados. Esa referencia no puede ser efectuada por las comillas, por la razón siguiente.

Si las comillas se erigieran en sujeto de la expresión que contiene a la cita, no sólo se referirían a la forma de una expresión, de la cual lo entrecomillado es un espécimen, sino que además predicarían que lo entrecomillado es justamente tal espécimen, como lo ilustra la traducción de Davidson[22] de "'Alicia dormía' es una oración" por "Alicia dormía. La expresión de la cual esto es una instancia particular es una oración".

Con esto, las comillas realizarían respecto de la cita el objetable (doble y simultáneo) papel de funciones mutuamente excluyentes, por más que se oculte en la compleja y unitaria significación que pueda atribuirse a las comillas. Una de esas funciones es la de referirse a una forma exterior a la de la expresión entrecomillada, y la otra es la de predicar la condición de espécimen de la expresión entrecomillada.

Para Davidson, dicho predicar es un ayudar a referirse a una forma señalando algo que la tiene. Pero esto no es aceptable, porque tal ayudar sólo puede darse sentando que lo entrecomillado es un espécimen. Resulta así que las comillas serían un sujeto y, respecto del predicado extracomillar, un copredicado que dice algo acerca de una forma; es decir, que es ilustrada por lo entrecomillado. Esto haría de la forma referida el segundo sujeto de un predicado diádico ("es un espécimen de"), con lo cual se desvirtuaría el designio original de la teoría demostrativa. La predicación que tendrían que efectuar las comillas las apartaría inevitablemente de la función referidora de los términos demostrativos, puesto que, si las comillas fueran el sujeto de la imprescindible predicación relativa a la condición de espécimen que tiene lo entrecomillado, deberían agotar su función en ello. Esta predicación es imprescindible en el enfoque davidsoniano, porque sin ella sería imposible determinar qué es lo que se menciona.

En el acto lingüístico respectivo, un usuario de signos se refiere a las expresiones citadas. Este acto, no siendo un signo, no necesita ni puede tener un referente (en el sentido semántico del término), ni comillas que se refieran a él. A lo sumo, cuando convenga, puede indicarse que uno efectúa una cita, lo cual puede

---

[22] Davidson, Donald, *De la verdad y de la interpretación*, *o.c.*, p. 105s.

hacerse por medio de comillas, de un modo análogo a aquél en que con los signos de interrogación (o la entonación correspondiente en la expresión oral) se indica la acción de preguntar en expresiones cuya construcción sola no asegura que se tomen como preguntas, todo lo cual se efectúa dentro de la dimensión pragmática de los signos. En el terreno de las expresiones, las comillas son una salvaguarda puntuacional contra posibles confusiones de parte del usuario de signos (e.g., la de tomar lo mencionante por lo mencionado). Por tanto, las comillas no se refieren a nada; realizan un acto. No cumplen una función semántica, sino una pragmática.

En conclusión, las comillas no son el sujeto de oraciones que contienen citas ni es una forma el referente de ellas. Las comillas no pueden cumplir la tarea de referirse a la forma ilustrada por lo entrecomillado, ni en la cita gramática ni en la cita lógica. La teoría demostrativa de la cita no sólo distorsiona el fenómeno de la cita; viola también el principio de la demostración en que se apoya.

Demostrar (señalar) es sólo un modo de mencionar; no es citar, por más que laboriosamente se apele a un espécimen (que viene a ser una reproducción de la expresión mencionada) que ayude a las comillas a referirse a una forma, o se recurra a una prenda como correlato de la demostración que constituye la tercera parte de un signo ostensivo.

Para que hubiera citas demostrativas, se requeriría que el citador las hubiera conocido o previsto (como en la cita en sentido estricto), a fin de señalar un espécimen o una prenda de ellas. Pero cabría preguntarse entonces cómo se enteraría un tercero de lo que dijo el autor de una expresión (a la forma de la cual, ejemplificada por lo entrecomillado, se referirían las comillas, o a lo relacionado con la prenda como correlato de cierta demostración se refiere un signo ostensivo), cuando no contase con otra fuente de conocimiento que la cita. No ha de ser porque el espécimen o la prenda no cumplirían ninguna función semántica, sino todo lo contrario, pues la mera instrucción pragmática de tomar algo como espécimen o prenda no da cuenta del contenido aprehendido por el destinatario de la cita. De un lado, esa función semántica no puede ser desempeñada por las comillas o por meros términos demostrativos (aunque se desempeñen como los sujetos exigidos por la oración que contiene a la cita); de otro, tampoco podrían las inscripciones y prendas darse ni ser señaladas como tales dentro de una oración, y menos aún ser sujeto en expresiones que contuvieran citas, porque serían sólo cosas. Se requeriría que se efectuara una ilustración de alguna clase mediante la inscripción o prenda, que obrarían como signos icónicos de algo y cumplirían, por tanto, una función semántica. Esto las haría no otra cosa que reproducciones, entrecomilladas o no, a falta de otro candidato para este fin en el fenómeno de la cita (de lo cual no se sigue que las expresiones entrecomilladas necesiten ser ilustraciones de expresiones en la cita en sentido estricto, como se verá en la sección V). Se trata de un requisito obligatorio, si esta cita demostrativa aspira a ser estrictamente una cita, pues el citador cita normalmente para informar a alguien de algo, al significado de lo cual, que exige la referencia a una expresión, y ese alguien suele tener perfectamente acceso. El hecho es que el destinatario de la cita, si está debidamente formulada, entiende en todos los casos lo que ella dice. Sea como fuere, se tendría tan sólo un simulacro de cita en sentido estricto.

Tal cita demostrativa puede, ciertamente, reconocerse como una forma de mención mediante una demostración franca (como la que se ejecuta respecto de la moneda en el ejemplo empleado más arriba). En tal caso, como en el discurso sobre las palabras de otro no entra, en sentido estricto, lo que el otro realmente (allí

y entonces) dijo, se haría necesario ilustrarlas. Pero no es el caso que de ellas se dé un espécimen que no cumpla función semántica alguna respecto de la expresión (incluso de la forma de la misma), so pena de que uno, contando con el espécimen, no entienda nada mediante de él, excepto cuando se ilustrasen expresiones previamente conocidas por el destinatario de la demostración, lo cual representa una restricción inadmisible.

Entretejida en la idea de la cita como un todo o nombres-comillas (teoría del nombre) y de lo entrecomillado carente de funciones semánticas (teoría demostrativa), se oculta una confusión que hay que despejar. Los signos que aparecen en las expresiones mencionantes no son (ni debe esperarse que sean) signos de las mencionadas que hayan perdido su significación estándar. Simplemente son signos que, reproduciendo cierta expresión, se refieren conjuntamente a ésta y, al hacerlo, adquieren un nuevo significado, con lo que se apartan de los términos semánticamente simples. Por consiguiente, lo mencionante no es ninguna formación indescifrable. La impresión de ser semejante formación producida por lo mencionante es ilusoria; se deriva de la creencia de que lo mencionante echa mano de los mismos signos que aparecen en lo mencionado y de la de que ellos podrían, en principio, referirse a lo que se refieren los de lo mencionado. Puesto que no lo hacen (ni tienen por que hacerlo), se tiene la impresión de que los signos que componen lo mencionado —supuestamente trasladados con su significado estándar a lo mencionante— pierden su significado y que, respecto del referente de lo mencionado y de lo mencionado mismo como referente de lo mencionante, no dicen nada, por lo que se comportan en su conjunto como una inscripción impenetrable. Es patente, no obstante, que lo mencionante se refiere a lo mencionado y sólo a ello necesita referirse como tal y respecto de lo cual es absolutamente transparente.

Adicionalmente, considerando que no puede ser más que de una expresión, hay que preguntarse cómo puede una forma ser algo a lo que uno necesitaría referirse usando un espécimen que tiene ya esa forma, en vista de que tal espécimen reproduce a la larga una expresión previamente contemplada (pues de no reproducirla, se tendría un nombre o una descripción incompatibles con la teoría demostrativa de la cita). Habría que postular que la cita, en lugar de reproducir expresiones (es decir, dar especímenes), las ilustra sólo aproximadamente. Pero esto no sería correcto. Supóngase que Juan hubiera realmente dicho que amaba a Luisa, empleando el pronombre de la primera persona del singular, el verbo amar en presente del indicativo en concordancia con dicho pronombre, el nombre de la mujer indicada y el pronombre exigido por la gramática española, y lo dijera todo en las cuatro palabras implicadas. Ahora bien, en "Juan dijo 'Yo amo a Luisa'" hay una reproducción de las palabras de Juan, un espécimen fiel de lo que él dijo, y la forma de lo que dijo está ya en el espécimen. No hay, en consecuencia, necesidad de buscarla en otro lugar, ni siquiera presumiendo que el valor semántico de la cita consistiera sólo en tipos, puesto que nada impide que el espécimen se refiera a éstos. Podría buscársela en aquello a lo cual se refiere el espécimen; e.g, para fines de una comparación que asegure que el espécimen es fiel y que la cita es realmente tal, si la expresión original fuera asequible. Pero esta operación no es compulsiva, en vista de que, en principio, toda cita reproduce fielmente expresiones.

Se sigue de lo dicho hasta aquí, aun incidentalmente, que los signos extracomillares son usados referencialmente, en relación con lo entrecomillado, y los signos entrecomillados, en relación con los signos mencionados. Los signos mencionados se refieren a los objetos mencionados por ellos (lo cual ocurre cuando, según se

verá en la sección VII, a los signos mencionados se los toma en su dimensión semántica, la cual, como otras dimensiones, es establecida por la expresión extracomillar). Se sigue también que lo mencionante es sólo la expresión entrecomillada o entrecomillable.

IV

Tomado como objeto, lo entrecomillado no puede ser sujeto del enunciado en el que supuestamente se lo menciona. Es necesario que lo entrecomillado (lo mencionante) funcione a la manera de un nombre (signo), si se ha de tener una oración en la que se diga algo acerca de signos mencionados. Conviene recordar que se predica del sujeto, que se refiere a cierto objeto, por lo cual lo que se diga de él en una oración se atribuye al objeto. Predicar es adscribir un predicado a un sujeto, por lo que se dice que le conviene o no a éste. Predicado es lo que se dice del sujeto y acerca, pero no directamente, del objeto. La predicación es una operación estrictamente lógica. No habrá forma de asociar, en un mismo plano, un predicado a una cosa. Al objeto, por su parte, no le puede convenir ningún predicado (o relación reducible a predicado en oraciones diádicas o poliádicas), aunque sí propiedades representadas por predicados. A menos que se busque la comodidad, el objeto no debe concebirse como lo que es o puede ser sujeto de una oración, sino lo que puede ser referido por éste.

La oración declarativa

(8) "La nieve es blanca" es verdadera

no puede ser verdadera de lo entrecomillado en cuanto tal, pues en lo que concierne a la cita, es un nombre en el sentido y medida en que un sujeto lo es, no en el sentido de un nombre singular o término semánticamente simple (de lo contrario, no se constituiría un enunciado). Por su parte, ser verdadero es una propiedad (no un predicado) de cierto objeto. El sujeto de (8) es tal, y hace verdadera (o falsa) a (8), si se refiere a un enunciado sobre objetos extralingüísticos. Esto es así por cuanto, como se ha indicado, el predicado se adscribe al sujeto lógico, pero habla de lo referido por el sujeto lógico, no de éste. En el sujeto lógico de (8), las palabras entrecomilladas son usadas para hablar de algo otro; no son palabras mencionadas, a las cuales sería imposible adscribirles un predicado, por haber sido convertidas mediante la mención en objetos de los cuales hablar.

Se desprende de lo dicho hasta aquí sobre el citar y el sujeto de la expresión en que se da la cita que el valor semántico se establece no por estipulación sino por principios generales, como postula la teoría de la identidad, la cual, no obstante, como se verá más abajo, no es sostenible.

V

El papel del sujeto en oraciones que contienen citas demanda una pequeña observación. Se necesita conocer algún motivo por el cual lo entrecomillado constituya un nombre. Tarski[23] sostiene que las convenciones fundamentales que regu-

[23] Tarsky, Alfred, "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en: Bunge, Mario (ed.), *Antología semántica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1960, p. 116.

lan el uso de un lenguaje requieren que cada vez que se hable de un objeto se emplee el nombre del objeto y no el objeto mismo. Por tanto, si, como en (8), se desea decir algo sobre una oración habrá de usarse el nombre de esa oración y no la oración misma.

Ahora bien, Searle[24] niega que exista una convención como la indicada, pues ciertas porciones del discurso u otros elementos visuales u orales pueden operar en el discurso como temas (sujetos) del mismo con sólo ser presentada como tal en él para entonces hablar de ellos. Un ornitólogo podría decir: "el ruido que hace el grajo de California es...", completando la oración con un ruido, no el nombre propio de un ruido.

Comenzando por lo trivial, habría que preguntarse si el ruido producido por el ornitólogo es el ruido real que hace el grajo o un signo icónico de este ruido. Es obvio que es esto último y que, tratándose de un signo que se refiere a algo, puede ser parte de un discurso; en este caso como sujeto de la oración usada en el ejemplo de Searle.

Menos trivial es la pregunta sobre lo que ocurriría si lo dicho por el ornitólogo fuera completado por el ruido producido por un grajo real (en representación de todo grajo o del grajo del cual se ocupara exclusivamente el ejemplo). La respuesta, menos obvia que la anterior, es la de que semejante ruido no podría insertarse para formar parte de la oración y completar su sentido, si bien de hecho se requiere alguna indicación de que ese ruido se toma como espécimen de lo que quiere comunicar el ornitólogo en cuanto se refiere a la acústica, so pena de que el ruido se tome como un evento producido casualmente, sin conexión con un intento comunicacional. Aunque un evento extradiscursivo no sea parte de uno discursivo, puede ser indicado mediante un signo ostensivo o mediante un mero demostrativo ("éste"), que pasa a ser el sujeto de la oración identificadora y, con ello, creando la ilusión de que el ruido es el sujeto de la oración, en el sentido en que lo toma el hablante no crítico. Sea como fuere, en el ejemplo de Searle no hay mención expresiones, sino sólo un uso común de ellas, en el ejemplo serleano, lo que lo incapacita para mostrar lo que con él se pretende.

Análogamente, en la expresión (2) ("'Las culturas antiguas' consta de tres palabras"), siguiendo a Searle[25], se emitirían las palabras entrecomilladas —que podrían figurar sin las comillas—, pero no en su uso normal. Las palabras mismas serían presentadas y se hablaría entonces de ellas. El hecho de que se presentaran y se hablara sobre ellas en vez de usarse convencionalmente para referirse a algo extralingüístico sería indicado por las comillas, aunque no se haría referencia a las palabras ni tampoco se referirían ellas a sí mismas.

Pero una expresión meramente presentada no podrá funcionar como sujeto de un enunciado, ya que los sujetos de una oración no pueden ser cosas y una expresión meramente presentada es una cosa; no funciona como signo. El sujeto necesita ser nombre de algo. Si, como en el ejemplo anterior, se hablara de una expresión presentada mediante un término demostrativo, éste pasaría a ser el sujeto, representante de lo presentado, y el sujeto se mantendría.

Contra la tesis serleana sobre el funcionamiento de la cita hay que añadir lo siguiente. Si las palabras son presentadas y se habla entonces de ellas, habrá que

---

[24] Searle, J.R., *Actos de habla*, *o.c.*, p. 84.
[25] *Ibid.*, p. 83s.

considerarlas idénticas a sí mismas, de donde se sigue que las palabras se mencionan a sí mismas[26]. Ahora bien, mencionar es aquí una relación. Si bien una relación puede ser reflexiva, no es el caso, como se verá más abajo, que la expresión mencionante sea idéntica a la mencionada.

Si, como cree Searle, puesto que no se hace referencia a ellas ni se refieren ellas a sí mismas, las palabras entrecomilladas han de ser presentadas, entonces tendrían que ser presentadas como prendas. No podría presentárselas como tipos, puesto que éstas son entidades abstractas que, para ser "presentadas", necesitarían una expresión que se refiriera a ellas. Pero se ha visto ya que en ningún discurso puede ser presentado el signo como tal (como objeto que se desempeña como signo) y funcionar como elemento del discurso, pues en cuanto mero objeto no podría desempeñarse como sujeto, ni podría decirse algo de ese signo en el nivel del sujeto.

Definitivamente, no hay razón para desconocer la convención señalada por Tarski (lo cual, aunque sea excesivo decirlo, no implica un respaldo a su posición respecto del fenómeno de la cita).

Pero no porque sea imposible en un discurso una presentación como la aducida por Searle, perdiéndose con ello la inmediatez de la expresión de que se habla, ha de necesitar el mencionante, como tarea adicional, ilustrar lo mencionado. La demanda de que la cita efectúe una ilustración de la expresión de la que habla, como la deseada por Quine[27], carece aquí de aplicación. Lo mencionante no necesita ser adicionalmente ilustración de nada. Le basta funcionar como expresión que reproduce a otra, de acuerdo con el sentido prístino del citar. El fracaso en ilustrar lo que menciona un nombre propio o una descripción de una expresión, resulta inatinente aquí, pues de lo que se trata es del tema de la cita.

En cuanto reproducción de otra expresión, y pese a que funciona como un nombre, a lo entrecomillado no le cabe funcionar como nombre de sí mismo. Ha de ser nombre de la expresión que, en ausencia, es nombrada por lo entrecomillado, a la manera de los signos que se refieren a objetos ausentes, además de poder hacerlo de los objetos presentes. Desde este punto de vista, lo entrecomillado es, como ya se ha indicado, referencialmente transparente respecto a lo que nombra (es decir, la expresión reproducida por lo entrecomillado). En "'Juan' es monosílabo", el sujeto representa transparentemente a un nombre, al cual, a través del predicado adscrito al sujeto, se le asigna una propiedad. Lo mencionado, en cuanto objeto al que se refiere lo mencionante, no necesita, a su vez, referirse a nada. En cuanto a su función de signo o conjunto de ellos, sólo le corresponde ser puesto en relación (predicados diádicos o poliádicos) con algún objeto, mediante la expresión externa a lo entrecomillado; e.g., "'Aura' denota un viento suave y apacible" o "'La nieve es blanca' reporta satisfactoriamente un hecho frecuente".

De modo similar, pese a la sugestividad de la idea davidsoniana tocante al papel de las comillas en la cita, las palabras entrecomilladas no son especímenes de nada otro: son signos de otro objeto.

De otro lado, es inaplicable la afirmación de que las palabras entrecomilladas tienen un significado diferente del usual, derivado de su uso especial en las citas[28], porque tales palabras no son ya las mismas que se usan en la mención de

---

[26] Washington, C., "The Identity Theory of Quotation", *o.c.*, p. 587.
[27] Quine, *Mathematical Logic*, *o.c.*, p. 26.
[28] Washington, C., "The Identity Theory of Quotation", *o.c.*, p. 591.

un objeto extralingüístico. Su único sentido "usual" será el de referirse, mencionar, objetos lingüísticos. Son nuevos signos, en comparación con los lingüísticos que mencionan objetos extralingüísticos. Las comillas advierten de ello. Las comillas no son parte del nuevo signo (el nuevo desempeño de un objeto físico que antes funcionaba como signo de otra clase de objetos).

Cuando esos nuevos signos mencionan una expresión, en relación con ella, y través de aquéllos, puede hablarse de cuanto pueda decirse de signos o secuencias de signos, desde cualquier punto de vista que se adopte.

Vale la pena destacar que uno de los resultados de este análisis es la pérdida de sustento para una teoría de la identidad sobre la cita.

VI

En defensa de la tesis de la identidad entre lo mencionante y lo mencionado, podría apelarse a otra "lectura" del signo, basada en la idea de que todo objeto es signo de sí mismo: un objeto haría caer a alguien en la cuenta del objeto mismo. Pero éste no podría ser el caso, pues el objeto que se empleara como signo no funcionaría como signo, cuya función primordial es hacer caer en la cuenta de otro objeto.

Aquella otra lectura no es una lectura de un signo; es una mera percepción de un objeto. Cuando uno "lee" un signo, lo percibe y cae además en la cuenta de algo otro, referido por el signo. "Leer" un signo percibiéndolo y cayendo en la cuenta de sí mismo es pretender tomar un objeto presente como representante de sí mismo (es decir, a un objeto presentado como representado), dentro de una relación de identidad, fuera de la cual no tendría sentido la defensa de la identidad que aquí se rechaza. Ahora bien:

(i) Un signo no puede representarse a sí mismo, pues no funciona ello como una relación de identidad (que resulta inatinente) del signo consigo mismo, dado que la reflexividad de aquel representarse requiere una doble consideración, que dotaría al signo de papeles diferentes que desempeñar: signo de algo extralingüístico (objeto de un referir) y signo de algo lingüístico (agente de un referir). Por lo demás, este mecanismo se repetiría en otros niveles del lenguaje, porque para cada nivel metalingüístico el nivel inmediatamente inferior se comporta como uno de leguaje-objeto.
(ii) O, por otra parte, si cosa se representa a sí misma, ya no se la toma como lo que es en sí misma, sino como signo, de modo que uno tiene que caer en la cuenta de la cosa en sí misma, en el sentido de figurársela, del mismo modo en que uno se figura una cosa diferente de la cosa (signo) que la designa. El signo "'mesa'" sólo conduce a que se lo lea como signo de la cosa que funciona como signo. ""Mesa"" es signo de una cosa que hace de signo ("mesa", de la cual hay caer en la cuenta en la etapa de la lectura de ""mesa"". La percatación ulterior corresponde a lo designado, que no es (no funciona como) un signo, en la medida en que es designado. No hay modo legítimo de que de un signo sea signo de sí mismo.

Una cosa extralingüística (el signo no funcionando como signo; cosa que puede hacer de signo, pero que no lo es aún) no puede ser parte del discurso: no puede ser sujeto lógico, ni lingüístico. Lo mencionado, en la instancia de la interpretación

de la expresión mencionante no es signo; no es algo que pierda su significado, sino algo que no puede tenerlo. Que se lo interprete después como lo designado y se lo reconozca como signo y, como tal, poseedor de un significado, no implica la recuperación de un significado perdido, sino sólo su reconocimiento como signo o cosa en cuya presencia se puede caer en la cuenta de otra.

No es posible, por contradictorio, realizar en un mismo acto dos actos diferentes; e.g., usar un signo y mencionarlo. No se puede en un mismo acto mental o lingüístico (desde el punto de vista semántico, sintáctica o pragmático) usar o mencionar un mismo signo en el mismo tiempo y el mismo respecto, que es lo que se pretendería que hiciera una expresión si pudiera referirse a sí misma. No es el caso que en esta operación se produzca un acto mental como el de representarse una palabra musicalizada (la letra y la música de una parte de una canción). Hay que distinguir unas estructuras de elementos mutuamente excluyentes de otras en que los elementos son compatibles y pueden integrarse en una unidad no contradictoria.

Pese a las expectativas de Washington, carece de aplicación la idea de una autorreferencia de un signo, en una relación reflexiva, aparte de la imposibilidad de la identidad entre lo mencionante y lo mencionado.

En suma, la teoría de la identidad sobre la cita carece de una explicación aceptable de su idea capital. Consiguientemente, debe tenerse en cuenta que, a diferencia de lo que sugiere Washington dentro del esquema de la identidad de lo mencionante y lo mencionado, no hay un uso citacional de expresiones consistente en que las expresiones citadas se usen para referirse a sí mismas. Hay, en cambio, un uso citacional en el sentido de un peculiar uso derivado del hecho de que ciertos signos, previa reproducción efectuada por la cita, se usan como mencionantes, siendo los únicos que aparecen en la cita propiamente dicha, mientras que los que fueron objeto de la reproducción pasan a ser miembros de la clase de los mencionados, los cuales, como referentes, no aparecen en la expresión en que se los menciona, como ocurre con las cosas cuando los signos se emplean para referirse a ellos.

VII

Se examinará a continuación el entorno lógico y lingüístico de la cita, que es objeto de negligencia, al menos en el aspecto que aquí se contemplará.

La expresión extracomillar, es decir, las palabras o signos que, al citar, aparecen fuera de las comillas, como en

(9) Juan dijo "escaramujo",

aparte de poner lo entrecomillado en contexto citacional, sirve para establecer la dimensión sígnica en que lo entrecomillado ha de considerarse. En (9), la expresión extracomillar se limita a indicar la emisión de una palabra, estableciendo de paso la dimensión en que se emplea (en este caso, la dimensión pragmática

En (9) ocurre lo que en

Juan dijo "flucfo",

expresión en la cual no interesa prioritariamente "flucfo" como signo desde un punto de vista sintáctico o de uno semántico. En cambio, en

"Flucfo" tiene dos acepciones reconocidas

o en

"Flucfo" tiene seis letras

"flucfo" interesa prioritariamente como signo, ya en su dimensión semántica, en (11), ya en su dimensión sintáctica (en el sentido general de relación de signos entre sí) en (12).

En suma, el material extracomillar, aparte de hablar de cierta expresión, la pone en contexto citacional y determina la dimensión sígnica en que ha de tomársela.

VIII

Se ha visto ya que para mencionar objetos o expresiones (por lo común, dentro en un contexto) pueden emplearse los siguientes métodos: (i) darles un nombre, (ii) describirlas, (iii) demostrarlas y (iv) citarlas.

Los métodos primero y segundo (que, incidentalmente, han sido objeto de sólida crítica, sobre todo por parte de Davidson[29]), no conciernen a la presente investigación.

El tercer método postula, (i) el empleo de términos demostrativos referidos a la forma de una expresión ilustrada por un espécimen de ella (Davidson); o (ii) el empleo de signos ostensivos que se refieran a una expresión señalada (García-Carpintero).

Lo que se hace mediante el cuarto método para referirse a una expresión, como se ha venido mostrando, es emplear una expresión formada por un signo o un conjunto de signos que constituyan una reproducción textual de la expresión por referir (dada antes o meramente prevista), lo cual es aquello en lo que consiste una cita. Tal reproducción no ha de confundirse con una repetición de la expresión por referir, porque esto haría de la expresión referidora y de la referida una misma expresión, que habría de referirse a sí misma, según la propuesta de Washington[30] en la línea fregeana.

Conviene insistir, respecto al cuarto método, en la relación entre lo mencionante y lo mencionado. Supóngase que una expresión entrecomillada fuera un nombre de esa misma expresión entrecomillada y las comillas fueran, de acuerdo con sus funciones, una advertencia de que lo entrecomillado no está destinado a determinar los valores veritativos de la oración en que aparece, en vista de que es sólo una expresión en cuanto mera secuencia de signos. Supuesto lo indicado,

"La nieve es blanca" es verdadera,

por ejemplo, no podría ser ni verdadera ni falsa, porque, como se vio en la sección 4, "La nieve es blanca" sería un nombre, y los nombres no pueden ser verdaderos ni falsos en el sentido que interesa en el contexto del tratamiento del uso y mención de expresiones. Será verdadera, no obstante, si el valor veritativo predicado

---

[29] Davidson, Donald, *De la verdad y de la interpretación*, *o.c.*

[30] Washinton, C., "The Identity Theory of Quotation", *o.c.*

en el ejemplo se atribuye a "La nieve es blanca", que es lo nombrado por ""La nieve es blanca"" y de lo cual aquel predicado expresa una propiedad. "La nieve es blanca", mencionada por ""La nieve es blanca"" viene a ser un objeto reproducido, al que se hace referencia en ausencia.

Que, para evitar vaguedades o ambigüedades, se tome alguna medida, como introducir comillas, separar en un contexto el texto citado, presentar adecuadamente un contexto, etc., o —en el lenguaje oral— incluir recursos entonacionales o gestuales, es materia accesoria y más bien ancilar.

El cuarto método explica mejor el fenómeno de la cita, porque, a diferencia del método demostrativo, no distorsiona la naturaleza de la cita; ni requiere como ésta refraseos artificiosos para explicar citas del tipo de (4). No caería tampoco en problemas como los de la teoría demostrativa, derivados del empleo de signos ostensivos. Aun concediéndose que éstos intervinieran en citas en sentido estricto y que funcionaran debidamente en citas lógicas, no serían aplicables a las citas gramáticas. En la cita gramática, no se trata de una mención de signos para decir algo sobre ellos en cualquiera de sus dimensiones, que es lo que envuelve el uso de un signo ostensivo, sino del uso de los de otra fuente, advirtiéndose de ello, pero haciéndolos trabajar al servicio de la expresión que incluye el material citado. Para esto se requiere sólo una reproducción de signos, no el señalamiento de una prenda en que esto se produce, porque ello demandaría algún dicho acerca de lo señalado y convertiría la cita gramática en una cita lógica, a menos que el señalamiento fuera estéril.

Por último, ninguna de las dos razones de García-Carpintero[31] para preferir la teoría demostrativa basada en signos ostensivos a la teoría de la identidad afectan la visión de la cita presentada en lo que antecede, que permite explicar el fenómeno de la cita con independencia de las complicaciones derivadas del tratamiento de las citas como especies de signos ostensivos, en las cuales la ausencia de demostrativos, tales como las comillas, obligan a recurrir a comillas implícitas o a implicaturas conversacionales.

La primera razón es la unificación semántica, intuitivamente correcta, de diversas formas de cita, tales como las ejemplificadas mediante "Pronuncia esta palabra: 'Expresso'", "Repite este sonido: ..." y "Reproduce este color:..." Pero esto es algo que hace también el enfoque aquí propuesto, pues nada impide que los signos empleados en las citas, gráficas u orales, pertenecientes al medio visual o al acústico, etc., aparte de ser convencionales, sean icónicos, tales como un sonido, una imagen, etc. Por lo demás, García-Carpintero se excede. Un signo ostensivo que menciona un color no lo cita; hay un mero uso del signo ostensivo (que señala una muestra física de un color), no una cita efectuada con él.

La segunda razón es la flexibilidad. Según la teoría de la identidad, la cita ha de tener el mismo contenido (la expresión misma), lo cual entraña una indebida rigidez, dado que citando prendas de una misma expresión puede uno referirse a diferentes objetos[32]: (i) la expresión mencionada (""Ida" es bisílaba"); (ii) diferentes tipos aludidos por las prendas (""Ida" es cursiva"); (iii) ciertos tipos relacionados con la prenda (""Ida" suena bien"); (iv) diferentes prendas relacionadas con una prenda citada ("¿Cuál fue la parte del letrero que, al caer, te hirió? —Fue "Ida""");

---

[31] García-Carpintero, M., "Ostensive Signs: Against the Identity Theory of Quotation", *o.c.*, p. 260.
[32] *Ibid.*, p. 261.

(v) la prenda citada misma ("Al menos una de estas palabras es más pesada que "Ida", hablando de palabras escritas con bloques de madera), etc. Exceptuando los ejemplos (iv) y (v), que no constituyen citas sino menciones mediante meras demostraciones, la teoría demostrativa basada en signos ostensivos da adecuada razón de la semántica de estos ejemplos (aunque no de todas las formas de cita contempladas en este documento). Pero, aparte de incluir lo que se excluye con el uso de signos ostensivos, contando con la misma flexibilidad, da razón de lo mismo la propuesta ofrecida en la presente investigación.

Wittgenstein: ¿filósofo del lenguaje?

Elisabeth Rigal
Centro Nacional de Investigación Científica, Francia

En 1967 Richard Rorty introdujo la noción de "linguistic turn"[1] que tanta acogida ha tenido y que ha recibido diversas interpretaciones. Entre ellas, la más célebre es la de Michael Dummett y consiste simplemente en identificar la filosofía analítica con este "giro lingüístico".

En efecto, si aceptamos la interpretación de Dummett, el giro lingüístico ya está presente en el *corpus* fregeano[2]. Efectivamente Frege —quien en un inicio creía en los "objetos lógicos y en sus extrañas propiedades"[3] y estaba comprometido con un platonismo— cuestionaba desde 1906 esta orientación y estaba dedicado a esclarecer los pensamientos mediante sus "componentes semánticos" *(Sinnbaustein)*, en lugar de relacionarlos con supuestos objetos lógicos[4]. En efecto, al afirmar, en su carta a Husserl de noviembre de 1906, que "La tarea del lógico consiste, en gran parte, en liberarse del lenguaje"[5], anticipó la tesis que lo conduciría, veinte años más tarde, en *Les sources de la connaissance*, a renunciar al programa de los *Grundgesetze* y a negar la perspectiva lógica que había promovido[6].

Frege es entonces, según Dummett, el padre del giro lingüístico. Este giro tiene como objetivo reconocer en la cuestión del *Gedanke*, tal como lo establece el estudio de 1918 titulado "Der Gedanke", la cuestión directriz de la filosofía. De modo más preciso, consiste en establecer una "filosofía del pensamiento" que expulse los pensamientos del ámbito de la conciencia y funde su elucidación filosófica sobre el

---

[1] *Cf.* Rorty, Richard (ed.), *The Linguistic Turn, Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago, 1967.

[2] Dummett introdujo esta tesis en *The Interpretation of Frege's Philosophy*, 1972, y la ha precisado de modo considerable, pero también la ha desviado, especialmente en *Truth and other Enigma*, Duckworth, 1981, y *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988; traducción francesa: *Les origines de la philosophie analytique*, París: Gallimard, 1991.

[3] La fórmula es de Wittgenstein, *cf. Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*. En efecto, a diferencia de Dummett, Wittgenstein siempre ha presentado a Frege como un platónico impenitente. (A saber: a Wittgenstein no le gustaba *Der Gedanke*, y no tenía conocimiento de los textos póstumos, etc.)

[4] *Cf. Les origines de la philosophie analytique*, p. 86.

[5] Frege, Gottlob y Husserl, Edmund, *Correspondance*, Mauvezin, T.E.R.

[6] Dummett cita en *Les origines de la philosophie analytique*, p. 16, en apoyo de su tesis, este pasaje de "Les sources de la connaissance": "El trabajo del filósofo consiste, en gran parte, en pelearse con el lenguaje".

análisis lógico del lenguaje. Ahora bien, esta "filosofía del pensamiento" induce —y ésta es la tesis central de Dummett— una verdadera revolución en filosofía. En efecto, ésta consiste en destituir la teoría del conocimiento del estatus de filosofía primera que tenía desde Descartes para hacer de la lógica filosófica una "prote philosophia"[7].

A primera vista, esta caracterización del *linguistic turn* parece caerle de perilla a Wittgenstein. Por otra parte, Dummett mismo sugiere que esta caracterización se aplica aún mejor a Wittgenstein que a Frege. En efecto, Dummett observa: "La filosofía en su conjunto debía empezar [antes del *linguistic turn*] por la pregunta: '¿Qué sabemos y cómo?' ...La perspectiva cartesiana ha dominado constantemente esta disciplina hasta este siglo durante el cual fue destronada por Wittgenstein quien, en el *Tractatus*, le ha devuelto a la lógica filosófica el estatus de fundamento de la filosofía y ha relegado la teoría del conocimiento a una posición periférica."[8]

Ahora bien, no podemos legítimamente plantear duda alguna sobre estas afirmaciones. En efecto, desde 1913 Wittgenstein afirma —en oposición a las tesis enunciadas por Russell en la *Theory of Knowledge*— que la filosofía abarca la lógica y la metafísica y que la lógica es el *fundamento* de la filosofía. A lo cual agrega: "La epistemología [epistemología que entiende en sentido anglosajón y que entonces identifica con la teoría del conocimiento[9]] es [y aquí es necesario entender: *sólo es*] la filosofía de la psicología." (*Notas sobre la lógica*, p. 170). Cuatro años más tarde, el *Tractatus* reafirmará esta tesis precisándola. Mostrará que "el resultado de la filosofía no son 'proposiciones filosóficas', sino el esclarecerse de las proposiciones" y atribuirá al filósofo la tarea de la "aclaración lógica de los pensamientos (*Gedanke*)". (4.111) No existe, pues, ninguna duda de que el primer Wittgenstein coloca el análisis lógico del lenguaje en el corazón de las cuestiones de la filosofía.

Así pues, pese a todo lo que separa la perspectiva de las *Investigaciones filosóficas* de la perspectiva del *Tractatus*, aparentemente el *linguistic turn,* tal como Dummett lo entiende, también permite caracterizar el proyecto de las *Investigaciones*. Ciertamente, el segundo Wittgenstein desaprueba la idea de "análisis completo" y niega categóricamente que el análisis pueda sacar a la luz cualquier cosa que se oculte, como creía en la época del *Tractatus*, sin embargo, sigue acreditando y reconociendo la necesidad de cierta forma de análisis (*IF*, §63). Y aunque opone a la hipótesis de la "forma general de la proposición", en la que se basaba la problemática del *Tractatus*, la tesis de la irreductible pluralidad de los juegos del lenguaje (*IF*, §65), no deja de hacer del problema de la "esencia del lenguaje" la cuestión directriz de la filosofía (*IF*, §92). Además, aunque en adelante piensa la "lógi-

---

[7] *Cf. Truth and Other Enigma*, p.441: "Una definición suscinta [de la filosofía analítica] sería la siguiente: la filosofía analítica es la filosofía post-fregeana. El gesto fundamental de Frege fue modificar nuestra enfoque de la filosofía y considerar como su punto de partida la lógica, y no la epistemología. Lo que denomina lógica comprende no sólo lo que siempre se ha denominado así, sino también lo que actualmente se denomina 'filosofía del lenguaje'. Podemos entonces caracterizar la filosofía analítica diciendo que ella es producto de Frege, y en este sentido que ella funda la filosofía en su integralidad sobre la filosofía del lenguaje".

[8] *Frege's Philosophy of Language*, p. XV (p. XXXIII, 2da. edición).

[9] Y, en efecto, el *Tractatus* dirá: "La teoría del conocimiento es la filosofía de la psicología" (4.1121).

ca de nuestro lenguaje" a la luz de la "lógica del contenido" y no exclusivamente a la luz de la "lógica de la forma proposicional"[10], sigue determinando las cuestiones filosóficas como cuestiones lógicas. En efecto, hacia el final de los años cuarenta sostiene aún lo siguiente: "El solo hecho de reconocer un problema filosófico como un problema lógico es ya un progreso. Pues esto acarrea el método y la actitud conveniente." (*Últimos escritos sobre la filosofía de la psicología I*, §256)

Podríamos, entonces, estar tentados de presentar el camino recorrido por Wittgenstein entre 1913 y 1951 como si éste nos confrontara sucesivamente a las tres versiones del *linguistic turn* que separan las diferentes corrientes de la filosofía analítica, al observar que si bien el *Tractatus* identificaba el sentido de la proposición con sus condiciones de verdad, al inicio de los años treinta, en cambio, Wittgenstein afirma que "el sentido de la proposición es su método de verificación" (*Wittgenstein y el Círculo de Viena*), tesis que corrige unos tres años más tarde mediante la idea según la cual el significado de una proposición consiste en su uso (entre otros, *Los cuadernos azul y marrón*).

De hecho, es más o menos así como Dummett entiende el itinerario de Wittgenstein celebrando el tránsito del vericondicionalismo al verificacionalismo, pero lamentando que el segundo Wittgenstein haya hecho de la verdad "un concepto esencialmente insípido"[11] debido a que creía posible pasar la semántica misma por el filtro de la pragmática.

En suma, al parecer Wittgenstein habría identificado la tarea de la filosofía con el establecimiento de una teoría del significado y habría elaborado una semántica vericondicional, para luego rechazarla en beneficio de una semántica verificacionalista y, finalmente, habría desaprobado el verificacionalismo mismo para comprometerse con una aproximación pragmática del problema del significado.

Sin embargo, en un examen más profundo, la posibilidad de considerar a Wittgenstein como la figura emblemática del giro lingüístico suscita diversas objeciones. Es de estas objeciones que quisiera ocuparme. Retendré aquí sólo aquéllas que considero particularmente significativas, dejando de lado los problemas específicos planteados por los textos del período intermedio.

Antes de presentar estas objeciones es necesario subrayar que *todas* ellas se enraizan en lo que podríamos denominar el apofantismo de Wittgenstein, apofantismo que induce una crítica a la teoría del conocimiento radicalmente diferente a la crítica que Dummett le atribuye. Ya que, contrariamente a lo que Dummett presupone, el problema de Wittgenstein es sólo en segundo lugar un problema arquitectónico, puesto que para Wittgenstein no se trata tanto de situar la teoría del conocimiento en el epicentro de la filosofía como de establecer su incapacidad respecto de lo que designa, en una carta dirigida a von Ficker, como "lo importante"[12]. Es justamente esto lo que tan clararamente expresa la cita de

---

[10] Sobre la emergencia de la "lógica del contenido" y sus relaciones con la "lógica de la forma proposicional", ver especialmente *Grammaire philosophique*, I, Apéndice.

[11] *Les originines de la philosophie analytique*, p. 172.

[12] Carta a Ludwig von Ficker de octubre o noviembre de 1919: "Tuve anteriormente la intención de colocar en el prefacio [del *Tractatus*] algunas palabras que no figuran en él, que, sin embargo, le hago saber, ya que es posible que ellas les sirvan como una clave. Yo quería escribir lo siguiente: que mi trabajo tiene dos partes: la presente aquí, a lo cual es necesario agregar todo lo que no he escrito. Y esta parte es precisamente lo Importante" (*Sud*, Hors série 1986, p. 219, traducción francesa de J.P. Cometti).

Kürnberger que figura como epígrafe en el *Tractatus*: "Lo que verdaderamente sabemos y que no se entiende como simple murmullo, se puede decir en tres palabras." Así pues, a diferencia de los filósofos analíticos, Wittgenstein no considera la *Erkenntnisstheorie* como una fortaleza inconquistable y no pretende *fundarla* sobre el análisis lógico del lenguaje, sino *desconstruirla* mediante este análisis.

Ahora bien, todos los intérpretes analíticos de Wittgenstein obvian el apofantismo wittgensteiniano. Ciertamente, esto no es casual, pues todos ellos creen, como Dummet, que "es esencial describir el lenguaje como algo utilizado conscientemente por un ser racional"[13], y atribuyen, más o menos a sabiendas, su propia concepción del lenguaje a Wittgenstein. Con lo cual ocultan el hecho de que Wittgenstein jamás concibió el lenguaje como un medio de expresión racional, y que siempre negó que el esclarecimiento de la "lógica de nuestro lenguaje" mediante el análisis permita dominar o, *a fortiori*, reformar el uso cotidiano del lenguaje.

En efecto, es necesario recordar, por un lado, que el *Tractatus* afirma que "El hombre posee la facultad [facultad "innata" decía la primera versión de este pasaje (*cf.* "Notas sobre la lógica", en: *Diarios*, p. 174)] de construir lenguajes mediante los cuales puede expresarse cada sentido sin tener la menor noción ni de la manera en que cada palabra significa ni de qué significa." Esta tesis será reafirmada en el segundo período. Así, por ejemplo, Wittgenstein subrayará al inicio de su curso de 1930: "Usamos correctamente el lenguaje de manera instintiva; pero este uso es un enigma para el intelecto." (*Camb.*, 30-32, p. 1) Por otro lado, también es necesario recordar que si el *Tractatus* muestra que las "disposiciones tácitas" sobre las cuales reposa nuestra comprensión del lenguaje cotidiano son en extremo complicadas —complicación que prohíbe extraer de modo inmediato de ellas la "lógica de nuestro lenguaje" (*cf. T.*, 4.002)— es en vistas a establecer que "todas las proposiciones de nuestro lenguaje corriente están efectivamente, tal y como son, ordenadas de un modo completamente lógico" (*T.*, 5.5563). Ahora bien, esta tesis tampoco será desaprobada después, todo lo contrario. En efecto, el segundo Wittgenstein sostendrá: "Yo diría expresamente que los escrúpulos del pensamiento se inician en el instinto (donde se enraizan). O más aún: el juego del lenguaje no se origina en la *reflexión*. La *reflexión* es una parte del juego del lenguaje." (*Zettel*, §391)

En estas condiciones apenas es posible interpretar la fórmula wittgensteiniana: "Die Sprache ist alles"[14] como testimonio de fidelidad de Wittgenstein al giro lingüístico. Ciertamente, los puntos de intersección entre la problemática wittgensteiniana y la perspectiva semántica son claros. En efecto, el *Tractatus* pone en obra una crítica al psicologismo que concuerda con uno de los presupuestos incluidos en el manifiesto del *linguistic turn*. Y que además presupone que para rendir cuenta de la objetividad del *Gedanke* sin tener la necesidad de recurrir a una mitología platónica, sería suficiente acceder a la filosofía del pensamiento *vía* filosofía del lenguaje[15]. Claramente, el *Tractatus* acredita el presupuesto fundamental sobre el cual Dummett funda su interpretación del giro lingüístico. Así, es necesario concederle a Dummett que el primer Wittgenstein recurre, en

---

[13] *Les origines de la philosophie analytique*, p. 202.

[14] Franz Paraz que estaba prisionero al mismo tiempo que Wittgenstein en Monte Cassino informa esta fórmula como una de sus frases favoritas. (*Cf.* Bouveresse, Jacques, "Wittgenstein et les problèmes de la philosophie", en: Meyer, Michel (ed.), *La philosophie anglo-saxonne*, p. 264).

efecto, a los componentes semánticos: considera el lenguaje como un medio en cuya inmanencia el análisis podría y debía instalarse y lo determina como un "espejo" que, aunque deformante, es nuestra única vía de acceso a la realidad de lo real[16]. Sin embargo, contrariamente a lo que presupone Dummett, Wittgenstein, a diferencia de Frege, no considera al lenguaje como nuestra única vía de acceso a la realidad *objetiva*. En efecto, Wittgenstein cuestiona la clásica división entre lo objetivo y lo subjetivo; para él, las *Vorstellungen* no se ubican en un supuesto "mundo subjetivo", sino que ellas pertenecen al mismo espacio lógico que el mundo mismo. Así, señala, el 8 de octubre de 1916 en sus *Diarios*, que se puede concebir la "simple representación presente tanto como una imagen instantánea y vana en el conjunto del mundo temporal, cuanto como el mundo verdadero oculto por sombras" (*Diarios*, p. 155). Y en el mismo sentido, explicará en 1930 en las *Observaciones filosóficas* que él está por completo libre de la pretensión de atribuirle "realidad sólo a las cosas" mas "no a nuestras representaciones", puesto que nos movemos "de modo natural en el mundo de la representación" y jamás salimos de él "para verlo desde fuera" (*Observaciones filosóficas*, V, §47, p. 78)[17]. Así, en último término, debemos recurrir a Valéry para reconocer el "Die Sprache ist alles" wittgensteiniano. En efecto, Paul Valéry también decía que el lenguaje es todo, afirmación que justificaba con la idea de que el lenguaje no es la voz de nadie, a lo cual agregaba que éste es, pues, la voz de las cosas[18].

Ahora bien, si Wittgenstein pudo apropiarse de los problemas de Frege sin ser tocado por la concepción del lenguaje que fue suya y de sus sucesores, se debe ciertamente a que fue krausiano antes de ser lógico, y a que Karl Kraus, a quien sabemos leía y releía, lo convenció de que el lenguaje no es sólo ni fundamentalmente un simple vehículo de informaciones.

Kraus explicaba, en *Dits et contredits*, que existen dos tipos de escritores: los que sólo dicen simplicidades y las visten con una pesada retórica, porque piensan la relación entre forma y contenido bajo el modelo del cuerpo y la vestidura; y aquéllos que, conscientes de que el lenguaje hace más que trasmitir información, se esfuerzan por decir lo que el lenguaje sólo dice indirectamente, *vía* la unidad de forma y contenido, cuando ella es, tal como el alma y el cuerpo, una verdadera unidad[19]. Y es explícitamente en eco a estas tesis que Wittgenstein escribió a Engelmeann en 1917, a propósito de un poema de Uhland que encontraba "magnífico": "Si tan sólo usted no intentara expresar lo inexpresable, entonces nada se perdería. Pero lo inexpresable estará —inexpresablemente— contenido en lo expresado." (Carta a Paul Engelmenn del 9 de abril de 1917[20]). Es también en eco a estas tesis que más tarde Wittgestein dirá: "La filosofía sólo debería escribirse *en poemas*" (*Cultura y valor* (1933-1934), p. 38), o más aún: "Los hombres de hoy creen que los sabios están ahí para enseñarles, los poetas, los músicos, etc., para

---

[15] Sobre la posición de Dummett sobre estas dos cuestiones *cf. Les origines de la philosophie analytique*, pp. 151 y 17 respectivamente.

[16] Sobre esta crítica a la semántica ver las sugerencias de Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible*, pp. 166-71 y "Le langage et l'algoritme", en: *La prose du monde*.

[17] ¿Significa esto que podríamos aproximar la concepción wittgensteiniana de la representación a la *Vorstellung an sich* de Bolzano?

[18] Citado por Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible*, p. 202.

[19] *Cf.* Kraus, Karl, *Dits et contredits*.

[20] *Cf.* Engelmann, Paul, *Letters from Wittgenstein, with a Memoir*.

divertirlos. Que estos últimos puedan eseñarles alguna cosa es algo que no se les cruza por la mente." (*ibid.*, (1939-1940), p. 52)

Ahora bien, la idea de poesía que presuponen estas afirmaciones está en las antípodas de la idea de poesía de Frege, quien presenta la *Dichtung* como la "coloración" del *Gedanke* y la determina como adventicia. En efecto, Frege la clasifica en función de los usos "no serios" del lenguaje y recurre regularmente a esta clasificación para explicar que, aunque los lógicos intensionalistas tengan razón en atribuir precedencia al concepto antes que a su extensión, es necesario, sin embargo, fundar la lógica sobre los conceptos considerados en extensión, (es decir, la *Bedeutung*), y no sobre los conceptos considerados en intensión (es decir, el *Sinn*)[21]. Así pues, todos los defensores del *linguistic turn* suscriben la distinción fregeana entre "uso serio" y uso "no serio" (o "parasitario") del lenguaje. Así, Austin, por ejemplo, hace de esta distinción uno de los ejes de su pragmática. Es entonces necesario reconocer que, inclusive si es verdad que algunos de los presupuestos wittgensteinianos coinciden con los de la tradición fundada por Frege, Wittgenstein pertenece, sin embargo, a una constelación de pensamiento por completo diferente.

Sin embargo, si el apofantismo wittgensteiniano se encuentra en el origen de todas las objeciones que suscitan las diversas tentativas realizadas para reclutarlo bajo el estandarte del *linguistic turn*, aún es necesario reconocer que la versión del apofantismo propuesto por la segunda filosofía de modo alguno puede superponerse a la versión establecida por la primera. En efecto, el *Tractatus* distingue dos formas de lo inexpresable que establecen, por el contrario, acerca de las cuales las *Investigaciones* establecerán que no son aislables una de otra, y funda sobre esta distinción un verdadero inefabilismo que reposa sobre una concepción del lenguaje como "jaula". Ahora bien, sabemos que Wittgenstein abandonará esta concepción casi inmediatamente después de su retorno a la filosofía en 1930[22].

Precisemos entonces este punto recordando que en el aforismo 4.115 el *Tractatus* nos dice que el "Unsagbare" es la "forma lógica de la realidad" (forma que denominaba también, e indiferentemente, esencia o sustancia del mundo), y que en el aforismo 6.522 dice que los "Unaussprechliches" son "das Mystiche", es decir (*cf.* 6.44) el "dass sie ist" del Mundo —el hecho de que exista un mundo, o, para decirlo en términos de la *Conferencia sobre ética*, el milagro de la existencia del mundo. El *Tractatus* mostraba que estas dos figuras de lo inexpresable —es necesario subrayar que estas figuras presuponen la distinción tradicional entre esencia y existencia, pero proponiendo una aproximación no clásica— son por completo irreductibles una a la otra.

En efecto, Wittgenstein afirmaba acerca de la forma lógica de la realidad que *nosotros* no podemos expresarla mediante el lenguaje, pero que ella se muestra en todo uso del lenguaje y se expresa a sí misma en el lenguaje lógicamente elucidado (*cf. T.*, 4.121 y 6.124). En cuanto a lo místico, lo convertía en un inefable en sentido estricto, pues lo relacionaba con "das Höhere", que presentaba como un dios que no se revela en el mundo (*cf. T.*, 6.431) y exige que se sitúe el "sentido del mundo" "fuera del mundo" (*T.*, 6.41). Así, sólo la contemplación del objeto *sub*

---

[21] "Ausführungen über Sinn und Bedeutung", en: *Posthumous Writings*, p. 123.

[22] De modo más preciso, Wittgenstein la reafirmará en la *Conferencia sobre ética*, en 1929, pero la desaprobará en 1930 en sus conversaciones con Schlick y Waismann.

specie aeterni (*cf. Diarios*, pp. 154-155), o, para decirlo mejor, sólo el arte en su silencio, puede, en la perspectiva del *Tractatus*, proponer una *Gleichnis* del sentido del mundo y encaminarnos en la "justa visión del mundo" *sub specie aeterni* (*cf. T.*, 6.54).

Sin embargo, desde su retorno a la filosofía, como Zaratustra descendiendo de las montañas, Wittgenstein desciende de lo alto de la escalera que el *Tractatus* nos invitaba a subir. Él le quita al arte el privilegio exclusivo que le había atribuido al inicio. "Tengo la impresión", subraya en 1930, "que además del trabajo del artista, existe aún otra forma de aprehender el mundo *sub specie aeterni*: se trata, a mi modo de ver, del pensamiento que, por así decir, se eleva en su vuelo por encima del mundo y lo deja tal como es" (*Cultura y valor* (1930), p. 16). Y casi inmediatamente después, reconoce lo siguiente: "Si el lugar al cual quiero llegar sólo puede ser alcanzado subiendo por una escalera, yo renunciaría a él ...Lo que se puede alcanzar con la ayuda de una escalera no me interesa." (*ibid.*, p. 19) La consecuencia vendrá un año más tarde: "Lo indecible *(das Unaussprechbare)* (lo que se me presenta lleno de misterio y no soy capaz de expresar) forma posiblemente el telón de fondo que debe recibir el significado de lo que puedo expresar." (*ibid.* (1931), p. 29)

A partir de este momento Wittgenstein no dejará de denunciar como simple señuelo los misterios de la falsa profundidad. Tomará en serio las formas más banales del uso cotidiano del lenguaje y ya no relacionará lo inexpresable con lo que sería un enigma definitivamente sellado, sino con la incapacidad en la cual nos encontramos de apropiarnos de lo que sabemos desde siempre. En efecto, las *Investigaciones* ya no recurren a la mística propiamente dicha para explicitar el enigma del "dass sie ist" del mundo, sino a Agustín. Para este autor se trata, según el segundo Wittgenstein, de meditar el "*Si nemo ex me quaerat, scio, si quarenti explicare velim, nescio*" (*cf. IF.*, §§89-90), y el "*Manifestissima et usitissima sunt, et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum*" (*ibid.*, §436).

Por lo demás, la segunda filosofía tratará de rechazar el inefabilismo del *Tractatus*. Mientras que el *Tractatus* pretendía establecer que el problema de la existencia del mundo de modo alguno puede plantearse y que éste es, a diferencia del problema de la esencia del mundo, *stricto sensu,* inefable —y con este fin Wittgenstein mostraba, por una parte, que *essentia non involvit existentiam* y, por otra parte, que la esencia y la existencia sólo pueden permanecer en una relación de indiferencia recíproca—, por su parte las *Investigaciones*, ciertamente, reafirmarán la irreductibilidad de la existencia a la esencia (o, para decirlo en su propio lenguaje, la irreductibilidad de los hechos a los conceptos), pero cuestionando la tesis de la indiferencia recíproca de los hechos y los conceptos. En efecto, el objetivo en las *Investigaciones* es doble: por un lado, plantear nuevamente la cuestión de la esencia del mundo reconociendo el entrelazamiento de la lógica de la forma proposicional y la lógica del contenido y, por otro lado, pensar el enraizamiento de los juegos del lenguaje en las formas de vida y, a través de éste, pensar la reciprocidad del *quid sit* y el *an sit*. Así, el apofantismo de las *Investigaciones* tiene un sentido diferente del apofantismo del *Tractatus*.

Así pues, para darle forma a las objeciones que se pueden formular en oposición a un Wittgenstein promotor del *linguistic turn*, es necesario considerar por separado la filosofía del *Tractatus* de la filosofía de las *Investigaciones*. A esto me dedicaré examinando primero la diferencia que opone el *Tractatus* a Frege, y luego

la diferencia que siempre ha separado la filosofía de los juegos del lenguaje de la filosofía de los *speech-acts* de Austin.

Tratándose del *Tractatus*, yo diría que es necesario concederle a Dummett no sólo que el texto de 1918 establece, en efecto, una verdadera filosofía del lenguaje, sino también que esta filosofía del lenguaje presupone el modelo atomista del análisis y aporta casi la totalidad del arsenal conceptual por medio del cual los semánticos plantean y explican el problema del lenguaje. El *Tractatus* contiene una verdadera teoría de la cuantificación, ya que, examinando con cuidado, no es cierto, como a menudo se cree, que Wittgenstein haya querido reducir la teoría de la cuantificación a la teoría de las funciones de verdad[23]. Desde el punto de vista de las cuestiones internas al análisis del lenguaje es, entonces, perfectamente legítimo presentar al *Tractatus* como el texto fundador de la filosofía analítica. Sin embargo, no es aceptable suponer, como lo hace Dummett, que el objetivo del joven Wittgenstein consiste en hacer de la filosofía del lenguaje la "prote philosophia". En efecto, esto equivaldría a olvidar que, por propia confesión de su autor, la obra de 1918 contiene dos partes: la que ha sido escrita y la que no ha sido escrita porque no podía escribirse, y acerca de la cual dijo que era la más importante[24].

Ahora bien, la parte no escrita de la obra —a la cual Wittgenstein alude en una de sus cartas a Ludwing von Ficker— es la misma que designaba, en 1913 en las *Notas sobre la lógica,* con el nombre de "metafísica" y de paso tomó conciencia de que ella confrontaba el pensamiento al enigma del "dass sie ist" del mundo y restringía la "verdadera filosofía" a desarrollarse en el silencio de la ascesis mística (*cf. T.*, 6.54). De este modo, lo que Dummett no ve es que en la economía de las cuestiones del *Tractatus*, el análisis lógico del lenguaje no es un fin en sí mismo, sino un simple medio que si permite enderezar la escalera, no permite, sin embargo, subir hasta lo más alto de ella. Es porque Dummett no se da cuenta de esto que presupone, como lo hacía Carnap en la *Logische Syntax der Sprache*, que el objetivo de Wittgenstein consistía en promover el análisis lógico del lenguaje al rango de filosofía primera, cuando en realidad únicamente "das Mystische" está, en el *Tractatus*, en posición de filosofía primera, pero de una "prote filosofía" condenada al mutismo.

En consecuencia, pese a que las modalidades de la clarificación lógica de los pensamientos sean casi los mismos en Wittgenstein y en Frege (digo: "casi", y no "exactamente", puesto que en Frege no encontramos la idea de que existe un análisis y sólo uno de la proposición (*cf. T.*, 3.25)), el objetivo de la clarificación de los pensamientos no es de ninguna manera el mismo. En Frege, consiste en establecer la existencia del reino del "pensamiento puro" y en recorrerlo en vistas a determinar las propiedades estructurales fundamentales. En Wittgenstein, por el contrario, el objetivo de la clarificación lógica de los pensamientos consiste en mostrar que la lógica no es fundamentalmente una "teoría de las formas y de la infe-

---

[23] En efecto, es necesario tomar al pie de la letra el aforismo 5.521 del *Tractatus*: "Yo separo el conceptos 'todos los' de las funciones de verdad. Frege y Russell han introducido la generalidad en conexión con el producto lógico o la suma lógica. Ellos han hecho difícil la comprensión de las proposiciones "(∃x).fx" y "(x).fx" en las cuales esas dos ideas son cerradas". Si ello es necesario se debe a que el debate es central en los *Diarios*.

[24] *Cf.* el pasaje de la carta a Ludwig von Ficker citado más arriba, nota 11, que conduce a Wittgenstein a la siguiente conclusión: "Brevemente, en lo que concierne a aquello sobre lo cual actualmente muchos hablan sin decir nada creo que lo he repetido callándome".

rencia", sino una "imagen del mundo reflejada" en el espejo del lenguaje (*cf. T.*, 6.1224 y 6.13), y en fundar así una concepción de la lógica como "Logik der Welt" (*T.*, 6.22). De este modo, también la interpretación wittgensteiniana de la función trascendental de la lógica se encuentra en las antípodas de la interpretación fregeana.

Sin embargo, Wittgenstein y Frege comparten una única y la misma concepción de las relaciones entre pensamiento y lenguaje. Esto, debemos reconocerlo, complica un poco las cosas. En efecto, Dummett insiste particularmente en el hecho de que Frege definió las relaciones entre el lenguaje y el *Gedanke* en términos de *Abbildung*[25]. Ahora bien, el *Tractatus* definió estas relaciones en los mismos términos que Frege; concibe al pensamiento como una suerte de lenguaje y determina la aprehensión de los pensamientos como la aprehensión de un sentido trascendente de los signos. En efecto, la idea de un lenguaje del pensamiento es el presupuesto sobre el cual reposa todo el edificio del *Tractatus,* y es a su legitimación a lo que apuntan las cuestiones debatidas por los *Diarios* de 1914-16.

Sin embargo, este presupuesto común no pudo encubrir la tan real diferencia que sapara al primer Wittgenstein de Frege. Efectivamente, mientras la cuestión directriz de Frege era la del *Abbildung* del pensamiento en el lenguaje, la cuestión directriz de Wittgenstein es la del *Abbildung* del mundo en el lenguaje. La lógica es, entonces, según Wittgenstein, *inmanente* al mundo —"condición del mundo", dicen los *Diarios*—, y no, como en Frege, condición del acuerdo del pensamiento consigo mismo.

Wittgenstein hereda esta determinación de la logicidad del físico Hertz. En efecto, Wittgenstein piensa las leyes del acuerdo trascendental en conformidad con el "método de los modelos dinámicos de Hertz" (*cf. T.*, 4.04). Esto le permite condensar los objetos lógicos (de los que, a mi modo de ver, la concepción fregeana del "tercer reino", tal como la expone el estudio de 1918, no podía desembarazarse) pero que, sin embargo, no le permitía condensar la realidad noumenal (que, por el contrario, la segunda filosofía denunciará como simple señuelo). Ahora bien, al destituir a los objetos lógicos en beneficio de los componentes semánticos, Wittgenstein propone una versión de lo noumenal irreductible a la versión propuesta por Frege. Podemos observar esta irreductibilidad en el hecho de que, mientras que el tercer reino fregeano sólo comprende los pensamientos *verdaderos* (tales como el teorema de Pitágoras[26], por ejemplo), lo noumenal wittgensteiniano, por el contrario, se identifica con la totalidad de estados de cosas *posibles*[27]. Así, aunque Wittgenstein se apropie del precepto que Dummett atribuye a Frege —"sin valor semántico no hay sentido"[28]—, sin embargo, a diferencia de este último, no concibe la realidad noumenal como el "reino del pensamiento puro". En efecto, en la economía de las cuestiones del *Tractatus* no existe nada parecido, ya que lo noumenal no es por completo real como en Frege. Es sólo semi-real —una "sombra de realidad" dirá más tarde Wittgenstein cuando critica la noción misma de componente semántico.

---

[25] *Cf.* el comentario que hacen *Les origines de la philosophie analytique* de las notas de Frege a Ludwig Darmstaedter, p. 16.

[26] *Cf.* "La pensée", en: *Écrits logiques et philosophiques.*

[27] 2.04, 2.06, etc.

[28] *Les origines de la philosophie analytique.*

Ahora bien, este estatus de lo noumenal compromete a Wittgenstein a sostener una concepción sumamente anti-fregeana del estatuto y funciones de la lógica. En efecto, el *Tractatus* determina las leyes lógicas como las "formas de pruebas" (*T.*, 6.1264), y no, al modo de Frege, como las "leyes del verdadero ser". Efectivamente, a su modo de ver, la lógica no trata de los contenidos más generales del pensamiento puro, ni de ninguna otra cosa. Ella es pura sintaxis, gramática (*T.*, 3.325) vacía de contenido (*cf. T.*, 6.124). Así, su función mostrativa, a diferencia de la gran lógica fregeana, está desconectada de toda función de conocimiento: ella muestra que la "realidad empírica" está *delimitada* por "la totalidad de los objetos simples". No sabemos y no sabremos jamás qué son estos objetos, sin embargo, sabemos que son los presupuestos de la lógica y, por lo tanto, también los "elementos del ser" (*Diarios*, p. 123).

De ahí la fundamental objeción que los *Diarios* dirigen, en la fecha del 9 de octubre de 1914, a la lógica fregeano-russelliana, objeción de acuerdo a la cual "La cuestión de las proposiciones de existencia no se encuentra en el medio sino más bien en el inicio de la lógica." (*ibid.*, p. 37) De ahí también la pretensión del *Tractatus*: refutar la tesis fregeana según la cual toda proposición conforme a las reglas de la sintaxis lógica es una proposición provista de sentido. Así, Wittgenstein subraya: "Frege dice: 'Toda proposición legítimamente construida debe tener un sentido'; y yo digo: 'toda proposición posible está legítimamente construida, y si no tiene sentido esto se debe únicamente a que no hemos dado un significado a cualquiera de sus partes constitutivas'. (Aunque creamos habérsela dado)." (5.4733)

Según Wittgenstein, la gramática lógica es entonces incapaz de desechar el sin-sentido. Ella despliega el "sentido proposicional" (que el *Tractatus* presenta indiferentemente en términos de "forma del sentido" o de "posibilidad del sentido"); muestra que, aunque constituido de hechos, el mundo no se disuelve en hechos. De modo más preciso, la gramática lógica muestra que el mundo tiene no solamente una "estructura lógica", sino también una "sustancia estable" que consiste en objetos simples, dando así testimonio de la inanidad del empirismo. Pero ella no puede decir ni mostrar nada del "contenido del sentido", el cual depende del "dass sie ist" del mundo. De esta manera su función mostrativa se concentra en el punto místico.

La consecuencia de esto es que, en la economía de las cuestiones del *Tractatus*, el análisis del lenguaje sólo permite recuperar la posibilidad del sentido, mas no su efectividad. Si ella exhibe la forma común al mundo, al lenguaje y al pensamiento, afirmando así que "no existe contra-forma opuesta a la forma de nuestro mundo" (*cf. Observaciones filosóficas*, V, §47, p. 78), permanence, sin embargo, más allá del problema originario del "dass sie ist".

Así pues, de la confrontación entre la problemática del *Tractatus* y la de Frege resulta, en primer lugar, que Wittgenstein —debido a que recurre a la hipótesis del lenguaje del pensamiento y lo concibe como el lenguaje de base del análisis— reconoce la necesidad y las virtudes clarificantes del análisis lógico del lenguaje y que pone en marcha, al mismo tiempo que los precisa, esquemas de análisis de origen fregeano. Sin embargo, en segundo lugar, resulta que la concepción wittgensteiniana del lenguaje no es, de ningún modo, la de Frege, y que su concepción de la lógica es resueltamente *anti-fregeana*. Finalmente, en tercer lugar, resulta que si bien el *Tractatus* concuerda con Frege y los defensores del *linguistic turn* en hacer del análisis lógico del lenguaje *el* método de la filosofía, no está, sin

embargo, en la misma posición que ellos, pues en el *Tractatus* el análisis permanece más allá de los problemas de la "verdadera filosofía". El análisis nos conduce al umbral de estos problemas, pero no permite ni explicarlos, ni plantearlos. Así, el método del análisis, lejos de ser un método positivo, como ocurre en las filosofías analíticas, en el *Tractatus* funciona al modo de una simple catarsis.

Sin embargo, desde que nos dirigimos a las *Investigaciones filosóficas*, parece que las objeciones que se pueden dirigir a las tentativas de interpertarlas en términos del *linguistic turn* en el sentido de Dummett son aún más radicales. Ya que, mientras el *Tractatus* seguía siendo fregeano en un punto central, en concreto sobre la hipótesis del lenguaje del pensamiento, la segunda filosofía, en cambio, desaprobará esta hipótesis y reconocerá en la idea de componente semántico, que es su correlato, una "mitología del simbolismo" particularmente nefasta[29].

En efecto, desde inicios de los años treinta, Wittgenstein se compromete con una crítica a la noción de "cuerpo de significado" que apunta a establecer que las reglas gramaticales, lejos de inferirse del significado, lo *determinan*. La ilusión, explica, consiste en concebir el significado como algo que se tiene detrás de la palabra y que determina sus posibles combinaciones; de modo más preciso, consiste en la representación de los significados como cuerpos (prismas, cubos, etc.) de los cuales sólo una de las caras sería visible, de modo que sería posible creer algunas ajustables, cuando en realidad los cuerpos invisibles de los que ellas son superficies impiden el ajuste.

Razonar de este modo, explica ahora Wittgenstein, equivale a razonar como lo hacía Frege en los *Grundgesetze*, pero también como se hacía en el *Tractatus* cuando se afirmaba que las reglas de empleo de la negación reflejan la esencia de la negación. Equivale también a ocultar el hecho de que la gramática no habla de cuerpos invisibles así como la geometría, por ejemplo, no habla de cubos ideales y la figura geométrica del cubo —el modelo del cubo— no es, pues, el signo de una entidad, sino sólo una manera sinóptica de expresar las reglas de empleo de la palabra "cubo".

También es necesario insistir en el hecho de que la figura del cubo, así como las reglas que definen la negación, lejos de enviarnos más allá del simbolismo hacia una realidad etérea, pertenecen al simbolismo mismo. E insistir en este punto es comprender que no se ha disimulado en la expresión ninguna estructura invisible que al análisis lógico le correspondería esclarecer, y que la hipótesis de los componentes semánticos, al igual que la de los objetos lógicos, aunque irreductibles la una a la otra, en realidad no son más que dos versiones de un único y mismo prejuicio.

En vista de estas críticas, es necesario reconocer que el segundo Wittgenstein desmonta el edificio del *Tractatus* y que hace reposar sobre nuevas bases la cuestión de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, rechazando recurrir a los significados trascendentes en los signos. Es entonces necesario reconocer que la filosofía de las *Investigaciones*, a diferencia de la filosofía del *Tractatus*, rechaza los presupuestos constitutivos del giro lingüístico, tal como Dummett lo concibe.

Y, en efecto, *El cuaderno azul* dirá de modo expreso que el "meaning" y el "saying" no se pueden entender como dos procesos paralelos y que la analogía existente entre las dos formas de expresión "saying something" y "meaning

---

[29] *Cf. Grammaire philosophique.*

something" es solamente aparente. De esto Wittgenstein concluirá: "El proceso que acompaña nuestras palabras, proceso que consiste en pensarlas, es el tono de voz con el cual las pronunciamos, o bien un proceso como el juego de expresión del rostro. Estos procesos no acompañan las palabras pronunciadas o escritas a la manera en que una frase alemana podría acompañar una frase inglesa, por ejemplo. Los tonos de voz las acompañan en el sentido en que la música de una canción acompaña su letra. Esta música corresponde al sentimiento con el cual pronunciamos la frase." (*Cuaderno azul*, p. 35, ed. inglesa)

Este pasaje muestra claramente que Wittgenstein no define el *Gedanke* sólo por sus articulaciones lógicas y que ya no piensa, como lo hacía en la época del *Tractatus*, la relación entre las articulaciones lógicas del pensamiento y su "coloración" bajo el modelo de la relación externa, sino, por el contrario, bajo el modelo de la relación interna. En consecuencia, de ahí en adelante para Wittgenstein no se trata sólo de enfrentar a Frege a la idea según la cual no tenemos derecho de considerar la coloración de los pensamientos como inesenciales, sino, de modo más radical, de enfrentarlo a la idea según la cual la relación entre las formas de expresión y el poder de expresividad (tono, gestos, ritmo, etc.) es constitutiva del *Gedanke* en tanto tal. La nueva aproximación está entonces muy lejos del giro lingüístico tal como Dummett lo concibe.

Sin embargo, podríamos preguntarnos si el presupuesto de base de esta aproximación —especialmente la idea según la cual no hay nada detrás de la gramática— no nos enfrenta a una versión del giro lingüístico diferente a la de Dummett y más estricta que ella. Ya que si las reglas gramaticales no son el reflejo de los significados respecto de los cuales preexistirían, sino aquello mismo que constituye el significado, ello quiere decir que, de ahí en adelante, Wittgenstein no considera el significado como el simple *medio* de la clarificación de los pensamientos, sino como el *objetivo* de la analítica del uso en el cual él está comprometido.

Pero, para hablar con fundamento de un *linguistic turn* así entendido, aún sería necesario que el Wittgenstein de las *Investigaciones* sustituya a la filosofía del pensamiento del *Tractatus* por una filosofía del lenguaje en sentido propio. Ahora bien, éste no es el caso. En efecto, si en adelante Wittgenstein busca el significado de los signos, no en las estructuras ocultas, sino en su misma aplicación, sin embargo él niega categóricamente la pretensión de constituir una filosofía del lenguaje. La prueba de esto es que en diversas ocasiones explica que su objetivo ya no es fundar una teoría del significado, sino determinar el significado de los conceptos que ponen al filósofo en el papel de creador de los mismos, el concepto de tiempo o el de sujeto, por ejemplo (*cf. Camb.* 32-35, p. 31). Además, en un fragmento escrito en 1936, él se dirige a sí mismo esta objeción: "Pero no está usted omitiendo alguna cosa —la experiencia...? Casi el mundo detrás de las simples palabras?", objeción que anula por la siguiente observación: "Aquí sin embargo el solipsismo nos da una lección: se trata del pensamiento que está en vía de destruir este error. Ya que si el mundo es una idea, no es la idea de nadie. (Es lo que el solipsismo no llega a afirmar; se queda corto y dice que el mundo es mi idea). Pero entonces ¿cómo podría decir lo que es el mundo si el reino de las ideas no tiene vecinos? Lo que hago consiste en definir la palabra 'mundo'. 'Dejo de lado lo obvio'."

Esta observación atestigua que el segundo Wittgenstein, a diferencia del primero, ya no considera al lenguaje como una esfera de inmanencia cerrada en sí misma y que en realidad, el análisis de los significados que él produce bloquea la aproximación semántica (así como pragmática) de la cuestión del lenguaje.

Esto es lo que aún nos queda por verificar midiendo la distancia que separa la filosofía de los juegos de lenguaje de la filosofía de los *speech-acts*. Ciertamente la una y la otra proponen una aproximación contextualista del significado y además una aproximación que, a diferencia de la de las pragmáticas formales (de Lewis o de Montague), rechaza toda demarcación clara entre el contexto lingüístico y el contexto no-lingüístico. Así, las *Investigaciones* definen el juego de lenguaje como "el conjunto formado por el lenguaje y las actividades a las cuales se entrelaza" (§23), subrayando que "la expresión 'juego de lenguaje' apunta a destacar el hecho de que hablar un lenguaje debe formar parte de una actividad o de una forma de vida". (*ibid.*)

Sin embargo, mientras Austin emplea un enfoque abiertamente pragmatista del problema del significado, Wittgenstein rechaza *toda teoría* del significado y manifiesta además la más grande aversión respecto del pragmatismo. Él no asimila la noción de uso a la de utilidad, y, a la cuestión: "¿Pero no es usted pragmatista?", responde negativamente mostrando que si el uso *de hecho* da a la frase su "sentido particular", sólo el juego de lenguaje puede darle su "sentido" (*RPP* I). Y, en *Sobre la certeza*, reconocerá que realmente no alcanza a decir lo que él quiere decir, porque un pragmatismo "se le atraviesa". Su opción, a diferencia de la de Austin no es entonces pragmatista. Ella tiene como objetivo, en realidad, el establecimiento de una analítica del uso del lenguaje según el principio "Die Praxis muss für sich sprechen" (*DC*). De ahí los frontales puntos de oposición entre la perspectiva de Wittgenstein y la de Austin.

Si Wittgenstein dice "Ordinary language is all right", es para decir que el lenguaje ordinario es ineludible y que no tiene ningún sentido querer reformarlo. Por el contrario, para Austin, el lenguaje ordinario es ciertamente un punto de partida necesario, pero siempre puede ser mejorado. Austin escribe, en efecto, en los *Philosophical Papers*: "No es posible que el próximo siglo vea nacer, por el esfuerzo conjunto de los filósofos, gramáticos y otros numerosos investigadores interesados en el lenguaje una verdadera ciencia del lenguaje que cubra todos lo problemas."

La perspectiva austiniana es entonces explicativa, a diferencia de la de Wittgenstein que quiere "suprimir toda explicación en beneficio de la sola descripción" (*Invesitigaciones filosóficas*, §109). Además, el proyecto de Austin apunta a cuestionar la presencia de lo que denomina el "constantivo" y que corresponde al "*logos apophantikós*" sobre el "performativo". Ahora bien, Wittgenstein mantiene muy claramente el primado de lo apofántico. Si la manera como pone por delante la cuestión del aprendizaje del lenguaje lo conduce a prestar particular atención a la respuesta al orden, no deja de sostener que los juegos de lenguaje descriptivos son nuestros juegos de lenguaje fundamentales, puesto que afirma: "Describir es un juego de lenguaje muy especial. Nos obliga a voltear con la pala este duro subsuelo de nuestros conceptos." (RPP I)

Finalmente, mientras que la aproximación austiniana al problema del lenguaje es profundamente estática, la de Wittgenstein es, por el contrario, verdaderamente dinámica. En efecto, es por completo ajena a la clasificación y análisis de los *speech-acts* propuestos por Austin la distinción que Wittgenstein introduce entre los juegos de lenguaje que llama "primitivos" o "primarios" y aquéllos que llama "complejos". Ahora bien, esta distinción es fundamental y sólo ella permite darle verdadera importancia al proyecto del segundo Wittgenstein. En efecto, entre los juegos de lenguaje primarios que son los del niño que empieza a hablar (o los de las tribus primitivas imaginarias) y los juegos complejos existe un verdade-

ro abismo. Mientras jugamos los primeros, nos contentamos, precisa Wittgenstein, con "transponer los signos en acciones"; por el contrario en el marco de los segundos, recibimos "una impresión de los signos mismos".

Desde la perspectiva de las *Investigaciones* este abismo atestigua la existencia de dos formas de comprensión por completo irreductibles: la comprensión ordinaria de la cual el signo es la capacidad de reemplazar una expresión por otra equivalente y la comprensión de un poema, por ejemplo, donde de lo que se trata no es de comprender una simple forma de expresión, sino una expresión ireemplazable que expresa lo que expresa por su ritmo, cadencia, etc. Ahora bien, si la primera categoría de juegos de lenguaje le permite a Wittgenstein establecer que "El hecho de que nuestro lenguaje sea la regla es algo que regula toda nuestra vida", la segunda categoría lo conduce, por el contrario, a reconocer que sólo en el "flujo de la vida" las palabras tienen un significado. Así, a su modo de ver, la poesía y de modo más general las formas complejas del uso del lenguaje no pueden representar, contrariamente a lo que presupone Austin después de Frege, usos parasitarios. Ellas son, por el contrario, formas que revelan las potencialidades más altas del uso del lenguaje. Ahora bien, con ellas es posible describir ciertamente no las cosas como los juegos descriptivos, pero sí la impresión que recibimos de ellas.

En realidad, el segundo Wittgenstein, a diferencia del primero, no es un filósofo del lenguaje, sino un filósofo del "ser-dicho" que se esfuerza en pensar lo que antecede a la división nominalista entre las palabras y las cosas y que rechaza categóricamente concebir el lenguaje como un *medium* trasparente y objetivable.

(Traducido del francés por Mariana Chu)

Hermenéutica y filosofía trascendental

Roberto Walton
Academia Nacional de Ciencias, Argentina

Al examinar la relación entre fenomenología trascendental y hermenéutica se debe tener en cuenta que en el terreno de una filosofía trascendental de raíz kantiana, Karl-Otto Apel ha propuesto una retrascendentalización de la hermenéutica. Este autor advierte que rige para el proceso hermenéutico lo que es válido para todo hablar, es decir, que involucra simultáneamente al intérprete que habla y a su interlocutor[1]. Y señala que en todos los juegos lingüísticos dados está presupuesto el "juego lingüístico trascendental de la ilimitada comunidad de comunicación"[2]. Todas las reglas que caracterizan los diversos juegos lingüísticos, y son establecidas convencionalmente, suponen meta-reglas que no pertenecen a determinados juegos lingüísticos o formas de vida, porque no son establecidas por convención, sino que hacen posibles las convenciones. Al participar en una interpretación quedamos sujetos a las normas que la comunidad ideal de comunicación establece para el uso significativo e inteligible del lenguaje por parte de los interlocutores. No podemos limitarnos a describir un juego lingüístico sino que participamos en él y de ese modo quedamos sujetos a la norma que establece la comunidad ideal de comunicación o argumentación para el uso significativo e inteligible del lenguaje en la relación de los interlocutores. Participamos a la vez en un juego lingüístico trascendental que permite la crítica de todos los juegos lingüísticos fácticos que no satisfacen la norma. Así, la filosofía debe ocuparse de la especificación del juego lingüístico ideal que representa la condición trascendental de posibilidad de todos los juegos lingüísticos.

---

[1] *Cf.* Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972, p. 375. Traducción castellana: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 477. (Siglas: *WM*; *VM*.)

[2] *Cf.* Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*. Tomo 2: *Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981, p. 248. Sobre la retrascendentalización, *cf.* Apel, Karl-Otto, "Regulative Ideas or Sense-Events? An Attempt to Determine the Logos of Hermeneutics", en: Stapleton (ed.), *The Question of Hermeneutics. Essays in Honor of Joseph Kochelmans, Contributions to Phenomenology 17*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 44ss. Sobre la relación con Gadamer, *cf.* Apel, Karl-Otto, "Regulative Ideas or Truth Happening? An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding", en: Hahn, Lewis Edwin (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, The Library of Living Philosophers XXIV*, Chicago and La Salle (Illinois): Open Court, 1997, pp. 3-63.

Ahora bien, se debe examinar si la retrascendentalización puede ser extendida, más allá del ámbito de la argumentación, al terreno de la reflexión trascendental y con particular referencia a las tesis hermenéuticas de que "la toma de conciencia de sí mismo del individuo es sólo una chispa en el circuito eléctrico cerrado de la vida histórica"[3], y de que "ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse"[4]. Para ello realizaremos un doble movimiento de avance desde la fenomenología trascendental hacia la hermenéutica y de retroceso nuevamente a la fenomenología trascendental. El primer movimiento consistirá en dos pasos: 1) el análisis del intento de Paul Ricoeur de llevar a cabo una mediación entre fenomenología y hermenéutica; y 2) el desarrollo de esta mediación mediante el examen de cuatro conceptos capitales de la fenomenología (la temporalidad, la subjetividad, el mundo y la intersubjetividad) a la luz del lenguaje. El segundo movimiento de retroceso añade otros dos pasos: 3) la indicación del modo en que la fenomenología trascendental acoge en sí los temas hermenéuticos de la lingüisticidad de la experiencia y la eficacia de la historia; y 4) la consideración inversa del lenguaje a la luz de los cuatro fenómenos capitales mencionados.

1. Fenomenología y hermenéutica

Un intento de mediación entre la fenomenología y la hermenéutica es expuesto por Ricoeur en su artículo "Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl..." (1975)[5]. Ricoeur subraya el descubrimiento de la intencionalidad por la fenomenología, y le asigna una doble importancia. En primer lugar, implica que la pregunta por el ente se convierte en una pregunta por su sentido. En segundo lugar, muestra que la conciencia está fuera de sí misma en tanto se encuentra orientada hacia el sentido antes de captarse a sí misma. Es siempre conciencia de algo hacia lo cual trasciende antes de ser conciencia de sí.

1.1 El presupuesto más importante de índole fenomenológica para la hermenéutica reside en esta opción por el sentido, ya que sólo sobre esta base puede surgir la pregunta por el sentido disimulado. En la medida en que todo sentido de

---

[3] *WM*, 261; *VM*, 344.

[4] *WM*, 285; *VM*, 372. Desde el punto de vista de la fenomenología trascendental merecen recordarse dos puntos de vista. J.N. Mohanty señala que todo acto de conciencia está implicado en la vida total de la conciencia, y, a través de ésta, en la intersubjetividad trascendental y una tradición de modo que la referencia intencional está siempre mediada por sentidos que remiten a una herencia de posibles sentidos. *Cf.* Mohanty, J.N., *The Possibility of Transcendental Phenomenology, Phaenomenologica 98*, Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1985, pp. 223-246. Asimismo, D. Carr ha observado que la noción de interpretaciones finitas implica un objeto que está más allá de ellas, comprende su totalidad ideal, y es aquello en contraste con lo cual se las puede considerar finitas. Además, al reflexionar sobre la estructura del proceso de interpretación, surge la idea de un objeto plenamente determinado como un principio regulativo que lo guía. De ahí que la legitimación en la hermenéutica sea eidética y trascendental: "Es eidética porque es el reconocimiento de una estructura común a todo el proceso interpretativo; y es trascendental en el sentido de que lo que se reconoce (la presencia de un objeto plenamente determinado como principio regulativo) es una condición de posibilidad de todo proceso interpretativo." (Carr, David, "Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies", en: *Phaenomenologica 106*, Dordrecht/Boston/ London: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 194).

[5] *Cf.* Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, París: Du Seuil, 1986, pp. 39-73.

esta índole se resiste a la aprehensión, se acrecienta la preeminencia del sentido sobre la conciencia de sí y la preocupación por el sentido escapa al privilegio otorgado a la conciencia que lo intenciona. Lo cual significa que no toda filosofía del sentido asigna primacía a la subjetividad.

Recordemos que la fenomenología hermenéutica de Ricoeur entiende la reflexión como una actividad interpretativa de los fenómenos culturales en los que el yo se objetiva y dispersa, porque considera que sólo por medio de ellos se abre el posible acceso a los actos del yo. La reflexión no es una captación intuitiva directa de sí mismo sino que se encuentra mediatizada. Ricoeur se opone a Husserl porque juzga que la reflexión debe aprehender el ego a través de las modalidades en que se refleja en sus obras, entre ellas, en primer lugar, los textos literarios. No sólo se debe afirmar el carácter presuntivo de las cosas sino también dudar de los contenidos que la conciencia ofrece en la intuición de sí mismo, y, por tanto, recorrer el camino que lleva a la comprensión de sí a través de la interpretación de las obras[6].

Ricoeur califica el descubrimiento de la intencionalidad como "inmenso e insuperable", pero estima que ha sido debilitado por su subordinación a la relación entre el objeto como unidad de sentido constituida y una subjetividad constituyente. En contraste con la relación sujeto-objeto (es decir, la correlación noético-noemática o paralelismo entre la conciencia del mundo y el mundo que aparece como tema central de la fenomenología trascendental[7]), la hermenéutica asigna una primacía a una relación de inclusión que engloba los dos polos y ha sido descrita por Heidegger y Gadamer con las nociones de ser-en-el-mundo y pertenencia (*Zugehörigkeit*). Nos encontramos siempre ya en un mundo y en un contexto histórico mediatizado por la transmisión de textos, obras e instituciones que nos hacen presente un pasado que no podemos explicitar en toda su riqueza. Nuestro conocimiento de nosotros mismos es finito en virtud de una previa comprensión del mundo y de la tradición con respecto a la cual la conciencia no puede colocarse frente a frente en un acto de independencia absoluta. Ricoeur hace suyo el concepto de Gadamer acerca de una "conciencia expuesta a la eficacia de la historia" (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) y lo presenta como la noción que en la hermenéutica corresponde a las vivencias de la fenomenología.

1.2 Ahora bien, en el marco mismo de la pertenencia a una tradición histórica es posible un distanciamiento que oscila entre el alejamiento y la proximidad. En esta posibilidad de tomar distancia dentro de la conciencia del sentido se encuentra un segundo presupuesto fenomenológico de la hermenéutica: el distanciamiento puede relacionarse con la *epojé* de la misma manera que la vivencia se relaciona con la conciencia expuesta a la eficacia de la historia. O al menos se relaciona con la *epojé* interpretada por Ricoeur como un momento de distanciamiento dentro del movimiento intencional de la conciencia hacia el sentido.

Así, el distanciamiento hermenéutico es a la pertenencia lo que la *epojé* feno-

---

[6] *Cf.* Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París: Du Seuil, 1969, p. 238ss., p. 260.

[7] *Cf. Hua VI*, 169 s. n. La sigla corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke-Husserliana*, vols. I-XXX, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-1996.

menológica es a la vivencia. De la vivencia simplemente experienciada se pasa a la conciencia de su sentido cuando dejamos de vivirla y nos apartamos de ella por medio de la *epojé*. Análogamente, se interrumpe la relación de pertenencia a un mundo o tradición para significarla en un movimiento con el que se inicia la hermenéutica.

1.3 Un tercer presupuesto fenomenológico de la hermenéutica es la anterioridad de la experiencia con repecto al lenguaje. Esta precedencia se advierte no sólo en Husserl sino también en Heidegger y Gadamer. Según Husserl, el plano propiamente lingüístico del significado se encuentra precedido por el noema o sentido prelingüístico inherente a los actos de percepción, recuerdo, fantasía, etc. En *Experiencia y juicio*, Husserl procura derivar las estructuras predicativas fundamentales a partir del mundo antepredicativo. Por su parte, Heidegger subordina el enunciado al habla que se encuentra en el mismo nivel de originariedad que la comprensión de nuestras posibilidades y nuestra disposicionalidad en tanto formas primarias de nuestra apertura al mundo. Por último, Gadamer examina la experiencia del arte y la experiencia de estar expuesto a la eficacia de la historia con anterioridad al problema del lenguaje.

Por un lado, la experiencia que no es llevada al lenguaje pemanece ciega y confusa. Por el otro, el lenguaje remite a la experiencia. Ahora bien, esta remisión del orden lingüístico a la experiencia nos lleva a un último presupuesto fenomenológico de la hermenéutica, es decir, la referencia retrospectiva de las objetivaciones de las ciencias del espíritu al mundo de la vida.

1.4 El cuarto presupuesto tiene que ver con el papel que en el plano de las ciencias del espíritu o ciencias humanas ha de desempeñar la fundamentación de las operaciones teóricas en el mundo de la vida. Así como la fenomenología trascendental de Husserl ha retrocedido desde la ciencia galileana al mundo de la vida como mundo de la percepción con su temporalidad, espacialidad y causalidad precientíficas, la hermenéutica debe remontarse desde las objetivaciones y explicaciones de la ciencia histórica a la experiencia en que se fundamenta, es decir, al mundo de la vida como mundo de la acción cotidiana. Ricoeur recurre al método de la interrogación retrospectiva, que permite a la fenomenología genética desvelar una génesis de sentido, y se pregunta por la intencionalidad del conocimiento histórico del mismo modo que Husserl indagaba la intencionalidad de la ciencia físico-matemática. Procura poner de manifiesto de qué modo la intencionalidad histórica supone el mundo de la acción humana, es decir, los aspectos prácticos del mundo de la vida.

Pero Ricoeur aclara que en este caso la referencia retrospectiva no es a una vivencia perceptiva inmediata como sucede en el caso de la remisión del espacio geométrico con sus círculos ideales al espacio vivido con sus figuras redondas percibidas, sino que el retroceso en las condiciones de posibilidad lleva a un mundo de la acción ya configurado por la actividad narrativa. El relato histórico remite a la configuración que el mundo de la acción humana adquiere en la narración, es decir, en el relato de ficción. Y como la narración remite al mundo de la acción porque supone una prefiguración de la acción en la forma de una comprensión de los conceptos con que nos referimos a la acción, de las mediaciones simbólicas que la regulan y de la temporalidad en que se desenvuelve, el relato histórico se refiere indirectamente al mundo de la vida como mundo de la acción.

1.5 Ahora bien, los presupuestos fenomenológicos de la hermenéutica tienen su reverso en los presupuestos hermenéuticos de la fenomenología. Estos presupuestos residen en "la necesidad para la fenomenología de concebir su método como una *Auslegung*, una exégesis, una explicitación, una interpretación"[8]. En virtud del lugar que en ella ocupa esta explicitación, a la que Ricoeur asigna el carácter de interpretación, la fenomenología no podría realizarse sino como hermenéutica. Y esto significa que la fenomenología no puede ejecutar su programa de constitución sin convertirse en una interpretación de la vida del ego[9].

Según Ricoeur, es posible "injertar" la hermenéutica en la fenomenología a la vez como su heredera y como una inversión. En primer lugar, hay un parentesco entre la relación intencional de una conciencia con el sentido que le hace frente y la comprensión de los textos. Si bien la fenomenología presenta la cuestión del sentido ante todo en la dimensión cognoscitiva y perceptiva, mientras que la hermenéutica la plantea en la dimensión de la historia y las ciencias humanas, se encuentra en los dos terrenos, según Ricoeur, la misma cuestión de la relación fundamental entre el sentido y el sí-mismo. De ahí que el círculo hermenéutico pueda ser considerado como "un caso particular de la conexión que Husserl llamaba por otro lado correlación noético-noemática"[10]. En segundo lugar, el tema del mundo de la vida es asumido por la hermenéutica como un punto de partida. Primero pertenecemos al mundo, y luego podemos hacer que se nos opongan objetos que pretendemos constituir y dominar intelectualmente. La relación sujeto-objeto está subordinada a un lazo ontológico más primitivo que toda relación de conocimiento. Por eso la *epojé* es un momento derivado de distanciamiento dentro del arraigo primero de la pertenencia o ser-en-el-mundo que precede a todo intento de fundamentación y justificación última.

2. Modos del lenguaje y temas de la fenomenología

Ricoeur examina los fenómenos centrales tratados por la fenomenología (la temporalidad, la subjetividad, el mundo y la intersubjetividad) de acuerdo con su relación con el lenguaje. En un eje de su análisis se colocan los mencionados fenómenos, y, en el otro, la lengua, el discurso oral, la escritura y la lectura. A cada modo del lenguaje corresponderá un enfoque distinto de los fenómenos.

---

[8] Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, *o.c.*, p. 62.

[9] Para aclarar los presupuestos hermenéuticos de la fenomenología, Ricoeur se refiere al papel de la interpretación en las *Investigaciones lógicas* y en las *Meditaciones cartesianas*. Aun dentro del ideal de univocidad que gobierna la primera obra (ideal según el cual se deben sustituir los significados fluctuantes por unidades de significado fijo), la interpretación aparece en dos casos. En primer lugar, cuando los significados ocasionales de los pronombres demostrativos y personales, y los adverbios de tiempo y lugar, deben ser determinados de acuerdo con el contexto. Y en segundo lugar cuando los significados imbricados unos con otros deben ser elucidados recurriendo a una impleción en la correspondiente intuición. A su vez, esta intuición entraña una interpretación en tanto requiere una aprehensión de los datos de sensación. En lo que concierne a la segunda obra, Ricoeur considera que una interpretación es lo que permite delimitar la esfera de la primordialidad a partir de la cual se ha de constituir el otro yo. La esfera de lo propio no sería un dato a partir del cual se puede avanzar en dirección al otro sino que es el resultado de una eliminación abstractiva que reduce el mundo a la condición de horizonte de mi cuerpo propio. Puesto que no implica un núcleo de experiencia salvaje que es preservado en el corazón de la experiencia de la cultura, Ricoeur concluye que la esfera de lo propio resulta de una interpretación.

[10] Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action, d'herméneutique*, *o.c.*, p. 27s.

2.1 En primer lugar, contamos con el sistema de la lengua. Al ser un sistema virtual, que no aparece ni desaparece como el acontecimiento del discurso oral, se halla fuera del tiempo. En tanto no se realiza en el discurso oral, no requiere una subjetividad. Si bien es la condición de la comunicación, la lengua no está dirigida a alguien y se sustrae a la intersubjetividad. Y puesto que los signos se refieren solamente unos a otros, la lengua carece de mundo.

En segundo lugar, se encuentra el discurso oral. Es un acontecimiento presente y fugaz, esto es, una instancia de realización de la lengua que se halla en el tiempo. Remite a una subjetividad que habla o usa el lenguaje. Está dirigido a un interlocutor de modo que implica la compresencia de los sujetos en el diálogo. Y se refiere a un mundo en el modo de la descripción o representación. El discurso oral se dirige a la situación que rodea al diálogo en una referencia que se limita a la referencia ostensiva. La situación es intencionada en los gestos, los adverbios de tiempo y lugar, los pronombres demostrativos, etc.

En tercer lugar, se presenta el discurso escrito. En lo que atañe a la temporalidad, la escritura se sustrae a la fugacidad de la comunicación oral porque implica la inscripción y fijación del significado. Lo que se fija en la escritura no es el acontecimiento del habla, sino su significado, esto es, el nóema del decir. Respecto de la subjetividad, se produce una disociación entre el significado del texto y la intención del autor: el texto se sustrae al horizonte finito del autor y puede ser interpretado de variadas maneras. En lo que toca a la intersubjetividad, no se dirige a un interlocutor presente sino que el alcance de sus destinatarios es universal. Y en lo que concierne al mundo, escapa a la referencia ostensiva y esboza posibles modos de ser-en-el-mundo.

Por último, debemos considerar la lectura. Respecto de la temporalidad, se produce un acontecimiento a partir del texto en el sentido de un acto conjunto del texto y el lector. Desde el punto de vista de la subjetividad, no se trata de una repetición del acontecimiento que relacionó el sistema de la lengua con el discurso oral, porque la comprensión del texto excluye la intención del autor. Intersubjetivamente, la lectura está abierta a toda la serie de lectores posibles. Y en lo que concierne al mundo, nos apropiamos del mundo esbozado o propuesto en el texto.

2.2 El análisis puede extenderse a la acción. Ricoeur advierte una "convergencia extraordinaria"[11] entre la teoría del texto y la teoría de la acción. Considera que las transferencias de una a otra se justifican porque la acción encuentra un paradigma en el texto, que, por su parte, tiene en ella un referente en tanto la puesta en intriga inherente a un relato es una imitación creadora de la acción humana.

Desde el punto de vista de la temporalidad, la acción se fija del mismo modo que el discurso oral. Tiene un significado que, en tanto estructura noemática intemporal, se separa del acontecimiento temporal de la acción. Se trata de una estructura proposicional que se puede identificar reiteradamente; por ejemplo, "Bruto mató a César, en la curia, durante los idus de marzo, con una..., con la ayuda de...". Por consiguiente, en lo que concierne a la subjetividad, la acción se desprende de su agente así como el texto adquiere autonomía frente a su autor.

---

[11] *Ibid.*, p. 175.

Esto le permite tener consecuencias que escapan a las intenciones del agente. Respecto del mundo, el significado de la acción puede ser actualizado en otros contextos sociales. Por eso la acción adquiere una importancia que va más allá de la situación inicial del mismo modo que el texto se desprende de la referencia ostensiva a través de significados y referencias no ostensivas que pueden ser actualizados en otras circunstancias. Según Ricoeur, esto quiere decir, respecto de la intersubjetividad, que la acción se dirige con un significado en suspenso, o como una obra abierta, a un conjunto indefinido de receptores o actores ulteriores.

2.3 Subrayemos ahora algunos aspectos lingüísticos importantes en el anterior esquema de dos ejes. El texto dice algo, es decir, tiene un significado que no es un contenido mental sino un objeto ideal que puede ser reidentificado indefinidamente por diferentes individuos en distintas épocas como un único y mismo objeto. De modo que pierde sus vínculos con el desarrollo histórico. Además, dice algo acerca de algo, y esto implica que hay un mundo de la obra. Pero en el discurso de ficción no se habla de eventos, estados de cosas o personajes que puedan ser mostrados o señalados en una referencia ostensiva. El texto tiene una referencia no ostensiva, es decir, exhibe o revela un mundo que no se deja reducir a la situación efectivamente mostrable. Este mundo es intencionado no ya bajo la modalidad del ser dado sino bajo la modalidad de la posibilidad de ser. Esto significa suspender la referencia directa a los objetos de la percepción y la referencia indirecta a las entidades físicas que se construyen sobre la base de lo percibido. Esta puesta entre paréntesis del tipo de denotación inherente al lenguaje descriptivo es la condición negativa para que una variación imaginaria respecto del mundo de la realidad cotidiana proyecte, en el modo fictivo, un mundo en el cual podríamos habitar. Aparece así una función referencial de segundo orden que permite descubrir otras modalidades de nuestra pertenencia al mundo. Puede tratarse de modalidades originarias en el sentido de un arraigo primigenio que se encuentra teñido por los sentimientos en virtud de los cuales se expresan tanto maneras de aparecer de las cosas como modos de comportarnos en relación con ellas. Con esta refiguración de la realidad va unida una concepción de la verdad ya no como adecuación sino como manifestación. Y esto significa que el lenguaje es la sede de una revelación.

De este modo se produce un distanciamiento del texto con respecto a las características psicológicas del autor en el plano del significado. De manera que la hermenéutica "tiende menos a restituir la intención del autor detrás del texto que a explicitar el movimiento por el cual el texto despliega de alguna manera un mundo delante de sí mismo"[12]. Un segundo distanciamiento concierne al mundo designado por el lenguaje cotidiano en el plano de la referencia. Ricoeur distingue la dimensión gnoseológica de la referencia al mundo y la dimensión hermenéutica de la refiguración del mundo, y subordina la primera a la segunda[13]. Por tanto, rechaza la identificación de la referencia con la mostración, y correlativamente, la reducción del mundo a la situación dada. Habla del "mundo de los griegos" no para designar las situaciones vividas en la antigüedad sino "las referencias no situacionales que sobreviven a la desaparición de las primeras y que de ahí en

[12] Ricoeur, Paul, *Temps et récit* I, París: Du Seuil, 1983, p. 122.
[13] *Cf.* Ricoeur, Paul, *Temps et récit* III. *Le temps raconté*, París: Du Seuil, 1985, p. 12.

más se ofrecen como posibles modos de ser, como dimensiones simbólicas de nuestro ser-en-el-mundo"[14].

La respuesta de la subjetividad al texto autónomo con respecto al autor y a la realidad cotidiana es la apropiación (*Aneignung*) o aplicación (*Anwendung*) por la cual el lector realiza una variación imaginaria de sí mismo que corresponde a las variaciones imaginarias sobre el mundo efectuadas por la literatura. El sujeto no se proyecta en el texto sino que se expone al texto, y amplía tanto su subjetividad como su capacidad de proyectar un mundo por la apropiación de los mundos propuestos en tanto nuevos modos de ser-en-el-mundo (Heidegger) o nuevas formas de vida (Wittgenstein). La recepción de un relato en el lector, es decir, la intersección del mundo del texto y el mundo del lector, conduce a la refiguración del mundo y a una "recapitulación de la existencia"[15].

Así, en virtud de que toma conciencia de sí delante del texto, el sujeto se convierte en discípulo del texto y deja de ser maestro de sí mismo. El proceso por el cual el mundo del texto se convierte en un mundo propio tiene su reverso en un distanciamiento de sí mismo con respecto a sí mismo. Esto significa que la apropiación de un punto de vista es a la vez desapropiación de otro punto de vista. En tanto trata de pensar de acuerdo con el sentido del texto, el lector se encuentra perdiéndose. Con esto se desvanece, según Ricoeur, la pretensión del ego de constituirse en un origen radical y último. Ricoeur sustituye esta respuesta al mundo propuesto por el texto al tema husserliano de la autorresponsabilidad última por la cual el sujeto se presenta como fundamento del mundo. Al tema fenomenológico-trascendental de la constitución del mundo por el sujeto en el ejercicio de su autorresponsabilidad se sustituye el tema hermenéutico de la respuesta a las incitaciones de los textos: "¿Qué sabríamos del amor y del odio, de los sentimientos morales, y, en general, de lo que llamamos la ipseidad, si estos temas no hubieran sido llevados al lenguaje y articulados por la literatura?"[16]

El conocimiento de sí mismo mediado por los textos lleva a una nueva concepción de la identidad personal como una identidad narrativa que se constituye por medio del relato de los diversos episodios o circunstancias de una vida al mediar entre los acontecimientos o incidentes individuales y una historia considerada como un todo. Puesto que la ficción con sus experiencias de pensamiento contribuye al examen de sí mismo en la vida real, surge el problema de la relación entre los rasgos del relato de ficción y los rasgos del relato de la vida. Se deben tener en cuenta cuatro dificultades. En primer lugar, no soy el autor de mi vida como lo soy de los seres de la ficción. Pero esto no descarta que sea el coautor de mi vida en cuanto a su sentido a través del relato de mi vida. En segundo lugar, el relato de mi vida está abierto por los dos extremos. Pero esto no excluye que sea el medio que tengo para organizar retrospectivamente mi vida frente a su carácter evasivo. En tercer lugar, es posible urdir muchas intrigas sobre el trayecto conocido de la vida. Pero esto no niega una inteligibilidad cuyo modelo se encuentra justamente en el entrelazamiento de destinos diferentes en un relato. Por último, el relato de

---

[14] Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 202.

[15] Ricoeur, Paul, *Temps et récit* I, *o.c.*, p. 134.

[16] Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, *o.c.*, p. 143. *Cf.* Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, *o.c.*, pp. 52-55.

ficción es retrospectivo y por eso no podría dar cuenta de las anticipaciones y proyectos. Pero en realidad el relato narra también la preocupación y por eso articula la retrospección y la prospección. La conclusión de Ricoeur es que las dificultades no impiden la aplicación de la ficción a la vida. Los relatos de ficción y los relatos de vida no se contradicen sino que se complementan[17].

3. Lenguaje y eficacia de la historia en la fenomenología trascendental

Podemos realizar ahora nuestro movimiento de retroceso desde la hermenéutica hacia la fenomenología trascendental poniendo de relieve primero el modo en que el desarrollo interno de la vertiente genética de la fenomenología conduce a temas cercanos a los de la hermenéutica, y luego el modo en que una reflexión trascendental enfoca el lenguaje desde los cuatro temas fundamentales mencionados.

3.1 Husserl destaca en el último período de su filosofía que la comunicación lingüística "participa siempre en la construcción del sentido de la experiencia del mundo"[18]. Ésta es una de las razones por las cuales la exégesis actual separa una fenomenología generativa del estadio genético del pensamiento de Husserl. Se considera que, junto a las etapas estática y generativa, representa una tercera etapa con rasgos propios que conciernen al tema de las generaciones, al distingo de mundos familiares y extraños, y a la importancia del lenguaje[19].

Husserl insiste en la dimensión constitutiva del lenguaje respecto del mundo percibido. Observa que no sólo contamos con un mundo dado en la experiencia sensible o accesible por medio de la impatía en una suerte de experiencia sensible secundaria, sino con un mundo mediado por el lenguaje. En virtud de la comunicación de las experiencias ajenas, el mundo se amplía y enriquece a la vez que deja de tener un carácter exclusivamente sensible. Adquiere "un revestimiento lingüístico y un horizonte aperceptivo-lingüístico" con sus formas de "validez, accesibilidad y legitimabilidad de nueva índole"[20]. Además, aparece una relación de la impatía con el lenguaje que no se encuentra en la "Quinta meditación" cartesiana. Husserl aclara que "con la impatía recíproca no se produce aún una unificación social, una unificación comunicativa" porque "falta el específico acto de comunicación (del comunicarse), que, como creador de la comunidad, se dice en latín directamente *communicatio*"[21]. Queda subrayado de este modo el papel del lenguaje en el establecimiento y consolidación de las unidades sociales en tanto "sistema de medios de comprensión recíproca y de influjo recíproco"[22]. Husserl describe la vida comunitaria humana como vida de una comunidad lingüística: "El mundo familiar de los seres humanos... está determinado de un modo esencial-fundamental por el lenguaje."[23] Por último, se refiere a la "función del lenguaje en la cadena de las

---

[17] Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, París: Du Seuil, 1990, pp. 167-198.

[18] *Hua XV*, 220.

[19] Sobre la "fenomenología generativa" como un tercer estadio de la fenomenología de Husserl, *cf.* Steinbock, Anthony J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl*, Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 1995. Sobre el papel del lenguaje, *cf.* pp. 208-219.

[20] *Hua XV*, 225.

[21] *Hua XV*, 472s. *Cf.* 136ss.

[22] *Hua XIV*, 229.

[23] *Hua XV*, 224s.

generaciones", y con esto alude a la importancia de la narración en la constitución de cada mundo familiar. Un mundo familiar tiene "su historia, que empero sólo es evocada ocasionalmente y en lo singular, desordenadamente de un modo mediato o inmediato, a saber, en las narraciones (de los ancianos), por las señales de recordación en las cosas de la cultura, etc., que tienen empero un horizonte de progresiva evocabilidad, de desvelabilidad, etc."[24].

3.2 Respecto de la eficacia de la historia, se puede argumentar que el papel prominente asignado por Husserl a la historicidad trascendental sugiere más bien una verdadera prefiguración de la misma hermenéutica de la experiencia histórica. Husserl ha admitido algunas de sus afirmaciones básicas al menos de un modo programático. La relación de pertenencia está implícita en la aseveración de que la génesis del ego también debe ser considerada a la luz de la constitución de habitualidades intersubjetivas porque se produce un "crecimiento dentro de la adquición (*Hineinwachsen in der Übernahme*) de la tradición"[25]. Además, puesto que implica una ramificación de la intersubjetividad trascendental, la articulación de la historia en diferentes pueblos tiene una significación trascendental[26]. Tal división plantea el problema de la fusión de horizontes, que ha sido considerada por Husserl como una ampliación del mundo familiar ante los estímulos de un mundo extraño. De este modo se da lugar a un horizonte familiar de orden superior al modo descrito por Gadamer según el cual se produce una elevación a una generalidad superior que supera tanto la particularidad propia como la del otro[27].

La pertenencia se relaciona con el distanciamiento cuando Husserl sostiene que cada subjetividad es el "lugar viviente" de la tradición que tiene vigencia para ella. Esto significa que, en tanto sedimentaciones de sentido, las tradiciones se originan en actos dadores de sentido y logran una aceptación y tematización en actos subsiguientes de recomprensión. Los miembos de la comunidad intermonádica pueden reactivar o coinstituir la herencia. Este proceso no implica una plena transparencia de los contenidos transmitidos, podríamos interpretar como una alusión a un excedente no explicitable de sentido la afirmación de que "este horizonte permanece en general oculto para otros sujetos trascendentales..."[28]. Encontramos también un claro reconocimiento de que la pertenencia a una tradición trasciende la posibilidad de una autoexplicitación: "A mi vida en una patria y un pueblo (*escribe Husserl*) es inherente también una tradición histórica de variado nivel, como la significatividad (*Bedeutsamkeit*) que aparece en el mundo circundante presente, que no tiene relación con el mero presente, sino con el presente como el de un pasado histórico. ...Toda tradición viviente va más allá de la vida del presente que se torna comprensible y puede llegar a ser conocida más estrechamente sobre la base de sí misma."[29] Aquí Husserl se acerca a la admisión de que las sedimentaciones de sentido escapan a una aprehensión inmediata.

Husserl se orienta en dirección a la noción de una conciencia expuesta a la eficacia de la historia cuando afirma que "no sólo tenemos una herencia espiritual

---

[24] *Hua XV*, 145.
[25] *Hua XV*, 511.
[26] *Cf. Hua XV*, 391.
[27] *Cf. Hua XV*, 233s., 429-432, 623ss. *Cf. WG*, 288-290; *VM*, 375-377.
[28] *Hua XV*, 390.
[29] *Hua XV*, 633.

sino que también por entero no somos otra cosa que seres que han devenido histórica y espiritualmente..."[30]. Por otro lado, preanuncia los conceptos de espacio de experiencia y horizonte de espera que Ricoeur aplica, en conexión con la mencionada noción de Gadamer, con el propósito de examinar la hermenéutica de la conciencia histórica. La expresión "espacio" alude metafóricamente a una integración y estratificación de la experiencia adquirida, y a una multiplicidad de itinerarios que pueden ser recorridos, al modo de las habitualidades sociales que Husserl presenta como sedimentaciones de los actos sociales, es decir, los actos realizados por múltiples subjetividades reunidas por una sola meta o convicción en una subjetividad de orden superior como una familia, una asociación, un estado, etc. Y la expresión "horizonte" señala un sobrepasamiento y pluralización de perspectivas junto con la presencia del futuro en todas sus formas, al modo de los horizontes de intereses en la fenomenología trascendental, es decir, esas peculiares habitualidades que tienen el carácter tanto de una posesión sedimentada como de una orientación a lo que aún se ha de alcanzar[31].

Si las nociones de habitualidad sedimentada y habitualidad de intereses preanuncian los conceptos de espacio de experiencia y horizonte de espera, la articulación del horizonte de pasado y de futuro por los intereses (en tanto están orientados hacia el futuro y determinan la eficacia del pasado) anticipan la iniciativa que, para Ricoeur, relaciona el desvelamiento de posibilidades no realizadas en el pasado con proyectos realizables en el futuro. Así, cada sujeto en su presente "abarca con su interés actual un particular horizonte de pasado y de futuro como un horizonte de intereses"[32].

Un paralelo con Husserl puede ser trazado también para la diferenciación que la hermenéutica establece, dentro del espacio de experiencia, entre el concepto formal de tradicionalidad como un estilo de conexión entre la eficacia de la historia y nuestra recepción del pasado, el concepto material de tradiciones como los contenidos que son transmitidos, y el concepto de validez relacionado con "la" tradición según la cual una pretensión de verdad está contenida en una proposición de sentido[33]. En primer lugar, se ha de recordar que Husserl distingue entre la "tradicionalización" (*Traditionalisierung*) como una unidad de pasados que proceden unos de otros en una continuidad total, y las "configuraciones particulares de la cultura" que encuentran su lugar, con sus peculiares rasgos y maneras de ser, dentro de esa "forma total" (*Totalform*)[34]. Se encuentra aquí un equivalente de la distinción entre el concepto formal y el concepto material de tradición. Además, Husserl establece una diferencia entre la mera "tradicionalidad" (*Traditionalität*) y la "generatividad espiritual" (*geistige Generativität*) en el sentido de la tradición racional de la ciencia y la filosofía, es decir, "la trascendentalidad de nueva índole de la teoría"[35] que plantea una pretensión particular de verdad como un nuevo tipo de configuración cultural que no está atada a las tradiciones particulares da-

---

[30] *Hua VI*, 72.

[31] *Cf.* Ricoeur, Paul, *Temps et récit* III. *Le temps raconté*, *o.c.*, pp. 301-313. Las expresiones "espacio de experiencia" y "horizonte de espera" remiten a Koselleck, Reinhard, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979.

[32] *Hua XV*, 397.

[33] *Cf.* Ricoeur, Paul, *Temps et récit* III. *Le temps raconté*, *o.c.*, pp. 318-325.

[34] *Cf. Hua VI*, 380.

[35] *Hua VI*, 444; *Hua XXIX*, 15.

das. En este caso traza un distingo que guarda una analogía con la oposición entre las tradiciones y una tradición señalada por su particular pretensión.

Quienes participan en la tradición se encuentran dentro de un "nexo efectuante" (*Wirkungszusammenhang*) porque la historia es siempre "eficaz" (*wirksam*), aunque lo sea de manera oculta: "Los anteriores han actuado (*gewirkt*) sobre los posteriores y los en cada caso coetáneos han actuado inmediata o mediatamente unos sobre otros, personalmente o por medio de sus escritos en todas las gradaciones comprensibles."[36] Así, Husserl esboza una doble relación de eficacia ejercida y padecida al examinar la influencia recíproca de los yoes unos en otros, es decir, su autoconstitución mutua. Deja en claro que nuestra conciencia del mundo está mediada por una génesis que trasciende la experiencia de cada uno porque remite a una vida trascendental sedimentada que se identifica con las tradiciones y en la que se ha configurado nuestra manera de intencionar el mundo, tener una experiencia de las cosas, y actuar en su ámbito. Las formaciones de sentido nos determinan porque inculcan en nosotros ciertas maneras de interpretar el mundo. Proporcionan un contexto significativo que mediatiza la referencia intencional. En este sentido, Husserl se refiere a la "historicidad de mi apercepción"[37]. La vida de la conciencia se constituye a sí misma a través de una historia de carácter personal y social, de manera que "su ser es ser histórico"[38].

Por último, el tema de la refiguración del mundo, que es central en la fenomenología hermenéutica, se esboza en Husserl cuando observa que "el reino de la experiencia actual... es un reino único y fijo; por otro lado, los mundos de la imaginación son infinitamente múltiples, son... una multiplicidad de mundos posibles infinitamente múltiples..."[39]. En relación con la función refigurante de la imaginación, Husserl considera que "en el 'trato' con los hombres de la fantasía experienciamos efectos que a menudo son más profundamente eficaces (*eingreifend*) que los de los hombres reales para nosotros"[40]. La libertad de la imaginación no destruye el vínculo con la naturaleza percibida como estrato del mundo de la vida que está en correlación con el cuerpo propio y sus movimientos. Pone de relieve una "atadura" en las posibilidades de la ficción al señalar que "es libre y sólo está atada en la medida en que debe corresponder al estilo esencial de un horizonte de mundo..."[41]. Una barrera infranqueable se encuentra en el enlace de la imaginación con el mundo efectivo, y, más específicamente, con el *a priori* del mundo de la vida. No puedo representarme mundos fictivos y refigurar el mundo sin tener en cuenta aspectos esenciales del mundo efectivo del mismo modo que no

---

[36] *Hua XXIX*, 538. *Cf. Hua XXIX*, 421s. Husserl se refiere a un "horizonte eficaz" (*Hua XV*, 412) y señala que se enfrentó con una situación semejante en su "propio camino originario", el de las Ideas, cuando comenzó con la reducción al ego. Tal método estaba a su alcance, nos dice, en razón de su condición de filósofo moderno sin necesidad de retroceder históricamente a Descartes de un modo expreso.

[37] *Hua XV*, 400.

[38] *Hua XV*, 392. Sobre el carácter programático que conserva la cuestión de la autoconstitución mutua de las subjetividades en tanto subjetividades históricas en el pensamiento de Husserl, véase Ströker, Elisabeth, *The Husserlian Foundations of Science, Contributions to Phenomenology 30*, Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 219ss.

[39] *Hua XXIII*, 523.

[40] *Hua XXIX*, 50s.

[41] *Hua XXIII*, 535.

puedo representarme un yo extraño sin tener en cuenta mi yo. Recordemos en este punto que, si bien ha defendido la subordinación de la dimensión gnoseológica de la referencia a la dimensión hermenéutica de la refiguración, Ricoeur pone un límite a esta tesis cuando sostiene que las ficciones literarias difieren de ficciones tecnológicas como el trasplante de cerebros. La razón de ello se encuentra en que son variaciones imaginarias que se atienen al invariante "insuperable" definido por mi condición corporal y terrestre[42].

4. Cuestiones para la reflexión trascendental

Se ha considerado ya el modo en que Ricoeur ha querido poner de relieve el significado que diversas formas del lenguaje (la lengua, el discurso oral, la escritura y la lectura) tienen para el análisis de los fenómenos del tiempo, la subjetividad, el mundo y la intersubjetividad. Ahora, en vista de una retrascendentalización de la hermenéutica, se ha de poner de relieve el significado de estos fenómenos para el análisis del lenguaje.

4.1 En lo que concierne al tiempo, un análisis trascendental se interesa en poner de manifiesto el modo en que el lenguaje exhibe una atemporalidad que lo enlaza con la idealidad a la vez que lo separa de otros objetos culturales. Atados al tiempo se encuentran los objetos perecederos que se deterioran y sólo pueden reiterarse como iguales o semejantes. No es posible una reiteración idéntica de estas formaciones del hombre que vive en la finitud. Por otro lado, el objeto ideal puede repetirse en forma idéntica, es decir, escapa a la temporalidad y exhibe una carencia de temporalidad que no es otra cosa que una forma de la temporalidad: "Su supratemporalidad se muestra como omnitemporalidad, como correlato de una arbitraria producibilidad y reproducibilidad en cualquier lugar del tiempo."[43]

Hay diversos tipos de idealidad[44]. Uno es el del sentido, es decir, la idealidad del componente irreal o noemático de la conciencia. Aquí, las experiencias convergen en una identidad que se sobrepone al despliegue temporal. En relación con la idealidad del sentido, se encuentra el significado lingüístico que no es otra cosa que el correlato noemático de los actos que dan sentido a las expresiones. Es importante tener en cuenta que la idealidad se asocia con la noción de infinitud, porque posibilita la reiteración infinita de experiencias que se despliegan en dirección a un polo de aproximación, ejemplifican como variantes una misma esencia, o convergen en un mismo sentido objetivo o significado lingüístico: "Podemos volver siempre de nuevo a una unidad ideal de significado, así como a una unidad ideal cualquiera..."[45]

En el terreno de los objetos culturales o espirituales ideales, Husserl se refiere a "analogías" entre las formaciones lingüísticas de las ciencias y la literatura por un lado y las formaciones artísticas no literarias como la música y las artes plásticas por el otro. En todos los casos, el objeto cultural exhibe un lado sensible y

---

[42] Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, *o.c.*, p. 178. *Cf.* pp. 156-166.

[43] *Hua I*, 155s. *Cf.* Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburgo: Claassen & Goverts, 1948, p. 313.

[44] *Cf. Hua XVII*, 268.

[45] *Hua XVII*, 196.

un lado no sensible. Hay una bilateralidad de las formas culturales en razón del sustrato sensible y el significado cultural edificado sobre el sustrato. Una obra musical o una producción científica pueden repetirse cuantas veces se quiera, y en la repetición conocemos que se trata de una obra o proposición idéntica. Tanto la palabra como los sonidos que componen una obra musical son ya idénticos en todas las repeticiones: "Por consiguiente, tanto lo sensible como lo significativo de una formación espiritual, de una obra cultural de cualquier tipo, es ideal."[46]

En suma: el primer distingo de Husserl se presenta entre objetos culturales perecederos y objetos culturales imperecederos, o, lo que es lo mismo, entre objetos con referencia a la existencia y sin referencia a la existencia[47]. Los dos tipos de objetos presentan un sentido espiritual o cultural de carácter irreal. Respecto de los objetos que no perecen porque pueden reiterarse en forma idéntica, es decir, de las formaciones de la cultura espiritual ideal en sentido estricto, Husserl esboza una división entre las formaciones lingüísticas de la ciencia y la literatura y las formaciones artísticas no literarias. Además, traza un distingo entre las formaciones ideales que tienen una orientación teleológica hacia metas infinitas (la ciencia, la filosofía) y aquéllas que, sin dejar de ser ideales, no tienen esta orientación (literatura, música, artes plásticas).

4.2. Hay cuestiones que conciernen a la subjetividad, y más precisamente al modo subjetivo de evidencia que se relaciona con el lenguaje y los objetos culturales. Importa destacar que no es posible acceder plenamente al objeto cultural si no se trasciende el nivel apresentativo, es decir, si el análisis se limita a la expresividad vacía sin intentar alcanzar el sentido y la vida espiritual que lo acompaña sobre la base proporcionada por esas indicaciones. Por ejemplo, desde el punto de vista del lenguaje y sus proposiciones, esto significa la "capacidad de hacer pasar estas proposiciones de la vaga comprensión lingüística a la claridad de la reactivación de su sentido evidente"[48]. Porque las adquisiciones de la cultura llegan a ser consideradas, sin una renovación y explicitación de sus formaciones de sentido, es decir, sin poner al descubierto lo que da a sus propiedades culturales su verdadero sentido. Lo cual significa que "son captadas en forma simplemente aperceptiva y tratadas operativamente"[49]. La recomprensión puede no pasar de una mera indicación preliminar vacía ya que por "la inercia de la naturaleza humana es suficiente para el hombre en la más amplia escala una comprensión simbólica, sea completamente vacía, sea intuitiva (que se ha de regenerar efectivamente) sólo en mínima medida"[50].

Al señalar que para todo hecho de cultura nos encontramos con un sentido,

---

[46] *Hua IX*, 398. En consideraciones sobre la hermenéutica de Gadamer, R. Sokolowski ha subrayado la importancia de la cuestión de la identidad ideal del objeto en medio de las apariciones. Mientras que la atención dirigida exclusivamente al objeto sin tener en cuenta sus modos de aparición implica un objetivismo ingenuo, la consideración excluyente de los modos de aparición, sin tener en cuenta la objetividad ideal que se manifiesta en ellos, implica el desconstruccionismo o el relativismo. *Cf.* Sokolowski, Robert, "Gadamer's Theory of Hermeneutics", en: Hahn, Lewis Edwin (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 229s.

[47] *Cf. Hua IV*, 238; *Hua VI*, 323.

[48] *Hua VI*, 375s.

[49] *Hua VI*, 23.

[50] *Hua XXVII*, 110.

Husserl pone de relieve "la posibilidad evidente de la explicitación (*Explikation*), del 'hacer distinto' (*Verdeutlichung*) y de la aclaración (*Klärung*)[51], y se refiere a "los grandes problemas que conciernen a la aclaración (*Klärung*) del sentido y de la constitución de las objetividades del mundo espiritual según todas sus estructuras fundamentales, entre ellas el lenguaje"[52]. Por tanto, se puede tomar el lenguaje como hilo conductor de este análisis de los procesos relativos a un primer hacer distinto y a una ulterior aclaración.

En lógica formal y trascendental, Husserl observa que la articulación del sentido en la evidencia de la distinción puede producirse a partir de la conservación difusa de palabras en el recuerdo, la comprensión vaga de un interlocutor o la lectura distraída de un libro. Sabemos que hay un juicio, pero tenemos conciencia de él sólo en virtud de ciertas asociaciones y no en virtud de una operación originaria o efectuación activa. Y toda activación del significado tiene que producirse a partir de las indicaciones del lenguaje: "Cada signo simple indica un significado... y esta indicación es una indicación asociativa."[53] El lenguaje se presenta como una mención que anticipa el significado, y es necesario pasar de la mención al significado articulado para tener la evidencia de la distinción. El juzgar activo que articula los momentos significativos es la forma originaria en que se producen estas formaciones, y se identifica con la evidencia de la distinción que corresponde a ellas. En el caso del lenguaje, más allá de la evidencia de la distinción que nos permite aprehender la articulación del significado, se encuentra la evidencia de la claridad que nos permite aprehender el estado de cosas que corresponde a esa significación. Pasamos así del nivel de la mención vacía a la plenificación intuitiva y la verdad.

Con respecto a la evidencia de la claridad, Husserl señala que se debe distinguir entre la claridad como anticipación y la claridad como posesión. La anticipación alude solamente a una claridad que prefigura una objetividad sin que se la haya alcanzado en una percepción originaria. Se trata de una "pre-imagen (*Vorbild*), una anticipación intuitiva que tiene que confirmarse en la posesión (*Selbsthabe*)"[54]. La claridad de la posesión, en cambio, es la aprehensión efectiva de la situación objetiva o estado de cosas.

Veamos ahora cómo se aplica esto a los objetos culturales. Se puede partir de la afirmación husserliana de que son "realidades identificables intersubjetivamente en y con su sentido, experienciables de múltiples maneras en el modo de la recomprensión interpretante, y eventualmente también experienciables aquí en una validez de meta (*Zweckgeltung*) general, como conformidades a metas (*als Zweckmäßigkeiten*) en el sentido de un sistema universal válido de metas"[55]. Aparece aquí un distingo de dos niveles, que concierne a la captación del sentido y a la experiencia de un objeto que se ajusta a metas. Esto parece expresarse también en una diferenciación, vagamente insinuada por Husserl, entre "predicados de significado" (*Bedeutungsprädikate*) y "predicados de efectuación" (*Leistungsprädikate*)[56]. A estos dos niveles corresponden los dos tipos de evidencia. Mientras que la evidencia de la distinción pone en claro la articulación de los momentos del

[51] *Hua VI*, 379.
[52] *Hua XVII*, 25.
[53] *Hua XVII*, 324.
[54] *Hua XVII*, 66.
[55] *Hua IX*, 117s.
[56] *Hua XV*, 57.

significado, la evidencia de la claridad tiene en cuenta que este significado se realiza por la acción de un hombre o una comunidad de hombres que lo han tomado como meta. Lo que significa para Husserl la verdad de una obra cultural, accesible en una evidencia de la claridad, se advierte en la consideración de que la obra alcanza su verdad cuando el sentido de meta o sentido teleológico se realiza en los hechos: "La obra tiene en cuanto tal su verdad o realidad, cuando es adecuada a un fin (*zweckmäßig*), cuando realiza de hecho el fin."[57] Ahora bien, el sujeto realiza por medio de su acción la meta que se ha propuesto cuando ella no es contradictoria y cuando no encuentra obstáculos que se opongan a ella. El carácter intrínsecamente no contradictorio de la meta es condición de posibilidad del objeto realizado, del mismo modo que el carácter no contradictorio de un significado lingüístico es la condición de posibilidad de su plenificación por una objetividad correspondiente. Y la no contradicción extrínseca con las condiciones de realización, es decir, con el sistema general de metas, implica una ulterior condición de posibilidad, del mismo modo que la evidencia de la anticipación nos proporciona una imagen previa que muestra que la posesión del objeto es posible porque no contraviene las condiciones efectivas de la experiencia. Sin embargo, independientemente de que alcance la realidad, la obra en tanto meta es "visible antes de la acción como prácticamente posible"[58], y a esta visión de la posibilidad corresponde la evidencia de la distinción.

4.3 Un nuevo ámbito de consideraciones trascendentales se refiere a la intersubjetividad. Aun cuando adquiera primacía en la constitución de las relaciones intersubjetivas (*cf.* 3.1), el lenguaje no deja de relacionarse con la impatía. Es tarea de la reflexión trascendental poner en claro la pluralidad de modalidades de la impatía. Y estas modalidades se pueden deslindar porque el otro yo al que se dirige esta experiencia puede estar presente o no con su cuerpo. Si está presente corporalmente, la impatía es directa y admite como modalidades la captación de otro yo que se comporta normalmente en el mundo familiar, de otro yo que anómalo dentro del mundo familiar, o de un yo que pertenece a un mundo extraño. Si el otro yo al que se dirige nuestro intento de conocer no está presente con su cuerpo propio, la impatía es indirecta y puede orientarse a un yo que existe en el horizonte de simultaneidad, o bien a un yo que existió en el pasado. Si el otro yo existe en el horizonte de simultaneidad, puede tratarse de un yo que participa de mi mundo familiar o de un yo que pertenece a un mundo extraño. Si el otro yo se manifiesta en el horizonte de sucesión, será un yo extraño salvo en el caso de que pertenezca al horizonte retencional próximo al mundo familiar.

Junto con la impatía directa como coexistencia presente y perceptiva de los otros en virtud de su cuerpo, hay una impatía indirecta orientada hacia otros yoes que no son percibidos en el horizonte de simultaneidad, o que han existido en el pasado. Es una impatía indirecta porque se basa en los signos o huellas en que se expresan otros yoes de los cuales no tenemos una aprehensión por medio de sus cuerpos propios. Además, Husserl distingue entre impatía originaria o simple e impatía constructiva. Esta oposición no coincide con la anterior porque aun la impatía directa puede exigir un grado de construcción. Toda impatía implica una

---

[57] *Hua XXIX*, 282.
[58] *Ibid.*

modificación de la propia experiencia, pero aquí se alude a un sentido fuerte que trasciende los límites de nuestra experiencia habitual. Husserl señala que el camino inicial para la explicitación del mundo se ha basado en esta experiencia del hombre normal, y aclara que se trata solamente de un camino abstracto y un primer nivel. Un término medio señalado por la convergencia de las experiencias se constituye en un óptimo al que remite retrospectivamente todo darse modificado del mundo como un segundo nivel. Se accede a este nuevo nivel por medio de una modificación intencional de la impatía simple y de acuerdo con una construcción[59]. Por otro lado, más allá de lo inmediato del mundo familiar, accedemos a lo extraño por medio de una modificación imaginaria de la tipicidad que se ha configurado en un proceso de sedimentación o inducción dentro del propio mundo familiar. Esto es posible porque todo mundo circundante es un mundo de inductividad universal que implica, en medio de un horizonte de cosas desconocidas, un espacio de objetos y conductas conocidos sobre la base de la experiencia pasada. De modo que ya en el mundo familiar debemos avanzar hacia lo desconocido a partir de lo conocido. Sobre esta base, a través de mediaciones más fuertes, podemos intentar captar los objetos extraños y la tipicidad extraña en una impatía mediata.

Aunque Husserl no siempre coincide en su modo de presentar las oposiciones con que expone la impatía, ya que a veces sus distinciones convergen, se puede intentar la siguiente precisión. Consiste en asignar la oposición entre impatía directa e indirecta al contraste entre lo presente y lo ausente, la oposición entre impatía originaria y constructiva al contraste entre lo normal y lo anómalo, y la oposición entre impatía inmediata y mediata al contraste entre lo familiar y lo extraño. Se debe tener en cuenta que la construcción y la mediatez no se superponen porque la construcción puede estar referida a lo inmediato; por ejemplo, a un sujeto anómalo presente en el mundo familiar. Tampoco se superpone lo mediato con lo indirecto, ya que una subjetividad que proviene de un mundo extraño puede estar presente en persona. Por su parte, la impatía directa puede aprehender lo anómalo o lo extraño, mientras que la impatía indirecta puede captar lo normal o lo familiar. Esto último sucede, por ejemplo, en el caso en que la impatía se funda en una comunicación lingüística que se desenvuelve según el término medio de un mundo familiar. Por el contrario, cuando escapa a esta normalidad, la impatía indirecta posibilitada por el lenguaje tiene el carácter de una impatía mediata: "...tengo también una impatía mediata, por cierto por medio de la comunicación indirecta (por ejemplo, lingüística), y ahí accedo a ampliaciones que traspasan mi capacidad"[60].

Con estas oposiciones se cuenta con los elementos para caracterizar la impatía histórica como "una experiencia constructiva mediata"[61]. La impatía histórica es mediata en tanto procura conocer un mundo extraño, y es constructiva en tanto requiere un fuerte grado de modificación intencional de la experiencia presente en el proceso por el cual "el historiador reconstruye los pasados, los anteriores presentes, en sus representaciones y juicios"[62]. Y es, por supuesto, indirecta

---

[59] *Cf. Hua XV*, 166s., 178, 231.

[60] *Hua XV*, 239. Se trata del "llegar a conocer indirecto de personas por medio de la comunicación" (*Hua VI*, 480s.).

[61] *Hua IV*, 378.

[62] *Hua XV*, 393. *Cf. Hua VI*, 150; *Hua XXIX*, 4, 381, 396.

en tanto las huellas que aparecen en el presente, nos remiten a presentes pasados que pueden ser reconstruidos por medio de presentificaciones. Husserl señala que desvelamos la historia acontecida con la guía de recuerdos mediatos y de aquellos monumentos, documentos, etc., que se encuentran en nuestro presente viviente comunitario y tienen el carácter de "remisión a recuerdos". Con estas orientaciones, el historiador "reconstruye, en diferentes niveles de evidencia, anteriores presentes y finalmente conexiones continuas, que se extienden cada vez más, de tales presentes pasados"[63]. Respecto del modo de reflejar esta presentificación del pasado por medio de los recursos del lenguaje escrito, Husserl ofrece una clara anticipación del papel que Ricoeur asigna a la tropología en la reconstrucción histórica: "La expresión lingüística tiene aquí ante todo no la función de una conceptualidad absolutamente fija sino que es expresión 'que pinta' (*'malender' Ausdruck*), ...esto es, bien apropiada para evocar la intuición. Todo medio es aquí legítimo (*Jedes Mittel ist hier recht*)."[64]

4.4 Otras cuestiones relativas a la retrascendentalización conciernen al mundo, esto es, a la ya mencionada precedencia de la experiencia respecto del lenguaje como tercer presupuesto fenomenológico de la hermenéutica.

4.4.1 En lo que toca a los significados materiales, para aprender la función de una palabra en un contexto debemos aprehender esta situación desde un ángulo particular, esto es, bajo la misma luz en que lo hacen los otros que utilizan las palabras. Y para enseñar este uso a los otros debemos lograr que vean la situación según la misma perspectiva. Y ver la situación de esta manera implica que los sentidos están inscritos en la situación. Con otras palabras, una significatividad previa al lenguaje refleja el hecho de que algo sea así para nosotros en el mundo, esto es, que la situación sea contemplada como tal o cual, y no de otra manera. Por eso hay un acto dador de sentido que permite al sujeto intencionar o mentar la situación bajo una cierta luz a la vez que da una vida a los signos del lenguaje[65].

En lo que atañe a los significados formales, Husserl investiga en nuestra percepción del mundo los elementos primeros de una teoría de los juicios. Tras el estudio de la esfera pasiva es posible examinar "las funciones fundadas en ella de la actividad predicativa más elevada", y, al examinar las proposiciones y operaciones de la esfera judicativa, se advierte que "nuevamente se trata de las que nos han salido al encuentro ya en la esfera de la pasividad o de la mera receptividad"[66]. Por ejemplo, hay una modalización originaria que se lleva a cabo puramente en la experiencia antepredicativa, y las motivaciones que surgen en ella posibilitan las modalizaciones de la esfera predicativa. Sobre el fundamento de las anticipaciones

---

[63] *Hua XV*, 393.

[64] *Hua IV*, 371s. Ricoeur sostiene que los tropos ofrecen una variedad de formas de discurso para la figuración de un mundo de la vida pasado a partir de sus huellas. La metáfora es representativa en el modo del "como si", la metonimia posibilita un enfoque reduccionista, la sinécdoque da lugar a un punto de vista integrativo, y la ironía suscita la toma de conciencia del mal uso posible del lenguaje figurativo. El recurso a los cuatro tropos contribuye a preservar la riqueza del objeto histórico. *Cf.* Ricoeur, Paul, *Temps et récit* III. *Le temps raconté*, *o.c.*, pp. 220-227.

[65] *Cf.* Findlay, J.N., *Wittgenstein. A critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1984, p. 127ss.

[66] *Hua XI*, 65.

correspondientes a las esperas pasivas se produce ya una suerte de modalización que tiene sus consecuencias en la etapa superior y da lugar a las formas particulares de las modalidades predicativas. Husserl señala que la percepción y sus derivados "son las primeras estructuras fundamentales de la conciencia..., son, en la construcción lógica, los primeros fundamentos que deben ser colocados y comprendidos"[67].

4.4.2 En relación con la cuestión hermenéutica de la fusión de horizontes, importa subrayar que el mundo (como horizonte universal que se orienta en torno del cuerpo propio) se encuentra en la raíz de, y representa un *a priori* para, todos los mundos de la vida particulares en tanto mundos circundantes con intereses y metas propios. En primer lugar, es posible que el sujeto participe en diferentes mundos de esta índole asumiendo un papel distinto en cada caso sin que ello signifique dejar de encontrarse en un único y mismo mundo. Disponer de este mundo como horizonte universal significa contar con un invariante que permite compararlos entre sí y pasar de un ámbito a otro. En segundo lugar, este único mundo no sólo funciona como un invariante para todos los entornos en que un sujeto lleva a cabo sus actividades, sino que emerge en relación con diversos mundos familiares correlativos en cada caso de una pluralidad de sujetos. Hace posible que cada sujeto pueda vincularse con los otros, es decir, encontrarlos en su mundo del mismo modo que ellos lo encuentran a él en sus respectivos mundos. Por último, en lo que específicamente interesa para la historia, el mundo único permite la mediación no sólo entre sujetos que se encuentran en diferentes mundos circundantes en el horizonte de simultaneidad sino también entre un sujeto actual y aquéllos que han vivido en sus mundos circundantes en el horizonte de pasado.

Pues bien, la condición de posibilidad para tener un mundo único y con él la posibilidad de comparar entre sí diferentes mundos circundantes y pasar de uno a otro (ya sea de un modo efectivo en la presentación, ya sea por medio de una reconstrucción en la presentificación), se encuentra en última instancia en la corporalidad propia cuyo automovimiento motiva en todos los casos el modo en que las cosas aparecen, establece un punto cero para las dimensiones espaciales del mundo, y posibilita el desplazamiento del horizonte. Tan sólo en virtud de que la posesión de un mundo como horizonte por la mediación del cuerpo propio permanece invariable, pueden comenzar a comprenderse los mundos de la vida de personas o grupos contemporáneos o pasados. Por otro lado, el movimiento del cuerpo propio no es algo inmutable sino que tiene un desarrollo a lo largo del cual el yo aprende a disponer de este órgano de su acción, y las capacidades así adquiridas se incorporan a él como propiedades. A ellas se añaden luego las restantes habitualidades para constituir una historia en la cual a su vez se constituye un mundo como correlato que se altera permanentemente. En esta

---

[67] *Hua XI*, 319 n. Aquí se advierte la primacía otorgada a la estética trascendental porque este tipo de indagación permite (como señala Husserl en un pasaje de *Lógica formal y trascen*dental, §86) "descubrir a partir del juicio que la certeza y las modalidades de la certeza, la intención mentante y el cumplimiento, el ente idéntico y el sentido idéntico, la posesión (*Selbsthabe*) evidente, la verdad como ser (ser 'efectivamente'), la verdad como justeza del sentido, todo esto no es exclusivamente propiedad de la esfera predicativa sino que ya es inherente a la intencionalidad de la experiencia" (*Hua XVII*, 217).

autoconstitución temporal de la subjetividad se encuentra una condición de posibilidad de la historia[68].

5. Conclusión

5.1 En suma: se advierte que un análisis intencional efectuado por una reflexión de carácter intuitivo arroja luz sobre fenómenos vinculados con el lenguaje en los cuatro planos de la temporalidad, la subjetividad, la intersubjetividad y el mundo.

El análisis fenomenológico-trascendental esclarece la omnitemporalidad del significado en virtud de la cual el texto se expande en la esfera de la comunicación, es decir, escapa a la situación del autor y a sus intenciones psicológicas subjetivas y a la audiencia original. A ello se añade la cuestión de las evidencias en la experiencia del mundo como mundo cultural. Desde el punto de vista fenomenológico-trascendental es necesario fundar los estratos del objeto cultural en distintos tipos de evidencia: una evidencia de la distinción que nos da el sentido en tanto sentido y una evidencia de la claridad que nos proporciona las objetividades que corresponden a tal significado. Una tercera cuestión tiene que ver con la dilucidación del tipo de transmisión indirecta que, en ausencia de las correspondientes experiencias, se enlaza con el lenguaje.

Por último, un análisis fenomenológico-trascendental permite poner de relieve la estructura del horizonte histórico y el fenómeno central de la fusión de horizontes analizado por la hermenéutica. Las consideraciones hermenéuticas sobre la fusión de horizontes exigen una dilucidación de la noción misma de horizonte. Es necesario, por ejemplo, poner de relieve la estructura de determinación del horizonte que nos proporciona una base para orientarnos al pasado y la estructura de indeterminación que deja el lugar abierto para esa orientación. La retrascendentalización debe en este caso explicitar fenómenos con los cuales opera la hermenéutica, y cuyo desvelamiento escapa a ella misma, como la polaridad de familiaridad y extrañeza, el desplazamiento y movilidad del horizonte, la limitación y ampliación del horizonte, la vinculación a una posición, etc.

5.2 Si, para terminar, volvemos sobre nuestro punto de partida, cabe destacar algunas cuestiones en relación con el intento de retrascendentalización efectuado por Apel[69].

En primer lugar, se ha de recordar nuestra referencia a que el acto lingüístico es también un acto intencional de la conciencia. Además, una conciencia marginal

---

[68] *Cf.* Landgrebe, Ludwig, "Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins", en: Waldenfels, B./Broekman, J.M./Pazanin, A., *Phänomenologie und Marxismus. 2. Praktische Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, pp. 39-45. Este autor desarrolla la idea husserliana de que podemos colocarnos por medio de la imaginación en los mundos pasados sobre la base de las huellas que han dejado, y pone énfasis en que consideramos estas huellas como resultados de la actividad de subjetividades semejantes a nosotros, esto es, "de una actividad que presupone la corporalidad activa, guiada por propósitos y metas, y cuyos portadores tienen por eso como seres corporales su 'destino vital' entre el nacimiento y la muerte, y están determinados, por consiguiente, en su último fundamento por intereses comunes a nosotros" (pp. 41-42).

[69] Sobre este tema, véase nuestro trabajo "Fenomenología y filosofía trascendental", en: *Escritos de filosofía*, Nº 21-22 (1992), pp. 211-224.

de índole no lingüística vinculada al movimiento del cuerpo acompaña todo uso del lenguaje y plantea cuestiones trascendentales. En tercer lugar, los significados lingüísticos remiten a sentidos prelingüísticos por medio de la relación de fundamentación. También nos introduce en una dimensión fenomenológico-trascendental la relación de impleción que tiene lugar entre los significados intencionados por la comunidad de comunicación y las experiencias impletivas alcanzadas solamente en los cursos singulares de conciencia. Por último, la comunidad de comunicación se constituye como un nexo de acciones con metas comunes. Tiene sus condiciones de posibilidad tanto en el acto social por el cual un yo se relaciona con los otros yoes como en la impatía por la cual los sujetos se conocen en un nivel prelingüístico. Todas estas cuestiones plantean problemas para una filosofía reflexiva de inspiración fenomenológica.

La filosofía de la ciencia

El exilio del sujeto en la filosofía de la ciencia

Rosemary Rizo-Patrón
Pontificia Universidad Católica del Perú

Durante mucho tiempo se asoció el progreso de la ciencia a una investigación orientada de modo exclusivamente objetivo, esto es, a la elisión del sujeto. Esta tendencia predomina en el discurso *sobre* la ciencia, vale decir, el discurso de la *filosofía de la ciencia.* La incorporación de una interrogación sobre la *correlación* viviente entre la experiencia del observador y el objeto observado ha sido decretada trivial, en el primero como en el último caso. Nuestro interés aquí es señalar la relevancia de una investigación filosófica *complementaria* que no se opone a la investigación científica y filosófica positiva, ni pretende socavar los fundamentos objetivos de la ciencia, sino esclarecer *la génesis y los límites* de su constitución y presupuestos. Lo haremos en tres tiempos: 1) señalando el sentido de la orientación objetiva en el discurso de las ciencias y la filosofía de las ciencias; 2) exponiendo los sentidos kantiano y husserliano de una interrogación retrospectiva sobre las condiciones trascendentales del discurso científico y de aquél sobre la ciencia; y, 3) esbozando los lineamientos de una teoría fenomenológica de la evidencia.

1. El giro objetivo en el discurso de las ciencias y de la filosofía de la ciencia

Si bien los antiguos griegos introdujeron la distinción entre el ser y la apariencia, relegando a esta última a un estatuto ontológico ambiguo, flotando entre el ser y el no-ser, desde la "matematización de la naturaleza" operada por la revolución científica moderna se introduce la distinción operativa y ontológica entre las llamadas cualidades "primarias" —determinaciones objetivas, racionales y mensurables, adheridas a los cuerpos físicos extensos— y las "secundarias", meras apariencias efímeras y subjetivas suscitadas por la acción de los cuerpos extensos sobre nuestros órganos sensoriales[1], sin estatuto ontológico independiente del ámbito "mental". La matematización operada por Galileo introduce en la modernidad un concepto que Descartes sanciona ontológicamente: el *dualismo* metafísico. El *mundo objetivo en sentido verdadero,* la naturaleza idealizada, paulatinamente "substruye"[2] el ámbito "ilusorio" en el que discurre la vida cotidiana de los hom-

[1] *Cf.* Galilei, Galileo, *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, Madrid: Editorial Nacional, 1976, p. 24. La distinción la introduce R. Boyle antes que Galileo y la retoman Descartes y Locke introduciéndola en el vocabulario filosófico de la modernidad.

[2] "Substruir", es decir, "ocupar el lugar de" o "hallarse detrás de". *Cf.* al respecto, Rizo-Patrón,

bres, sus intereses, valores, sentimientos y las finas alarmas de sus instintos y sensaciones. Cuando se añade, con Descartes y Leibniz, la formalización o algebraización simbólica a la idealización geométrica, se potencializa la capacidad del control técnico-descriptivo de lo real por parte de la ciencia física. Sus conocimientos gozan ahora de estabilidad, manipulabilidad y confiabilidad, y sus modelos *deterministas*[3] y *temporalmente reversibles* de explicación posibilitan la predicción. Desde el tribunal de la física (por ejemplo, Einstein, Feynman o Hawking) la experiencia cotidiana de la "flecha del tiempo" y su "irreversibilidad" —también constatable en la química o biología— se ven desplazadas al reino de las sombras o apariencias. La ruptura del "privilegio de la intuición", en expresión de Heisenberg, aproxima "el conocimiento humano a un punto de visto divino, atemporal"[4]. El dios aritmético de Galileo (XVI-XVII) y Gauß (XVIII-XIX), reencuentra a Stephen W. Hawking, quien a fines del siglo XX sostiene que "estamos cerca del final, del momento en que seremos capaces de leer 'la mente de Dios'"[5].

El paradigma fisicalista consagra el "objetivismo", "naturalismo" y "tecnicismo" como exigencias metodológicas *sine qua non* del progreso. Dicho paradigma y la creciente especialización resultante se extiende también a las llamadas ciencias del espíritu y la filosofía. Ni en estas últimas halla morada el sujeto, sus capacidades y condiciones histórico-contextuales, sin las que la ciencia y la cultura no habrían salido a la luz. Comienza el exilio.

Parece que son buenas razones las que en general inclinan a las ciencias a desterrar como parte componente de su discurso —por trivial o impertinente— la descripción de las prácticas y habilidades científicas que se hallan en su base. No sólo no las tematizan, sino que "también excluyen, como meramente subjetivas, muchas cosas que el sujeto pre-científico experimentante y pensante considera un tema objetivo"[6]. Los científicos naturales operan en dos momentos: primero, produciendo datos descontextualizados mediante instrumentos que registran sólo variables independientes de contextos (como colores, peso, cambio eléctrico, etc.), pues sólo sobre éstos gobiernan las leyes naturales científicas; y, segundo, *eliminando* en la producción final de su trabajo toda referencia a aquellas actividades que consisten en producir datos descontextualizados[7]. Volcados a sus respectivas

---

Rosemary, "Ciencia, progreso y exilio del sujeto. En torno a ciertos mitos modernos y postmodernos", en: *Areté*, VI (1994), nota 9, p. 277, y en: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 22 (1995), nota 9, p. 276.

[3] Éste es el caso de la ley del movimiento de Newton (f=ma): dadas determinadas condiciones iniciales, podemos predecir cualquier posición pasada o futura de una trayectoria.

[4] Prigogine, Ilya, "¿El fin de la ciencia?", en: Fried Schnitman, Dora (ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 1994, p. 38. Prigogine es director del Centro Ilya Prigogine de Mecánica Estadística, Termodinámica y Sistemas Complejos de Austin, Tejas y de los Institutos Solvay de Física y Química de Bruselas.

[5] Hawking, Stephen, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, New York: Bantam Books, 1988.

[6] Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM, 1962. Traducción de Luis Villoro, § 9. *Cf.* también *Hua XVII*. Las obras completas de Husserl (*Husserliana*, Dordrecht/Londres/Boston: Kluwer Academic Publishers) serán citadas con la sigla *Hua* seguida del volumen en números romanos.

[7] Dreyfus, Hubert L., "Why studies of human capacities modeled on ideal natural science can never achieve their goal?", en: *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 3-22.

provincias temáticas, sólo ocasionales cambios a focalizaciones subjetivas permiten a científicos plantear cuestiones metodológicas, de elección de premisas u otros. Esta orientación objetiva puede calificarse como la "positividad" de las ciencias.

La influencia del concepto de "filosofía positiva" introducido por Comte desde 1830 es decisiva en los desarrollos filosóficos empiristas y formalistas de las postrimerías del siglo XIX. Careciendo de contenido propio al caer en descrédito la metafísica, la labor filosófica adquiere el estatuto de una lógica, teoría del conocimiento, o teoría de la ciencia, por la que son investigadas y descritas las condiciones formales, unívocas y estables, del sentido y validez del discurso científico en su naturaleza y origen. La algebraización asombrosa de la lógica para el control técnico de las operaciones deductivas y el interés de esclarecer las bases de las matemáticas salvaguardándolas de contradicción, tanto desde las investigaciones "metamatemáticas" de Hilbert como desde los proyectos de reducción logicista y análisis que ponen en marcha los aportes de Frege, Russell y Whitehead, trazan a inicios de siglo vastos y ambiciosos programas filosóficos[8]. La radicalización del punto de vista analítico con el programa reduccionista de Carnap permite añadir a dichas investigaciones la dimensión empírica que caracteriza al positivismo lógico del *Círculo de Viena*. En todos estos proyectos, además de en infinidad de otros —como los neokantianos de la escuela de Marburgo, en las investigaciones lógicas[9] de Husserl, y en el racionalismo crítico de Popper— se concuerda sobre la naturaleza positiva y objetiva de la teoría de la ciencia, de la lógica o de la ontología formal, rechazándose aquí toda orientación subjetiva o psicologista por sus consecuencias relativistas y escépticas[10]. El propio discurso filosófico ha de responder a las exigencias racionales de claridad y univocidad objetivas del proceder científico que describe.

---

[8] Ladrière, Jean, "El Abismo", en: Patrón, Pepi/Rizo-Patrón, Rosemary (eds.), *Filosofía contemporánea, selección de lecturas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, p. 668; original en: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Bruselas: Facultés Universitaires de Saint-Louis, 1978, pp. 171-191.

[9] Tanto en los *Prolegómenos a la lógica pura* (1900), primer tomo de sus *Investigaciones lógicas,* como en *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), primera parte, Husserl presenta un ambicioso programa de fundación "positiva" y objetiva de las ciencias que ha de ser puesto en marcha por una teoría general de los principios universales de la ciencia, o por una "teoría de las teorías", ciencia formal, nomológica, explicativa y deductiva, que pretende obedecer a las propiedades de consistencia y compleción, así como abarcar la teoría de la formación de todas las formas posibles de teorías y, correlativamente, de todas las formas posibles de multiplicidades, deducibles de un número finito y determinado de axiomas. Asimismo, distingue en ella dos grandes temas correlativos y equivalentes que exigen dos actitudes indagatorias: la apofántica formal y la ontología formal.

[10] Cabe destacar la orientación "platónica" de Gottlob Frege, heredada de sus maestros neokantianos Bernhard Bolzano (*Wissenschaftslehre*, 1837) y Hermann Lotze (*Logik*, 1862) que ataca duramente el psicologismo lógico por borrar indebidamente las fronteras entre lo subjetivo (imágenes mentales o "ideas") y lo objetivo (sentidos y referencias veritativas), relegando lo primero al ámbito puramente personal, privado e incomunicable. Husserl argumenta que una consecuencia absurda del psicologismo lógico sería que "también la matemática pura se convertiría en una rama de la psicología". Wittgenstein y algunos de sus discípulos como Samuel Kripke (*On Rules and Private Languages*, 1982) retoman parcialmente esta orientación con su crítica de los "lenguajes privados". Karl Popper, atacando la filosofía empirista inglesa del siglo XVIII, en su conferencia "Epistemología sin sujeto cognoscente" (Amsterdam, 1967) y en diversas obras, no sólo critica acremente el psicologismo sino señala que la filosofía debe prescindir absolutamente de toda relación con la subjetividad cognoscente pues ella trata del "mundo de los contenidos objetivos de

En medio de este panorama sin aparentes fisuras emergen algunas incómodas excepciones tanto en la investigación filosófica como en la científica. Wittgenstein, en su *Tractatus* (1918), se aferra a un discurso filosófico que afirma tanto su "valor" como su "sin-sentido", *al rehusar* adoptar para sí las condiciones del lenguaje con sentido que describe[11], y al autoanularse sin rubor ni pena[12]. En sus *Investigaciones filosóficas* (1945) insiste que el filósofo, diagnosticador y terapeuta de las colisiones entre juegos del lenguaje, no ha de explicar ni deducir, sino *mirar* y describir[13]. Por otro lado, desde la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn, en 1962, algo cambia en el carácter a-histórico de las investigaciones filosóficas sobre la ciencia, antes limitadas a un examen de la *estructura lógica* de las mismas, de su instrumentario formal, procedimientos y formas de argumentación. Consideraciones *históricas,* y hasta *psicológicas y sociológicas*, que conciernen el *desarrollo* de las ciencias entran en escena. Desde entonces se "ha introducido un elemento de intranquilidad en la filosofía de las ciencias"[14]. A pesar de los distanciamientos de Karl Popper y su discípulo Imre Lakatos del modelo de cambio científico introducido por Kuhn, ambos incorporan en sus propios modelos explicaciones alternativas de la dinámica de los procesos históricos científicos o de su evolución.

Mas también en el trabajo propiamente científico se perciben hoy numerosos síntomas de inquietantes cambios en el paradigma clásico newtoniano. De este paradigma lograron sobrevivir hasta hace tres décadas, en la física de la relatividad y la física cuántica, el determinismo de sus leyes y la reversibilidad del tiempo a pesar del golpe que les asesta la revolucionaria teoría de la evolución introducida por Darwin[15]. El premio nóbel de química Ilya Prigogine sostiene: "En las pasadas décadas ha nacido una nueva ciencia, la *física de procesos de no equilibrio*, y ha conducido a conceptos tales como los de *auto-organización* y *estructuras disipativas*, ampliamente usadas hoy en un gran espectro de disciplinas, incluyendo la cosmología, química y biología, así como en la ecología y las ciencias sociales"[16]. Sus investigaciones en termodinámica lo llevan a señalar pues que el descubrimiento de la inestabilidad dinámica o el "caos" es el "fin de la ciencia conven-

---

los pensamientos, especialmente de los (...) científicos y poéticos y de obras de arte", también oponiéndose en su *Lógica de la investigación científica* (1959) a la "psicología de la investigación" propuesta por Thomas Kuhn (*La estructura de las revoluciones científicas*, 1962).

[11] El de las ciencias naturales, *Tractatus*, 6.53.

[12] "Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que son sinsentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido)". *Ibid.*, 6.54-7.

[13] "Como se ha dicho: ¡No pienses, sino mira!", *Investigaciones filosóficas*, 66.

[14] Ströker, Elisabeth, "Modelos de cambio científico en la filosofía actual de la ciencia", en: *Revista de filosofía*, 3ra. época, vol. III (1990), núm. 4 (Complutense, Madrid), pp. 31-44.

[15] *Cf.* Darwin, Charles, *El origen de las especies* (1859).

[16] Prigogine, Ilya, *The end of certainty. Time, chaos, and the new laws of nature*. New York/London/Toronto/Sidney/Singapore: The Free Press, 1997, p. 3. Este vuelco se da desde la reinterpretación de la segunda ley de la termodinámica vinculada con la entropía que introduce Clausius —como respuesta de la física a la teoría evolutiva biológica— en 1865, y que el físico vienés Boltzmann introduce como concepto esencial de la descripción de la naturaleza en la ley de "distribución Maxwell-Boltzmann" (de equilibrio termodinámico). Como dicha ley era incompatible con las "leyes básicas de la física" desde Galileo-Newton, que decretaban la reversibilidad temporal de las mismas, Bolztmann se vio entonces obligado a retroceder. *Cf. ibid.*, pp. 41-43.

cional", obligando a revisar el concepto mismo de leyes de naturaleza deterministas y reversibles para incluir la probabilidad y la irreversibilidad. Ve así la posibilidad de eliminar paulatinamente el hiato profundo entre "dos culturas" —la cotidiana, histórica y filosófica, ámbito de apariencias subjetivas e incertidumbres, y la científico-natural, ámbito de realidad objetiva, exactitud y predictibilidad[17]. Prigogine, cuyo enfoque intuitivo y formación humanista inicial lo impermeabilizaron al legalismo fisicalista que decretaba la reversibilidad del tiempo, sostuvo al respecto que "la irreversibilidad, la evolución, requiere un punto de vista global. No obstante (...) me llevó mucho tiempo darle forma cuantitativa"[18].

Mas aquí lo que quiero focalizar, pues afecta el núcleo más obvio de la autocomprensión de las ciencias naturales durante tres siglos, ha sido expresado por Evelyn Fox Keller, física, bióloga matemática y bióloga molecular del Massachusetts Institute of Technology. Motivada por estudios de género, teoría feminista y reflexiones de una década, Keller piensa que "en lugar de tomar la objetividad como un producto científico autoevidente", se debe "examinar (...) el aspecto subjetivo de la objetividad"[19]. La teoría feminista busca la imagen del sí mismo (*self*) resultante de ese emprendimiento de las ciencias naturales de intentar negar la presencia del sí mismo. Respondiendo a "una retórica del objetivismo y la dominación", el universo newtoniano de objetos estáticos y autónomos nos devuelve la imagen particular de un sí mismo estático, autónomo, separado y sin tiempo. Opuesto a lo subjetivo, asociado a lo femenino, el objetivismo estático, imagen "históricamente masculina", niega —según Keller— la relación entre sujeto y objeto, interpreta la veracidad como correlato de una visión incorpórea y sin perspectivas (primero divina, luego mecánica[20]), e instala el dualismo. Keller ve, pues, "en el desarrollo de la ciencia moderna el despliegue de una subjetividad sistemáticamente impulsada a borrarse a sí misma por la lógica de la representación científica"[21]. Durante trescientos años, añade, la ciencia "procuró borrar toda evidencia de la acción y agencia humana que sustentan tanto esas prácticas como esas representaciones"[22]. Keller, cuyo trabajo apunta a desmontar dicha elisión y

---

[17] Prigogine cita un testimonio de este cambio, la declaración en 1986 de Sir James Lighthill, presidente entonces de la Unión Internacional de Mecánica Teórica y Aplicada: "Aquí debo formular una proposición, hablando nuevamente en nombre de la gran fraternidad mundial de quienes se dedican a la mecánica. Hoy tenemos plena conciencia de que el entusiasmo de nuestros antecesores por los maravillosos logros de la mecánica newtoniana los llevó a hacer ciertas generalizaciones en este área de predictibilidad, en las que en general tendíamos a creer antes de 1960, pero que ahora reconocemos como falsas. Deseamos pedir disculpas colectivas por no haber encaminado en la dirección adecuada al público culto en general, difundiendo ideas sobre el determinismo de los sistemas que se atienen a las leyes del movimiento de Newton, ideas que después de 1960 demostraron ser incorrectas." Lighthill, J., *Proceedings of the Royal Society of London A*, 1986, 407, p. 35; citado en: Prigogine, Ilya, "¿El fin de la ciencia?", *o.c.*, p. 40.

[18] *Ibid.*, p. 58.

[19] Keller, Evelyn F., "La paradoja de la subjetividad científica", en: Fried Schnitman, Dora (ed.), *Nuevas paradigmas, cultura y subjetividad*, *o.c.*, p. 144.

[20] *Ibid.*, p. 157.

[21] *Ibid.*, pp. 147-148. Se trata de "la historia de una elisión, de la descorporización y el disloque progresivos del observador y autor científico, que finalmente deviene tan completa como para permitir la representación del mundo comprensiva y aparentemente carente de sujeto, libre de subjetividad, que emerge hoy al final del siglo XX".

[22] *Ibid.*, p. 170.

desenmascarar el dilema de la subjetividad[23], sostiene que ya podemos discernir en el proyecto científico mismo "un nuevo tipo, radicalmente distinto, de subjetividad"[24]. Es hora "que la ciencia del cuerpo y la ciencia de la psique, desaparecidas, borradas, tomen responsabilidad por la actividad de producción, de *restauración* no sólo de las relaciones entre los objetos de la representación, sino también entre la acción y la iniciativa humanas de los sujetos que son los autores de estas representaciones"[25].

2. *Sentido kantiano y husserliano de una interrogación retrospectiva sobre las condiciones trascendentales del discurso de las ciencias y de la filosofía de la ciencia*

Hace ya más de dos siglos, al presentar Kant la arquitectónica de la *filosofía de la razón pura* o *metafísica*[26], la caracteriza como un "conocimiento racional a base de conceptos", como "la idea de una ciencia posible que nunca se da en concreto, pero a la cual intentamos aproximarnos por varios conductos hasta que se descubre el sendero único". Ella comprende una *propedéutica* o *crítica* que "investiga el poder de la razón respecto de todo conocimiento puro *a priori*", y el *sistema de la razón pura* (ciencia) o *metafísica*, a su vez dividida en metafísica del uso *especulativo* (o *natural*) y metafísica del uso *práctico* (o *moral*)[27]. El discurso crítico y el sistema filosófico que describen las condiciones trascendentales de posibilidad del discurso científico, *no están sometido*s a las mismas condiciones del discurso *descrito:* aquél de los juicios sintéticos a priori[28]. Cierto que Kant no tematiza el discurso crítico como tal, mas sí señala que el tipo de discurso en el que se debe construir la arquitectónica de la razón consta de juicios peculiares, "proposiciones sintéticas trascendentales *a priori*" que, si bien carecen de "validez objetiva" y son "indeterminadas", en tanto *heurístico-hipotéticas* "sirven de regla a la experiencia posible", guiando como "ideas regulativas" la marcha de la ciencia empírica hacia su unidad racional sistemática y sintética[29]. Sólo entendida así, la filosofía se encamina a satisfacer los intereses más profundos de la razón.

---

[23] "'La naturaleza' del conocimiento científico, su ser humanamente construido (...) no puede representarse en los textos científicos, precisamente porque lo que ha sido construido es la ilusión de que este conocimiento *no* ha sido construido por las personas. (...) Esta elisión, esta lógica de la representación es la que subyace (y garantiza) la representación de una realidad espacio-temporal única y unificada, de la cual el sujeto humano podría en último término llegar a formar parte y ser representado de la única manera posible: como una máquina entre las máquinas." *Ibid.*, p. 160.

[24] *Ibid.*, p. 166.

[25] *Ibid.*, p. 171.

[26] *Cf.* el tercer capítulo de la *Teoría trascendental del método* de la *crítica de la razón pura* (1781).

[27] La de uso especulativo a su vez comprende la *filosofía trascendental*, que se ocupa únicamente de los principios y conceptos *a priori* del entendimiento y de la razón, y la *fisiología* (*rationalis*) que toma en cuenta los objetos mismos *dados* al entendimiento y a la razón.

[28] Éstos, en efecto, son fruto de una articulación *a priori* entre principios y conceptos que emanan necesariamente del entendimiento y que han de someterse a las condiciones trascendentales del tiempo y de la intuición sensible.

[29] Lo importante es el énfasis que Kant coloca al señalar que "la geometría y la filosofía son dos cosas totalmente diferentes aunque se den la mano en la ciencia de la naturaleza, y, por consiguien-

Siglo y medio después, Husserl advierte en su obra testamentaria[30], que la "crisis de las ciencias y de la filosofía europea", cuyo origen él sitúa en la matematización galileana de la naturaleza, se debe fundamentalmente a que se "ha hecho abstracción de todo lo subjetivo", es decir, de "toda posible toma valorativa de posición, todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad y de sus configuraciones culturales que constituyen el tema de su investigación"[31]. Esta "restricción positivista de la idea de la ciencia", que ha sido imitada en el discurso filosófico sobre la ciencia y en la filosofía en general, excluye expresamente todas las cuestiones que Kant había llamado las "últimas y las supremas". Ellas no son otras que *los problemas de la razón misma* -la cognitiva, valorativa y práctica—, es decir, "cuestiones metafísicas" en el más amplio sentido, que "sobrepasan y desbordan el mundo en cuanto universo de los meros hechos"[32]. En cuanto a la matematización galileana de la naturaleza, él señala que el extraordinario y poderoso instrumentario *metodológico* de la ciencia opera un desplazamiento sustitutorio que termina por adquirir un rango *ontológico*, pasando el mundo matemáticamente concebido "a convertirse en el único mundo real"[33]. Se instala el hiato profundo entre nuestra experiencia pre-científica e intuitiva de la naturaleza y la naturaleza ideal y matemáticamente proyectada. Lo que olvida Galileo, y los tres subsiguientes siglos de física, es que la matematización o idealización misma de la naturaleza que culmina en las llamadas verdades científico-objetivas, procede y presupone actividades trascendentales dadoras de sentido que se despliegan en el mundo de vida real de nuestras experiencias mundanales concretas. Y la naturaleza de estas experiencias y su *correlación* con las verdades objetivas que ellas establecen, permanece encubierta.

Si Husserl valora la empresa *trascendental* kantiana que indaga retrospectivamente por las condiciones trascendentales y *a priori* del discurso objetivo de la ciencia, él le reprocha no haber percibido el "mundo de la vida como olvidado fundamento de las ciencias objetivas". Dos consecuencias nefastas pueden derivarse: 1) Kant interpreta dichas condiciones trascendentales subjetivas de la ciencia con nociones que se presta de la ciencia newtoniana; esto es, el discurso objetivo fundado prescribe y precede las condiciones del discurso "subjetivo" fundante. Y, 2) el criticismo reintroduce el motivo escéptico humeano, reduciendo el ámbito de la ciencia objetiva al mundo de las apariencias subjetivas, dejando fuera un supuesto

---

te, el procedimiento de la una nunca puede ser imitado por el de la otra". Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Losada, 1960, tomo II. *Cf. Teoría trascendental del método*, capítulo II (Disciplina de la razón pura). "(...) como la filosofía es solamente el conocimiento racional por conceptos, no cabrá hallar en ella principio alguno que merezca el nombre de axioma", p. 350. Por otro lado, si la "lógica formal" determina las condiciones del acuerdo del conocimiento con las "reglas formales y generales del entendimiento", la "lógica trascendental", núcleo fundamental del trabajo crítico especulativo, es una "lógica de la verdad", pues determina las condiciones y los principios "sin los cuales ningún objeto puede ser pensado". *Ibid.*, tomo I, pp. 197-206.

[30] Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991.

[31] *Ibid.*, p. 6.

[32] *Ibid.*, p. 9.

[33] "El ropaje de ideas hace que tomemos por *ser verdadero* lo que es un *método*, un método destinado a corregir en un *progressus in infinitum* las *toscas predicciones* —que son originariamente las únicas posibles dentro de lo efectivamente experimentado y experimentable en el mundo de la vida— mediante predicciones *'científicas'*". *Ibid.*, p. 53.

ámbito noumenal o "en sí". El subjetivismo trascendental kantiano se ve así viciado por el paradigma del "objetivismo fisicalista"[34].

3. La teoría de la evidencia en Husserl

Con Kant persiste el "enigma" o la "paradoja de la trascendencia". La gran pregunta que queda todavía por esclarecer es cómo el pensamiento categorial y formal se *enraiza* en la sensibilidad y cómo es que el ámbito de la objetividad que llamamos en general "trascendente" se convierte en contenido del conocimiento, por ejemplo, se vuelve propiedad "inmanente" del sujeto. Es necesario ir más allá de la investigación filosófica "positiva" hacia una investigación filosófica más radical, *motivados* por una suerte de *escepticismo* epistemológico o crítico[35] y llevando a cabo un *giro reflexivo sui generis*, denominado *reducción fenomenológica trascendental*. Nuestra relación cotidiana, "natural", con el mundo es *ingenua*. Tiene los presupuestos sedimentados del *dualismo* cartesiano, por el que el *sentido* y la *verdad* "objetiva" de las cosas son asumidos como existiendo independientemente de las interpretaciones, valores e intereses, individuales y colectivos de los sujetos. Dicho giro precisa pues "romper" con la "actitud natural" y el "fetichismo" de la autonomía del mundo, para revelar las experiencias intencionales intersubjetivas en donde se teje la trama de sentidos y, en ulteriores estratificaciones, los complejos modelos a través de los cuales los hombres identificamos lo que para nosotros son *objetividad*es, valores o normas. Los análisis intencionales de dichas experiencias constitutivas de sentido le permiten a Husserl sacar a luz los fundamentos de una *sui generis* teoría de la evidencia, que nos parece no sólo el perfecto complemento de toda teoría que se construye en la "positividad", sino que tiene la inmensa ventaja de apuntar en dirección del único sentido posible que pueda todavía darse a la antigua meta de la unidad del saber[36]: la *unidad de la experiencia*.

La primera pregunta a plantearse es lo que entendemos por evidencia. Su preconcepto es "motivado" por nuestra idea de ciencia —o de filosofía— en sus intenciones, pretensiones, tendencias, ideales o momentos del trabajo científico[37]. Ella se caracteriza por un cierto orden de conocimientos y por sus logros *judicativos*. Para la fenomenología husserliana, el problema de la evidencia se plantea a nivel de actividades judicativas de tipo fundante[38], más elemental e inmediato, donde se han de distinguir dos modalidades: las de "pura intención" de estados-de-cosas mentados, resultando juicios de mera presunción, aquéllas en las que "las cosas en sí mismas (...), los estados de cosas como tales se hacen presentes"[39]. Evidencia será así una suerte o de acuerdo o coincidencia (*Deckung*) sintética entre una intención o juicio vacío que mienta una objetividad "desde lejos", y un acto que la pone delante "plenificando" (*Erfüllung*) al primero. Sin embargo, en

---

[34] *Ibid.*, p. 200.

[35] Husserl adopta la frase de Herbart según la cual "todo principiante capaz en filosofía (...) es un escéptico", aunque se opone de modo igualmente radical al escepticismo dogmático antiguo y moderno como *teorías* contradictorias que niegan la posibilidad de cualquier tipo de justificación racional de las ciencias o del conocimiento. *Hua XXIV*, p. 179.

[36] *Hua XVII*, p. 5.

[37] *Hua I*, pp. 188, 195.

[38] *Ibid.*, §§ 4-9.

[39] *Ibid.*, p. 51.

última instancia la evidencia no es un *juicio*, pues toda "evidencia predicativa encierra evidencia prepredicativa"[40].

A pesar de que toda ciencia fáctica aspira a que sus proposiciones "de una vez por todas y para todos sean válidas y continúen siéndolo"[41], *de facto* nunca logra "un sistema de verdades absolutas, viéndose obligada a modificarlas continuamente"[42]. Husserl por ello se ve obligado a reconocer distintos niveles de evidencia. La primera, la evidencia "adecuada" o "absoluta" corresponde a un ideal de perfección de "absoluta certeza" o "absoluta indubitabilidad" de claro origen cartesiano. Ella implica *idealiter* que no hay elemento mentado en la proposición respectiva que no haya encontrado una plenificación absoluta en una "*experiencia* de algo que es y que es de tal manera"[43], es decir una aprehensión del estado-de-cosas en tanto tal. La idea de una evidencia perfecta para las ciencias fácticas "yace en el infinito"[44] por lo que ellas se hallan en una aproximación siempre asintótica hacia la *idea-guía* de la verdad pura y genuina. No hay modo de realizar este tipo de evidencia sino a través de un proceso *infinito y sintético* -u horizonte— de plenificaciones actuales, por lo que puede "quedar abierta la cuestión de si ésta, por principio, no reside en el infinito"[45]. Una dignidad "más alta" tiene lo que él llama *evidencia apodíctica*, que *puede contener verdades inadecuadas*, es decir, perspectivas, unilateralidades y aproximaciones, de tal modo que "*no* necesariamente tienen que correr parejas *la adecuación y la apodicticidad* de una evidencia"[46]. A diferencia de la evidencia *inadecuada*, la *apodíctica* —que puede volverse subsecuentemente dudosa— yace en la "certeza" que la inexistencia de sus objetos es inconcebible, siendo ella la que el científico demanda de todos los *principios*"[47]. La marcha de la ciencia no requiere, por ende, de la identidad ni de la adecuación, sino solamente de la apodicticidad[48].

Aplicada la reducción fenomenológico trascendental queda el *flujo viviente* a la base de toda experiencia, juicio, valoración, decisión, toma de posición[49] y lo que en dichas experiencias es juzgado, representado, valorado, decidido, como un correlato, como "fenómeno, simplemente vivido"[50]. Este dominio también debe poder exhibir la amplitud de su apodicticidad[51]. Pero Husserl es conciente que en el

---

[40] Por cierto que la verdad científica no puede darse *sino* en expresiones predicativas, esto es, en un conjunto de juicios en los que los estados-de-cosas son dados en sí mismos y por ende así fijados en el conocimiento —más allá de la inestabilidad y ambigüedad propias de la experiencia pre—predicativa y del lenguaje común— como una adquisición permanente que eventualmente puede ser recuperada o iterada a voluntad. Pero la verdad científica no es simplemente un juicio "plenificado"; aparece más bien como "un contenido predicativo que ha sido fundado y es fundante en última instancia". *Ibid.*, pp. 51, 52 y 54.

[41] *Ibid.*, p. 52.

[42] *Loc.cit.*

[43] *Loc.cit.*

[44] *Loc.cit.*.

[45] *Ibid.*, p. 55.

[46] *Ibid.*, p. 62.

[47] *Ibid.*, p. 55.

[48] *Ibid.*, p. 56.

[49] *Ibid.*, pp. 59, 189, 195.

[50] *Ibid.*, p. 60.

[51] Como decíamos anteriormente, *sólo dentro de ciertos límites* quizá podamos decir que la evidencia apodíctica del *yo pienso* se extiende, por ejemplo a la *estructura* o "forma temporal inma-

ámbito trascendental sólo cabe reconocer un núcleo de experiencias estrictamente adecuadas: "a saber, el presente viviente de sí mismo, el cual se expresa en el sentido gramatical de la proposición *ego cogito*"[52], rodeado de horizontes temporales no experimentados, aunque co-mentados y oscuros: aquéllos del pasado y del futuro del sujeto, sus propiedades habituales y habilidades trascendentales[53].

El escepticismo metodológico cartesiano puesto en marcha en su duda universal le impiden a Descartes ver cuál es el *problema* filosófico *real*: el significado mismo de la experiencia humana como un *darse originario*[54], y el sentido último de la evidencia. Estos problemas, así como el carácter infinitamente aproximativo al ideal de adecuación y su total distinción de la noción de apodicticidad, no son siquiera sospechados por Descartes. Él interpreta la evidencia adecuada del *cogito* a partir de la identidad matemática que, como *res* o "cosa que piensa" funciona al modo de un *axioma* apodíctico del cual inferir *ordine geometrico* la totalidad de la experiencia del mundo. Por el contrario, lo que es determinante para Husserl es que la experiencia trascendental constitutiva de sentido y *a fortiori* la crítica trascendental de dicha experiencia son tareas que por principios carecen de compleción y tienen la forma infinita, o la de una tarea que yace en el infinito.

La descripción fenomenológica se orienta ahora a la correlación intencional misma en su doble direccionalidad: hacia el objeto intencional (*cogitatum qua cogitatum*) en el "cómo" de su dación noemática, y la descripción de los modos psíquicos, noéticos de la conciencia intencional. De ambos lados se da la abierta infinitud de la *vida* unitaria de la conciencia en sus horizontes futuros y pasados, y la unidad del mundo mismo en abierta infinitud espacio-temporal[55]. En él no hallamos tal cosa como elementos fijos y atómicos como sostienen las teorías psicologistas de la sensación en todas sus formas[56].

Intencionalidad y *temporalidad* son dos estructuras fundamentales de la experiencia trascendental dadora de sentido y validez, esencialmente entramadas en

---

nente de esta corriente de vivencias". La forma temporal con todo lo que incluye —como el reconocimiento y diferenciación general entre los horizontes pasado y futuro que pertenecen al presente, las experiencias mismas de lo pasado y futuro como tales, la aprehensión del flujo temporal, la habilidad de despertar el pasado en un cierto orden, el anticipar eventos futuros, reconocer que a toda forma le pertenece un contenido, etc.— también goza del privilegio de la apodicticidad, aun cuando no pueda afirmarse la apodicticidad de cada detalle singular formal o estructural de la vida del sujeto y mucho menos respecto de la vida *concreta* del sujeto, es decir de sus contenidos. A lo más, la apodicticidad concierne la constatación que el sujeto es un ser concreto existente de experiencias vividas, disposiciones y capacidades que se hallan delineadas horizónticamente y dependientes de las estructuras anteriores mencionadas. No vamos a entrar en el contexto de esta exposición en los problemas que se le plantean a Husserl para transferir la apodicticidad del núcleo al resto indeterminado de la experiencia trascendental del sujeto.

[52] *Ibid.*, p. 62. La extensión de la apodicticidad a la totalidad de la experiencia trascendental, requiere de una tarea de "crítica trascendental de la experiencia".

[53] No cabe duda, pues, que la trama general de la vida trascendental no puede exhibir un carácter absolutamente indubitable, aún cuando se puede decir que la absoluta evidencia del *ego sum* se extiende también necesariamente a la multiplicidad de la experiencia del sujeto. *Hua VIII*, pp. 472-479; *Hua I*, p. 67.

[54] *Cf. Hua XVII*, p. 235, 288 *passim*.

[55] *Hua I*, p. 75.

[56] La abierta *infinitud* debe ser aquí entendida como expresión de la más esencial *finitud*. "Es un contrasentido querer llegar descriptivamente hasta lo 'último' y agotar la infinitud." Ms. A IV 8 [hasta 1926], p. 15a.

los conceptos de *intencionalidad de horizonte* y de *síntesis universal,* títulos que revelan la vida de la conciencia como un juego permanente entre "unidad y multiplicidad" y "actualidad y potencialidad". Así, "todo tipo de objeto, sea real (en el más amplio sentido de individual, de individualizado temporalmente) o ideal" —correlato de experiencias intuitivas, no intuitivas como categoriales u otras— "está dado en un "modo temporal" (*Zeitmodus*), en un modo de orientación temporal y en relación a un punto del tiempo, y tiene por ello una perspectiva temporal"[57]. Las experiencias mismas se combinan o sintetizan entre sí. Así, la vida de la conciencia toda no es por eso una mera sucesión, sino que es un flujo sintético multiestratificado en abierta e infinita unidad. Mas —a diferencia de Kant— la forma fundamental de la síntesis —la síntesis continua de identificación[58]— en la conciencia íntima, continua del tiempo[59] tiene primero un carácter *pasivo*, estético, instintivo, y sólo secundariamente activo, conciente, y propiamente racional, extendiéndose al ámbito de las aprehensiones eidéticas y categoriales más elevadas. Los objetos mundanos se nos dan por esbozos y a través de una experiencia sintética que se va sedimentando se constituye *para nosotros* su unidad perceptiva, como "sentidos objetivos" (*gegenständlicher Sinne*) inmanentes[60]. Siempre —por más incompleta e imperfecta que sea— la percepción está dirigida al objeto verdadero (real o ideal), cuya realización completa permanece como una presunción ideal[61].

Se desprende de esta síntesis horizóntica de la vida del sujeto que toda experiencia vivida actual, explícita, está rodeada de posibilidades intencionales, esto es, de anticipaciones de experiencias *futuras* u *otras* experiencias si nos halláramos en otra posición o dirigiendo nuestra mirada en otra dirección[62]. La evidencia así ha de entenderse siempre dentro de horizontes temporales predelineados de actualidad y potencialidad descriptibles y clarificables, sin ser estructuras *fijas* ni últimas[63].

La teoría fenomenológica de la evidencia que ha de ser entendida en relación con *experiencias*, de tipo intuitivo "en las cuales los objetos en cuestión y los estados-de-cosa en tanto *ellos mismos* se hacen presentes", mas no con meras expresiones lingüísticas en las que no hay efectivo planteamiento de existencia, posibilidad etc.[64], se identifica con el desarrollo de una teoría de la *constitución* trascendental

---

[57] B I 13 IV [1923/24], tr. p. 39.

[58] Como cuando al dar la vuelta a un cubo a través de sus distintos lados tengo conciencia de percibir siempre el mismo cubo, y que se trata de una misma y única percepción.

[59] En el marco de esta ponencia es imposible entrar en los detalles de los complejísimos análisis orientados objetivamente sobre el tiempo *que aparece*, y los orientados subjetivamente al tiempo inmanente *del aparecer* de la experiencia vivida misma. El primero fluye en fases temporales de cambios continuos de apariencias, como en un río heracliteano —que no se combinan exteriormente sino que se *sintetizan* en la unidad de *una conciencia* (*Hua I*, p. 79). Otros análisis descienden a través de los múltiples estratos del tiempo vivido en el contexto de la *génesis* de un *ego concreto* como sustrato personal de habitualidades y de los problemas universales de la temporalización intersubjetiva.

[60] *Ibid.*, p. 80.

[61] *Cf.* Ms. A VI 26 [1921-1931], p. 15b.

[62] *Hua I*, p. 82.

[63] *Ibid.*, p. 83.

[64] *Ibid.*, p. 54. Ströker, Elisabeth, "Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft", en: *Phänomenologischen Studien.* Frankfurt/Main: Klostermann, 1987, p. 9.

del objeto en general en el marco de una fenomenología de la razón, donde se ve la distancia entre Husserl y Descartes[65]. Aquí, la teoría de la constitución se relaciona esencialmente con las nociones de *evidencia* y *verdad*, *razón* y *realidad*, y con ella se esclarece el concepto fenomenológico de ciencia y de fundamentación en un sentido filosóficamente radical.

Pero ¿qué relación existe entre *constitución* y *evidencia*? ¿Estamos aquí subordinando el ser al pensar? No olvidemos que lo que le interesa a la fenomenología son los procesos *en virtud de los cuales establecemos la distinción* entre existencia y no-existencia, posibilidad e imposibilidad, *verdadero* o *falso*, *ser* o *no-ser* (y otros cambios modales a partir de éstos). Aun cuando para Husserl no cabe duda que el *faktum* de la existencia (del *ego*, de la intencionalidad, de la racionalidad del mundo)[66] *precede* toda toma de posición, la *determinación* de la existencia, de la posibilidad, etc.[67] halla su origen en un nivel superior de *síntesis* intencionales que es el de la *verificación* y el de la *nulificación*[68]. Es deplorable el uso del concepto tradicional de "intuición" para referirse a la evidencia pues transmite el significado de una suerte de experiencia "inmediata" o "instantánea". Mas ningún acto individual basta para la aprehensión y determinación del carácter modal de un objeto (como existente, posible, dudoso, etc.).

La síntesis a la cual se refiere el sentido fuerte de evidencia y constitución —es decir, de conocimiento en sentido estricto— y a la cual en líneas generales se puede llamar "síntesis de coincidencia" (*Deckungssynthesis*) desde el punto de vista noético, y "síntesis de identificación" (*Identifizierungssynthesis*) desde el lado noemático, también se desarrolla al interior de la síntesis universal de tiempo[69], esto es, en un proceso creciente de plenificación que tiene como meta ideal las síntesis realizadas de plenificación. Sin embargo, las modalidades de evidencia (o de hacer objetos evidentes) no conciernen únicamente la conciencia "posicional" y el ser efectivo o real (*Wirklichkeit*), sino también la conciencia *cuasi*-posicional ("como si") y las diferentes modalidades que conciernen el ser *cuasi*-efectivo (*quasi-Wirklichkeit*), u objetos "imaginados", por decirlo así[70]. Esto significa que la noción de evidencia se extiende más allá de la vida puramente teórica abrazando la totalidad de la vida intencional tética, vale decir, las tomas de posición que pertenecen a la razón práctica y valorativa[71]. Sin embargo, la teoría de la evidencia

---

[65] Husserl critica severamente la teoría teológica de la evidencia que Descartes introduce para restablecer el puente entre las ideas de la conciencia y las cosas mismas, por su circularidad, por su teoría subjetiva de la conciencia y por su dualismo metafísico. *Hua VII*, pp. 73, 288, 341.

[66] *Cf. Hua VIII*, pp. 385, 394.

[67] "Toda justificación procede de la evidencia, brota, pues, de nuestra subjetividad trascendental misma; toda adecuación concebible surge como nuestra verificación, es nuestra síntesis, tiene en nosotros su último fundamento trascendental." *Hua I*, p. 95.

[68] *Ibid.*, p. 92.

[69] *Cf. Ibid.*, p. 99.

[70] *Ibid.*, p. 94. Por ende, si en el caso del conocimiento en sentido fuerte la constitución aparece como evidencia y verificación, en este último caso la constitución aparece como una *clarificación*. En ambos casos se trata de modalidades del *hacer evidente*. En el primer caso una intuición directa verifica (plenifica) la intención, y en el segundo una intuición prefigurativa (*vorverbildlichende Anschauung*) plenifica el *ser posible* en cuestión.

[71] Bostar, L.J., "The methodological significance of Husserl's concept of evidence and its relation to the idea of reason", en: *Husserl Studies 4* (1987), p. 159. Ahora bien, puesto que las valideces

halla su sustento fenomenológico en un nivel más profundo que la evidencia predicativa y la verdad proposicional, esto es, en la experiencia pre-predicativa, concerniendo y atravesando los múltiples niveles de la vida intencional[72].

Queda por esclarecer la relación entre esta concepción procesual de la evidencia y la noción de "verdad en sí". Que la evidencia fenomenológica pretenda "*alcanzar*" los objeto mentados, trátese de objetos individuales, estados-de-cosas, objetos universal, valores, normas, etc. se ve por el uso de expresiones equivalentes como "auto-manifestación", "presentación de sí mismo", "auto-dación", "dación en persona", o incluso como "inmediatamente intuible" o "dado de modo originario"[73]. Por otro lado, la evidencia, en un sentido fuerte, más que su mera presencia como objeto *para mí*, implica un proceso de síntesis identificatorias que nos posibilitan certificar si estamos tratando con una realidad efectiva (*Wirklichkeit*) o con verdades actuales. En ese sentido, el predicar la verdad o la falsedad de un estado-de-cosas emerge de *nuestra propia experiencia*. Ahora bien, toda identidad ideal alcanzada contiene una carencia respecto de otras síntesis posibles hacia las que tiende, por lo que en este proceso de continua referencia de síntesis identificatorias hacia otras, se instituye *para nosotros* el carácter de lo *permanente*, *estable*, "en sí" del ser real o ideal mentado, que podemos iterar en el horizonte potencialmente infinito y abierto de actos voluntarios[74].

Sin entrar en mayores detalles, baste mencionar en este contexto que el concepto fenomenológico de evidencia ha de completarse con análisis que versan sobre el problema de la intersubjetividad. La cuestión fenomenológica es echar luces sobre los procesos intencionales explícitos e implícitos en los cuales todo sentido de ser y validez de ser trascendente se constituyen, pero el método fenomenológico de la reducción provocó serias acusaciones de solipsismo. Sin embargo, para Husserl, la reducción fenomenológica conduce a una experiencia trascendental *intersubjetiva*, que asegura las nociones de una naturaleza común compartida por todos, de un mundo objetivo, de predicados científicos objetivos, y de predicados y objetividades "espirituales" que pertenecen al mundo cultural[75]. Por ende, si primero los análisis nos enseñan que el concepto de *trascendencia* es el *correlato* —ideal, infinito— de *todas mis experiencias vividas* actuales e implícitas, estos úl-

---

de estos dominios también pueden ser *expresados* o *conocidos* bajo la forma de verdades doxológicas o teóricas, en cierto sentido se puede afirmar que los problemas de la razón teórica deben ser aclarados antes que aquéllos de la razón práctica o axiológica.

[72] "(...) la fenomenología de la génesis universal de la conciencia (dice) que la *conciencia bajo el modo del darse las cosas mismas*, referida a cualquier especie de objetividades (—se refiere a la conciencia intuitiva—), *precede* todos los otros modos de conciencia que se refieran a esas objetividades, por cuanto estos modos son genéticamente secundarios. (...) Por consiguiente, (...) *lo primero en sí en una teoría de los juicios evidentes* (y por ende en una teoría del juicio en general) es la *remisión genética de las evidencias predicativas a la evidencia no predicativa*, que se llama entonces *experiencia*". *Hua XVII*, pp. 185-186.

[73] *Hua I*, pp. 92-93.

[74] En suma, siendo nuestra experiencia un proceso, las síntesis de identificación nos permiten adquirir la idea de un ser permanente. "Este sentido amplísimo del 'en sí' remite por tanto a la evidencia, pero no a una evidencia entendida como hecho vivencial, sino a ciertas posibilidades fundadas en el yo trascendental y en su vida; remite, en primer lugar, a la potencialidad de la infinitud de menciones en general, que se refieren sintéticamente a algo como uno y lo mismo; pero, luego, también a la potencialidad de la verificación de éstas, o sea, a las evidencias potenciales, que son como hechos vivenciales repetibles hasta el infinito." *Ibid.*, p. 96.

[75] *Ibid.*, p. 124.

timos análisis que presuponen la experiencia constitutiva intersubjetiva, nos señalan en dirección de un concepto de *trascendencia* más fuerte, objetivo, correlato —ideal, infinito— de *la totalidad de las experiencias vividas* explícitas e implícitas, *de todos los sujetos*. Deberá mostrarse además que dichas síntesis no sólo se dan en cada flujo individual de experiencias, sino en un proceso temporal intersubjetivo.

A pesar de ello, el claro *relativismo* de este difícil concepto husserliano de evidencia causa profunda incomodidad, y de modo tanto más escandaloso cuanto que Husserl desde los *Prolegómenos a la lógica pura* de 1900 hasta *Lógica formal y lógica trascendental* de 1929 jamás cesó de dirigir severas y acertadas críticas al relativismo escéptico del psicologismo lógico naturalista. "Mas ¿qué tal si la verdad fuera una *idea* situada en el infinito?", dice Husserl, "¿Qué tal si *todas* y cada una de las verdades reales, trátese de verdades cotidianas de la vida práctica o de verdades de ciencias altamente desarrolladas, tuvieran por esencia un carácter *relativo*, que pudiera referirse normativamente a *'ideas regulativas'*?", "¿qué tal si, tanto la relatividad de la verdad y de su evidencia como la verdad absoluta, ideal, infinita, por encima de esa relatividad, fueran legítimas y se implicaran recíprocamente?"[76]. La concepción fenomenológica de la evidencia implica pues una noción de "verdad en-sí teleológica" correlativa a un "relativismo trascendental", lo que necesariamente la coloca bajo la idea de una *autorresponsabilidad* humana. "Así no hemos absolutizado la *verdad* falsamente; antes bien la hemos comprendido en sus *horizontes*, que no pasamos por alto ni dejamos encubiertos, sino que exponemos sistemáticamente."[77] El sentido del "en sí" del ser y de la verdad, se replantea pues como correlato que yace en el infinito de un proceso de acercamiento "asintótico" incapaz de llevarse a cabo "de un golpe". El correlato de la verdad y el ser en sí no es pues una experiencia aislada, sino una *síntesis* teleológica de *experiencias en abierta infinitud*. Las experiencias así sintetizadas no son sólo las intenciones vacías o simbólicas, *actuales* o *implícitas*, del mismo objeto, sino plenificaciones intuitivas *actuales* e *implícitas* de dichas intenciones, permanentemente acompañadas de pre-intenciones y co-intenciones. Esta situación nos revela el carácter *horizóntico* de toda evidencia que conlleva su esencial *perspectivismo* y que se expresa en la actitud natural en el carácter *inadecuado* de nuestra evidencia del mundo. Esta inadecuación no significa que hemos de descartarla, como carente de valor, puesto que a pesar de su imperfección, la transición sintética y plenificadora de una evidencia a la otra introduce continuas correcciones y sobrepasamientos relativos de su unilateralidad[78].

---

[76] Para la concepción fenomenológica de la evidencia, la concepción "lógico-absolutista" de la verdad y de la ciencia "en sí" y el psicologismo relativista y escéptico del naturalismo se co-pertenecen en la actitud natural: "cada una de estas doctrinas es el espantajo de la otra, las dos se destruyen y reviven alternativamente, como en el teatro de guiñol". *Hua XVII*, p. 284.

[77] *Ibid.*, p. 285.

[78] En este sentido se dice que el mundo *trasciende* la conciencia, aunque la misma noción de trascendencia es constituida por la conciencia e inseparable de sus experiencias. Así, "el mundo mismo es una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que han de ser unificadas de modo concordante —*una idea que es el correlato de la idea de una evidencia perfecta de la experiencia*, o sea, de una síntesis completa de las experiencias posibles". El discurso fenomenológico mismo —que describe esta estructura de la experiencia humana— no escapa a su vez a un cierto perspectivismo, unilateralismo y abierta infinitud, aun cuando su núcleo apodíctico que pretende hacerse valer vía una crítica trascendental *sui generis* de la experiencia es quizá el único camino

La teoría de la evidencia de Husserl no da todas las respuestas. Él es defensor de un racionalismo crítico *sui generis*, y ha sido el primero en someter sus análisis a las críticas más implacables. Lo importante de esta concepción es que la idea de una racionalidad últimamente autofundada aparece en la fenomenología como una norma práctica y una idea teleológica, tanto en el campo teológico como en otras diversas dimensiones de la vida humana, que ha de ser entendida en el sentido de una autonomía o libertad y responsabilidad racional.

4. Conclusión. Pertinencia de una indagación filosófica subjetiva

Para concluir quisiera simplemente volver a referirme a la expresión de Hawking que mencioné al inicio, según la cual a fines del siglo XX estamos cerca del final, del momento en que seremos capaces de leer "la mente de Dios". Se puede dar un sentido al ideal de Hawking siempre y cuando se le entienda como una "idea regulativa" de la razón que en sentido kantiano guía la marcha de la ciencia, o se le entienda desde la teoría fenomenológica de la evidencia, que muestra en qué sentido se puede tratar allí también de una "idea" a realizarse en un proceso histórico infinito cuyas valideces "absolutas" se realizan en "conquistas parciales, relativas y provisorias en un proceso interminable"; en fin, que muestra en qué sentido dicha idea se torna en meta práctica de una voluntad racional teleológicamente orientada.

---

hacia la puesta en claro de las estructuras originarias de aquella dimensión infinita de síntesis constitutivas que es la experiencia humana (reino de las "madres del conocimiento"). Husserl insistirá sin embargo en la preeminencia de una suerte de *primera* evidencia fenomenológica que exhibe un *núcleo* de *intachabilidad* y una incapacidad de darle la vuelta. Las evidencias fenomenológicas tienen fundamentalmente que ver con las *estructuras* trascendentales de la experiencia, las más importantes de las cuales son la correlación intencional y el tiempo, que permiten comprender, desde el interior de la esfera trascendental, el enigma de la trascendencia, esto es, el *cómo experimentamos* la verdad y la realidad *en sí mismos*. Mas *evidencias fenomenológicas* son también el carácter *horizóntico* y *sintético* de dichas estructuras, por ende la dación perspectivista de los contenidos tanto noéticos como noemáticos de la experiencia humana. Por ejemplo, si se asevera que las experiencias vividas del *ego* permanentemente se hunden en el pasado, y que esto —como otras características que pueden ser inferidas del carácter horizóntico de la conciencia— da cuenta de la posibilidad esencialmente permanente del error, no se pretende que esta aserción sea válida sólo *a veces* y no otras. Se trata de una línea de argumentación contra el escepticismo relativista (que cae en la autocontradicción de anularse performativamente) bastante simple y antiguo, pero fundamental.

La influencia de Kurt Gödel sobre las matemáticas

Óscar Masaveu
Potomac State College of West Virginia University, Estados Unidos

1. Las matemáticas de Gödel

Kurt Gödel fue un hombre de múltiples intereses. Sus contribuciones abarcan, entre otras, teoremas lógico-matemáticos en el área de los fundamentos de la teoría de conjuntos, teoremas que clarifican las relaciones entre el intuicionismo y la lógica clásica, los aspectos matemáticos y filosóficos de la teoría de la relatividad, la filosofía de las matemáticas, y la filosofía en general. Por su importancia, cada uno de estos temas merece ser estudiado en forma amplia y sería imposible hacerles justicia en el tiempo del cual disponemos. Por esta razón, nos limitaremos a estudiar en esta oportunidad solamente sus contribuciones más importantes al área de los fundamentos de la teoría de conjuntos y algunas de sus contribuciones a la filosofía de las matemáticas.

Gödel nació el 28 de abril de 1906 en Brno (Brünn), Moravia. Pasó ahí su niñez y su vida escolar. En 1924 ingresó a la Universidad de Viena con la intención de estudiar física teórica. En la universidad desarrolló un interés en la teoría de números como consecuencia de haber asistido a la cátedra de Philipp Furtwängler. También estudió la historia de la filosofía europea bajo la cátedra de Heinrich Gomperz y la filosofía de las matemáticas bajo Moritz Schlick. Estudió un curso sobre la teoría de la relatividad bajo Hans Thirring.

En 1926 se transfirió de física a matemáticas y participó en el Círculo de Schlick, más conocido como el *Círculo de Viena*. Sin embargo, Gödel no era un positivista, más bien por su propia descripción, era un realista conceptual y matemático. En 1927 participó en un curso que ofreció Karl Menger sobre la teoría dimensional. En 1929 inició una participación activa en el Coloquio Matemático de Menger. Fue la búsqueda de precisión que condujo a Gödel a abandonar la física en favor de las matemáticas y que lo llevó a estudiar lógica.

En el año 1900, David Hilbert había presentado una lista de veintitrés problemas cuya solución consideraba de gran importancia y significado, y que merecían la atención de los matemáticos del siglo XX. Presentó su lista durante el Segundo Congreso Internacional de Matemáticos realizado en París. El segundo de los problemas presentados pedía estudiar la consistencia del análisis. En 1928, Hilbert formula en Bologna una lista de cuatro problemas abiertos: a) obtener por métodos finitos una prueba de la consistencia de la parte básica del análisis (o equivalentemente, de lo que se conocía entonces como el cálculo funcional de segundo

orden), b) extender la prueba anterior a los cálculos funcionales de orden superior, c) probar la completitud de los sistemas axiomáticos de la teoría de números y del análisis, d) probar la completitud de la lógica de primer orden.

En 1929, Gödel tiene la oportunidad de leer la primera edición del libro de Hilbert y Ackerman, en la cual se formulaba el problema de la completitud de la lógica de predicados. Gödel demostró su famoso *teorema de la completitud* en su disertación doctoral, resolviendo así la pregunta número 4 de Hilbert (1928). La disertación fue aprobada por Hans Hahn y Philipp Furtwängler en el mes de julio, y su versión definitiva fue entregada en el mes de octubre. La disertación fue publicada recién en 1986.

Recibió el grado de doctor en filosofía a principios de 1930. Ese mismo año revisa la presentación de su resultado y lo presenta para su publicación en *Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls. Monatshefte für Mathematik und Physik,* 37. También en 1930, Gödel estudia la tercera pregunta de Hilbert (1928) y demuestra el *teorema de incompletitud* en su primera versión: ningún sistema lo suficientemente rico puede demostrar toda proposición verdadera del mismo. Para lograr su objetivo Gödel interpretó los símbolos mediante números naturales, las oraciones mediante sucesiones de números naturales, y las demostraciones mediante sucesiones de números naturales. Basado en esta interpretación logró exhibir, usando la teoría de números, una proposición verdadera del sistema que no podría ser demostrada dentro del sistema en caso de que el mismo fuese omega consistente.

Presentó su resultado en la Segunda Conferencia sobre la Epistemología de las Ciencias Exactas que se realizó en Könisberg. Al poco tiempo mejoró el resultado para obtener una proposición indecidible que era aritmética por naturaleza. También obtuvo la versión a veces llamada el *segundo teorema de incompletitud* que establece que ningún sistema omega consistente lo suficientemente rico puede establecer su propia consistencia. John von Neumann, en una carta a Gödel había en forma independiente indicado también cómo obtener la segunda versión del teorema de incompletitud como corolario a la primera versión.

La reunión de Könisberg fue reseñada en el segundo volumen de *Erkenntnis*. Un resumen de los resultados fue presentado a la Academia de Ciencias de Viena por Hans Hahn el 23 de octubre de 1930. Los resultados definitivos aparecieron en *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I. Monatshefte für Mathematik und* Physik, 38 (1931) y formaron el *Habilitationsschrift* de Gödel. Los teoremas de incompletitud fueron extendidos por Gödel para que se pudieran aplicar a la aritmética de Peano en vez de la teoría de tipos.

En esa época también Gödel se interesa en el problema de la cardinalidad del continuo. Hilbert había bosquejado una propuesta para demostrar la *hipótesis del continuo* en la teoría axiomática de conjuntos. Como se sabe, la hipótesis del continuo sostiene que no existe conjunto de números reales cuya cardinalidad esté estrictamente entre la cardinalidad de los números naturales y la cardinalidad de la totalidad de los números reales. Gödel pensaba que Hilbert mismo no creía que la hipótesis del continuo fuera decidible en la teoría axiomática de conjuntos. En su bosquejo Hilbert había agregado un axioma tácito a la teoría que sostenía que todo conjunto puede ser definido.

Aproximadamente en 1935, Gödel obtiene su prueba de consistencia para el axioma de selección, usando para ello una jerarquía ramificada. Para ese mismo

año, Gödel había definido los conjuntos constructibles y había descubierto que forman un modelo para los axiomas usuales de la teoría de conjuntos incluyendo el axioma de selección. Conjeturó que la hipótesis generalizada del continuo también sería válida para los conjuntos constructibles. Dicha hipótesis sostiene que para todo conjunto no existe un cardinal estrictamente entre la cardinalidad del conjunto dado y la cardinalidad de su conjunto potencia.

Durante 1936 la salud de Gödel fue delicada impidiendo que verificara su conjetura. A mediados de 1937 logra probar que su conjetura era cierta. Para mediados de 1938, Gödel había extendido su resultado, introduciendo el llamado *axioma de constructibilidad* y demostrando la consistencia relativa de la hipótesis generalizada del continuo. La demostración de la consistencia relativa del axioma de selección y de la hipótesis generalizada del continuo fue anunciada en *The consistency of the axiom of choice and of the generalized continuum hypothesis. Proceedings of the National Academy of Science 24* (1938). Un resumen de la demostración fue publicada en *Consistency-proof for the generalized continuum-hypothesis. Proceedings of the National Academy of Science 25* (1939), y la versión completa apareció en *The consistency of the continuum hypothesis. Annals of Mathematical Studies 3*.

Gödel pensaba que el axioma de selección y la hipótesis generalizada del continuo eran independientes de los demás axiomas de la teoría axiomática de conjuntos. Durante los años 1940 a 1942 trabaja en el problema de la independencia del axioma de selección. Para el año 1943 logra tener una prueba de la independencia del axioma de selección en el marco de la teoría de tipos finitos. El método parecía tener la posibilidad de ser extendido para poder probar la independencia de la hipótesis del continuo. A pesar de sus esfuerzos Gödel no logró este propósito. La demostración de la independencia del axioma de selección no fue publicada ya que Gödel no perdía las esperanzas de poder extenderla a la hipótesis del continuo.

A pesar de la publicación de *What is Cantor's continuum problem? American Mathematical Monthly 54* (1947), es por esta época que Gödel cambia su atención de la obtención de nuevos resultados lógico-matemáticos al estudio de la filosofía.

2. La influencia de Gödel

En 1963, Paul Cohen demostró, usando el método de Forcing, la independencia del axioma de selección y de la hipótesis generalizada del continuo. La demostración de Cohen de la independencia del axioma de selección es diferente a la obtenida por Gödel en 1943. La prueba de Gödel tiene más semejanza con los modelos booleanos que con el método de Forcing. El año de 1964 fue publicada una revisión de *What is Cantor's continuum problem? American Mathematical Monthly 54* (1947), la cual contiene referencias a las pruebas de Cohen.

El trabajo de Cohen motivó más investigación sobre la cardinalidad del continuo. Gödel y otros pensaban que la cardinalidad del continuo es a lo más el segundo cardinal no numerable, llamado *Aleph-dos*. La hipótesis del continuo sostiene que la cardinalidad del continuo es el primer cardinal no numerable, llamado *Aleph-uno*. En *Powers of regular cardinals. Ann. Math. Logic 1* (1970), William Easton demuestra que dentro del límite razonable la cardinalidad del continuo puede ser casi cualquier cardinal.

En un afán de poder precisar cuál es la verdadera cardinalidad del continuo,

Gödel y otros han propuesto estudiar los llamados cardinales grandes, entre los cuales se encuentran los cardinales inaccesibles, los cardinales mensurables, los cardinales compactos, y los cardinales supercompactos. Desafortunadamente ninguno de estos conceptos da luz sobre el valor exacto de la cardinalidad del continuo.

El axioma de constructibilidad de Gödel implica que la cardinalidad del continuo es *Aleph-uno*. Pero no existe razón para creer que el axioma sea verdadero. Por el contrario el axioma sostiene que todo conjunto debe ser definible en un sentido muy preciso. En cambio el axioma de selección sostiene que existen conjuntos cuya extensión no es necesariamente definible. El espíritu del axioma de constructibilidad va en contra de los axiomas de la teoría de conjuntos, la mayoría de los cuales tiene como objeto garantizar la existencia de más conjuntos. Cabe señalar que en la presencia de cardinales mensurables el axioma de constructibilidad no puede ser cierto.

Se han estudiado otras alternativas para tratar de establecer la cardinalidad del continuo. En 1968 Donald Martin propuso lo que ahora se conoce como el *axioma de Martin*. Dicho axioma pudo absolver ciertos problemas que habían surgido del estudio de la hipótesis del continuo pero no pudo absolver la situación de la hipótesis misma. En forma más reciente, Saharon Shelah propuso un axioma llamado el *axioma de Forcing propio* y Matthew Foreman y W. Hugh Woodin encontraron un modelo en el cual la cardinalidad del conjunto potencia es siempre el segundo cardinal más grande que la cardinalidad del conjunto original. Lamentablemente ninguno de estos trabajos ha podido establecer la cardinalidad del continuo. A diferencia de los cardinales grandes que nacen de la creencia que la colección de conjuntos intuitivos no está limitado por consideraciones de tamaño, estos axiomas son de un carácter muy distinto y no hay razón intuitiva para creer que alguno de ellos sea verdadero.

Con respecto al axioma de selección la pregunta más bien es si el axioma verdadero refiere a nuestra noción intuitiva de lo que es un conjunto. El axioma de selección es muy útil para las matemáticas pero produce muchos resultados que lindan con lo paradójico.

El axioma de selección se usa en las matemáticas para obtener resultados tan diversos como: la existencia de una base para todo espacio vectorial, el teorema de Tychonoff, la existencia de un conjunto no mensurable en el sentido de Lebesgue, y la representación de los cardinales mediante los *Alephs*. Lamentablemente, también produce resultados muy poco intuitivos como la llamada *paradoja de Banach-Tarski*. Según esta paradoja es posible tomar una esfera tan grande como el sol y dividirla en una cantidad finita de partes disjuntas y, sin comprimir o desfigurar de manera alguna a dichas partes, reconstruir la esfera del tamaño de una arveja. La paradoja no reside en la lógica o matemática subyacente a la construcción, está en la naturaleza sumamente contraintuitiva del resultado. Resultados como éste han provocado buscar alternativas al axioma de selección. Entre las alternativas propuestas figura el *axioma de determinación* que sostiene que una categoría muy importante de juegos posee una estrategia ganadora. El axioma de determinación genera algunas consecuencias muy interesantes para las matemáticas, por ejemplo, todo conjunto de números reales es mensurable en el sentido de Lebesgue. Desafortunadamente, el axioma de selección no es compatible con el axioma de determinación. Por lo tanto, teoremas tan importantes como el teorema de Tychonoff no se pueden demostrar si se acepta el axioma de determinación.

La mayoría de los matemáticos acepta, aunque no sin cierto recelo, que el

axioma de selección es verdadero o cuando menos procede en sus investigaciones diarias como si lo fuera. La verdad de la hipótesis del continuo no es aceptada por muchos matemáticos, aunque la mayoría de matemáticos tienden a creer que la cardinalidad del continuo no es muy grande.

Así como las investigaciones de Gödel sobre la consistencia del axioma de selección y de la hipótesis generalizada del continuo han motivado muchas investigaciones posteriores, también su teorema de incompletitud ha motivado muchos resultados. Una forma de mirar ese teorema es el notar que produce una proposición verdadera cuya verdad no se puede demostrar dentro del sistema. A una proposición de esta naturaleza se le dice formalmente indecidible dentro del sistema.

Gödel, con la segunda versión del teorema de incompletitud había respondido al segundo problema planteado por Hilbert en 1900. Él y Cohen respondieron con su trabajos sobre la hipótesis del continuo a la primera pregunta planteada por Hilbert en París. En esa misma conferencia Hilbert planteó su llamado décimo problema: dar un método general para determinar si una ecuación diofántica dada posee solución. Recordemos que se llama *ecuación diofántica* a una ecuación con coeficientes enteros cuya solución deberá consistir también de números enteros. Hilbert pedía encontrar un método que permitiera identificar a las ecuaciones diofánticas que tuvieran solución. No pedía encontrar un método para resolverlas todas, problema que hubiera sido aún más difícil de resolver. El año 1970 Julia Robinson y Martin Davis usando resultados de Yuri Matayasevich demostraron que no existe un método general para reconocer cuándo una ecuación diofántica tiene solución. Probaron que sea cual fuera el método utilizado para determinar cuáles ecuaciones diofánticas tienen solución siempre es posible construir una ecuación diofántica para la cual el método no puede determinar si dicha ecuación tiene solución o no. En otras palabras, demostraron que existen ecuaciones diofánticas formalmente indecidibles. De esta forma, aun dentro de un área tan básica como la solución de ecuaciones de carácter aritmético existe un grado de indecidibilidad semejante al obtenido por Gödel para la teoría de conjuntos.

Alan Turing describió unas computadoras ideales que actualmente se conocen como *máquinas de Turing*. Dichas computadoras son capaces de hacer una serie muy limitada de operaciones, pero Turing arguyó que a pesar de estas restricciones dichas computadoras serían capaces de llevar a cabo cualquier cálculo especificado por un programa que tuviese un número finito de pasos. En 1937, estudió el llamado *problema de la parada*: dado un programa arbitrario, ¿puede uno decidir si la computadora trabajará en el programa indefinidamente o si en algún momento completará sus cálculos y parará? Turing demostró que la respuesta a este problema era similar a la respuesta dada por Robinson, Davis y Matayasevich para las ecuaciones diofánticas. Probó que dado un método cualquiera para determinar si una máquina de Turing dada completará sus cálculos después de un número finito de pasos y parará, siempre será posible construir una máquina de Turing para la cual el método no podrá determinar si dicha máquina parará o no.

En 1987, Gregory Chaitin utilizó ecuaciones diofánticas para estudiar una pregunta fundamental de la ciencia de la computación. El punto de partida para su trabajo fue el problema de la parada. El trabajo de Chaitin va más allá de los resultados de Turing. Chaitin estudió la pregunta siguiente: dado un programa para una máquina de Turing, ¿cuál es la probabilidad de que este programa terminará? Notemos que Turing dice, en efecto, que no todos los programas pararán. Chaitin quiere encontrar un valor específico para la probabilidad de que una má-

quina de Turing pare. Su trabajo utiliza la notación binaria en la cual todo número entre 0 y 1 puede expresarse por una sucesión de ceros y unos. El resultado principal de Chaitin es que el número que representa a la probabilidad buscada es una sucesión aleatoria de ceros y unos. Es decir, no existe forma de predeterminar dicha sucesión, en otras palabras no existe un método efectivo para determinar ese valor.

El trabajo de Gödel sobre proposiciones indecidibles ha motivado resultados de la misma naturaleza en áreas de la matemáticas tan diversas como la topología, el análisis, y el álgebra. Uno de los más famosos de estos resultados es la independencia de la existencia de una línea de Suslin. Una *línea de Suslin* es un conjunto linealmente ordenado no isomorfo a los números reales, cuya relación de orden posee las mismas propiedades fundamentales que el orden usual de los números reales.

3. Gödel y el realismo como filosofía de las matemáticas

Gödel no escribió mucho acerca de la filosofía de las matemáticas. Sin embargo en *Russell's mathematical logic. The philosophy of Bertrand Russell* (1944) y en la Conferencia de Gibbs dictada en 1951, Gödel hace varios comentarios filosóficos importantes que definen su posición respecto a la filosofía de las matemáticas.

En *Russell's mathematical logic. The philosophy of Bertrand Russell* sostiene que los conjuntos, que él llamaba clases, y los conceptos matemáticos pueden ser concebidos como objetos reales que poseen una existencia independiente de las definiciones y construcciones matemáticas. Los comentarios hechos por Gödel acerca de las matemáticas expresan una posición realista acerca de las naturaleza de aquéllas. Entendemos aquí por realismo matemático a la doctrina que sostiene que las leyes de las matemáticas deben ser interpretadas como descripciones de objetos reales de algún tipo.

El realismo de Gödel es de un tipo muy particular. Para él los conjuntos y conceptos no existen en el continuo espacio-temporal. Sin embargo, existen en forma muy independiente de nuestras mentes y pueden ser percibidos y descritos por nosotros.

Es claro entonces que el punto de vista de Gödel es directamente opuesto al nominalismo. Esta posición filosófica puede definirse como aquélla que sostiene que no existen entes abstractos ni entes que existan fuera del continuo espacio-temporal. También la posición de Gödel es contraria al conceptualismo que sostiene que tales entes abstractos existen pero existen porque fueron creados por nuestra actividad mental.

Durante su Conferencia de Gibbs, Gödel especifica más su posición sobre el platonismo y dice que el platonismo sostiene que las matemáticas describen a una realidad no sensorial que existe independientemente de los actos y de las disposiciones de la mente humana. Esa realidad es percibida, y probablemente percibida de forma no muy completa, por la mente humana.

Gödel sostenía que el ser humano posee un sentido especial al cual se le puede llamar intuición matemática. Es a través de esta intuición que percibimos a los objetos matemáticos. En *Russell's mathematical logic. The philosophy of Bertrand Russell* dice que la presunción de la existencia de tales objetos (matemáticos) es tan legítima como la presunción de la existencia de cuerpos físicos y existe igual razón para creer en su existencia. Son en la misma medida necesarias para la ob-

tención de un sistema matemático satisfactorio como los cuerpos físicos son necesarios para una teoría satisfactoria de nuestra percepción sensorial. En el trabajo apenas citado sostiene que la intuición matemática es lo suficientemente clara para producir axiomas de la teoría de conjuntos y una serie ilimitada de extensiones de aquéllos. En cierto sentido la epistemología de Gödel tiene dos niveles, los conceptos más simples y los axiomas se justifican por la intuición; las hipótesis teóricas más complejas se justifican extrínsecamente mediante sus consecuencias. En el trabajo apenas citado sostiene que pudieran existir axiomas tan abundantes en sus consecuencias verificables, que dan tanta luz sobre la totalidad de un campo de estudios, y que generan métodos tan poderosos para resolver problemas, que ellos tendrían que ser aceptados cuando menos en la misma medida que cualquier teoría física bien establecida.

La posición realista de Gödel forma parte del platonismo contemporáneo. Es una de las dos corrientes principales dentro del platonismo. La otra corriente tiene como base las doctrinas de Willard van Orman Quine. En tiempos recientes el platonismo como filosofía de las matemáticas ha perdido arraigo. La tendencia ha sido alejarse cada vez más de ese punto de vista. Pero popular o no, ¿tiene sentido el realismo como alternativa para la filosofía de las matemáticas? A continuación intentaremos una evaluación parcial de este tipo de realismo presentando alguna objeciones en su contra y viendo cómo se pueden sobrellevar.

Se puede objetar que el realismo como filosofía de las matemáticas es demasiado metafísico. El realismo postula la existencia de entes abstractos, de naturaleza no empírica, que tienen una existencia independiente de nuestras mentes y sin embargo son accesibles a nuestro intelecto. Pero nuestros sentidos no proveen evidencia para la existencia de estos entes. Se podría argüir entonces que no tenemos derecho a afirmar la existencia de tales entes. Afirmar tal existencia sería ir más allá de los límites de la experiencia.

Argüir que tenemos derecho a creer en un tipo de objeto solamente si nuestros sentidos proveen evidencia directa de ellos no es un argumento válido a menos que se acepte al empirismo como base para la filosofía del conocimiento. No existen razones evidentes y fuertes para creer en la corrección universal del empirismo. Para el realista su punto de vista ofrece una explicación de la naturaleza del conocimiento matemático mientras que la posición empirista no ofrece una explicación adecuada. El realista entonces no aceptará esta primera objeción.

La segunda objeción que se puede montar en contra del realismo es, curiosamente, sugerida el por el trabajo de Gödel sobre el teorema de incompletitud. Algunos críticos del realismo arguyen que si una materia no admite una teoría formal completa y decidible, entonces no tenemos derecho de suponer que dicha materia es objetiva e independiente de nuestro intelecto.

Para que tenga validez este argumento debemos aceptar como principio que todo dominio de objetos reales debe admitir una descripción que sea a la vez completa y consistente. El realista no ve al teorema de incompletitud como un resultado que pone en duda la existencia real de los entes matemáticos. Percibe al teorema como una limitación fundamental del poder expresivo del simbolismo. La limitación esencial del simbolismo es que jamás podrá caracterizar totalmente a un sistema de objetos tan ricos como son los números naturales. Bajo este punto de vista el realista puede continuar postulando la existencia real de los números naturales y de los conjuntos a pesar de saber que no puede existir un sistema axio-

mático consistente que los describa en forma completa.

Paul Benacerraf ha hecho dos críticas fundamentales al realismo que son quizá las más difíciles de refutar. La primera es que la teoría de conjuntos trata de explicar los números naturales mediante una representación usando conjuntos seleccionados cuidadosamente, pero la representación dista mucho de ser única. Surge la pregunta, ¿cuál es la representación correcta de los números naturales? En particular, ¿qué es el número 1? ¿Es acaso el conjunto formado solamente por el conjunto vacío, o es algún otro conjunto? Si se considera que el número 1 tiene existencia real, Benacerraf arguye que puede ser uno solo de estos conjuntos representantes. Como no existen razones fuertes para estipular cuál de estos conjuntos es realmente el número 1 Benacerraf arguye que los números no son conjuntos. Sostiene que lo realmente esencial acerca de los números naturales es que forman una sucesión recursiva. Todas sus demás propiedades son consecuencias de este hecho. Lo importante no es la existencia individual de cada uno de los números naturales sino la estructura interrelacionada que estos números poseen. Para Benacerraf los objetos no pueden funcionar como números individuales. Todo el sistema de objetos hace el papel de los números naturales o la representación no funciona. De esa forma al precisar las propiedades esenciales de números naturales lo que se está caracterizando es un sistema abstracto.

La objeción de Benacerraf es contra el punto de vista de que los números naturales son objetos y no en contra de la posición de Gödel. El realismo afirma que los conjuntos y conceptos matemáticos son objetos. Para Gödel los conjuntos y objetos matemáticos sirven para definir todos los demás entes matemáticos como conjuntos o conceptos particulares. Los realistas quieren reducir la teoría de números naturales a una subestructura de la teoría de conjuntos. Por lo tanto la objeción de Benacerraf crea una base para poner en duda el realismo.

Una segunda objeción de Benacerraf tiene que ver con el concepto de intuición matemática. Su objeción se puede resumir en que no es posible que los seres humanos puedan adquirir creencias confiables sobre objetos que no interactúan directamente con sus percepciones sensoriales.

Benacerraf y sus seguidores no parecen aplicar el mismo estándar a la ciencias empíricas. Por ejemplo, la física utiliza entes y conceptos que no son directamente percibidos por nuestros sentidos. La materia está compuesta por átomos y existen distintas maneras de representar los átomos, todas las cuales dan una explicación más o menos satisfactoria de las propiedades de la materia. ¿Por qué exigirle a las matemáticas un estándar más alto del que se exige a la física, a la química y a las demás ciencias empíricas? Las matemáticas como teoría de conocimiento han tenido por lo menos tanto éxito en explicar a la naturaleza que nos rodea como aquellas ciencias, y se puede argüir que en el caso de la física por lo menos no podía existir sin las matemáticas. Al hacer esta demanda de las matemáticas se está aplicando un estándar epistemológico anticuado. Lo que se requiere es clarificar esta naturaleza dual que según Gödel hay en la adquisición de los conocimientos matemáticos. Algunos son adquiridos directamente a través de la intuición matemática, otros son aceptados por sus aplicaciones y no por su verdad intuitiva. Una manera de hacer esto es postular la existencia de un sentido especial llamado *intuición matemática* que todos los seres humanos poseemos pero que algunos desarrollamos más que otros. Penelope Maddy en *The roots of contemporary Platonism. The Journal of Symbolic Logic 54* (1989) bosqueja una forma de hacer esto.

Una cuarta objeción presentada en contra del realismo tiene que ver con la

variedad de teorías axiomáticas de conjuntos que se han propuesto. En la actualidad existen varias teorías axiomáticas de conjuntos que parecen ser consistentes y hasta igualmente válidas. Estas axiomatizaciones no son simplemente pequeñas variantes sino presentan puntos de vista que a veces están en conflicto entre sí. No existe motivo para creer que alguna de ellas será eliminada por ser inconsistente. Por el contrario no existen bases claras, ni pueden existir bases claras para señalar alguna de ellas como la formulación correcta. Esta situación parecería condenarnos a una ignorancia permanente acerca de la verdadera naturaleza de los conjuntos.

Stephen Barker en *Realism as a philosophy of mathematics. Foundations of Mathematics. Symposium papers commemorating the sixtieth birthday of Kurt Gödel* (1969) señala que uno se puede explicar esta situación haciendo analogía con, digamos, el descubrimiento geográfico de una nueva región. Es de esperarse que dos geógrafos distintos presenten teorías contrarias sobre la topografía y orografía de una región geográfica que recién se está estudiando. El hecho que los dos geógrafos propongan teorías contradictorias no da motivo para creer que la región geográfica estudiada no existe. Más bien señala que un estudio más completo de la región es necesario. Para Barker en el caso de conflicto entre las distintas teorías axiomáticas de conjuntos no es posible enviar exploradores al dominio de los conjuntos intuitivos para determinar más información acerca de ellos y poder decidir entre las teorías. Por tanto la existencia de las diversas teorías axiomáticas de conjuntos son un factor que necesita ser explicado cuidadosamente si uno desea seguir adoptando una posición realista dentro de la filosofía de las matemáticas.

Pensamos que la analogía dada por Barker en vez de debilitar al realismo ofrece una explicación de la diversidad de teorías axiomáticas de conjuntos. Para ver aquello es necesario estudiar la analogía más a fondo. ¿De qué forma se resolverá el conflicto entre dos teorías geográficas? Además de exploraciones adicionales se requerirán herramientas y métodos que no estaban disponibles cuando los primeros explorados llegaron a la región. Algunos de los conflictos son sólo aparentes. Son causados por la falta de una visión global de la geografía real de la región. En las matemáticas sucede algo similar. Estamos en un proceso de comprender aún la naturaleza real de los conjuntos y tenemos diversos exploradores que han llegado a esta región y han sacado distintas conclusiones, a veces conflictivas. Es cierto que quizá por la naturaleza infinita de los conjuntos no se podrá alcanzar esa visión global que elimine totalmente la posibilidad de dos teorías conflictivas. A medida que se estudie más la naturaleza de los conjuntos será posible eliminar muchas de ellas y decidir cuál de estas distintas teorías, si acaso alguna, describe mejor a los conjuntos intuitivos. La lógica matemática ha proporcionado muchas herramientas nuevas para poder estudiar con ellas la naturaleza de los conjuntos. Existe incluso la posibilidad de cambiar temporalmente la lógica subyacente, por ejemplo por una *paraconsistente*, y volver a estudiar con esta nueva lógica a la teoría intuitiva de conjuntos. La idea sería poder decidir qué aspectos de la teoría intuitiva de conjuntos podrían aclarar nuestra intuición acerca de los conjuntos. Visto de esta forma la existencia de teorías axiomáticas de conjuntos conflictivas es un paso natural en el desarrollo de nuestro entendimiento de los conjuntos intuitivos y no una debilidad del realismo.

4. Perspectivas

Adoptaremos una posición realista para proponer algunas áreas de estudio que consideramos importantes: a) la búsqueda de axiomas que, siendo verdaderos respecto de los conjuntos intuitivos, permitan decidir la cardinalidad del continuo; b) la búsqueda de axiomas que permitan formar y estudiar conjuntos cuya existencia no pueda demostrarse en las teorías axiomáticas de conjuntos usuales, o cuya existencia puede determinarse sólo existencialmente recurriendo al axioma de selección; c) un estudio, usando para ello tal vez una lógica paraconsistente, de las propiedades de los conjuntos intuitivos que no son capturados por las teorías de conjuntos usuales; d) la búsqueda de una teoría de conjunto cuya no trivialidad pueda ser demostrada dentro de la misma.

Consideramos que estos temas son de carácter fundamental. Mediante ellos podemos dar luz a los conceptos de número y conjunto. Habiendo adoptado una posición realista consideramos que estos conceptos deben existir en algún sentido en la naturaleza. El carácter limitante de las teorías axiomáticas de conjuntos es causada por una necesidad de evitar contradicciones como la paradoja de Russell. El problema es que en la lógica clásica una contradicción se propaga y trivializa al sistema. Por ello es que pensamos que una lógica de corte paraconsistente sería una lógica más adecuada para estudiar la teoría intuitiva de conjuntos. De esa manera, un conjunto paradójico como el de Russell no causaría que el sistema se vuelva trivial. Si la lógica fuera lo suficientemente fuerte se podría estudiar propiedades adicionales de los conjuntos intuitivos y quizá decidir si para ellos es verdadero el axioma de selección. Incluso tal vez se pueda determinar la cardinalidad del continuo.

Un estudio semejante también permitiría agregar nuevos axiomas que permitan la construcción de conjuntos cuya existencia no se pueda demostrar en las teorías axiomáticas usuales. Se podría decidir si realmente existe una línea de Suslin, y estudiar preguntas similares que en estos momentos resultan ser independientes de la teorías axiomáticas de conjuntos usuales.

La cuarta pregunta tiene sentido aun cuando no adoptemos una posición realista. Incluso para un formalista tiene sentido buscar un conjunto de axiomas para la teoría de conjuntos que permitan que aquélla demuestre su propia no trivialidad; claro está que para lograrlo habría que modificar la lógica subyacente. Existen esperanzas de poder lograr esto ya que es posible establecer por ejemplo lógicas paraconsistentes que son bastante fuertes en su poder deductivo y que sin embargo tienen la propiedad que ningún conjunto finito de fórmulas puede trivializar al sistema. Sería necesario usar un conjunto finito de axiomas para la teoría de conjunto pero eso es posible como lo demuestra la teoría de Gödel-Bernays. No estamos diciendo con esto que creemos que las matemáticas deban utilizar en su estudio diario una lógica paraconsistente, ni que las teorías deban aceptar contradicciones, más bien estamos señalando que dadas las contradicciones de la teoría intuitiva de conjuntos, una manera razonable de poder estudiar las propiedades de los conjuntos intuitivos es usar una lógica paraconsistente lo suficientemente fuerte. Pensamos que vale la pena al menos hacer el intento.

Una alternativa un poco más ambiciosa es buscar un enfoque totalmente nuevo para la lógica y lo que significa una deducción. La lógica clásica y en general las lógicas formales no han podido capturar la esencia de todos los métodos de razonamiento. Hasta ahora no ha sido posible expresar dentro de las lógicas forma-

les todo el poder de las deducciones hechas por inducción, por paralelismo, o por analogía. Tal vez no sea posible hacerlo. Para lograr capturar todo el poder de estos tipos de razonamiento quizá sea necesario dar un salto similar al que ocurrió cuando pasamos a ver a la lógica como un sistema formal y creamos para tal efecto a los sistemas axiomáticos. Cuál puede ser ese salto es algo que quizá el siglo XXI pueda contestar, ya que por el momento no logramos visualizar siquiera cuáles pueden ser las bases para un sistema deductivo más poderoso que el axiomático. Tal vez nos encontramos en la misma posición en que se encontraban la lógica y las matemáticas a principios de siglo, esperando a un nuevo Gödel que consiga dar el paso clave para entrar a una nueva etapa.

El uso decreciente del concepto de verdad en la epistemología contemporánea

Luis Piscoya
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Esta disertación examina las variaciones que se han ido produciendo, durante nuestro siglo, en la calificación que han hecho los filósofos usando la dicotomía *verdadero-falso*, de lo que genéricamente se denomina afirmaciones científicas. Estas afirmaciones, dentro del contexto del presente trabajo, están constituidas por enunciados o proposiciones que conforman un conjunto más o menos difuso, dentro del cual privilegiaremos el análisis de las llamadas leyes científicas organizadas, axiomáticamente o no, en teorías.

Es sostenible que en la primera mitad de nuestro siglo ha existido un uso aceptado del concepto de verdad en los escritos de, por ejemplo, Frege, Russell y Wittgenstein, el mismo que se expresa en los conceptos de función predicativa de verdad, $P(x)$, y el de función veritacional $F(p, q)$. La tesis de la adecuación a la ciencia del referido concepto de verdad, dentro del pensamiento de los filósofos citados, se deduce del hecho de que todos ellos asumieron que la lógica de primer orden era el mejor medio para formalizar axiomáticamente las teorías matemáticas y físicas y para definir las condiciones que permitan decidir si sus enunciados componentes son verdaderos o falsos. Esta concepción estaba enraizada en la lógica clásica bivalente que hasta entonces era la única aceptada normalmente por la comunidad científica y filosófica.

Dentro del mismo contexto, maduró la tesis de que el concepto central de la semántica lógica era el de verdad y, de la sintaxis lógica, el de prueba o deducción. Esta distinción se encuentra en la base misma de los teoremas de Gödel y de Tarski que son probablemente los más importantes de la investigación en lógica-matemática de la primera mitad de nuestra centuria. Asimismo, el resultado intuitivo más destacable de ambos teoremas, en relación con nuestro tema, ha sido el establecer que los conceptos de verdad y de prueba no son coextensivos, debiendo admitirse que todo esfuerzo por sustituir todas las afirmaciones verdaderas de una teoría por teoremas está, en general, condenado al fracaso por las limitaciones que imponen las condiciones de constitución de los formalismos. Este comentario es pertinente debido a que alrededor de la década del 30 hubo más de una propuesta en el sentido de suprimir el concepto de verdad del lenguaje científico para así evitar las dificultades que su uso entrañaba.

La confianza en la posibilidad de dar formalización lógica a las teorías matemáticas y físicas y la existencia de paradojas dentro de la teoría de conjuntos formalizada, incrementó la preocupación por lograr una definición del concepto de

verdad lógicamente consistente y adecuada a las necesidades de la ciencia. El teorema de Tarski tuvo la virtud de lograr este objetivo dentro del contexto de la concepción aristotélica que definió la verdad en términos de correspondencia entre lo que se dice y lo que ocurre. De esta manera fue posible garantizar la objetividad de la ciencia admitiendo la hipótesis de que toda teoría está ligada a un lenguaje observacional, el mismo que está constituido por enunciados protocolarios que constituyen descripciones que son imágenes o representaciones de los hechos o estados de cosas. La definición de Tarski posibilitaba definir la verdad de cada uno de los enunciados protocolarios y luego, de manera conjuntiva, proporcionar una definición del concepto de verdad para el lenguaje observacional de la teoría que era el caso. Esta posibilidad de aislar el lenguaje de observación estaba sustentada en la conocida partición del lenguaje científico propuesta por Carnap, según la cual podía discriminarse válidamente entre el lenguaje teórico y el lenguaje observacional. Al propio tiempo se presuponía que era posible construir un lenguaje observacional, común a diferentes teorías físicas, circunscribiéndose de este modo las discusiones relevantes al nivel del lenguaje teórico, donde propiamente se localizaban las discrepancias originadas en las interpretaciones alternativas de los llamados datos observacionales. Sin embargo, debe anotarse que desde un inicio surgió la dificultad planteada por el hecho de que en la física, las descripciones del comportamiento de la energía luminosa podían hacerse igualmente en términos de ondas o en términos de partículas, lo que resultaba una dificultad muy fuerte para el ideal del lenguaje de observación libre de interpretación sugerido por la filosofía de Carnap.

Paralelamente, y por influencia directa de Russell y Wittgenstein, el lenguaje científico-empírico había sido separado del lenguaje lógico y matemático, el mismo que estaría constituido, estrictamente, por tautologías cuya propiedad más relevante parecía ser la de ser construcciones puramente sintácticas sin capacidad alguna para describir la realidad. Con el mismo estatuto que las tautologías fueron incorporadas a la discusión las llamadas verdades de razón de Leibniz, con la calificación kantiana de enunciados analíticos. Ello llevó a restablecer, en una nueva versión, la tesis de Kant de que el conjunto de los enunciados analíticos, (incluyendo la lógica y la matemática) era disjunto respecto del conjunto de los enunciados sintéticos (enunciados científico-empíricos). Dentro de este contexto, el concepto de verdad lógica devino en el concepto de validez lógica para poner énfasis en que la verdad de los enunciados analíticos se establecía por mecanismos internos al lenguaje, los mismos que se regían por reglas composicionales ligadas a la verdad de un enunciado en mundos posibles y por el principio de consistencia. Así las tautologías resultaron la versión moderna de los enunciados leibnizianos verdaderos en todos los mundos posibles. De otra parte, la verdad de cada enunciado sintético podía decidirse mediante la aplicación de la definición de Tarski.

Las limitaciones del punto de vista anterior, representado principalmente por el *Tractatus* y la filosofía de la ciencia de Russell, fueron advertidas tempranamente por Reichenbach, quien señaló que si las leyes científicas se obtienen por métodos inductivos entonces, en tanto que los enunciados científicos son cuantificados universalmente, en ningún caso son equivalentes a un conjunto finito de enunciados de observación y, por tanto, dichas leyes solamente pueden ser enunciados de probabilidad. Consecuentemente, Reichenbach sugiere cautela en el uso del concepto de verdad para calificar a las leyes científicas y propone que éstas sean consideradas enunciados de probabilidad que toman valores reales dentro del

intervalo [0, 1], de conformidad con las propiedades del cálculo estándar de probabilidades. Añade a este punto de vista la tesis que sostiene que la investigación científica debe ser concebida como un proceso de aproximaciones sucesivas a la verdad, que en este caso estaría expresada, limitadamente, por el valor de probabilidad 1. Adicionalmente, entender a las leyes científicas como enunciados probabilísticos haría más justicia al carácter perfectible del conocimiento humano, propiedad que es incompatible con el ideal kantiano de verdades definitivas, universales, necesarias y apodícticas.

Desde premisas distintas, Carnap sugirió la sustitución del concepto de verdad para evaluar a las proposiciones o a las leyes científicas, reemplazándolo por la función de confirmación, la misma que dentro de su sistema de lógica inductiva asume valores reales del cálculo de las probabilidades estándar. A Carnap y Reichenbach los acerca su cautela frente al uso del concepto de verdad y lo que los separa es su diferente definición del concepto de probabilidad aplicable a las leyes científicas. Para el primero se trata de una relación entre rangos lógicos, para el segundo de una relación frecuencial muy semejante a la de la probabilidad estándar.

La crítica de Popper a la inducción, como un mito creado por Bacon, también hay que entenderla, por extensión, como una crítica a la pretensión tradicional de calificar a las leyes científicas como enunciados verdaderos. Desde su punto de vista, el hecho de que las leyes científicas sean afirmaciones generales y universales hace imposible, lógicamente, hablar de su verdad tomando como fundamento un conjunto de enunciados observacionales que, por limitaciones prácticas, es necesariamente finito. Por ello Popper concibe a las leyes científicas como prohibiciones y prefiere evaluarlas en términos de su contenido informativo y no de su valor de probabilidad. Aunque Popper para la descripción del contenido informativo de un enunciado se basa en los resultados de Shannon, adiciona a su argumentación un criterio de relevancia expresado en la noción de riqueza de contenido de una hipótesis científica. De esta suerte, establece una relación entre el contenido de verdad y el contenido de falsedad de un hipótesis científica para determinar su *verosimilitud*, concepto que sustituiría adecuadamente al de verdad en la calificación de las leyes científicas.

Anotamos que la cautela de Reichenbach, Carnap y Popper respecto del uso del concepto de verdad está restringida a la evaluación del denominado lenguaje teórico, constituido por enunciados generales universales. Un subconjunto de estos enunciados está integrado por las llamadas leyes científicas. Los tres investigadores compartirían, aunque sólo Popper lo hizo explícitamente, la tesis de que la definición de verdad de Tarski sigue siendo aplicable al lenguaje observacional. Sin embargo, en la discusión filosófica, lo que ha contado es la manera como se ha calificado a las leyes científicas y a las teorías, entendidas éstas como conjuntos de leyes.

En los tres casos se encuentra cautela frente al uso del concepto de verdad y una marcada preferencia por sustituirlo por el de probabilidad o el de verosimilitud, según sea el caso. Empero, el punto de vista descrito no ha sido incompatible con el hecho de que estos pensadores hayan sostenido la tesis de que es posible distinguir claramente entre el conocimiento científico y el no científico, aunque para ello, como es conocido, hayan propuesto criterios distintos. El de refutabilidad en el caso de Popper y el de confirmación y de éxito predictivo en los casos de Carnap y Reichenbach. Este contexto también explica la necesidad de introdu-

cir sistemas lógicos no-bivalentes, a diferencia de la lógica tradicional, que permitan distinguir los diferentes matices generados por la necesidad de evaluar a las leyes científicas. Así se entiende el surgimiento de la lógica polivalente de Reichenbach y los sistemas previos de Lukasiewicz.

Quine es probablemente el lógico matemático creador que ha formulado las críticas más duras y de mayores repercusiones en la comunidad académica internacional al uso del concepto de verdad institucionalizado por los filósofos neopositivistas y por su adversario amistoso Popper. En su conocido artículo *Dos dogmas del empirismo* objeta severamente la distinción entre verdades de razón (enunciados analíticos) y verdades fácticas (enunciados sintéticos) argumentando en el sentido de que un enunciado analítico, aplicando adecuadamente sustituciones por sinonimia, puede devenir de verdadero en falso. De este modo pretende haber demostrado que la tesis del neopositivismo que sostiene que los enunciados analíticos y los enunciados sintéticos constituyen conjuntos disjuntos es falsa. En su lugar propone asumir que entre la lógica, la matemática y los enunciados de las ciencias factuales hay una continuidad que no permite establecer fronteras precisas. Asimismo, de su propuesta se deriva inmediatamente que la definición del concepto de verdad de Tarski es inaplicable al lenguaje observacional debido a que presupone que el problema de la referencia de las afirmaciones científicas está resuelto y, en consecuencia, puede establecerse una relación de correspondencia entre lo que se dice y lo que ocurre. Sin embargo, según Quine, esto es un optimismo excesivo que ignora que la referencia es inescrutable, como lo demostraría su clásico argumento sustentado en el uso de la palabra *Bagabay* que aparece en su libro *Palabra y objeto*. Ciertamente, si es que se acepta la inescrutabilidad de la referencia, el concepto de significado denotativo también queda indeterminado, pues el hecho de que dos personas usen la misma palabra, con efectos observables análogos, no garantiza que se refieran a lo mismo. Consecuentemente, al quedar indeterminado el significado, también queda indeterminada la posibilidad de la traducción de un enunciado a otro y, consecuentemente, no tendría así sentido hablar de la correspondencia de un enunciado con los hechos que pretende describir, ni tampoco de la equivalencia significativa de un enunciado respecto de otro.

Lo que resulta curioso en un pensador de la estatura de Quine es que su crítica a la distinción entre enunciados sintéticos y enunciados analíticos se funda en la validez de la sinonimia, lo que implica que en este caso el significado puede ser determinado y la referencia establecida, lo que obviamente contradice la tesis que formula para criticar la clásica teoría de la verdad sustentada en la correspondencia entre lo que se dice y lo que ocurre. Notables lógicos como Hilary Putnam, Donald Davidson y Richard Rorty, entre otros, parecen haber asumido la validez de los argumentos de Quine, contenidos en *Dos dogmas del empirismo*, sin advertir la inconsistencia interna que entrañan y, más bien, enfatizando una de las consecuencias más resonantes de tales puntos de vista, han incidido en el hecho de que ellos implican que la distinción nítida entre ciencia y no-ciencia es inviable en la medida que al ser inescrutable la referencia no es posible decidir si una determinada teoría científica es o no una descripción objetiva del mundo. Todo lo que puede decirse de ella es que es un instrumento adecuado para la organización de nuestra experiencia del mundo en el sentido de que nos permite saber a qué atenernos. Dentro de este contexto, según Quine, decir que "p" es verdadera es simplemente afirmar que predice acertadamente mis experiencias en el sentido de que las experiencias A me anuncian que, en un tiempo más o menos determinado,

tendré las experiencias B, lo que me permite formular explicaciones, predicciones y regular mi comportamiento en el mundo mediante el control conductual de mis entradas y salidas. De esta manera, en relación con la ciencia, una hipótesis es verdadera sólo en la medida que me asegura que ciertas experiencias producirán otras pero no en el sentido de que describe con exactitud lo que ocurre externamente al lenguaje. De ello se deduce que si bien la mecánica cuántica es mejor predictora de la experiencia humana que el sistema explicativo fundado en el temperamento de las divinidades griegas, no es empero sostenible como una descripción más adecuada de lo que llamamos realidad. Según Quine, nuestros mitos son más eficientes que los mitos griegos en relación con nuestra experiencia pero no necesariamente más verdaderos. A partir de estas premisas, no resulta sorprendente que existan pensadores que tratan a la ciencia como un relato, pues según Quine, cada teoría científica define lo que existe para ella, vale decir, su propia ontología. Ser una entidad, desde esta perspectiva, es ser un ejemplo de sustitución de la variable x en la función proposicional $P(x)$, donde el predicado P tiene sentido solamente dentro del lenguaje de la teoría a la que pertenece. Por tanto, la pregunta acerca de lo que existe sólo tiene sentido dentro del marco del sistema de conceptos de una teoría específica.

El programa de Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* puede entenderse, en nuestra opinión, como una investigación para aportar pruebas históricas de que el análisis practicado por Quine en *Dos dogmas del empirismo* posee fundamento en los hechos. En efecto, la tesis de la inconmensurabilidad de las teorías científicas lo que pretende probar es que la continuidad histórica en el uso de los conceptos de movimiento, espacio y tiempo, entre otros, no es garantía alguna de que en diferentes etapas de desarrollo del conocimiento se haya estado hablando de lo mismo. Kuhn aporta indicadores de que Ptolomeo, Galileo, Newton y Einstein, bajo el uso de los mismos términos, han hablado de cosas muy distintas. Quienes pensaron que el uso de los mismos términos revelaba una continuidad acumulativa en el desarrollo del conocimiento, se equivocaron porque desconocieron el hecho de que la referencia es inescrutable, según Quine, y, consecuentemente, pensaron que las sucesivas teorías físicas expresaban una acumulación de conocimientos sobre el mismo tema, cuando realmente trataban de asuntos muy distintos. Éste es el núcleo del argumento que lleva a afirmar a Kuhn que la mecánica de Newton no es reducible como un caso particular a la mecánica de la teoría general de la relatividad, en la medida que ellas presuponen comprensiones muy distintas de los conceptos de movimiento, masa, espacio y tiempo. Claramente, bajo estas condiciones, lo que se obtiene en la práctica es reducciones o traducciones en los métodos de cálculo pero no en la comprensión del mundo, en tanto que dos paradigmas sucesivos en el desarrollo de la física serían inconmensurables y excluyentes

La tesis de la inescrutabilidad de la referencia de Quine no pretende objetar la definición del concepto de verdad de Tarski en términos de su generalidad, pues es parte sustancial de esta definición el establecimiento de que no es posible formular una definición del concepto de verdad que sea válida para todo lenguaje, sino en el sentido de que la correspondencia entre lo que se dice y lo que ocurre no puede ser precisada de manera fiable. Thomas Kuhn pretende aportar prueba histórica de que, en efecto, en el desarrollo de la ciencia, nunca ha sido relevante tal correspondencia debido a que los investigadores siempre han observado lo que el paradigma vigente les permitía observar y han obviado aquello que era incompati-

ble con él. De este modo la distinción propuesta por Carnap entre el lenguaje observacional y lenguaje teórico carece de sustento en los hechos debido a que el lenguaje observacional tiene significado sólo dentro del contexto creado por el sistema de conceptos propio de un paradigma específico. Consecuentemente, el investigador normal interpreta el lenguaje observacional e interpreta sus percepciones condicionado por el núcleo teórico del paradigma. Esto explica que, hipotéticamente, los mismos hechos sean descritos de manera diferente por observadores que participaban de diferentes paradigmas, lo que ha ocurrido, por ejemplo, con los defensores de la teoría corpuscular y de la teoría ondulatoria respecto de la naturaleza de la luz.

El programa de Kuhn, desde las premisas anteriores, ha conducido a afianzar la tesis que sostiene que históricamente no es posible arbitrar un criterio que nos permita decidir cuándo una teoría describe adecuadamente la realidad sino, en su lugar, sólo contamos con paradigmas que es mejor calificar de *vigentes* o no. La pretensión de obtener una teoría que describa la realidad en términos de correspondencia con la misma resulta así o una quimera o una mala comprensión de lo que es la ciencia. Y el uso del concepto de verdad en el contexto de la definición de Tarski, deviene en una pretensión que no tiene sustento ni en el análisis del lenguaje científico ni en la confrontación con los hechos históricos.

Recientemente, en un ciclo de conferencias realizado en Lima, Stephen French desarrolló la empresa de defender el realismo señalando que los problemas de la referencia se producen cuando se habla de las propiedades observables de los fenómenos pero no cuando se describe la realidad en términos de estructuras que muestran un comportamiento estable. De este modo puede estar en cuestión el valor puntual de una variable pero no la estructura dentro de la cual ella se define. Por ejemplo, no parece discutible que un sector importante de fenómenos de la mecánica cuántica sea describible mediante un grupo algebraico. Sin embargo, este punto de vista al asumir como reales las estructuras, no esclarece que ellas siempre se expresan a través del lenguaje matemático y, por tanto, de esta suerte lo único real sería la forma matemática de la realidad, conclusión que nos devuelve a Platón.

El breve recuento realizado pretende mostrar el derrotero que ha seguido el uso del concepto de verdad en la filosofía de la ciencia actual y las dificultades que ha entrañado, siendo la principal aquélla que conlleva la ausencia de una distinción clara entre ciencia y no-ciencia. Este cuestionamiento corre paralelo con el surgimiento de pruebas concluyentes de que hay maneras alternativas de hacer lógica, hecho que fue obviado por teóricos como Carnap, Quine o Popper, pero que hoy día no admite mayor discusión con el desarrollo profuso de las lógicas no-clásicas. Al mismo tiempo, se han construido las teorías de conjuntos difusos que permiten conceptualizar mejor las cuestiones que no admiten fronteras claras y distintas, no por falta de información ni por falta de un procedimiento decisorio sino, presumiblemente, por la naturaleza misma de las cosas. Estos resultados crean un nuevo contexto, bastante más amplio que el de la lógica clásica, que posibilita maneras más finas de evaluar el conocimiento científico. No pensamos que sea satisfactorio, como lo han pretendido, entre otros, Shapere, "acudir sólo a las buenas razones". Es necesario lograr mejores precisiones y reconocer que aunque por ahora la lógica clásica es suficiente para dotar de un aparato deductivo a las teorías científicas relevantes, es sin embargo muy insuficiente para discriminar los matices que la evaluación de la ciencia contemporánea requiere. En esa dirección se

hace necesario o un conjunto de criterios o un conjunto de principios regulativos de validez para la ciencia, lo que puede vislumbrarse en términos de que toda teoría científica relevante debe ser capaz de organizar lógicamente nuestra experiencia del mundo y de probar que sus afirmaciones poseen un significado que nos relaciona externamente, en algún sentido, con lo que llamamos realidad.

La filosofía de la praxis

Sobre el agente moral

Teresa Arrieta
Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa

Aristóteles establece claramente que la ética es práctica, porque su fin no es el conocimiento, sino la acción: "Así, pues, Sócrates el anciano creyó que el fin es el conocimiento de la virtud, y él emprendió la investigación de la naturaleza de la justicia, del valor y de cada una de las partes de la virtud... ya que pensaba que todas las virtudes eran formas de conocimiento, de manera que el conocer la justicia y ser justo eran cosas que debían ir juntas... Pero aunque esto ocurra en el caso de las ciencias puramente especulativas o teoréticas... el fin de las ciencias productivas es algo distinto de la ciencia y el conocimiento; el fin, por ejemplo de la medicina es la salud... En el caso de la bondad no es el conocimiento de su naturaleza esencial lo que más vale, sino el llegar a conocer las fuentes de que procede. Nuestra aspiración, en efecto, no es saber qué es la justicia, sino ser justos."[1]

Si bien a Aristóteles Sócrates probablemente hubiera respondido que no se puede saber si somos justos o no, de no tener una concepción de la justicia con la que podamos juzgar nuestros actos, es cierto que la ética no aspira a ser sólo conocimiento, sino a concretarse en actos. Así, la sabiduría práctica es la habilidad de llegar en una forma racional al *orthos logos* ético; es decir, a una buena elección racional.

Determinar cuáles son estas buenas elecciones racionales es una preocupación que probablemente se remonte a los tiempos en que la lucha por la supervivencia no consume todas las energías del hombre primitivo y le deja un tiempo para pensar. Adquiere perfiles definidos en el pensamiento sofístico, socrático, cínico, hedonista, aristotélico, estoico y epicúreo, donde la buena vida, es decir, la que cumple una elección acertada, se identifica con el éxito, la sabiduría, la virtud, el placer, la contemplación del bien, la vida teorética, la ataraxia y el cuidadoso cálculo de los placeres, respectivamente[2]. De una manera u otra se busca la felicidad en este mundo y se supone que los filósofos deben establecer los parámetros de su esencia y el modo de alcanzarla.

Este ideal eudemonístico que el cristianismo y la reforma luterana trasladan definitivamente al otro mundo, vuelve a tener vigencia en el siglo XIX, cuando

---

[1] Aristóteles, *Ética eudemoniana*, en: *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1964, p. 1216a/1216b.

[2] Arrieta de Guzmán, Teresa, *Ética y utopía en el mundo occidental*, Arequipa: UNSA, 1996, p. 19ss.

Bentham declara que se debe buscar la mayor felicidad para el mayor número de personas, identificándola con el placer —que él suponía medible en hedones— y Stuart Mill propone una doctrina en la que no sólo cuenta la cantidad, sino también la calidad de los placeres. Posteriormente, surgen otras tendencias como el utilitarismo negativo y el utilitarismo de la regla[3], pero todas estas doctrinas pueden agruparse bajo el nombre de *consecuencialismo*, ya que para ellos —a diferencia de Kant, que consideraba la intención como el rasgo definitorio de la moralidad de una acción— aquí lo que interesa son las consecuencias de la misma.

En esta ponencia trataremos: I) El dilema que se presenta al agente moral al tratar de regir su conducta por principios, no importando las consecuencias; o, por los resultados, no importando qué tenga que sacrificarse para obtener los mejores "estados de cosas", dentro del marco del pensamiento de Thomas Nagel y de Thomas Scanlon, respectivamente. II) Las características del agente moral propuestas bajo la figura del "maximizador restringido", que caracteriza el contractualista David Gauthier. III) La descripción de las "relaciones de respeto al agente", que, de acuerdo con Carol Rovane, son las únicas que proporcionarían el estatus de persona a los humanos. IV) La exposición del papel del agente moral en la concepción instrumentalista de la ética de Michael Philips. Concluiremos presentando los resultados del análisis crítico de estos temas.

I

El consecuencialismo, en su forma más simple y pura, es la doctrina moral para la cual el acto correcto en cualquier situación es el que producirá el mejor resultado total, juzgado desde un punto de vista impersonal, que trata uniformemente los intereses de todos. Por una parte, proporciona algún principio para categorizar impersonalmente las situaciones totales desde la mejor a la peor y, por otra, afirma que el acto correcto de un agente en cualquier caso es el que producirá el mejor efecto de entre todos los que el agente pudiera producir. Aunque las doctrinas consecuencialistas varíen en cuanto al criterio, todas comparten la idea simple y seductora de que, respecto de la moralidad, lo que la gente debe hacer es minimizar el mal y maximizar el bien, logrando que el mundo sea un lugar tan bueno como fuera posible. No obstante, ciertas implicaciones consecuencialistas chocan con algunas de nuestras creencias más firmes, especialmente con aquéllas sobre los valores de respeto personal de los agentes.

A continuación veremos la doctrina de Thomas Nagel, que ilustra esta última posición, y la de Thomas Scanlon que defiende el punto de vista consecuencialista.

Respecto de la situación extrema de la guerra Nagel[4] afirma que hay actos —tales como la matanza de no combatientes, de prisioneros desarmados o civiles, la tortura, o el uso de armas bioquímicas— que sencillamente no son permisibles, sin importar la magnitud de las ventajas de su realización.

Diferenciando claramente el utilitarismo del absolutismo, sostiene que el primero da primacía a lo que pasará, mientras que el segundo, a lo que se está haciendo, no significando esto último que uno ignore las consecuencias de sus pro-

---

[3] Warburton, Nigel, *Philosophy. The Basics*, New York: Routledge, 1995, p. 46ss.

[4] Nagel, Thomas, "Guerra y masacre", en: William, Bernard, *Consequentialism and its Critics*, New York: Oxford University Press, 1988, p. 51ss.

pios actos, ya que el absolutismo "actúa como una limitación del razonamiento utilitarista, no como un substituto de él"[5]. El absolutismo puede crear conflictos por su exigencia de no elegir el menor de dos males, cuando ésta es la única elección posible, si el hacerlo supone la realización de acciones prohibidas por principios que, como tales, son absolutos.

Al absolutismo se le imputa una especie de autoindulgencia porque sus prohibiciones podrían depender de una clase de moral de autointerés, que preservaría la pureza propia a cualquier precio. Nagel[6] señala que la *fuente* de obligación no podría ser tal preservación de pureza, ya que el pedido de sacrificio de la misma implica ya algo malo en la realización del acto que lo demanda. Señala también, que hay incoherencia en la noción de sacrificar "justificadamente" la integridad moral, ya que si hay una justificación real no habría pérdida de tal integridad.

Para reconciliar las demandas que nos hacen las vidas, los intereses y el bienestar de otros, con el objetivo de vivir nuestras propias vidas, Nagel[7] distingue entre los valores *neutrales* y los valores *relativos* al agente. Paralelamente, distingue entre razones neutrales que se refieren a valores impersonales y razones cuya existencia es aparentemente independiente de dichos valores.

Las razones relativas al agente son de tres clases[8]: razones de *autonomía*, que surgen de los deseos, proyectos, compromisos y lazos personales del agente individual y que lo inducen a buscar sus propios fines. Limitarían lo que estamos obligados a hacer en servicio de los valores impersonales. Razones *deontológicas*, que son las relativas a cada individuo para que no maltrate a otros en sus relaciones con ellos. Limitarían lo que se nos permite hacer en servicio de las razones impersonales y autónomas. Y, razones de *obligación*, que surgen de las obligaciones especiales que tenemos hacia nuestras relaciones más cercanas.

Todas estas razones son compatibles con el sentido común, ya que cada uno debe vivir su propia vida (autonomía), dar especial consideración a quienes les son cercanos (obligación), tener una preocupación significativa por el bien general (valores neutrales) y tratar decentemente a la gente con la que se relaciona (deontología). No obstante, se pueden producir conflictos interiores al presentarse casos en que el actuar de acuerdo con uno de ellos suponga el sacrificio de otro.

Respecto de los valores impersonales, los más simples son el placer y la pena y las obligaciones que generan son evidentes, por ejemplo, en los casos en que otro agente sufre un dolor más intenso que el propio y se posee un solo analgésico, existe la obligación de cedérselo. Pero, existe además otro tipo de valores que están relacionados con las preferencias y que no tienen esta exigente cualidad. El subir al Kilimanjaro, por ejemplo. Dado que las operaciones sensoriales de gusto o disgusto producen estados mentales buenos o malos, ellas tienen la categoría de valor neutral, no así los deseos que definen nuestros objetivos y ambiciones más amplios, los cuales requieren de una evaluación más complicada.

Sin embargo, no son sólo el placer y la pena los que generarían razones neutrales. Hay también otros aspectos fundamentales del bienestar ajeno que no tie-

---

[5] *Ibid.*, p. 56.
[6] *Ibid.*, p. 61.
[7] Nagel, Thomas, "Authonomy and Deontology", en: William, Bernard, *Consequentialism and its Critics*, *o.c.*, p. 142.
[8] *Ibid.*, p. 143s.

nen el sesgo hedonista antes indicado, es decir, libertad, autorrespeto, acceso a las oportunidades que garanticen una vida plena. Como el dolor y el placer, ellos determinan el carácter de vida desde dentro, y al ser comunes a todos los humanos, adquieren el carácter de neutralidad.

Nagel encuentra peculiarmente difíciles de explicar las razones de los deberes. Para empezar éstas no son opcionales. De existir, restringen lo que podemos hacer al servicio de objetivos relativos o neutrales. No son reclamos impersonales o neutrales derivados de los intereses de otros, sino demandas personales que gobiernan las relaciones de unos con otros y que fijan los límites de lo que se les puede hacer a las personas[9]. No tienen el carácter de neutralidad porque la relación particular del agente es esencial. Por ejemplo, parece malo hacer daño a *x* para lograr que *y* actúe de manera que se beneficien *A*, *B* y *C*. Y también luce incorrecto sacrificar a *A*, *B* y *C* por no hacer daño a *x*.

Ésta es una situación que puede producirse en la vida cotidiana o, más probablemente, en la guerra, y el absolutismo demandaría que no se realice la acción incorrecta, no importando cuáles fueran los resultados. Para respaldar tal postura Nagel apela, un tanto reticentemente, al principio tradicional del doble efecto. Éste sostiene que para que se violen las restricciones deontológicas, el daño debe hacerse intencionalmente, es decir, el maltrato debe ser algo que uno escoge, sea como un fin o sea como un medio. La violación no se produce cuando las acciones de uno meramente causan o fallan en evitar algo, ya que no es a eso a lo que uno apunta. Esto significa que apuntar al mal, aun como un medio, es tener una acción guiada por el mal[10], específicamente, por el mal de nuestra víctima.

Considerando el estado de cosas total, podríamos concluir que el resultado es impersonalmente mejor y que nos guía el bien, y no el mal, pero la producción de pena es el objetivo inmediato y el que desde un punto de vista externo se escoja un balance del bien sobre el mal, no anularía el hecho de que la acción sea intrínsecamente mala.

Para Nagel, ver el lado de la víctima es un argumento más a favor de su postura. En la víctima recae directamente la acción de herir y ella puede demandar que no se ejecute tal acción. Esta directa demanda no pueden hacerla los otros sujetos a quienes la omisión de la acción perjudicaría. No es posible justificar ante la víctima lo que se está haciendo[11].

Thomas Scanlon reconoce que al atacar el utilitarismo hay una natural inclinación a apelar a los derechos humanos cuyo olvido no pueden justificar meras consideraciones de utilidad social. Pero, agrega, los derechos mismos necesitan ser justificados de algún modo, y la mejor forma es justamente apelando a los intereses humanos cuyo reconocimiento promueven y protegen[12].

Scanlon acepta el principio del utilitarismo clásico para el cual "cada uno cuenta por uno y no más de uno", ya que considera que al evaluar el estado de cosas por promover debe darse igual consideración a los intereses de cada persona. Pero prefiere hablar de equidad e igualdad, en vez de "justicia distributiva". Él sugiere que, a fin de no incurrir en el excesivo instrumentalismo del utilitarismo clá-

---

[9] *Ibid.*, p. 156.
[10] *Ibid.*, p. 163.
[11] *Ibid.*, p. 166.
[12] Scanlon, T.M., *Rights, Goals, and Fairness*, en: William, Bernard, *Consequentialism and its Critics*, *o.c.*, p. 74.

sico, se le podría agregar el rasgo moral de que la mayor igualdad está motivada por una preocupación por la situación de los que tienen menos. La redistribución sería un medio de aligerar su sufrimiento y de disminuir el grado de control de los que tienen más sobre aquéllos de menores recursos.

Otra diferencia que introduce respecto del consecuencialismo estándar es que éste generalmente se resiste a la introducción de consideraciones explícitamente morales en la maximización[13]. Por otro lado, se diferencia de las teorías deontológicas en que considera a la equidad y a la igualdad como requerimientos morales específicos más que como objetivos morales.

Respecto de los derechos, Scanlon los ve como un sistema de autorizaciones y limitaciones de discreción justificada sobre las bases de un argumento que busca un equilibrio entre lo que está ordenado hacer y lo que podría hacerse sin dañar a los demás. Esta opinión, en gran medida consecuencialista, sostiene que los derechos se justifican apelando a los estados de asuntos que promueven. No tiene un carácter maximizante, porque la mayoría de derechos que nos son familiares —libertad de expresión, proceso debido, tolerancia religiosa— tienen una preocupación mayor en evitar particulares consecuencias malas que en promover el máximo beneficio. Sin embargo, esta diferencia es parcialmente aparente. Los peligros que estos derechos previenen son importantes, no siendo probable que sean eclipsados por consideraciones cotidianas. De producirse tal situación la teoría de Scanlon permitiría que sean dejados de lado. Más aún, en la justificación de la forma particular de concretarse el derecho se tiene que tomar en consideración sus costos, y de encontrarse alguna que garantice los mismos resultados con menos costos, ella sería preferida.

Scanlon insiste, no obstante, en que los derechos se refieren al alivio de ciertos problemas principales y en que el incremento de ganancias de otros bienes sólo debe tomarse en cuenta cuando contribuyen a mejorar nuestras formas de manejo de tales problemas. Su defensa deriva en gran parte del objetivo de promover una distribución aceptable de control sobre factores importantes de nuestra vida. El objetivo general es valioso para muchas sociedades, pero los derechos particulares que demanda pueden variar de sociedad a sociedad, de acuerdo con la distribución de poder, los patrones prevalecientes de motivación, en fin, de los rasgos fijos del ambiente en cuestión[14].

Respecto de la legitimidad de sacrificar a un inocente por lograr un mejor estado general de cosas, Scanlon opina que frecuentemente se pasa por alto el hecho de que podemos morir en cualquier momento, magnificando de esta forma lo que sería el sacrificio del inocente[15]. Así, más que prohibir tajantemente ciertas acciones, lo que se debe hacer es restringir las bases sobre las que pueden llevarse a cabo. En el caso de matar o permitir la muerte de alguien obviamente las restricciones son necesarias para prevenir, entre otras, ventajas autointeresadas.

Vistas estas dos posturas antitéticas, habría que reconocer que, efectivamente el consecuencialismo resultaría en extremo exigente al requerir la quiebra de la "integridad" o el sacrificio de proyectos personales que no contribuyan al "mejor estado de cosas", con los consiguientes problemas respecto de quién estaría capaci-

---

[13] *Ibid.*, p. 85.
[14] *Ibid.*, p. 86.
[15] *Ibid.*, p. 90.

tado finalmente para decir cuál es este estado y en qué plazo ha de juzgarse porque, como es sabido, resultados óptimos a un corto plazo pueden terminar siendo resultados calamitosos si se ven a un mediano y largo plazo. De otro lado, el sacrificio de varias personas inocentes para no hacer lo que un principio absoluto prohíbe que se haga, deja siempre la duda de si dicho principio realmente justifica el sacrificio mencionado. La situación mencionada por Nagel parece no tener salida, ya que ninguna acción parece ser meridianamente correcta y aunque finalmente puede descargarse la responsabilidad en el agente que coloca a otro en el dilema de elegir entre dos opciones odiosas, queda siempre la insatisfacción por no encontrar la respuesta adecuada y persiste la duda de si la fidelidad al principio realmente justifica la muerte de varios en vez de la de uno. Así, el problema de fondo pasa a ser la concepción del razonamiento moral, la cual, desde mi punto de vista, ha de estar basada en una concepción antropofilosófica.

II

Con Gauthier tenemos un punto de vista similar al del consecuencialismo en cuanto a lograr el mejor estado de cosas posible, pero diferente en cuanto tal estado se refiere principalmente a un individuo, por lo demás, poseedor de una ideología egoísta.

El propósito de este autor es "validar la concepción de la moralidad como un conjunto de restricciones racionales, imparciales en la búsqueda del interés individual, no defender ningún código moral particular"[16]. Hay cinco concepciones centrales en su teoría[17]:

1. La de una zona moralmente libre, un lugar donde no se dan las restricciones de la moralidad. Esta zona es la de un idealizado mercado perfectamente competitivo, en el cual la ventaja mutua es asegurada por la actividad irrestricta de cada individuo en la búsqueda de su propia satisfacción mayor, de tal forma que, racionalmente, no hay lugar para la restricción ni para la parcialidad, porque en el mercado cada persona goza de la misma libertad en sus elecciones y acciones que la que tendría aislado de sus compañeros y porque el resultado del mercado refleja el ejercicio de la libertad de cada persona.

2. Aquí son importantes la teoría de los juegos y la teoría del regateo racional. Las cuestiones que plantea tal acuerdo son: a) la selección de un resultado específico dado un rango de posibilidades mutuamente ventajosas y b) la determinación de la posición de regateo inicial. El problema del regateo se resuelve con el principio de la concesión relativa mínima, esto es, la diferencia entre lo mínimo que la persona podría aceptar en lugar de un no acuerdo y lo máximo que podría recibir en lugar de ser excluido por otros del acuerdo. Este principio capta las ideas de justicia e imparcialidad. Para que la sociedad sea una aventura cooperativa para la ventaja mutua, sus instituciones y sus prácticas deben satisfacer plena o cercanamente este principio.

3. Para mostrar la racionalidad del cumplimiento de compromisos es necesaria la concepción de la maximización restringida. Según Gauthier, hay dos clases

---

[16] Gauthier, David, *Morals by Agreement*, New York: Oxford University Press, 1992, p. 6.
[17] *Ibid.*, p. 13ss.

de personas: las que sólo buscan maximizar su satisfacción o realizar su interés y los maximizadores restringidos, que están dispuestos a cumplir restricciones morales mutuamente ventajosas y que esperan similar cumplimiento de los otros. Los maximizadores restringidos gozan de las oportunidades de cooperación que a otros les faltan, las cuales, en condiciones adecuadas son mayores que los beneficios explotativos que pueden ofrecer quienes no cumplen sus contratos. El deseo de las personas de cumplir lo acordado sólo puede surgir si se encuentra inicialmente aceptable lo que se trae a la mesa de regateo, lo que implica absoluta libertad, a la vez que respeto a los integrantes del posible acuerdo.

4. Así, se hace necesaria una condición, que es la cuarta concepción central en la doctrina de Gauthier y que constituye la posición de regateo inicial, la que supone la prohibición de mejorar la posición de uno mediante una interacción que empeore la posición del otro. La moral contractualista no tiene lugar para deberes estrictamente redistributivos en sus efectos, es decir, que transfieran pero no aumenten los beneficios, o deberes que no asuman reciprocidad de otras personas, porque tales deberes no estarían ni racionalmente basados ni apoyados por consideraciones de imparcialidad.

5. El punto arquimédico desde el cual un individuo puede mover un mundo moral es una imparcialidad efectiva. La elección arquimédica es un caso limitante del regateo, en el que se relacionan coherentemente, en forma directa o indirecta las cuatro concepciones centrales ya mencionadas.

Gauthier afirma que la ventaja de esta teoría es que genera la moral como una restricción racional sobre la elección y la acción sobre una base no moral o moralmente neutral y que su desventaja estriba en que solamente seres cuyas capacidades físicas y mentales sean aproximadamente iguales o mutuamente complementarias pueden esperar cooperación benéfica de todos. Entre desiguales, una parte puede alcanzar mayores beneficios coerciendo a la otra, y la teoría moral de Gauthier no podría refrenar racionalmente a la primera. Pueden condenarse las relaciones coercitivas, pero únicamente dentro del contexto del beneficio mutuo apelaría tal condena a una moralidad racionalmente fundada.

Establecidas las cinco concepciones básicas de su doctrina, Gauthier, reconoce que el "hombre económico" del acuerdo no es sino una caricatura útil para propósitos explicativos y normativos. Su individuo liberal, en cambio, posee cualidades morales y sociales que al individuo económico le faltan. Posee capacidad afectiva para la moral y una participación valorativa que no precisa de la coerción, indispensable para una mentalidad puramente económica.

El fundamento de la moral por acuerdo es no-tuísta, pero no solamente puede servir a los no-tuístas y en verdad no es sólo para el hombre económico.

"Al valorar tanto la participación como a sus compañeros participantes, las personas vienen a colocar un nuevo valor en el esquema dentro del cual la participación florece. Habiendo sido comprometida su razón, la moralidad ahora compromete sus afectos. Estas personas exhiben la capacidad afectiva para la moralidad que encontramos falta en el hombre económico. Hemos notado antes que una capacidad efectiva para la moralidad no hace surgir las restricciones morales sino presupone su reconocimiento anterior; el deseo de cumplir con el deber no determina el contenido del deber. Y esto concuerda con nuestro presente argumento. Las personas racionalmente reconocen las restricciones de la moralidad como condiciones de cooperación mutuamente benéfica. Luego, valoran la participación en actividades cooperativas y compartidas que llenan estas restricciones y prestan in-

terés a sus compañeros participantes. Y, finalmente, vienen a valorar la moralidad que primero les pareció sólo una restricción racional."[18]

Afirma Gauthier que la moral por acuerdo capta el entendimiento del hombre económico, pero en el individuo liberal capta además los afectos. El hombre liberal tiene las siguientes características: 1) es un ser activo que encuentra satisfacción en la búsqueda y la lucha que constituyen la actividad humana; 2) tiene su propia independiente concepción del bien; 3) es totalmente racional, entendiendo por racionalidad la autonomía y la capacidad de escoger entre acciones posibles sobre la base de la concepción propia del bien como determinado por las propias preferencias; 4) tiene un sentido de la temporalidad que le permite contactar el presente con el pasado y el futuro; 5) tiene una capacidad emocional o afectiva; aunque no sea un tuísta natural, llega a valorar a los que encuentra como compañeros participantes; 6) posee una afectividad libre, es autónomo en la esfera de sus emociones, y halla incompatibilidad en la imposición, no en el compromiso.

Morals by Agreement, como es natural, ha despertado muchas críticas. Leslie Mulholland[19], en "Egoísmo y moralidad" ve un problema en la doctrina de Gauthier: si la posición inicial es el egoísmo directo, no está claro cómo se pasa de éste al egoísmo restringido. El egoísta podría cooperar sólo si adopta una disposición de cooperación; pero ¿cómo puede hacerlo basándose en fundamentos egoístas? Esa disposición supone no sacar ventaja de la cooperación de los otros cuando es posible; pero ¿por qué el maximizador restringido no cesa de cooperar cuando le conviene y vuelve a hacerlo, igualmente a su conveniencia?

Gauthier mismo se plantea esta pregunta y se esfuerza en contestarla. La sociedad contractual sería una sociedad coactiva para impedir deslices en el cumplimiento de los contratos. A lo que agregamos, que la credibilidad sería una condición importante para establecer arreglos contractuales. Difícilmente permitiría la racionalidad de los agentes contractualistas aceptar entre ellos a quien se sabe no confiable.

Una segunda objeción que da Mulholland contra Gauthier es que éste no explica cómo habría culpa o elogio moral[20]. Esta crítica me parece más sólida que la anterior porque enfrenta una zona de penumbra en la teoría de Gauthier, quien, por una parte, sostendría que la moralidad simplemente necesita de la maximización restringida; pero, por otra parte, precisaría de un sentimiento moral. Tal vez podría encontrarse aquí la culpa o el elogio moral que Mulholland requiere; pero, en todo caso, no hay una explicación clara, ya que no existe ninguna mención al respecto en la caracterización del hombre liberal, que supuestamente es el ideal que Gauthier propone.

Por otro lado, uno de los problemas del contractualismo, aparentemente, es el de su imposibilidad de establecer contrato con personas que no aporten nada o que no aporten lo suficiente a la mesa de regateo, ellas serían ignoradas en el mejor de los casos, o, en el peor —si la ideología contractualista es plenamente dominante— consideradas como enemigos: "mi vecino, de acuerdo con nuestra ideología, es el hombre con el cual yo puedo hacer un acuerdo mutuamente ganancial.

---

[18] *Ibid.*, p. 338.

[19] Mulholland, Leslie, "Egoism and Morality", en: *The Journal of Philosophy*, New York: The Journal of Philosphy Inc., 1989, p. 545.

[20] *Ibid.*, p. 549.

Todos los demás son mis enemigos —a ser explotados si yo puedo, a explotarme a mí si ellos pueden"[21]. La racionalidad impediría a los hombres entrar en acuerdos donde no fuera posible una ventaja, y éste sería el caso de los minusválidos en general, personas o países; hacia los que justamente se dirigen los sentimientos de compasión y deseo desinteresado de ayuda que son típicos de la moral tradicional.

En mi opinión, una racionalidad como la que se juzga propia del hombre liberal, que está unida al sentido del tiempo —"entonces aunque el individuo liberal no necesita ser estrictamente prudente y tomar una visión atemporal de sus preferencias y su satisfacción, ve el presente no aisladamente sino en relación con su pasado y sus futuros posibles"[22]— no se opondría a ayudar a necesitados desvalidos. Un individuo racional no puede pasar por alto la fragilidad humana que Pascal ilustró con su imagen del hombre como "caña pensante". Si el individuo liberal considera al hombre como un ser temporal, como un permanente hacerse, no puede —racionalmente hablando— descartar la posibilidad de un futuro desvalido. Así, la propia racionalidad debería contemplar la posibilidad de contratos con seres desvalidos, ya que su postura podría ser la de cualquiera en algún momento del futuro.

En Gauthier encuentro una ambivalencia, debida probablemente a que el propio Gauthier tiene dudas "emocionales" acerca de su doctrina. Después de afirmar que el contractualismo forja el eslabón entre la racionalidad de la maximización y la moralidad de la restricción imparcial, comenta: "¿Son nuestras concepciones de racionalidad y moralidad, y las del eslabón contractualista entre ellas, como deberían ser, puntos fijados en el desarrollo del esquema conceptual que nos capacita a formular verdades prácticas permanentes? O ¿estamos contribuyendo a la historia de las ideas de una sociedad particular en la cual circunstancias peculiares han favorecido una ideología de individualidad e interacción que es coherente con la moral por acuerdo? o ¿estamos contando una historia sobre las ideas que parecerá tan extraña a nuestros descendientes como la Forma de Dios y el Motor Inmóvil lo son para nosotros?"[23]

Ciertamente, esta doctrina armoniza con las conocidas características del neoliberalismo: individualismo, que podría ser sinónimo de egoísmo; utilitarismo, que debe conducir a la maximización del beneficio; y libertad individual, que abre una amplia gama de posibilidades de acción porque cuanto menos interfiera el estado, mejor. Pero ya van surgiendo corrientes, el comunitarismo entre otras, que denuncian los principios neoliberales y presentan alternativas totalmente diferentes de vida. Aún más, el individuo liberal —propuesto por el mismo Gauthier—, que destrona al hombre económico como el paradigma contractualista, pierde en verdad la esencia de lo que sería un puro contractualista: "para el individuo liberal las relaciones humanas en una sociedad justa no son exclusivamente, ni siquiera primariamente contractuales, pero ofrecen el respeto por el bien de cada individuo, la segura mutualidad del beneficio y la libertad de explotación que el acuerdo voluntario, racional garantizaría"[24].

En todo caso, creo que su concepción de ser moral podría contribuir a una me-

---

[21] Gauthier, David, "The Social Contract as Ideology", en: *Moral Dealing*, New York: Cornell University Press, 1990, p. 350ss.

[22] Gauthier, David, *Morals by Agreement*, *o.c.*, 1992, p. 346.

[23] *Ibid.*, p. 20.

[24] Gauthier, David, "The Social Contract as Ideology", en: *Moral Dealing*, *o.c.*, p. 6.

jor comprensión de los problemas éticos, ya que toma en cuenta tanto el intelecto como la emoción, área esta última, a cuyo tipo especial de intuición tanto Scheler como Hartmann atribuyeron la capacidad de captar valores.

III

Carol Rovane[25] propone un supuesto ético acerca de la naturaleza de las personas, el que posteriormente tomará como criterio y punto de partida para su investigación metafísica. Nos concentramos en el mencionado supuesto.

Ella estipula que algo es miembro de la clase "persona" sólo si tiene la habilidad de comprometerse en *relaciones respetuosas de la agencia*. En tales relaciones un agente intenta influir en otro, aunque sin obstaculizar la agencia de este último.

El estatus ético distintivo de las personas que este criterio trata de captar, implica que todas las personas ocasionan tanto como encaran la elección de si han de comprometerse entre sí y cuándo han de hacerlo. Además las personas deben ver esta elección como éticamente significante —sea cual fuere la forma en que elijan y el campo en que lo hagan.

Rovane distingue entre identidad personal y animal, proporcionando un análisis de la identidad personal, al que denomina análisis normativo, que sostiene los siguientes principios[26]: 1) una persona es algo con un punto de vista de primera persona; 2) la identidad de una persona consiste en la unidad y continuidad de tal punto de vista de primera persona; y, 3) el punto de vista de primera persona de un individuo no necesita coincidir con un alma animal individual. De este análisis se desprende que el punto de vista de primera persona sería el punto de vista racional de un agente, que no necesita estar atado a un alma animal, ni a un punto de vista fenomenológicamente particulares.

El punto de vista racional debe entenderse como la deliberación, que tiene una significancia causal-explicativa y constituye la economía psicológica de la persona. Cualquier persona que delibera y actúa intencionalmente debe tener un punto de vista racional desde el cual realiza sus acciones; éste le proporciona las premisas para sus deliberaciones y las razones para sus elecciones y, al hacerlo, le "proporciona las cuerdas causales de sus acciones"[27]. A la inversa, cualquier fenómeno que figurara en las explicaciones psicológicas de las acciones de una persona, pertenece a su punto de vista racional. Así, abarca los *explananda* —esto es las acciones mismas— y las *explanantia* —esto es, las creencias, deseos y otros estados y eventos psicológicos que emite en aquellas acciones—. Todo ello es denominado por Rovane "episodios intencionales".

La idea guía del análisis normativo es que la condición de identidad personal equivaldría a la condición que da origen al compromiso normativo de lograr una total unidad racional. Esta ecuación garantiza la completa coincidencia de la identidad de una persona con un solo punto de vista racional, porque las condiciones

---

[25] Rovane, Carol, *The Bounds of Agency. An Essay in Revisionary Metaphysics*, Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 5.

[26] *Ibid.*, p. 19.

[27] *Ibid.*, p. 21.

que dan origen al compromiso normativo lo dan a un solo punto de vista racional, y viceversa.

Algunos proyectos unificadores no requieren los recursos prácticos de una vida humana entera, mientras que otros requieren los recursos prácticos de más de una vida, de ahí que Carol Rovane afirme que puede haber múltiples personas dentro de un solo animal y que podría haber grupos de personas que estén compuestas de muchos animales. Lo que quiere decir que el punto de vista racional de una persona puede obviar la perspectiva corporal de un animal particular.

Rovane indica tres requerimientos básicos para todo supuesto del tipo de las relaciones respetuosas de la agencia[28]: no dar por sentado lo mismo que se trata de probar, ser importante y ser completamente incontrovertible desde un punto de vista ético, los mismos que, al no despertar ningún reparo, podemos aceptar.

El supuesto de las relaciones respetuosas de la agencia es realmente un criterio de personalidad; específicamente, un criterio ético de personalidad, ya que establece la condición necesaria y suficiente para definir la clase "persona". Tal criterio está en concordancia con las teorías kantianas y las basadas en los derechos que dan importancia prioritaria al aspecto ético para definir a la persona, pero se diferencia de ellas en que no hace ninguna *demanda* moral particular relacionada con el respeto al agente, ni afirma que las personas deben o deberían comprometerse en las mencionadas relaciones.

Clarificando las nociones implícitas en tal criterio, Rovane define lo que es apuntar a poner en peligro la agencia[29]: es intentar ejercer sobre el agente una influencia no racional-abierta-pura. Los esfuerzos de influencia son racionales cuando no *explotan* meramente la habilidad de una cosa para ejercitar sus capacidades racionales, sino que también envuelven un *llamado* directo a esas capacidades, o más bien, envuelven un llamado directo al punto de vista racional desde el cual esas capacidades son ejercitadas. Tal apelación consiste en la presentación de una razón a otro agente, con el objetivo de que el agente captará la fuerza normativa de esa razón y responderá racionalmente. Hay influencia abiertamente *racional*, en la medida en que el fin que se apunta realizar es justamente el fin que se anuncia y hay influencia puramente *racional* en la medida en que se apunta a explotar nada más que la fuerza normativa de la razón que se ha presentado.

Así, el argumento racional emplea influencia racional abierta y pura; la manipulación emplea la influencia no racional; las mentiras emplean influencia cubierta pero racional y pura, mientras que las amenazas emplean influencia racional abierta pero impura.

El objetivo en todos los esfuerzos de influencia racional abierta y pura es realizar un fin consiguiendo que otro agente lo haga suyo (*embrace*) y actúe por mor de él.

Rovane destaca los siguientes hechos básicos: la agencia siempre es ejercitada desde un punto de vista racional; y cada agente debe tener un dominio particular de control intencional. Ambos hechos básicos al ponerse juntos sacan a la luz el objetivo universal que todos los agentes han de tener: "el traer los eventos que caen dentro del dominio del control intencional del agente dentro de la línea de los

---

[28] *Ibid.*, p. 66.
[29] *Ibid.*, p. 75ss.

dictados de su propio punto de vista racional, de manera que lo que se hace es lo que se tiene mayor razón de hacer" [30].

Afinando más sus conceptos, Rovane señala que el respeto a una agencia en el intento de influirlo, implicaría un respeto total del propio punto de vista racional del agente en cuestión; y que la influencia no racional apunta a realizar su fin a través de la fuerza bruta de la causación, esto es, sin invocar la fuerza normativa de las razones; aunque pudiera darse una clase de manipulación que explota las capacidades racionales de una cosa. Finalmente, la influencia racional cubierta, en forma similar a la no racional, puede ser usada para realizar fines sin importar si aquellos fines están de acuerdo con el punto de vista racional propio de otro agente.

De cuanto se ha dicho se deduce que el criterio ético no puede adoptarse a no ser que se esté preparado para renunciar a la creencia de sentido común de que todos los seres humanos son personas, porque algunos seres humanos no pueden comprometerse en relaciones de respeto a la agencia. Tres puntos rodean el criterio ético de persona[31]: 1) Las personas deben ser capaces de conocimiento social (o creencias, para quienes son agnósticos respecto de la posibilidad de alcanzar el conocimiento). 2) Las personas encaran una elección inevitable respecto de sí y cuándo comprometerse en relaciones de respeto a la agencia. 3) A los agentes les importa que las personas se comprometan en las relaciones de respeto con ellas, y más aún, las personas lo saben. Para respetar el requisito de no ser controversial, Rovane no exige que el criterio ético de persona ocupe el primer lugar respecto de otros criterios éticamente significantes.

Del criterio ético se desprenden los siguientes hechos: los agentes que pueden comprometerse en relaciones respetuosas a la agencia deben ser racionales, reflexivos y sociales; son capaces de ejercer influencia racional (así como no racional) sobre otros; y reconocen que están en una relación ética con otros agentes debido a que su elección respecto de comprometerse o no, y cuándo, en las relaciones de respeto a la agencia tiene un significado ético. Estos hechos apuntan a un solo rasgo subyacente: el *reconocimiento mutuo*, el mismo que envuelve una aprehensión abstracta de la naturaleza común de tales agentes, que incluye las capacidades racional, reflexiva y social indispensables para un trato entre personas.

Estas relaciones son, en primer lugar, las actividades colectivas, en las cuales muchos agentes persiguen intereses comunes juntos. En segundo lugar, actividades de comunicación verbal en el sentido explorado por Paul Grice[32] en sus artículos seminales sobre significado, en donde se hace hincapié no en las propiedades formales o gramaticales asociadas al concepto del lenguaje, sino en el uso de ciertas "intenciones en la comunicación" que presuponen y explotan el reconocimiento mutuo entre agentes, más específicamente la sinceridad y la insinceridad. Y, finalmente, las actividades justificatorias, en las cuales los agentes se piden entre sí presentar y defender las razones por las que han actuado y se proponen actuar.

Del punto de vista de Rovane, aunque no es prescriptivo, podríamos decir que lidera las concepciones éticas de respeto a la autonomía de la persona e importancia de la racionalidad en la constitución del agente ético. Presentaría como un

---

[30] *Ibid.*, p. 86.
[31] *Ibid.*, p. 104s.
[32] Ver Grice, Paul, *Studies in the Way of Words*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

caso de influencia no racional, abierta e impura el ejemplo adelantado en la primera sección, es decir, obligar a un agente a elegir una de dos alternativas que él mismo jamás hubiese considerado, y que, por lo tanto, intruden con violencia dentro de su ser racional siendo éste el motivo por el que tal elección resulta abominable. Con Rovane, tenemos una vez más un principio formal, vacío de contenido, que los agentes irán llenando con sus acciones. Aquí, en forma análoga al contractualismo, el universo ético no es equivalente al universo humano, pero mientras que en el contractualismo la reciprocidad es la condición *sine qua non* de las relaciones respetuosas, del análisis de Rovane no se sigue que uno no pueda comprometerse en relaciones de respeto a la agencia con personas que no puedan o que no hayan decidido entablar tal tipo de relaciones.

El enfoque de Rovane por su carácter eminentemente racionalista creo que no hace justicia a la esfera sentimental, la que está siempre presente en la intuición axiológica, que pese a las numerosas críticas que ha suscitado, todos hemos experimentado en la admiración y el rechazo, el amor y el odio, el orgullo y la culpa, valoración que no puede ser erradicada de la vida ética y que no se hace evidente en las relaciones respetuosas de la agencia propuestas por nuestra autora.

IV

Michael Phillips[33] proporciona un punto de vista intermedio entre el absolutismo y el relativismo: niega la moralidad universalista pero considera que existen conjuntos de estándares morales mejores, o más sabios, para un determinado grupo de personas. Ellos son los que suscitan formas de vida razonablemente valiosas, según los bienes o males que promueven o evitan; es, pues, una teoría moral teleológica e instrumental. La doctrina de Phillips es una concepción de la ética como artefacto social. Se basa en la explicación de un medio social, un conjunto de individuos y el mundo más amplio en el que viven. Para ver la propiedad de los estándares que rigen un medio, se interroga a los individuos de juicio más confiable. De la existencia o inexistencia de quejas se deducirá la justificación o falta de justificación de esos estándares. Phillips no propone, por tanto, una teoría moral sustantiva, sino más bien pautas para la defensa y crítica racional de los estándares.

Los estándares morales son de tres categorías[34]: estándares morales centrales, que regulan las actividades básicas que cualquier sociedad requiere para perpetuarse y proporciona a sus miembros una existencia tolerable; estándares específicos al dominio, que definen los roles y las estructuras sociales; y estándares relativos al grupo, que asignan roles a personas como miembros de grupos identificables, por edades, géneros, etnias, religiones, castas hereditarias o clases.

Philips quiere, además, contestar a las preguntas más específicas de ¿qué es lo que la moralidad requiere de *mí*? Y ¿cómo debo juzgar las acciones y carácter de otros?[35], las que, reconoce, originan tres problemas diferentes: 1) El problema de la no conformidad moral principista, producido por la brecha emergente entre un

---

[33] Philips, Michael, *Between Universalism and Skepticism. Ethics as a Social Artefact*, New York: Oxford University Press, 1994, p. 4.

[34] *Ibid.*, p. 90ss.

[35] *Ibid.*, p. 183.

conjunto de estándares justificado para un grupo y la expectativa de que un miembro de ese grupo, se sienta obligado a actuar de acuerdo con esos estándares. 2) El problema de la motivación moral, la que se debilitaría si la moralidad es simplemente un instrumento para promover el interés de una colectividad de individuos. Al fin y al cabo podría haber mejores formas de promover el bien de la mencionada moralidad. Y, finalmente, el problema de la cantidad de sacrificio que cada uno debe exigirse por mor de la moralidad.

Respecto del primer problema, Philips reconoce que un agente puede creer que el código moral de su sociedad es defectuoso y que hay una alternativa superior. En estos casos, se necesitan estándares que regulen la conducta de los agentes inconformes y estándares para quienes aconsejan a los agentes y juzgan sus actos.

Philips diferencia entre los "estándares de primera persona" —que proporcionan respuesta sobre los casos de no conformidad moral principista, es decir, al problema de determinar si nuestras creencias son adecuadas y justifican mis acciones en conformidad con un estándar alternativo—; y los "estándares de tercera persona", por los cuales el resto de nosotros juzga a los agentes y sus acciones y tienen que ver con el problema de la motivación moral. Lo ideal sería que ambos estándares coincidiesen, pero no siempre es así, y de acuerdo con Philips ciertas disimetrías pueden promover mejor los valores que aquí están en juego[36].

Respecto del segundo problema, el de la motivación moral, la ética como artefacto social permite, simplemente, hablar de personas buenas y malas, y ello de una manera muy tosca. La gente buena tiene cualidades que son deseables desde un punto de vista imparcial. La gente mala tiene cualidades indeseables. En una sociedad racional habrá ventajas para quienes sean buenos y castigos para quienes sean malos. Philips recomienda la educación de sentimientos y deseos que muevan a los seres humanos a ser empatéticos, compasivos y justos[37]; y a valorar la bondad intrínsecamente para estrechar la brecha que hay entre moralidad y autointerés. Duda, no obstante, que alguna sociedad puede exhibir un sistema en el que se haya cerrado totalmente tal brecha. Por el contrario, en cualquier sociedad real habrá ocasiones en que se puede recibir recompensas por proceder inmoralmente. Y así, no hay verdadera respuesta racional a la pregunta ¿por qué ser moral?, lo que no preocupa mayormente a nuestro autor porque el conocimiento de tal respuesta, finalmente, opina, no cambiará la conducta del inmoral ya que ésta tiene su fundamento en sentimientos y deseos propios de un egoísmo extremo, cuya existencia significa una falla social. En una sociedad bien ordenada la gente normal desarrolla fuertes lazos de unión con otras personas y una cierta medida de general simpatía o compasión[38].

Como puede verse, el instrumentalismo de Philips no entraría en conflicto con las posturas de Scanlon y Gauthier, aunque él esté preocupado más por justificar y regular los cambios de estándares generales que en resolver dilemas como los que se plantean el consecuencialismo y el contractualismo. De otro lado, el criterio ético de Rovane para diferenciar a las personas por su capacidad de entablar relaciones de respeto a la agencia, podría ser considerado como una alternativa útil, a

---

[36] *Ibid.*, p. 185.
[37] *Ibid.*, p. 160.
[38] *Ibid.*, p. 198.
[39] Nagel, Thomas, *The Last Word*, New York: Oxford University Press, 1997, p. 107.

alguna moralidad estándar, ya que propicia el respeto a la persona por su valor intrínseco y no instrumental, que es un rasgo que la educación que propone Philips acepta.

La incompatibilidad, en cambio, se da con la postura de Nagel, quien defiende principios absolutos que deben seguirse sin tomar en cuenta aspectos de utilidad, es decir, principios que no son instrumentos para algo, sino que tienen un valor *per se*. En ellos la categoría de persona es central para la explicación de lo correcto y bueno.

Ahora bien, ¿qué podemos concluir de todo esto? Creo que para contestar la pregunta kantiana de lo que debe hacer el hombre es necesario tener antes una idea de lo que el hombre es. Así, en una visión moral es importante destacar: 1) el rasgo de sociabilidad, que prácticamente todas las doctrinas antropofilosóficas reconocen como básico en el hombre y que enfatizan las doctrinas de Scanlon y Philips, 2) la racionalidad, que desde los albores del pensamiento griego se tomó como el rasgo distintivo de la humanidad y que pese a nuevas explicaciones del proceso mental humano sigue teniendo vigencia, 3) el sentimiento —que Gauthier[39] destaca explícitamente como un atributo de su maximizador restringido y cuya adecuada educación Philips recomienda— el mismo que no puede estar ausente en la decisión moral, ya que, como lo señala Nagel[40], el razonamiento moral es una especie de razonamiento práctico y por lo tanto sus conclusiones son deseos, intenciones y acciones, o sentimientos y convicciones que pueden motivar deseos, intenciones y acciones. Finalmente deseamos conocer cómo vivir y por qué. El *dictum* humeano, de que no puede haber ni razón práctica ni razón moral porque las pasiones que son inmunes a la estimación racional subyacen en cada motivo, no es válido. Aún aceptando que las "pasiones" sean la fuente de algunas razones, podría considerarse racionalmente tanto la cuestión de si uno debería tener esas pasiones, o la cuestión de, provisto que uno las tenga, si uno debería actuar de acuerdo con ellas.

Justamente, el clásico concepto scheleriano[41] del hombre como "asceta de la vida" destaca la capacidad humana de decir *no* a los instintos y, en general, a las pasiones, para emplear la terminología humeana. Puede ejercer así la libertad —subrayada invariablemente por todas las corrientes antropofilosóficas seminaturalistas y existenciales— que le permite ser un agente moral.

En tiempos más recientes, Gerald Dworkin expresa un pensamiento análogo en su concepción de autonomía, a la que define como "una capacidad de segundo orden de las personas para reflexionar críticamente sobre sus preferencias, deseos, anhelos, etc., de primer orden y la capacidad para aceptar o intentar cambiar éstos a la luz de preferencias y valores de un orden más elevado"[42]. El ejer-

---

[40] Aunque Gauthier destaca la cualidad del sentimiento en su "individuo liberal", considera que la no-sociabilidad es el rasgo fundamentalmente humano; la sociabilidad sería simplemente una especie de revestimiento, un atributo accidental y convencional. Para una exposición y crítica más detallados de sus ideas ver: Arrieta de Guzmán, Teresa, *Sobre el contractualismo de David Gauthier*, en: Garaycochea, W. y otros (eds.), *Razón y acción en la filosofía actual*, Arequipa: UNSA, 1995.

[41] Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1960, p. 25ss.

[42] Dworkin, Gerald, *The Theory and Practice of Autonomy*, New York: Cambridge University Press, 1995, p. 20.

cicio de esta capacidad definiría la naturaleza de las personas, dándoles significado y coherencia vital, así como responsabilidad por sus actos.

Toda agencia implica una reflexión acerca de las posibilidades de acción que surgen dentro del marco de los estándares de conducta determinados por su grupo social, los mismos que deben cumplir la función de satisfacer adecuadamente las necesidades de sus miembros. De no hacerlo, al agente moral le cabe cuestionar estos estándares. Una aplicación de tal cuestionamiento al caso planteado en la sección *I,* supondría la erradicación de la guerra, en cuyo marco trata Nagel algunos dilemas, y que constituye el fracaso de toda racionalidad, tolerancia y moderación, para no hablar de la buena voluntad que debería caracterizar a las relaciones humanas.

En todo ello, como se ha visto, la capacidad deliberativa del hombre ejerce un importante papel, pero dado que el agente moral no es sólo intelecto, sino que además posee sentimientos, no puede dejarse de lado la *logique de coeur* pascaliana.

Creo que en el dilema ético discutido al inicio de este trabajo —el sacrificio de uno por el bienestar de varios, o viceversa— que pone en riesgo la integridad del agente, es justamente esta lógica del corazón la que finalmente tendría la palabra.

Tras el consenso. Paradojas de la moral en el umbral del milenio*

Miguel Giusti
Pontificia Universidad Católica del Perú

En un pasaje poco frecuentado de la *Fenomenología del espíritu* sostiene Hegel que la condición del hombre moderno desde el punto de vista moral está marcada por una ambivalencia muy particular. Si se la considera en relación al pasado, es decir, en relación a la tradición de la que proviene y de la que el mundo griego es, para él, un paradigma de armonía, entonces dicha condición debe caracterizarse como una *pérdida*. Lo es, porque el individuo no se identifica ya con el *ethos* de su pueblo, porque ya no posee un sistema de creencias evidente que dé sentido a su existencia particular. Pero, si se la considera en relación al futuro, es decir, en relación a las posibilidades contenidas en la libertad y la razón del individuo, entonces ella debe caracterizarse como una *búsqueda*. No teniendo ya raíces, el individuo está en condiciones de imaginar un *ethos* nuevo que satisfaga idealmente las aspiraciones de todos los seres humanos. En el primer caso, se asume que el individuo "ha dejado atrás la felicidad"; en el segundo caso, que "aún no la ha alcanzado"[1]; su condición oscila pues entre la pérdida y la búsqueda de la felicidad. Ambas caracterizaciones son posibles, nos dice Hegel, y son además necesarias porque ellas expresan una misma realidad, vista desde perspectivas opuestas. El individuo "tiene que abandonar esa felicidad" para obtener conciencia de sí, pero a la vez debe reencontrarla para que esa conciencia de sí no sea una mera ilusión. Ello ocurre justamente porque lo más característico de este sujeto moderno parece ser su experiencia de una ausencia, de una infelicidad, o, como decían los románticos, la experiencia de su "extrañamiento" en el mundo.

Este juicio de Hegel sobre la moral moderna es muy penetrante porque encierra una valoración filosófica de la historia que ha llegado a formar parte prácticamente del sentido común de nuestra época. Allí hallan sus fuentes, para no citar más que un ejemplo, los trabajos sociológicos de Max Weber sobre el proceso de racionalización de la cultura occidental. Pero, no es por sus repercusiones, ni tampoco por un interés hermenéutico inmanente a la filosofía de Hegel que la tesis puede sernos ahora relevante. Lo que yo quisiera más bien es valerme un tanto li-

---

* Una versión ligeramente modificada de este trabajo apareció en el volumen de aniversario de *Areté*, XI (1999), pp. 633-657, con el título "En busca de la felicidad perdida. Sobre el conflicto de paradigmas en la ética contemporánea".

[1] Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 211ss. Modifico ligeramente la versión de Roces.

bremente de esta intuición sistemática hegeliana para tratar de caracterizar, por mi parte, el estado de la cuestión de los trabajos y los debates de la moral de nuestro siglo. Mi hipótesis es, en efecto, que el consenso moral buscado en estos debates parece oscilar entre la nostalgia y la utopía, entre la tradición y la invención. La idea de una concertación armoniosa de los intereses de todos, que pueda servir de norma moral vinculante, suele buscarse hoy en día en la recuperación de un paraíso perdido (el consenso que hemos dejado atrás) o en la proyección de una comunidad ideal (el consenso en pos del cual andamos). Con el título de mi conferencia: "Tras el consenso" he querido expresar precisamente esta ambivalencia retrospectiva y prospectiva del ideal moral que parece postularse en las teorías contemporáneas. Al plantear el problema de la moral en una sola de las direcciones señaladas, muchas teorías se entrampan en situaciones paradójicas, como parecen atestiguarlo los debates aporéticos de la moral en las últimas décadas de este siglo. Así ha ocurrido con el debate alemán entre moralidad y eticidad, con el debate anglosajón entre liberalismo y comunitarismo, y así está ocurriendo con el más reciente debate en torno a los modelos del reconocimiento en moral. Lo que no parece oscilar, en cambio, es la situación simultáneamente nostálgica y anhelante del individuo desintegrado aun a fines del milenio, lo que explica en cierto modo el renacimiento contemporáneo de la filosofía práctica y la paulatina expansión del interés por la visión aristotélica de la ética.

Lo que quiero proponerles en esta conferencia es pues una lectura sistemática de los debates sobre la moral de este fin de siglo siguiendo el hilo conductor que acabo de presentar. Por lo mismo, esta lectura va a tener que ser selectiva, porque no tendría ningún sentido venir aquí con pretensiones de exhaustividad. Y ya que he comenzado citando a Hegel, voy a emular también su manía clasificatoria, y voy a dividir mi exposición en tres partes, cada una de las cuales estará subdividida a su vez en tres partes. En la primera parte general, me ocuparé del *paradigma del consenso utópico* que es en buena cuenta el paradigma del universalismo moral. Explicaré allí en qué sentido el ideal moral que se propone puede ser caracterizado como un consenso en pos del cual andamos. Como modelos representativos de este paradigma analizaré la noción habermasiana de una comunidad ideal de comunicación y la idea de una sociedad justa y bien ordenada de Rawls. Trataré luego de mostrar cómo este modelo ha surgido y se ha puesto de manifiesto en los debates más recientes de la filosofía moral. Y me detendré, en un tercer paso, en lo que considero son las paradojas argumentativas en las que incurre la concepción utópica del consenso. En la segunda parte general de mi exposición me ocuparé del *paradigma del consenso nostálgico*, que es en buena cuenta el paradigma del contextualismo moral. También en este caso presentaré una argumentación en tres pasos: primero, analizaré las propiedades que los mismos filósofos contextualistas consideran propias de su concepción ética; segundo, haré extensivo este análisis a otros modelos contextualistas; y tercero, mostraré las paradojas que enfrenta este modo de concebir la concertación moral. Finalmente, en la tercera parte, abogaré en favor de un paradigma más modesto, menos unilateral, de consenso, que llamaré "dialéctico", en el que supondré como necesario asumir en toda su crudeza el carácter paradójico de la situación de extrañamiento de la modernidad. Veremos entonces, como siempre en tres momentos, cuáles son esas paradojas constitutivas de la moral, qué tipo de consenso nos es posible esperar y qué papel le toca jugar en dicho contexto a la filosofía práctica.

1. El paradigma del consenso utópico

1.1 El modelo

Comencemos por preguntarnos en qué medida el ideal moral del universalismo puede ser considerado en términos de un consenso proyectado hacia el futuro. Retomemos para ello el hilo de esta madeja y recordemos lo que Hegel decía sobre el individuo moderno: que éste *debe abandonar* el supuesto estado de felicidad de su sociedad tradicional. *Debe* hacerlo porque sólo así podrá afirmar su libertad y su autonomía como individuo. Este hecho es constitutivo de la constelación conceptual de la moral moderna, aunque, como veremos, no necesariamente es reconocido y asumido como tal. En efecto, para todas las teorías universalistas, el punto de partida y el valor central de la moral es la *autonomía* del individuo. Nada debe haber —ni la tradición, ni la religión, ni el orden del mundo— que anteceda al individuo como causa de determinación de su voluntad, es decir, que perturbe su capacidad de decidir por sí mismo lo que conviene a su felicidad.

Pero, con la autonomía sola no se construye ninguna moral. La moral es un asunto que concierne a la convivencia con los otros, tanto más en el contexto de las teorías universalistas, que pretenden justamente abarcar entre los "otros" a todos los seres humanos. El desafío mayor para este modelo es pues imaginar, a partir de la defensa de la autonomía individual, una forma de concertación colectiva que pueda ser aceptada por todos los individuos o que pueda incluso ser asumida por ellos como norma vinculante. La pura autonomía conduce, simbólicamente hablando, a la guerra de todos contra todos. La pura concertación, sin legitimación por parte de los individuos, niega su autonomía y su libertad. El objetivo del modelo es por eso, aunque parezca paradójico, hacer surgir la concertación a partir de la autonomía, construir el consenso a partir del disenso.

No sorprende por eso que los dos recursos conceptuales, metafóricos, más frecuentes entre las teorías universalistas de la actualidad para afrontar este desafío sean el contrato y el diálogo. En ambos casos se presupone la existencia de interlocutores aislados que entran en contacto unos con otros con la finalidad de instaurar un acuerdo que impida la violencia y legitime la convivencia pacífica. El contrato es una categoría jurídica que difícilmente se deja desligar de la idea de la negociación y del conflicto de intereses. El diálogo es una categoría antropológica, sólo en fecha reciente empleada para fines de justificación moral. En la modernidad ha habido además otros dos recursos argumentativos destinados a legitimar el consenso utópico, pero que ya prácticamente han caído en desuso, a saber: la teoría del derecho natural y los postulados metafísicos acerca de la definición de la razón práctica pura. Entre todos estos recursos hay diversos tipos de parentesco, pero como lo que nos interesa ahora son las teorías contemporáneas, voy a concentrarme sólo en los dos primeros, para lo cual me referiré a las concepciones de John Rawls y de Jürgen Habermas.

John Rawls sigue defendiendo en la actualidad una teoría moral de tipo contractualista. Su estrategia argumentativa no difiere en lo esencial de la estrategia clásica de Hobbes, pues lo que nos propone es nuevamente un experimento mental que nos transporte a una "posición originaria" —una nueva versión del "estado natural"— en la que los individuos sean finalmente intercambiables unos con otros. Allí, premunidos de una condición igualitaria o, mejor dicho, despojados de toda diferencia relevante por efecto del velo de la ignorancia, los individuos (o

las partes que los representan) deberán elegir los principios morales que han de regir su vida social. Lo que los individuos acuerdan en esa situación contractual es, en pocas palabras, cuál es el modelo de sociedad justa y ordenada que todos están dispuestos a aceptar en la medida en que no atenta contra sus intereses particulares. El resultado del acuerdo contractual es el consenso utópico que va a servir como norma moral vinculante de la teoría.

En sus últimos trabajos, especialmente en su libro *Liberalismo político*, Rawls ha hecho algunas precisiones y algunas concesiones ante las críticas de sus adversarios comunitaristas, sobre las que nos ocuparemos en el punto siguiente. Pero ha vuelto a insistir en su propósito de reactualizar el modelo contractualista de la moral. En particular, ha dado marcha atrás —aunque, a mi entender, sólo en modo aparente— con respecto a las pretensiones universalistas de su teoría, pues ahora se imagina que el consenso utópico de la justicia imparcial sería válido en principio sólo para la sociedad democrática occidental. Si ello es así o no, puede dejarse por el momento de lado, pues lo que me interesa subrayar aquí es ante todo la idea de un consenso proyectado al futuro sobre la base de una situación originaria de dispersión y atomización individual. Y, en ese punto, la posición de Rawls no ha variado.

Jürgen Habermas no es un contractualista en sentido estricto, sino más bien un partidario del consenso argumentativo, es decir, su teoría se vale del segundo de los recursos metafóricos mencionados hace un momento: del recurso del diálogo. Este hecho es muy importante porque nos sitúa con más claridad aún en el contexto de la filosofía práctica de la segunda mitad de este siglo. El diálogo al que Habermas, al igual que muchos otros filósofos morales, se refiere deriva en buena cuenta del giro lingüístico efectuado por la filosofía gracias a la influencia tanto de la filosofía del segundo Wittgenstein como de la obra de Husserl. Es pues la dimensión pragmática del lenguaje lo que se halla aquí en el primer plano. Es por su intermedio que se trata de replantear el tránsito de la autonomía individual a la generación del consenso. Que esto sea así se debe, como el mismo Habermas lo reconoce, a que ya no es posible seguir aspirando a una fundamentación deductiva de la universalidad de la norma moral ni, menos aún, a una postulación metafísica de algún principio de universalización, como era el caso de Kant. Pero se sigue, sí, manteniendo como meta la búsqueda de un procedimiento que, en forma análoga al imperativo categórico, haga las veces de criterio inductivo capaz de someter a examen los propósitos morales de los individuos comprometidos en la acción.

El consenso utópico de Habermas se llama la "comunidad ideal de comunicación". Una tal comunidad se caracteriza por el hecho de que todos los miembros que forman parte de ella se hallan en igualdad de condiciones, discuten entre sí formulando pretensiones de validez criticables y susceptibles de fundamentación, y sólo admiten la validez de alguna opinión en virtud de la fuerza de los argumentos. Es mucho lo que se puede decir sobre este ideal de consensualidad. Pero, lo más interesante con respecto al tema de nuestra conferencia es el modo en que se accede a dicha comunidad ideal a partir de la definición previa de los individuos como sujetos autónomos. Porque, dadas las pretensiones universalistas del modelo, dicho acceso tiene que obtenerse por medio de un procedimiento de fundamentación que posea un carácter irrefutable. Así se explica que la vía llamada "pragmático-trascendental" de fundamentación sólo se detenga en la constatación de una presunta "contradicción performativa", es decir, en la contradicción en

que incurriría el interlocutor que pusiese en duda la validez de la norma universal que sirve de condición de posibilidad al juego mismo de la argumentación.

Más de una vez ha sostenido Habermas que la ética discursiva se propone ofrecer una alternativa profana al ideal de solidaridad propagado por las grandes religiones monoteístas. Se trata de darle a ese ideal una justificación racional, independiente de las hipotecas fundamentalistas de aquellas religiones, y por ende universalmente válida. Entre los requisitos que debe satisfacer semejante concepción de la ética —requisitos que pueden hacerse extensivos a la ética de Rawls y a la mayor parte de las concepciones universalistas— considera por eso los siguientes: la ética debe ser *deontológica, cognitivista, formalista y universalista*[2]. Y estas cuatro propiedades pasan a ser naturalmente también propiedades del consenso utópico que la ética se propone concebir.

La ética ha de ser *deontológica* en el sentido en que se ocupe sólo del deber-ser de las normas relativas a la acción, es decir, que se ocupe sólo de su obligatoriedad. En esto se diferencia de las éticas clásicas, para las cuales el objeto de la reflexión eran los asuntos relativos al "bien" o a la "buena vida". Para la ética discursiva, en cambio, el problema se restringe exclusivamente a la rectitud (o a la justicia) de las acciones humanas. Lo que se trata de determinar, en este caso, es la validez de las acciones respecto de ciertas normas o la validez de las normas respecto de ciertos principios. Debe ser una ética *cognitivista* porque entiende la rectitud de las normas en analogía con la verdad de las proposiciones. Por cierto, no identifica ambas cosas, pero interpreta sí las pretensiones prescriptivas de una norma de modo análogo a las pretensiones descriptivas de una verdad: lo que se quiere destacar en ambos casos es la necesidad de recurrir argumentativamente a buenas razones que sirvan de fundamento a las pretensiones de validez normativa o veritativa. Sostiene por eso Habermas que la pregunta central de una ética cognitivista es: "¿cómo fundamentar los enunciados normativos?"[3]. (Esta propiedad, habría que aclarar, no se aplica al caso de Rawls, quien se resiste explícitamente a admitir el cognitivismo en su teoría.) Debe ser, además, una ética *formalista* porque propone un principio de justificación de las normas que no diferencia a estas últimas respecto de su contenido, sino tan sólo respecto de las condiciones de su universalización posible. Emula, en tal sentido, el principio kantiano del imperativo categórico, por medio del cual no se establece qué acción específica es buena, sino qué condiciones debe satisfacer cualquier acción para poseer dignidad moral. Pero se separa de Kant para evitar el problema del carácter monológico y solipsista de la actitud subjetiva que examina las propias máximas y propone a cambio un criterio diferente, llamado, en términos generales, "el procedimiento de la argumentación moral" ("das Verfahren der moralischen Argumentation"). Es sobre esta base que se establece el famoso "principio U" (de "Universalización de las normas"). Debe ser, finalmente, una ética *universalista* en el sentido en que aspira a proponer un principio moral que posea validez universal y que no sea vulnerable, por tanto, a las críticas del relativismo cultural y del relativismo histórico. "Hay que poder demostrar —escribe Habermas— que nuestro principio moral no se limita a reflejar los prejuicios de los actuales europeos adultos, blancos, varones

---

[2] Habermas, Jürgen, "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?", en: Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 100-102.

[3] *Ibid.*, p. 101.

y provenientes de las capas burguesas."[4] La vía alternativa de fundamentación es la vía "pragmático-trascendental" ya comentada del discurso argumentativo.

1.2 Sus defensores

El listado de estas propiedades de la ética no hace sino acentuar el carácter utópico del consenso que se pretende alcanzar, y corrobora lo que venimos diciendo con respecto a esta primera caracterización de las teorías morales contemporáneas. Antes de entrar, sin embargo, a analizar las paradojas en las que incurre este paradigma —que es la tesis central de mi conferencia—, permítanme mencionar muy brevemente algunos movimientos o debates de la filosofía moral de este fin de siglo en los que se enmarcan los autores que estoy analizando. Ya al comienzo de esta exposición me referí a tres amplios debates de la filosofía moral contemporánea: al debate continental (o alemán) entre moralidad y eticidad, al debate anglosajón entre liberalismo y comunitarismo y al debate reciente, que bien podríamos llamar "intercontinental", sobre los modelos del reconocimiento. Todos éstos son debates que han congregado a los principales especialistas en filosofía moral en la segunda mitad de este siglo, y que lo han hecho de un modo filosóficamente fructífero, porque los títulos que dan nombre a dichos debates expresan ya de por sí una caracterización conceptual de las controversias.

La pareja de términos *moralidad y eticidad*, con la que se desató una polémica sobre filosofía moral principalmente en lengua alemana a partir de los años sesenta, se remonta a una caracterización hegeliana de la disputa central de la filosofía práctica. *Moralidad* designa, en tal sentido, a la concepción propiamente moderna de la ética, basada en el principio de la autonomía o la autodeterminación racional; *eticidad*, en cambio, se refiere a los esfuerzos de actualización de la concepción sustancialista antigua de la "vida buena", incluida naturalmente la propia concepción hegeliana. Al utilizar esta pareja de conceptos, los filósofos contemporáneos hacían suya la caracterización hegeliana y tomaban partido por una u otra de las tradiciones allí representadas: los universalistas se adherían a la tradición moderna, kantiana, y los contextualistas lo hacían a la tradición aristotélica y hegeliana. Esta polémica ha sido larga y copiosa en producción bibliográfica, aunque no pueda decirse realmente que haya llegado a zanjarse[5]. Jürgen Habermas ha sido, sin duda, el protagonista principal del modelo de la *moralidad*.

El movimiento comunitarista surgió posteriormente, a inicios de los años ochenta, en el contexto de la filosofía anglosajona, más específicamente, de la filosofía y la sociología norteamericanas. Y desde sus inicios tomó como blanco de sus críticas a la filosofía y la cosmovisión del liberalismo, muy en particular a la obra temprana de John Rawls. Los motivos teóricos que animan a este debate no difieren en lo esencial de los que eran materia del debate anterior, razón por la cual se ha producido una difusión muy rápida y muy extendida de las obras de sus protagonistas en el mundo entero. Los comunitaristas reivindican un modelo de com-

---

[4] *Ibid.*, p. 102.

[5] De ella me he ocupado largamente en un trabajo aparecido inicialmente en alemán con el título "Lassen sich Moralität und Sittlichkeit miteinander vermitteln?" en la revista *Philosophische Rundschau*, 38 (1991), pp. 14-47, y luego en castellano con el título "¿Puede haber conciliación entre 'moralidad' y 'eticidad'?", en: *Areté*, VIII (1996), pp. 25-64.

prensión moral de corte neoaristotélico, y usan deliberadamente la noción de "comunidad" en contra de lo que les parece la mayor deficiencia del modelo liberal: el individualismo y el desarraigo de su definición de la libertad. Los liberales, por su parte, hacen suyo el modelo de comprensión moral universalista, ya sea en su versión neokantiana o en su versión contractualista.

Aunque no pueda decirse que este debate haya llegado a su fin, puede observarse, sí, que ha dejado atrás la confrontación abierta y que está entrando últimamente en una etapa un poco más fecunda en la que se procura tender puentes de conciliación entre las posiciones. Uno de los nuevos horizontes de discusión, en el que se encuentran filósofos provenientes de las diferentes tradiciones mencionadas, es el debate sobre la teoría del *reconocimiento* en la ética. El reconocimiento —por cierto, igualmente un tema de origen hegeliano— es una categoría ética que parece prometer un avance en la controversia porque por definición comprende una *relación entre sujetos*, no un invididualismo de partida. Quizá también por eso este nuevo debate está teniendo acogida entre los filósofos de las diferentes tradiciones, pues vemos allí intervenir a Charles Taylor y a Jürgen Habermas, a Paul Ricoeur y a Michael Walzer, a Nancy Fraser y a Axel Honneth[6].

En todos estos debates, aun con los cambios de signo que implican las nuevas caracterizaciones conceptuales, parece articularse siempre una misma oposición entre los universalistas neokantianos y los contextualistas neoaristotélicos. Y una de las formas de manifestación más claras de esta oposición es la definición de lo que constituye para cada una de ellas el ideal de la concertación moral, es decir, justamente el modo en que determinan conceptualmente el consenso tras el cual se hallan. Con el tema de nuestra conferencia estamos pues intentando llegar al núcleo de esta oposición, y buscando alguna vía para sortear sus escollos.

Volvamos entonces al hilo de nuestra madeja, y pasemos a ver en qué medida, como se ha anunciado desde el inicio, la conceptualización del consenso utópico halla sus límites en el surgimiento de algunas paradojas de su propia argumentación.

1.3 Las paradojas

Para facilitar la revisión de las paradojas de este modelo voy a servirme de las mismas características que Habermas consigna como definitorias del consenso utópico y de la ética que lo promueve, a saber: que ésta debe ser deontológica, cognitivista, formalista y universalista. Sobre cada una de tales propiedades podría darse una conferencia, de modo que no me queda sino presentar sucintamente los problemas de coherencia lógica a los que aludo.

Deontológicas son, en realidad, todas las éticas, al menos en un sentido que podríamos llamar genérico o *débil*, es decir, en el sentido en que se ocupan de la valoración de la realidad o del carácter prescriptivo de nuestros juicios. Pero cuan-

---

[6] *Cf.* por ejemplo: Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997, así como: "Reconocimiento y obligación moral", en: *Areté*, IX (1997), pp. 235-252; Taylor, Charles, "The Politics of Recognition", en: Gutman, Amy (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 25-73; Habermas, Jürgen, "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat", en: Taylor, Charles y otros, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1994, pp. 147-196; Fraser, Nancy, *Justice interruptus*, Nueva York/Londres: Routledge, 1997.

do Habermas nos habla de la propiedad deontológica de la ética o del consenso, lo hace en un sentido que debemos llamar *fuerte*, es decir, como una propiedad que se opone *per definitionem* a la realidad empírica y que establece, por tanto, una relación estricta de exclusión entre ser y deber-ser. Es más, justamente este carácter excluyente de la relación es el que permite establecer la obligatoriedad del consenso moral. Pero eso significa entonces que la norma moral nos coloca en la paradójica situación de comandarnos distorsionar el deber-ser al exigirnos convertirlo en mero ser, ya que desvirtuamos de ese modo su pureza. El deber-ser reposa sobre una estructura lógica tal que puede simultáneamente ordenarnos y prohibirnos su realización; la pureza normativa del deber-ser y la imposibilidad de su puesta en práctica no son más que las dos caras de una misma moneda.

En segundo lugar, que la ética o el consenso deban ser cognitivos o cognitivistas significa que deben ser asimilables al discurso veritativo. Ya advertí que John Rawls toma distancia de este rasgo porque él mismo percibe las dificultades a las que me referiré enseguida. Asimilar el discurso moral al discurso científico tiene por finalidad introducir en la ética un tipo de razonamiento claramente discriminatorio que garantice la aceptabilidad o la no-aceptabilidad de las pretensiones de validez. Por eso es tan importante para Habermas seguir una estrategia de fundamentación pragmática en la que el peso recaiga sobre una teoría de la argumentación. Pero, al proceder de ese modo, nos vemos en la paradójica situación de tener que introducir también criterios de apodicticidad y de eliminación del error en la ética. Quien no acepta el procedimiento de fundamentación, se contradice. Quien discrepa sobre las condiciones del lenguaje moral, comete un error. Es demasiado lógico lo que pasa a ser considerado ético, y es demasiado lo que queda así excluido de la ética.

En tercer lugar, el consenso debe ser formalista en el sentido en que concibe a los interlocutores del contrato o del diálogo como sujetos desarraigados y porque evita deliberadamente pronunciarse sobre los asuntos concernientes a la valoración de la vida. Es a este respecto que se han hecho notar con más fuerza las paradojas del modelo utópico. En resumen, las dificultades son de tres tipos: un consenso de esa naturaleza es teóricamente inconsistente, prácticamente inservible y políticamente encubridor. Es *teóricamente inconsistente* porque incurre en una petición de principio o en una argumentación circular, es decir, porque sólo logra asegurar el proceso de fundamentación al que aspira, o bien postulando la vigencia previa de ciertos principios normativos, o bien atribuyéndole a los sujetos dialogantes la voluntad de concertar que ellos tendrían en realidad que producir recién por medio del diálogo. Es *prácticamente inservible* porque la única norma que el modelo llega a producir es una especie de supernorma, que nos dice, sí, qué requisitos de aceptabilidad debe satisfacer cualquier norma, pero no nos sabe decir qué contenido debería ésta tener, ni qué finalidad, ni qué sentido. Y es *políticamente encubridor* porque al definir a los individuos como participantes ideales de un acuerdo originario, corre el peligro de legitimar implícitamente las condiciones reales en que viven tales individuos, que son condiciones de desigualdad, o acaso no permite tematizar el desencuentro, tan conocido por nosotros, entre la legalidad y la realidad.

Finalmente, en cuarto lugar, la pretensión universalista del consenso se enfrenta a una dificultad muy simple, pero no por ello fácil de resolver, que consiste en atribuirle validez suprahistórica a una representación moral surgida históricamente. No digo que no se entienda la intención que anima a este universalismo o

el papel que puede tocarle jugar en el contexto internacional —pensemos, si no, en el papel que desempeña la defensa de los derechos humanos—, pero ni la intención ni la funcionalidad política son suficientes para evitar la paradoja mencionada. Como diría Goethe: "El mensaje, lo entiendo muy bien. Lo único que me falta es la fe." ("Die Botschaft verstehe ich wohl, mir fehlt nur der Glaube.")

2. El paradigma del consenso nostálgico

2.1 El modelo

Es hora de que volvamos la mirada del futuro al pasado y de que recordemos que el individuo moderno, en el escenario que nos está sirviendo de inspiración, puede considerar su condición no sólo como una búsqueda, sino también como una *pérdida* de la felicidad. En tal caso, el ideal moral es también el de un consenso tras el cual nos hallamos pero esta vez en el sentido en que lo hemos dejado atrás. Y debemos entonces recuperarlo. No es difícil caracterizar de esta manera a las concepciones contextualistas, tanto en su vertiente neoaristotélica como en su vertiente comunitarista. Si el punto de partida del universalismo lo veíamos en la definición del individuo como sujeto autónomo, el punto de partida del contextualismo debe verse exactamente en la posición inversa: en la definición del individuo como miembro de una comunidad. Es esa comunidad de creencias morales compartidas la que constituye el núcleo del consenso nostálgico.

Como en el caso anterior, tratemos de reseñar sucintamente las características de este modelo de consenso valiéndonos de algunas propiedades que sus propios defensores proponen como esenciales, y veamos luego en qué medida el desarrollo de dichas propiedades conduce a dificultades paradójicas en la argumentación[7]. Voy a referirme básicamente a tres de ellas, y mencionaré esta vez a los autores que las defienden sólo de modo ocasional: hablaré de la perspectiva teleológica en la definición del individuo, de la idea de comunidad y de la noción de tradición. Estas tres propiedades se relacionan estrechamente unas con otras; juntas componen el cuadro del consenso que estoy llamando *nostálgico*.

En casi simétrica oposición al punto de partida de los universalistas, es decir, a la definición del individuo como sujeto autónomo, los contextualistas invocan la raigambre comunitaria del sujeto como único y último marco de referencias de la teoría moral. Al yo desarraigado de los neokantianos, contraponen la caracterización teleológica del individuo a la usanza aristotélica. En términos estrictamente éticos, aunque un tanto esquemáticos, el contextualismo se inspira en una concepción sustancialista, material, eudemonista de la ética, en la que el eje conceptual es la visión común de la vida buena o de la felicidad. Es decir, está asociado a una concepción de la moral de acuerdo a la cual lo más importante es definir el sentido de la vida, explicar de qué manera podemos llegar a ser felices y vivir mejor. Michael Walzer nos invita a permanecer en la caverna, compartiendo el destino del común de los mortales, en lugar de seguir imitando la ilusión platónica de sa-

[7] Me remito a un trabajo amplio publicado sobre este tema: "Topische Paradoxien der kommunitaristischen Argumentation", en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42 (1994), pp. 759-781. Versión castellana: "Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista", en: Cortés, Francisco/Monsalve, Alfonso (eds.), *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Valencia: Colciencias/Edicions Alfons El Magnànim/Generalitat Valenciana, 1996, pp. 99-126.

lir de ella para inventar un bien trascendente[8]. Lo que encontramos entonces en la caverna no son individuos aislados con capacidad de elegir en principio cualquier cosa, sino miembros de colectividades que de hecho *han elegido ya* valores o fines comunes, es decir, que comparten, en su vida cotidiana e institucional, un sistema específico de normas morales. Los individuos mismos no son pensables al margen de estos contextos vitales o culturales, en los que obtienen su identidad a medida que internalizan el sistema de creencias en el proceso de socialización. Otros tantos argumentos análogos podemos encontrar en la obra de Charles Taylor, de Michael Sandel o de Alasdair MacIntyre.

El giro teleológico del contextualismo se expresa con mayor claridad aún en su definición de la comunidad de creencias morales. A diferencia de lo que ocurre en el modelo universalista, donde el sujeto es definido como voluntad autónoma incluso frente a sus propios fines, en el modelo contextualista el sujeto es definido dentro de un marco teleológico específico, al que se otorga prioridad con respecto a las voluntades individuales. En sentido estricto, los individuos no optan por una u otra comunidad de valores, sino que esta última les es prioritaria, pues ella predetermina en cierto modo la naturaleza de los fines en los que ellos se socializan y con los que se identifican. No hay modo pues de definir a los individuos sin incorporarlos a un contexto teleológico específico. Para ellos —escribe Michael Sandel, "la comunidad no se refiere simplemente a lo que como conciudadanos poseen, sino también a lo que son, no se refiere a una relación que ellos eligen (como en una asociación voluntaria) sino a una adhesión que descubren, no meramente a un atributo sino a un elemento constitutivo de su identidad"[9]. En la definición de la comunidad, la idea metodológica central que parece decisiva es que la acción individual debe interpretarse desde la perspectiva de la praxis colectiva pues es ésta la que otorga sentido a aquélla. En el caso específico de los comunitaristas, habría sin embargo que hacer una salvedad que, como veremos enseguida, no contribuye precisamente a aclarar las cosas. Los comunitaristas pretenden —quizá con la excepción de MacIntyre— que la comunidad que sirve de base a su modelo teleológico posee rasgos democráticos y no debe por eso confundirse con otros modelos autoritarios o jerárquicos de asociación. Sobre las dificultades que comporta este criterio de demarcación volveremos enseguida.

El tercero de los rasgos del consenso nostálgico que quería subrayar es la noción de tradición. La revalorización de la tradición no es, en realidad, más que una consecuencia del cambio de perspectiva de la teoría moral, pues uno de los rasgos esenciales de toda comunidad es justamente la idea de una tradición que le sirve de sustento y le otorga permanente vitalidad. También en este punto se pone de manifiesto la actitud polémica del contextualismo frente a los defensores del consenso utópico, pues para éstos, como buenos ilustrados, la tradición es un lastre que reprime la expresión de la libertad individual. Si la comunidad del pasado, en cambio, es el punto de referencia, entonces es a ella a la que habrá que remitirse para buscar las fuentes de la motivación, la renovación o incluso la crítica moral. Esto es lo que hace, por ejemplo, Michael Walzer con sus estudios sobre el sig-

---

[8] Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia,* México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 12. Lamentablemente, el traductor al castellano echa a perder el sentido filosófico de la referencia de Walzer al traducir "cave" por "gruta".

[9] Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge/MA: Cambridge University Press, 1982, p. 150.

nificado moral y político del *Éxodo* en la tradición profética del pueblo judío. Estos estudios son particularmente interesantes porque lo que él cree observar allí no es tan sólo un caso específico de la capacidad de autocrítica que posee una tradición común, sino que es, sobre todo, un caso paradigmático de lo que debería constituir, en su opinión, la crítica moral en cualquier sociedad, incluida naturalmente también la sociedad occidental[10]. Y bastante más lejos que Walzer va aún Alasdair MacIntyre, quien en cierto modo parece poner en práctica lo que Hegel dice sobre la perspectiva nostálgica de definición de la felicidad. En efecto, MacIntyre considera que el proyecto moderno de fundamentación de la moral ha de entenderse como un infructuoso intento por explicar el sentido de la vida (buena) sin recurrir a *telos* alguno, un vano intento que, con el tiempo, ha terminado por instaurar en los hechos una civilización individualista, caótica y sin sentido. La empresa es absurda, en su opinión, porque se ha abierto camino prescindiendo de un elemento esencial de la visión aristotélico-tomista precedente: de la idea de "virtud", que es la única que da sentido al comportamiento moral. Por lo mismo, sólo podrá reconstituirse el mundo moral, tanto en sentido teórico como práctico, si logra restaurarse aquella tradición perdida. La tradición de la que habla MacIntyre debe entenderse pues como un paradigma de vida moral alternativo frente a la civilización moderna en su conjunto.

Con el llamado a volver la mirada hacia las fuentes de nuestra identidad moral, con la representación de una comunidad de valores que da sentido a nuestra orientación en el mundo y con el cultivo de una tradición que vivifica nuestras raíces culturales, los contextualistas nos proponen pues un ideal moral consensual de rememoración. Es la nostalgia de la felicidad perdida la que anida en el fondo de este proyecto y la que explica la sorprendente fuerza de su inspiración moral.

2.2 Sus defensores

Ahora bien, había dicho que procedería, también en este caso, en tres pasos, y que, en el segundo, me referiría a las diferentes concepciones contemporáneas que hacen suyo este modelo de moral. No obstante, como ya he hecho una mención general a los debates en los que se enmarca la posición de los contextualistas, voy a limitarme ahora a dar un par de indicaciones globales que recuerden y amplíen sólo ligeramente lo ya dicho.

Con respecto a estos debates, los defensores del modelo del consenso nostálgico se hallan, como es natural, entre quienes comparten el paradigma de la eticidad, del comunitarismo o de la versión sustancialista del reconocimiento. Yo los he llamado aquí genéricamente, sin precisión, "contextualistas", porque efectivamente sostienen un punto de vista indesligable de los contextos, tanto en un sentido estrictamente moral como en un sentido epistemológico, pero entre sus planteamientos es posible también establecer muchas diferencias. Hay neo y paleoaristotélicos, hay comunitaristas conservadores y comunitaristas jacobinos, hay neohegelianos de izquierda y de derecha. En un volumen de la *Enciclopedia*

[10] *Cf.* Walzer, Michael, *Exodus and Revolution*, Nueva York: Basic Books, 1985, e "Interpretation and Social Criticism", en: *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. VIII, edición de Sterling M. McMurrin, Cambridge/Salt Lake City: Cambridge University Press/University of Utah Press, 1987, pp. 1-80.

iberoamericana de filosofía, Carlos Thiebaut ha trazado un mapa, ilustrativo y divertido, de todos estos nuevos movimientos contextualistas, al que ha puesto por título: "Neoaristotelismos contemporáneos"[11]. Para los efectos de mi exposición, y de la tesis que defiendo, me ha bastado focalizar mi atención sobre un punto que considero común a todos ellos, y que es carácter regresivo del ideal moral que hacen suyo.

Hay, sin embargo, además un aspecto sobre el que convendría detenerse un instante. Los tres principales representantes del contextualismo son, sin duda, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Walzer. Pues bien, cada uno de ellos pertenece de facto a una tradición específica, y este hecho, lejos de ser irrelevante, es más bien muy revelador. En efecto, los tres son filósofos que, o bien profesan convicciones religiosas, o al menos consideran que la tradición religiosa a la que pertenecen puede convertirse en un modelo de comprensión de la moral y de la vida. MacIntyre es un pensador católico tomista, que defiende resueltamente la filosofía y la correspondiente concepción de la vida de Tomás de Aquino como alternativa frente a la civilización liberal. Taylor es también católico, pero menos pesimista con respecto al liberalismo, y más mundano en sus fuentes, pues vincula su inspiración religiosa a la tradición de la hermenéutica y al neohegelianismo. Walzer, en fin, es judío, y cree hallar en el judaísmo, sobre todo en la tradición de los profetas, un modo de convivencia moral del que la civilización liberal, según él, tendría mucho que aprender. El hecho de su pertenencia a una comunidad tradicional específica hace de estos pensadores, por supuesto, pensadores consecuentes, pero —algo más importante aún—, ese hecho nos revela que lo que los comunitaristas están poniendo en tela de juicio no es tan sólo el sistema económico o la concepción moral del liberalismo, sino más bien la concepción de la vida que subyace a los ideales y a las prácticas de la sociedad de mercado, y dirigen por eso todas sus baterías en contra de la justificación filosófica que, en el liberalismo, sirve de fundamento teórico a aquellos ideales y aquellas prácticas.

2.3 Las paradojas

No digo más, porque el tiempo no me lo permite. Y paso a considerar las paradojas a las que se enfrenta el intento de definir el consenso como una felicidad que hemos dejado atrás. Para ello, revisaré, como he anunciado, las tres propiedades del consenso nostálgico presentadas hace un momento, del mismo modo que lo hice en el caso del modelo anterior. Recordemos: ese consenso se propone como un giro teleológico de la filosofía moral, asume como núcleo la idea de la comunidad y revalora la noción de tradición.

Al efectuar el giro teleológico asumiendo un rol de oposición ante la concepción universalista de la moral, el contextualismo pretende establecer, como nuevo punto de partida de la ética, el sistema de valores de una colectividad. Pero, al tratar de satisfacer esta pretensión, se enfrenta al problema de cómo definir con mayor precisión la instancia comunitaria elemental y de cómo establecer claros límites entre ella y las demás. ¿Hasta dónde se debe retroceder, por así decir, para

---

[11] *Cf.* Thiebaut, Carlos, "Neoaristotelismos contemporáneos", en: Camps, V./Guariglia, O./Salmerón, F. (eds.), *Concepciones de la ética*, Enciclopedia iberoamericana de filosofía, tomo 2, Madrid: Trotta, 1992, pp. 29-51.

llegar a la comunidad que podremos considerar como auténtica y genuina? Ante una situación tal, la disyuntiva parece ser, o bien decretar, consecuentemente, la irrelevancia de la propia concepción para abordar las cuestiones del pluralismo, o bien adoptar, inconsecuentemente, un punto de vista transcomunitario que permita efectuar una reconstrucción histórica de la inconmensurabilidad imperante.

En segundo lugar, si la comunidad se define por medio de los criterios que ofrece la concepción eudemonista, es decir, estableciendo la primacía de los valores colectivos (y su función identificatoria) por sobre las voluntades individuales, no hay razón alguna para privilegiar una forma de comunidad sobre las otras, en otras palabras, no hay manera de justificar, como pretenden hacerlo algunos comunitaristas por ejemplo, que la comunidad de la que se habla deba ser democrática. Pretender que la comunidad en cuestión sea democrática, es hacer uso de un criterio de demarcación entre formas de comunidad para el cual la teoría no dispone de justificación. Sin la postulación de este criterio, comunidades de muy diversa índole podrían considerarse como *casos* del modelo contextualista, y no habría cómo someter a examen sus contenidos valorativos específicos. Pero, además, una postulación así equivale a una petición de principio, que presupone como válido justamente aquello que ha de constituir la identidad de los individuos. Finalmente, la comunidad es concebida como una colectividad con un grado tan alto de cohesión moral, que no puede estar habitada más que por ciudadanos virtuosos.

En tercer lugar, la noción de tradición, en contra de lo que podría parecer a primera vista, es una noción muy problemática para el contextualista, porque para definir una tradición hay que estar, por así decir, *dentro* y *fuera* de ella. Si sólo estuviésemos dentro, no tendríamos perspectiva en sentido estricto, o, lo que es peor, tendríamos sólo una perspectiva etnocéntrica. Y para adoptar una perspectiva desde fuera, tenemos que abandonar los parámetros de la propia tradición, lo que nos está vedado por principio en el modelo. De otro lado, es evidente que también en el interior de las tradiciones se replantea el problema del criterio de demarcación entre lo justo y lo injusto, pues, como lo señalan con frecuencia todos los críticos del comunitarismo, en las tradiciones hay un vasto muestrario de formas de represión de la libertad: contra los negros, contra los indios, contra las mujeres, contra los homosexuales. Pero, para implantar semejante criterio de demarcación es preciso, nuevamente, introducir criterios de valoración que no pueden restringirse a los sistemas de creencias morales previstos por la tradición misma. Por último, es muy problemático recurrir a la noción de tradición en el contexto multicultural de la sociedad contemporánea, en el que resulta simplemente artificial imaginar a una colectividad cultural encapsulada, aislada de la red compleja de sistemas o subsistemas de relaciones internacionales de los más diversos tipos, o inmune a las influencias del resto de las tradiciones culturales.

3. Hacia un consenso dialéctico

3.1 El reconocimiento de las paradojas

Vistas así las cosas, es decir, habiendo pasado revista a las dificultades que afrontan los paradigmas del consenso moral cuando éstos se desarrollan unilateralmente en la dirección de la utopía o de la nostalgia, lo que cabría quizá esperar es que intentáramos formular alguna suerte de síntesis entre ambos, reconociendo el valor parcial de cada uno de ellos. Pero no hay que hacerse muchas ilusiones.

Síntesis de esta naturaleza abundan en realidad en los mismos debates en los que hemos detectado las paradojas, y por lo general las síntesis vuelven a reproducir, en un metanivel de mayor abstracción, las oposiciones que dieron lugar a las propuestas de conciliación.

Lo que debiéramos hacer es quizá buscar formas más realistas y, por lo mismo, más prometedoras de consenso. Quiero sugerir que podemos llamar "dialécticas" a esas formas en el sentido en que Aristóteles emplea este término en su filosofía práctica. Para Aristóteles, como sabemos, la dialéctica es un método de resolución de conflictos, lo cual quiere decir que es un método que sólo se emplea cuando no hay acuerdo entre los interlocutores o entre las posiciones en disputa, y se emplea justamente para conseguir ese acuerdo. Pero, para solicitar la intervención de un método semejante, hay que reconocer, en primer lugar, que la situación inicial es conflictiva, paradójica, incierta. Y esto es lo primero que deberíamos hacer en relación a nuestra situación y a nuestro discurso moral.

Es preciso que reconozcamos ante todo que nuestra condición moral es una condición paradójica, tal como lo describe el juicio hegeliano que hemos citado al comienzo y tal como lo atestiguan indirectamente las aporías a las que conducen los debates de la moral contemporánea. Es preciso, digo, que reconozcamos ese carácter paradójico, no que tratemos en vano de ignorar o de resolver unilateralmente el conflicto. La situación de extrañamiento del hombre moderno es una situación necesaria y sin retorno que no tiene sentido pretender ocultar tras el ropaje de las tradiciones ni tras el velo de la ignorancia.

"Haber abandonado la felicidad" quiere decir haber dejado atrás el consenso originario, haber perdido la ingenuidad natural o tradicional —también la identidad peruana o latinoamericana—, pero quiere decir igualmente, en contra de lo que suponen los universalistas, seguir dependiendo de manera esencial, aunque no fuese más que en el sentido de la pérdida, de esas raíces culturales que nos constituyen fragmentariamente como individuos, como comunidades o como naciones. Y "tener que buscar la felicidad" quiere decir estar en condiciones —o, si se quiere: estar obligados— a construir un nuevo *ethos*, pero quiere decir igualmente, en contra de lo que suponen los contextualistas, estar en condiciones de imaginar nuevas formas, más amplias, de solidaridad humana que no se restrinjan necesariamente a los lazos tribales.

Estoy hablando deliberadamente de "felicidad", pese a que este lenguaje puede resultar inaceptable para un universalista. Lo hago, en primer lugar, porque estoy citando un pasaje de Hegel, pero lo hago sobre todo porque quiero evitar la curiosa división del trabajo que han acuñado los universalistas entre los problemas éticos de la primera persona —los problemas de la felicidad— y los problemas éticos de la tercera persona —que serían los problemas de la justicia—. Si nos tomamos en serio los términos, así como los paradigmas que los sostienen, habría que decir, en efecto, que no se puede ser feliz si se es injusto, pero que sí se puede, en cambio, ser justo y ser infeliz —lo que precisamente le dio a Kant tantos dolores de cabeza.

A lo que voy es a que debemos hacer lo posible por recuperar una noción de moral que revierta la distinción casi canónica establecida por los modernos entre las cuestiones de la justicia y las cuestiones de la vida buena. Lo que he dicho sobre el reconocimiento del carácter paradójico de nuestra condición moderna de extrañamiento no es, en realidad, más que un modesto punto de partida para el replanteamiento de muchos problemas de la moral, con respecto a todos los cuales

debemos procurar conjugar la dimensión individual y la dimensión universal del sentido de la vida. En este empeño me siento, por lo demás, bastante bien acompañado por los filósofos morales de este fin de siglo, porque muchos de ellos, incluyendo recientemente a no pocos de filiación universalista, están redescubriendo el sentido de la reflexión eudaimonista y publicando textos sobre moral ligados a su propia experiencia.

3.2 El consenso dialéctico

Decía que para poner en marcha el método de la dialéctica era preciso comenzar por reconocer el carácter conflictivo del punto de partida, admitir la relatividad o la fragilidad de la propia condición. Pero hacerlo, reconocer el conflicto, no quiere decir aún haber hallado el camino de su solución. Para eso hace falta un paso más. Un *consenso dialéctico* sería aquél que resultase del reconocimiento de un sustrato común en el que las partes en disputa pudiesen encontrarse, en la medida en que dicho sustrato es más elemental que el desacuerdo de la superficie. Si proyectamos esta idea de un consenso dialéctico, aunque no sea sino intuitiva y estipulativamente, al problema del ideal moral que hemos venido discutiendo, lo que debiéramos hacer es reflexionar sobre el proceso pluricultural de entrecruzamiento de tradiciones en la historia de la modernidad. En este proceso no puede constatarse hoy en día prácticamente ninguna comunidad o tradición completamente encapsulada, de modo que todos los individuos deben pasar por la compleja experiencia de la yuxtaposición de identidades, aun cuando ésta varíe en intensidad en cada tradición particular. La cuestión de la relación moral adecuada entre las tradiciones o entre las formas de comunidad no es pues en la actualidad una cuestión puramente hipotética o formal, sino que ella es parte esencial del proceso de autocomprensión de cualquier tradición colectiva, aunque no sea sino por la experiencia histórica que le ha tocado vivir. La *comunicación* entre tradiciones heterogéneas es en realidad un proceso que se halla ya hace mucho tiempo a nuestras espaldas, y es sobre este proceso que deberíamos reflexionar desde una perspectiva política y moral —sobre sus múltiples dimensiones y consecuencias ontológico—sociales, como son, por ejemplo, las condiciones universales de la investigación científica, las reglas compartidas del derecho internacional, o las estructuras mundialmente vigentes del orden económico liberal. Pero este proceso global de interconexiones entre los diferentes mundos vitales no deja tampoco de tener consecuencias sobre la cuestión de la vida buena.

Qué sea el bien, es algo que no puede decirse ni sólo individualmente ni sólo tradicionalmente. Si toda mujer y todo hombre pasan por la experiencia de la yuxtaposición de identidades, entonces la insistencia en un universo teleológico tradicional —cuyos límites son, por lo demás, artificiales— puede llegar a ser opresivo para ellos, mientras que la idea de que poseen una capacidad de decisión completamente autónoma no parece ser por lo general más que el revestimiento ideológico de su desarraigo. La división del trabajo entre la política y la moral, propuesta por el liberalismo e invertida (es decir, asumida) por el comunitarismo —a saber: que la política se ocupe de la justicia y la moral del bien— no parece tampoco dar cuenta en forma adecuada de las complejas repercusiones que ha tenido el proceso histórico mencionado. En efecto, ni el orden moral justo puede constituirse prescindiendo de las convicciones éticas de los individuos concernidos, ni la idea de la vida buena es un asunto puramente arbitrario o subjetivo. Para definir una cosa y

la otra debemos recurrir a criterios éticos y morales transcomunitarios, es decir, a criterios que todos nosotros presuponemos ya en razón de la experiencia histórica acumulada y en razón de las múltiples relaciones interculturales que nos son actualmente constitutivas.

3.3 La filosofía práctica

Una última palabra me toca todavía decir sobre el sentido de una filosofía práctica o de una ética en este contexto. Llamamos "filosofía práctica", de acuerdo a la distinción que hiciera Aristóteles y que recientemente ha vuelto a adquirir actualidad, a aquella rama de la filosofía que se ocupa de los problemas de la acción o, para decirlo en el lenguaje del mismo Aristóteles, que se ocupa de "las cosas que son pero pueden ser de otra manera", y que, en esa medida, solicitan nuestra capacidad de deliberación. Teniendo en cuenta, sin embargo, el modo en que la filosofía de nuestro siglo ha ido paulatinamente mostrando que todas las cosas que nos conciernen —en la naturaleza, en la política, en la ciencia y, obviamente también en la vida privada— efectivamente *son* pero *pueden ser de otra manera*, y teniendo en cuenta la paradoja moral que, de acuerdo al hilo de la madeja de esta exposición, es constitutiva de nuestra actual condición humana, entonces no debería llamarnos la atención que la filosofía práctica haya ido simultáneamente ocupando un lugar cada vez más preminente en la arquitectónica de la filosofía toda.

La filosofía práctica no puede ser una parcela de la comprensión de la realidad, porque su objeto, la felicidad o la vida buena, no es una parcela de la realidad. Es, por el contrario, la dimensión última de la realidad. La felicidad —esa felicidad que de algún modo todos hemos perdido y todos andamos buscando— nos concierne realmente a todos, en la primera, en la segunda y en la tercera persona, es decir, en nuestra vida privada, en nuestras relaciones con los otros y en nuestras investigaciones científicas. Y nos concierne también principalmente a los filósofos. Por eso decía Aristóteles que la pregunta central de la ética era encontrar la mejor manera de vivir, que para él era naturalmente la vida del filósofo. MacIntyre, el contextualista, se da cuenta de que en esta formulación de Aristóteles hay un sobreentendido griego que no necesariamente sigue vigente hoy en día, y corrige por eso a Aristóteles, y afirma entonces que *la mejor manera de vivir es vivir buscando la mejor manera de vivir*[12]. Pero, al hacer esta corrección —esto lo hace notar Rawls, el universalista, con la ayuda de Rorty[13]—, no se da cuenta de que su nueva formulación trasciende los límites del contextualismo y replantea la cuestión de la felicidad en el corazón de la paradoja moderna en la que nos encontramos todos.

---

[12] MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, p. 271.

[13] *Cf.* Rorty, Richard, "The priority of democracy to philosophy", en: Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge/MA: Cambridge University Press, 1991, pp. 175-196.

Democracia, diferencia y género: los retos de la filosofía política contemporánea

Pepi Patrón
Pontificia Universidad Católica del Perú

Permítanme comenzar estas reflexiones con algunos ejemplos que ilustran el tema que aquí quiero desarrollar.

El domingo 26 de julio del año 1998 leímos todos una noticia en el diario que, creo, a muchos resultó sorprendente: el clan tembu, al que pertenecía el entonces Presidente de Sud-África, Nelson Mandela, había pagado sesenta vacas de primera calidad como dote por su actual y reciente esposa. En el mismo sentido escuché, en la misma época, al doctor Kofi Anan, Secretario General de las Naciones Unidas, ante un público compuesto en 90% de mujeres africanas, comentar algunas de las curiosas prácticas de su tribu en Ghana respecto de la diferencia entre el trabajo masculino y femenino. Comienzo con estos ejemplos porque creo que difícilmente encontramos personajes, Mandela y el Secretario General de la ONU, que encarnen tan claramente en este fin de siglo valores universales como la igualdad de los seres humanos, la condena de la segregación racial y la vigencia de los derechos humanos en todo nuestro planeta. Sin embargo, encarnan al mismo tiempo sus propias particularidades y diferencias.

No necesitamos, sin embargo, ir hasta el África o las Naciones Unidas, para ilustrar este problema. Para ir de lo macro a lo micro, vayamos al Perú. Por razones que no vienen al caso exponer, me tocó "comparecer" en el Palacio de Justicia de Lima, en un juzgado de familia y bienestar del menor. Había a mi lado una señora de Puno, cuyo delito era similar al mío: ser viuda y tener hijos menores. La señora no hablaba casi el español y no había modo de entenderse con el secretario del juzgado, personaje por lo demás generalmente no dispuesto a entenderse con nadie. No había mecanismo real (probablemente los formales existan pero no se cumplen, como las luces rojas en los semáforos) que garantizara a esta señora el derecho mínimo de acceder a la justicia y a un juzgado en el cual pudiese hablar su propia lengua.

Somos un país donde hay regiones geográficas y climáticas claramente diferenciadas. Existe sin embargo un horario escolar único, según el cual en los momentos del día de más calor en Iquitos los niños están en los colegios, y según el cual en los Andes las vacaciones escolares coinciden con el verano de la costa. Diversidad nula, entonces. Sin embargo, somos al mismo tiempo un país en el que en la misma semana se estrenan dos películas nacionales, una en la cual se aborda los problemas de identidad sexual y de eventual apego a las drogas de un muchacho limeño de clase media alta; la otra en la cual se aborda la historia de una

mujer que murió asesinada por Sendero por oponerse a sus prácticas de terror, lidereza de una de las comunidades auto-gestionarias más exitosas de nuestro medio. Diversidad expuesta.

Estos ejemplos me permiten ilustrar la relevancia de la pregunta que quiero plantear en lo que sigue: ¿hasta qué punto las democracias contemporáneas están en condiciones de incorporar y respetar la diversidad y las diferencias? ¿Cuánta universalidad supone teórica y prácticamente la democracia, que le hace difícil incorporar mecanismos capaces de asumir lo diferente en tanto diferente?

Isonomía, o igualdad ante la ley, es el viejo principio en el que se fundaba la democracia en su origen. Las democracias contemporáneas siguen ciertamente vinculadas a este principio, y la igualdad ante la ley es uno de los primeros requisitos formales de la ciudadanía, sólo que en nuestro tiempo bajo la forma de una ciudadanía universal. Para Hannah Arendt, desde el punto de vista de la teoría o filosofía política, los seres humanos no nacemos iguales en dignidad y derechos, sino que nos hacemos iguales, nos volvemos iguales en tanto miembros de una colectividad, es decir, de una comunidad política. Ésta es, por otra parte, la clásica definición de ciudadanía: ésta se define como una condición de pertenencia a una comunidad política de iguales. Por ser una condición de pertenencia constituye un tema primordial de la cuestión ciudadana el problema de la inclusión o exclusión de la gente en una determinada comunidad política. Ello cobra particular importancia en las sociedades con un incipiente desarrollo ciudadano, donde el tema de la inclusión o exclusión de ciertos individuos o grupos de la comunidad de iguales pasa a ser el problema central del proceso de construcción de la ciudadanía y, por lo tanto, de la democracia.

Como sobre casi todo en la vida, sobre la democracia, su historia y su desarrollo existen en nuestro siglo versiones distintas. En la actualidad dos son, sin embargo, los "cuentos" principales que sobre ella se cuentan, ambos por cierto con finales distintos, uno feliz y el otro no tanto[1]: el primero cuenta la larga marcha de la democracia desde sus orígenes griegos, hasta los horribles avatares del siglo XX, con sus totalitarismos y autoritarismos múltiples, hasta el actual paraíso de la democracia liberal y representativa, que se presenta como el final (feliz) del cuento. La otra versión insiste en que desde siempre y hasta ahora, la democracia no ha sido capaz de generar mecanismos de inclusión que hagan efectiva una ciudadanía universal pese a la universalización del voto y de la consigna un ciudadano/un voto. Esta segunda versión se concentra en los problemas asociados con la igualdad en el contexto de la diferencia. El género, la cultura, la etnicidad o la raza son grandes cuestionadores de la igualdad ciudadana. Lo que sigue está inspirado, como se imaginarán, en esta versión que no tiene todavía final feliz, pero sí perspectivas abiertas.

Quiero sostener aquí que uno de los aportes críticos que más ha contribuido a poner el tema de la diferencia en el debate teórico es la llamada crítica que desde un horizonte femenino (y feminista) se ha hecho de muchas de las categorías de la filosofía política y la ética occidentales. Las críticas desde el punto de vista del género femenino consideran que la perspectiva, la "voz" y las actividades propias de las mujeres no han sido incluidas en las teorías occidentales de la ética, la justicia o la ciudadanía. Luego del reclamo de las voces femeninas, han venido muchas

[1] Phillips, Anne, *Democracy and Difference*, Cambridge: Polity Press, 1993, p. 1ss.

otras que apelan a la etnia, a la cultura, a la raza o a la religión. Según Seyla Benhabib el problema político que enfrenta hoy la democracia es la negociación identidad/diferencia[2]. Pienso que un balance de lo existente y una apreciación de las perspectivas abiertas hacia el futuro en filosofía política (retomando el título del Congreso que aquí nos reúne) mal haría en prescindir de estos importantes aportes. No pretendo en lo que sigue hacer un recuento de la crítica hecha a la universalidad de los conceptos occidentales en nombre de la diferencia de género o de cultura. Pretendo prestar atención a lo que ello plantea como retos a las democracias contemporáneas, más aún a las muy frágiles como la nuestra.

1. Los límites de la democracia liberal

Uno de los problemas más importantes que define la realización ciudadana en el siglo XX es el de la relación entre desigualdades sociales, en particular cuando se trata de desigualdades extremas y la pertenencia —en términos de igualdad ciudadana— a una comunidad política. El tratamiento de este tema no es ciertamente patrimonio de nuestro siglo. Ya desde el siglo XIX, y con Marx a la cabeza, este problema fue abordado. Las desigualdades económicas, sociales, de acceso a la educación y a la cultura, han sido objeto no sólo de discusiones teóricas, sino grandes inspiradoras de reformas y revoluciones. En dicha lógica, la igualdad económica y social debe realizarse antes de poder instituir la igualdad política. Los Estados de Bienestar de nuestro siglo, con su insistencia en la justicia social, pueden verse como un intento de solucionar democráticamente este tipo de problema, pues pretenden crear las precondiciones para una efectiva igualdad de oportunidades, que se asume como el único contexto en el que se puede hablar de los derechos ciudadanos como derechos universales y de una igualdad real[3]. El Estado corrige las desigualdades extremas que surgen en el mercado así como las disfunciones e incertidumbres que éste implica, creando así las condiciones de pertenencia a una comunidad política.

El camino, no obstante, es largo y desesperantemente lento. El reto planteado en las últimas décadas de nuestro siglo es el de aquellas desigualdades, además de las ya diagnosticadas, que se basan en diferencias. Quiero decir con ello desigualdades cuyo eje son diferencias que no dependen, en su origen o en su eventual supresión, de la actividad voluntaria de los ciudadanos: diferencias de raza, de etnia, de cultura o de género. Una de las grandes tareas que nos deja tanto la filosofía política como la práctica política de este siglo es la necesidad de abordar dichas desigualdades en términos políticos, es decir, de acceso a las instancias de toma de decisiones y de poder.

La preeminencia, cuando menos en la primera mitad del siglo XX, de la perspectiva socioeconómica, conduce a una teórica política contemporánea a abordar este problema en términos que ella misma llama "la paradoja de la democracia": no tengo nada en contra del valor de la igualdad social y económica, afirma, pero creo que su consecución depende del incremento de la igualdad política tanto como

---

[2] Benhabib, Seyla (ed.), "Introduction" a *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 4.

[3] Cohen, Jean/Arato, Andrew, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge/Massachusetts/London: MIT Press, 1992, p. 11.

el logro de la igualdad política depende del incremento de la igualdad social y económica. No se trata de trazar un "círculo utópico" sino de resolver la paradoja. Ello implica asumir que el poder social y económico hace a algunos ciudadanos/as más iguales que a otros, y que por otro lado, la igualdad en términos de ciudadanía convierte a algunas personas en ciudadanos/as más poderosos[4].

Para resolver la paradoja, tenemos que, por decirlo de algún modo, instalarnos en ella. En el mundo contemporáneo hay nuevos movimientos sociales que transforman la naturaleza de los asuntos que se definen como preocupaciones políticas. Habermas, por ejemplo, interpreta dichas transformaciones como señalando un cambio de importancia de los "asuntos de distribución" a una preocupación por "la gramática de formas de vida"[5]. Creo que en un país como el nuestro se trata todavía de pensar las dos cosas juntas. Me parece que las desigualdades de distribución corren paralelas con las desigualdades basadas en diferencias. Pongo otra vez un ejemplo. Una investigación interdisciplinaria en la que participé hace poco tiempo, a propósito de la democracia en el Perú, llegó a la conclusión de que para hablar con propiedad de democracia teníamos que pasar por un largo proceso de democratización en el cual se redujeran, en la sociedad, las desigualdades extremas que nos caracterizan. Entre estas desigualdades señalamos cuatro como las básicas y fundamentales: la pobreza extrema, el centralismo, los estereotipos raciales y la diferencia de género. Un día exponiendo estos temas ante unas sesenta mujeres dirigentes de comedores populares, en el momento de la discusión, se para una señora de Los Olivos, y comenta: pero si yo las tengo todas: soy pobre, vengo de Andahuaylas, soy chola y encima soy mujer. Parece que desgraciadamente, la posibilidad de "tenerlas todas" recae sobre las mujeres de manera específica.

Esta complejidad de los problemas parece imposible de ser abordada desde la supuestamente triunfadora lectura ultra-liberal de la democracia. No se trata de cuestionar simplemente los grandes logros de la democracia liberal: el respeto por el Estado de derecho, por los derechos individuales, por un pluralismo de valores y por garantías constitucionales. Se trata de poner de manifiesto sus límites. Se han señalado con particular insistencia: su universalismo abstracto tanto como su individualismo abstracto que no da lugar a la diferencia, salvo a aquélla que se expresa en el voto como diferencia de opinión. Durante largos años de cuestionamiento, se han desarrollado algunos ejes críticos centrales: 1) el énfasis liberal en las libertades individuales y en los derechos refleja una concepción de individuo egoísta que desconoce y cuestiona la experiencia comunitaria de los seres humanos; 2) el acento liberal en la igualdad formal (derecho a voto, por ejemplo) ignora e incluso promueve grandes desigualdades en la vida social y económica (tensión entre libertad e igualdad), que no es por cierto el caso de algunos liberales contemporáneos tipo Kymlicka o el propio Rawls que incluye en su segundo principio el tema de los menos aventajados; y 3) la consolidación liberal de la democracia representativa reduce notablemente la importancia de la participación ciudadana[6]. A todo ello hay que añadir la ya clásica crítica a la dualidad privado-público inmanente

---

[4] Young, Iris Marion, "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal", en: *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona: Paidós, 1996, p. 108ss.

[5] Benhabib, Seyla, (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political, o.c.*

[6] Sigo aquí las ideas de Anne Phillips, "Dealing with Difference: A Politics of Ideas, or a Politics of Presence?", en: Phillips, Anne, *Democracy and Difference, o.c.*, p. 139.

al pensamiento liberal desde la perspectiva de las mujeres. Mucha literatura sobre el tema ya ha puesto de manifiesto cómo la separación privado/público en términos de género ha significado expulsar a la mujer de la luz de lo público a la oscuridad de lo doméstico[7]. La oposición liberal entre público y privado —que se mantiene hoy incluso en propuestas muy recientes como la de Rawls, cuando afirma que la razón pública sólo debe ocuparse de cuestiones constitucionales esenciales y cuestiones de justicia básica— esta oposición decía, parece perpetuar una división del trabajo entre mujeres y hombres, que se asume como "natural", que condena a las mujeres al silencio, a la "no visibilidad" y a ser parte excluida de una comunidad de seres libres e iguales.

El viejo lema feminista "lo personal es lo político" apuntaba claramente al cuestionamiento de dicha oposición y se desarrollaron muchos análisis que consideraban que el poder es algo omnipresente y que resaltaba la importancia de la democracia en todos los ámbitos de la vida. Precisamente, lo propio de los movimientos sociales, de los grandes cambios sociales o de la presencia de nuevos actores en la vida política, es convertir en asuntos de interés general, público, lo que hasta entonces se había considerado particular, privado, doméstico (femenino) o no susceptible de discusión pública.

Los límites parecen estar claros. ¿Cuáles son entonces las perspectivas? A mi juicio la alternativa va del lado de una concepción deliberativa de la democracia que se realiza como democracia participativa. La ciudadanía en los regímenes democráticos de nuestro tiempo está, ciertamente, vinculada a la idea de un gobierno representativo y al derecho de voto; pero también puede entenderse, debe entenderse a mi juicio, en términos de la actividad colectiva, participativa de los ciudadanos en la esfera pública. La participación ciudadana tiene que gestarse en espacios públicos en principio abiertos a todos los ciudadanos.

Será entonces a partir de las nociones de ciudadanía y espacio público que me propongo desarrollar las perspectivas de la democracia si quiero incorporar desigualdades, diversidad y diferencia. El "espacio público" aparece como el concepto que permite tender el puente entre el interés egoísta propio de sociedades de economía de mercado y las orientaciones al bien común, entre el «cliente y el ciudadano". Estamos hablando entonces de espacios públicos como instancias que permiten la participación ciudadana en términos discursivos, como ámbitos que hacen posible un debate racional sobre cuestiones de interés general y que permitan la transformación de opiniones personales —a través de la deliberación— en una genuina opinión pública. La deliberación en dichos espacios es la condición de la participación. Una concepción de democracia articulada en torno a la idea de espacios de deliberación ciudadana es una de las grandes alternativas teóricas que nos ofrece el siglo XX para pensar e incorporar la dinámica de la diferencia. Pese a sus supuestas diferencias y a sus críticas explícitas, Hannah Arendt y Habermas, más algunos aportes significativos desde el punto de vista de las mujeres, me parecen los marcos teóricos adecuados para abrir nuevas perspectivas.

En la crítica al liberalismo llevada a cabo por estos autores la desaparición de lo común, de los intereses comunes, y por tanto de "despolitización de lo político"[8]

---

[7] Benhabib, Seyla, "The generalized and the concrete other", en: *Situating the Self: Gender Community and Postmodernism in contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992, p. 157.

[8] Wellmer, Albrecht, "Hannah Arendt: sobre la revolución", en: *Areté*, X (1998), p. 70.

o de una "privatización de la política"[9], es tanto el riesgo de los experimentos totalitarios cuanto de la democracia liberal llevada al extremo. En este último caso, la pluralidad de grupos de presión e intereses fragmenta la política y los intereses de los individuos, dificultando la valoración conjunta de las cuestiones en debate. La naturaleza fragmentada y privatizada de los procesos políticos facilitaría así el dominio de los intereses más poderosos. Frente a ello concepciones como las que propongo discutir de democracia deliberativa proponen una "renovación de la vida pública, que los ciudadanos despierten de sus sueños de consumista privatizado, desafíen a los expertos que sostienen que sólo ellos tienen derecho a gobernar y tomen colectivamente el control de sus vidas e instituciones mediante procesos de discusión activa orientados a lograr decisiones colectivas"[10]. Los aportes desde una perspectiva de género será el último punto a tratar a modo de conclusión.

2. *Hacia una concepción deliberativa de la democracia*

Hannah Arendt, en una fórmula que me parece notable, define la ciudadanía como "el derecho a tener derechos". Ello implica, sin embargo, la posibilidad de tener derechos. La pregunta clave a mi juicio es: *¿hasta dónde llega, políticamente, nuestro derecho a la diferencia?* Y yo creo que en un país como el Perú no todos ni todas somos ciudadanos. Y de manera muy dramática, no lo somos, en particular, las mujeres. No sólo por las condiciones de extrema pobreza, por las desigualdades en el acceso a la educación o la salud, en el fenómeno que en muchos países del Sur se llama la feminización de la pobreza, sino porque no existen voces femeninas en el espacio público o en los espacios públicos, que realmente signifiquen una participación ciudadana de las mujeres en sus comunidades políticas que asuman la reinvindicación de su derecho a tener derechos.

Uno de los primeros aportes teóricos que puso en primera línea, al inicio de la segunda mitad de nuestro siglo, el tema de la pluralidad, la diferencia y el consenso fue precisamente el de Hannah Arendt. En efecto, la pluralidad aparece como la condición básica del actuar común humano, del actuar político, puesto que todos somos lo mismo, es decir humanos, pero de manera tal que todos somos diferentes. "Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse."[11] La capacidad humana de actuar depende por entero de la constante presencia de los demás. El espacio propio de la acción, es el "espacio público", que es al mismo tiempo espacio de aparición y mundo en común. Espacio de aparición en tanto todo lo que aparece en público pueden verlo y oírlo todos; la apariencia, lo que aparece, algo que ven y oyen otros al igual que nosotros constituye la realidad. La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos[12]. Público es también el mundo en

---

[9] Young, Iris Marion, "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal", en: *Perspectivas feministas en teoría política*, *o.c.*, p. 101.

[10] *Ibid.*

[11] Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1996, p. 200.

[12] *Ibid.*, pp. 59-60.

común, en tanto es aquello que nos une y nos separa al mismo tiempo, "al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor, el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa al mismo tiempo"[13]. La realidad de la esfera pública reside en (y está garantizada por) la simultánea presencia de múltiples y diferentes perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y "para el que no cabe inventar medida o denominador común... todos ven y oyen desde una posición diferente"[14].

Destruir el espacio público de aparición de la diversidad y de la pluralidad que somos, supone e implica la destrucción del mundo común, precedida por lo general por la destrucción de los muchos y diversos aspectos en los que éste se presenta a la pluralidad humana. "El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva."[15] Pluralidad, diversidad, diferencia, son las características que configuran el espacio público como espacio de acción común en vistas a intereses comunes. Es en estas esferas públicas de acción basada en consensos donde se genera el verdadero poder político. En unas de sus distinciones más polémicas, que se enfrenta a casi toda la tradición de la filosofía y la ciencia políticas occidentales, Arendt define el poder no sólo como capacidad de dominación o de coerción de unos hombres por otros, sino como «capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar concertadamente"[16]. Allí donde la acción está vinculada al hecho de comenzar algo nuevo, de tener iniciativa, el poder está vinculado a la idea de acuerdo, de consenso: «la acción tiene un designio político y el poder no es otra cosa que la expresión pública de la acción"[17]. Ciudadanos actuando sobre la base de intereses comunes, en vistas a fines comunes, que se ponen de acuerdo a través de la palabra desde su propia diversidad, éstos son los elementos que configuran lo propio —además de los rasgos ya señalados— de la idea arendtiana de «esfera pública". Lo público no se define, entonces, por el contenido sustantivo de los asuntos que pueden ser de interés común —es decir, que se excluyan necesariamente asuntos relativos a los problemas sociales o al trabajo[18]— sino por el tipo de *procedimiento* que lo define: se trata de ponerse de acuerdo, sobre la base de un intercambio de opiniones, mediante el discurso y la persuasión, permitiendo la acción colectiva concertada. "Diversas locaciones topográficas devienen espacios públicos en tanto se convierten en lugares de poder, de acción común coordinada a través del discurso y la persuasión."[19]

Deliberativa y procedimental es también la perspectiva habermasiana de la democracia y el espacio público, aunque en el caso de Habermas, el concepto de espacio público está directamente vinculado al ámbito de la sociedad civil; es más,

---

[13] *Ibid.*, p. 62.
[14] *Ibid.*, p. 66.
[15] *Ibid.*, p. 67.
[16] Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, México: Joaquín Mortiz, 1970, p. 41.
[17] Ricoeur, Paul, "Pouvoir et violence", en: *Ontologie et Politique: Hannah Arendt*, París: Tierce, 1989, p. 147.
[18] Como piensan algunos autores críticos de Arendt, *cf.* Benhabib, Seyla, *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political, o.c.*, p. 80, o McCarthy, Mary, "On Hannah Arendt", en: Hill, Melvyn (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York: St. Martin's Press, 1979, pp. 315-316.
[19] Benhabib, Seyla,*Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political,* o.c., p. 78.

el surgimiento de la esfera o de las esferas públicas sólo es posible históricamente con el surgimiento de la sociedad civil. Para nuestro autor es claro que no se puede demostrar la existencia de una esfera pública, separada de la esfera privada, hasta el siglo XVIII[20].

Sin embargo, no es en tanto agentes del mercado que los miembros de la sociedad constituyen la esfera pública. Habermas propone[21] explícitamente una perspectiva procedimental de la democracia y de la política deliberativa que difiere tanto del paradigma liberal como del republicanismo, en el cual ubica a Hannah Arendt. Creo, sin embargo, que las similitudes son mayores de las que el propio Habermas está dispuesto a admitir. Reconoce el mérito fundamental del republicanismo que hace de la solidaridad y la orientación al bien común una tercera forma de integración (además del mercado y del Estado), frente a la afirmación de derechos meramente negativos frente al Estado de la concepción liberal. El modelo arendtiano insiste en la libertad positiva para participar en una praxis común. La política no es más cuestión de negociar intereses privados, sino que se basa en una concepción dialógica en la cual, afirma Habermas, "se discuten y negocian orientaciones de valor, interpretaciones de necesidades y deseos, no simplemente preferencias".

Los espacios públicos vienen a existir cuando quiera y donde quiera todos aquellos afectados por normas (generales) sociales y políticas de acción se involucran en un discurso práctico evaluando su validez. El diálogo ciudadano al interior del espacio público se juzga de acuerdo a los criterios del «discurso práctico". El discurso práctico apunta a lograr un consenso racionalmente motivado sobre las normas sociales. El modelo discursivo de ética propuesto formula los principios generales y las intuiciones morales que están detrás de la pretensión de validez de este modelo deliberativo de democracia[22].

Habermas propone el principio D (por discurso), según el cual: «sólo pueden pretender validez aquellas normas que puedan obtener el asentimiento de todos los implicados en cuanto participantes de un discurso práctico" y que complementa con el famoso principio U (de universal), según el cual «en el caso de normas válidas, los resultados y efectos secundarios que se sigan de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada individuo, deben poder ser aceptados por todos sin presión alguna".

En cuanto a las condiciones que hacen posible tal asentimiento, en orden a que todos los afectados tengan una efectiva igualdad de oportunidades para asumir un rol en el diálogo, tiene que haber —de parte de todos— un mutuo y recíproco reconocimiento, sin coerción, en tanto sujetos racionales autónomos cuyas pretensiones serán admitidas si es que se basa en argumentos válidos. Dicho brevemente, siguiendo a Cohen, los principios procedimentales que subyacen a la posibilidad de lograr un consenso racional sobre la validez de las normas implican: *simetría, reciprocidad* y *reflexividad*. Benhabib resume estos principios procedimentales como una

---

[20] Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona: Gustavo Gili, 1981. También Seideman, Steven (ed.), "The Public Sphere", en: *Habermas, On Society and Politics. A reader*, Boston: Beacon Press, 1989.

[21] Habermas, Jürgen, "Three Normative Models of Democracy", en: *Democracy and Difference, o.c.*, p. 23ss.

[22] Benhabib, Seyla, "The generalized and the concrete other", en: *Situating the Self: Gender Community and Postmodernism in contemporary Ethics, o.c.*, p. 69.

norma de comunicación que se puede llamar *reciprocidad igualitaria*[23]. No hay reglas que limiten de antemano la agenda de la conversación.

En esta perspectiva es fundamental que la política no pierda referencia al núcleo normativo de un uso público de la razón, presente también en el modelo republicano. Para Habermas, sin embargo, los republicanos contemporáneos tienden a darle a la comunicación política una lectura comunitarista, que podría significar una restricción ética al discurso político, pues la política se entiende "como el proceso hermenéutico de auto-explicación de una forma de vida compartida o de una identidad colectiva". El proceso democrático sería así dependiente de las virtudes de los ciudadanos dedicados al bienestar público. Es interesante señalar que Michael Walzer, catalogado como comunitarista, propone una crítica similar al republicanismo de Arendt que, según él, hace de la participación política el único ámbito de la "vida buena". La interpretación discursiva de la democracia insiste en el hecho de que la formación democrática de la voluntad obtiene su fuerza legitimadora *no* de una convergencia previa respecto de convicciones éticas establecidas (el *ethos* de los comunitaristas) sino tanto de las presuposiciones comunicativas que permiten que los mejores argumentos entren en escena en diversas formas de deliberación, cuanto de los procedimientos que aseguran procesos justos de negociación y concertación[24].

Pese a que en la actualidad Habermas insiste en la importancia de una multiplicidad de redes periféricas de esferas públicas y en una sociedad descentrada, el paso a lo político estatal sigue siendo decisivo. La opinión pública que se forma en los procesos comunicativos de las múltiples redes informales de la sociedad civil generan influencias; las influencias se transforman en poder comunicativo a través de los canales de la elección política; y el poder comunicativo en "poder administrativo" a través de la legislación. Este flujo es, precisamente, lo que está atracado, en el caso de las mujeres y de otros grupos. Pese a que las mujeres generan sus propios espacios públicos de concertación y acción común, no llegan ni al poder ni a las leyes que gobiernan sus democracias (allí donde las hay).

3. Algunos problemas pendientes del modelo deliberativo desde la perspectiva de las mujeres.

Hasta aquí el balance. Ahora las perspectivas. Podríamos decir, parafraseando a Wellmer, que estas concepciones deliberativas y participativas de la democracia significan un reto a la teoría democrática en su versión liberal. Las concepciones deliberativas de la democracia traen consigo una noción de ciudadanía y de espacios públicos de participación ciudadana que parecerían ser los únicos espacios donde las diferencias pueden manifestarse, conciliarse y trascender en acuerdos comunes.

Sigue pendiente, sin embargo, el problema de las desigualdades ciudadanas, sobre todo aquéllas que se basan en diferencias. El presupuesto básico de las concepciones deliberativas es el del diálogo entre ciudadanos racionales, libres e iguales.

---

[23] Benhabib, Seyla, "Models of Public Sphere", en: *Situating the Self: Gender Community and Postmodernism in contemporary Ethics o.c.*, p. 105.

[24] Habermas, Jürgen, *"Three Normative Models of Democracy", o.c.*, p. 24.

No somos, felizmente, tan racionales como este modelo parece presuponer. Son muchas las críticas que se han desarrollado, desde el punto de vista de las mujeres, respecto de la exclusión de los afectos y las pasiones en esta concepción de ciudadanía. Creo que Habermas ha acusado recibo del golpe, tanto así que como ya mencioné, ahora habla de valores y deseos. Pero para el tema que aquí desarrollo, es igualmente importante señalar que si bien no somos tan racionales, menos aún somos tan iguales.

Las mujeres de un país como el Perú constatamos que tampoco somos iguales, y que, precisamente, nos vamos haciendo iguales en términos políticos, en la medida en que participemos en dichos espacios públicos, o más aún en la medida en que los generemos.

Yo veo aquí un doble problema: al interior de los espacios o las esferas públicas existe una clara dinámica de poder entre hombres y mujeres, en términos históricos, culturales y valorativos. Nos lo indica incluso el lenguaje cotidiano: "una mujer pública es una ramera, un hombre público es el hombre que interviene públicamente en los negocios políticos"[25]. Precisamente parte de la tarea desde una perspectiva de género es desafiar este tipo de distinciones en la medida en que "privatizan" los problemas de las mujeres y los sacan del ámbito de la discusión pública y por tanto de la universalidad ciudadana.

Y el otro lado del problema es "hacia afuera": el carácter "subalterno" (para emplear el concepto de Nancy Fraser) de los espacios estrictamente femeninos, impide su traducción en poder en las esferas centrales de toma de decisión y de poder. El rol social y comunitario de las mujeres no se traduce en su participación en la vida político-institucional en la mayor parte del mundo y en particular en su lado Sur. La realidad resulta, así, bastante más compleja que lo que el modelo parece admitir. Dice Sheldon Wolin en un artículo que lleva el sugerente título "La democracia fugitiva": "la democracia es demasiado simple para sociedades complejas y demasiado compleja para sociedades simples"[26].

La complejidad del problema político de las mujeres en países como el Perú me parece evidente. No llegamos al 11% de presencia o participación en el Parlamento, en los Municipios y menos aún en el Ejecutivo. Y el tratamiento igualitario puede ser una trampa y no quedar garantizado por la participación en espacios públicos que presuponen una igualdad que no existe. Allí donde las diferencias y las desigualdades que de ellas resultan son tan claras, el seguimiento estricto de un principio de tratamiento igual tiende a perpetuar la opresión, la marginación y las desventajas, a decir de Iris Young[27]. Las consecuencias excluyentes del ideal universalista de la esfera pública discursiva que encarna una voluntad común siguen existiendo. Sin duda, la oposición entre la universalidad del espacio público y la particularidad del interés privado se siguen relacionando con oposiciones entre razón y pasión, entre femenino y masculino, que tiene una tradición política de exclusión e incluso de opresión. Se ha intentado encarar esta exclusión y opresión

---

[25] Facio Montejo, Alda, "El principio de igualdad ante la ley", en: *Derechos humanos de las mujeres. Aproximaciones conceptuales*, Lima: Manuela Ramos y Unifem, 1996, p. 80.

[26] Wolin, Sheldon, "Fugitive Democracy", en: Phillips, Anne, *Democracy and Difference*, *o.c.*, p. 42.

[27] Young, Iris Marion, "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal", en: *Perspectivas feministas en teoría política*, *o.c.*, p. 100ss.

con las llamadas medidas de discriminación inversa o de acción afirmativa. Siguiendo a Young, se puede afirmar que las políticas de discriminación inversa se defienden mediante dos argumentos: dar preferencia a la raza o el género se considera bien una compensación a los grupos que han sufrido discriminaciones en el pasado, bien una compensación por las desventajas presentes que dichos grupos sufren en virtud de su historia de exclusión. Hay circunstancias claras en las que "hay que atender a la diferencia para posibilitar la participación y la inclusión". Y creo que ése es el caso de las cuotas, que habría que extender no a las listas parlamentarias sino al Parlamento mismo. Ante la objeción masculina de que las mujeres no estábamos preparadas o que podían llegar al poder mujeres sin capacidad de gobierno, escuché a la Vicepresidenta de Uganda decir: "si hace por lo menos veinticinco siglos que los hombres se equivocan y seguimos viviendo en un mundo de hambre y de guerra, déjennos a las mujeres equivocarnos y aprender en el camino".

El objeto no es, sin embargo, proporcionar una compensación especial a los que se apartan de la norma hasta que logren la normalidad, sino desnormalizar la forma en que las instituciones formulan sus reglas revelando las circunstancias y necesidades plurales que existen o deberían existir en ellas. No es paternalismo protector, es atender a las diferencias. Según los cálculos de la Defensoría de la Mujer en la Defensoría del Pueblo, si se deja al ritmo natural el acceso al poder de las mujeres en el Perú, tardaríamos más de cincuenta años en alcanzar nuestra proporción poblacional. Se trata de hacer realmente efectiva una ciudadanía para todos, en momentos en que en el Perú nos vemos obligados a transitar casi violentamente del analfabetismo —mayoritariamente femenino— a la electrónica. No quiero decir con esto que sólo las mujeres pueden representar a las mujeres. No me siento particularmente representada por Susy Díaz o por Martha Chávez. Ojalá llegue el momento en que muchos hombres representen nuestras voces, no sólo en el cine o en la filosofía, también en la política. No hay que renunciar a la energía utópica y tenemos que pelear por un mundo en el que sigamos disfrutando de la diferencia entre hombres y mujeres, pero un mundo en el que por ser diferentes no estemos condenadas a ser desiguales.

¿Fin de la filosofía?

¿En qué puede afirmarse un nuevo humanismo?

Juan Abugattas
Universidad de Lima

1. Humanismo y anti-humanismo

La mejor definición del humanismo, por clara y contundente, es la célebre frase de Pico della Mirandola según la cual el hombre es el "*magnum miraculum*". Estamos ante un ser que se compara y contrasta a sí mismo con todos los demás que conoce y se descubre, a la vez, inferior en algunos aspectos e inmensamente superior en aquéllos que estima más importantes. Es un ser cuya propia existencia lo sorprende y lo deslumbra y que puede definirse a sí mismo como la corona de la creación.

Este sentimiento de superioridad, este ponerse a sí mismo por sobre todas las cosas de la Tierra lo sustenta el hombre del humanismo clásico en la certidumbre que puede llegar a dominarlas. Su derecho se asienta en la fuerza. El milagro consiste en que un ser por naturaleza vulnerable y débil, comparable a una "frágil caña", pueda, por medio de su razón, elevarse al rango de dueño y señor de la Tierra.

La realización histórica del humanismo ha corrido por ello parejas con el desarrollo del proyecto moderno. El más grande evento humanista ha sido la Revolución Industrial, que empezó a hacer patente la posibilidad de materialización de los sueños imperiales del individuo: el dominio sobre la naturaleza podría generar un bienestar considerable y la Tierra entera se convertiría en un hogar amable y acogedor para la especie.

La proliferación de discursos anti-humanistas tradicionales fue incentivada, por ello, por dos tipos de situaciones: la protesta de los excluidos o la duda moral sobre la validez del proyecto moderno. Al anti-humanismo de los excluidos, los humanistas han respondido afirmando su convicción sobre la posibilidad y conveniencia efectivas de mundializar y generalizar los beneficios de la modernidad. A los otros han respondido con una cerrada defensa de la superioridad cultural y civilizatoria de su proyecto. Es por ello que en épocas de más optimismo que la actual, los humanistas resultaban siempre victoriosos en la mayoría de las batallas que emprendían. Y es por ello que los cuestionamientos más duros y difíciles de superar al humanismo son aquéllos que se han planteado recién en las últimas décadas y que pueden ser clasificados en tres grupos básicos: los cientificistas; los post o anti-modernistas y los ecologistas.

En general, el anti-humanismo cientificista parte de una obsesión por la bús-

queda de un conocimiento "objetivo", pero identifica lo objetivo con aquellas manifestaciones de la realidad que sean representables como flujos o procesos más o menos autosuficientes, es decir, que se desenvuelven sin intervención de agentes no-físicos. En las ciencias sociales este anti-humanismo aparece como un reduccionismo de diversos tipos: la base de la conducta humana son unas estructuras independientes de la voluntad y, más aún, determinantes de ella, o la conducta humana no difiere en nada de la de los animales, pues en ambos casos hay elementos no-conscientes que son dominantes.

El instrumento principal de los anti-modernistas ha sido últimamente la crítica frontal contra todas las formas de universalidad en las diversas dimensiones de la vida y el pensamiento. No hay valores comunes, no hay nada que semeje un orden uniforme en las estructuras de la motivación de las diferentes sociedades humanas, no hay sueños compartibles.

Los anti-humanistas ecologistas, por último, presentan a la especie humana ora como algo fundamentalmente indistinguible de los demás animales, coincidiendo así con algunas variantes del reduccionismo biologista, ora como un animal especialmente dañino y cuya existencia no es necesariamente propicia para la naturaleza o las demás especies animales.

Las respuestas a estos argumentos no pueden ser ya más las mismas señaladas arriba y que se utilizaban contra los objetores tradicionales. Y no pueden serlo, porque la validez del proyecto moderno en que se sustentaba el humanismo clásico es lo que está en cuestión. Los anti-humanistas actuales lo son o porque no creen en el proyecto moderno o porque no desean su realización, por considerar que no es una opción favorable para la especie.

La cuestión, por lo tanto, puede formularse de otra manera: ¿es menester postular algún tipo de tesis humanista para sustentar un proyecto alternativo al moderno? Antes de comprometerse con un ejercicio como éste hay que tener muy en cuenta que el humanismo se ha dado históricamente ligado al proyecto moderno, tal proyecto es el único que ha generado un humanismo radical, pues aquello que se designa en relación a la Grecia clásica con ese mismo nombre es un fenómeno de una naturaleza y un contenido totalmente distintos. Es por ello justamente que el humanismo se ha visto comprometido en la crítica a la modernidad.

Por lo tanto hay que preguntarse muy seriamente, y ése es precisamente el meollo del asunto, si es posible y si es necesario algún humanismo independientemente del proyecto moderno o si uno está destinado irremediablemente a morir sin el otro. En lo que sigue, se tratará de aportar algunos indicios sobre las características que este debate podría tener.

2. *¿Cómo construir una alternativa deseable al proyecto moderno?*

En el debate sobre la alternativa más deseable a los sueños de la modernidad debe tenerse muy presente lo que se acaba de decir, sobre todo porque en una forma no carente de importancia, la negación total del proyecto moderno es, parcialmente, no sólo una manera de adoptar una postura anti-humanista, sino una opción por formas de existencia humana poco propicias para una vida colectiva agradable. En efecto, el proyecto moderno no está constituido solamente por la voluntad desmedida de poder y por el despliegue destructivo de algunas pasiones, sino también por la triple convicción que los seres humanos son iguales, intrínseca-

mente dignos y libres. La negación total de la modernidad requeriría ir más allá de la "libertad y de la dignidad".

En su famosa *Carta sobre el humanismo*[1], Heidegger advierte contra los intentos de fundar el humanismo en los "valores", incluyendo, por ejemplo, un valor como el que se designa con la expresión "dignidad humana". La preocupación de Heidegger es que someter algo a una valoración equivale a robarle su objetividad y a convertirlo en un mero referente para el acto humano subjetivo de valoración.

El problema es, sin embargo, que no resulta obvio que haya una forma diferente de apreciar la importancia de algo que no sea a través de un juicio de valor que, además, tenga como referente central al propio ser humano. Examinemos algunas alternativas a partir de una apreciación de la condición humana actual.

Esa condición, como no debemos cansarnos de insistir, se define a partir de un doble riesgo: el riesgo real que en un futuro no muy lejano la especie humana como tal tenga que confrontar un entorno hostil para su subsistencia y el riesgo no menos real para la mayor parte de la población actual del mundo de ver su existencia marcada por crecientes niveles de animalización, para usar la fuerte expresión con que Marx designaba la supresión de las potencialidades humanas para trascender la esfera de las necesidades primarias. Esto último está obviamente referido a las formas de organización de las sociedades humanas actuales, signadas por una dura e implacable lógica de exclusión. Pero justamente por ello estamos ante cuestiones que atañen directa e inmediatamente al proyecto moderno de alcanzar la felicidad universal, pues para la inmensa mayoría de los humanos esa meta no es más que una ilusión irrealizable.

La primera cuestión, de otro lado, está referida a un problema aún más difícil de resolver. Pues lo que implica es la tesis que la realización efectiva del proyecto conllevaría la extinción de sus ejecutores y el fin de la humanidad.

Para algunos de los que hoy disfrutan de los privilegios del orden social y que no están dispuestos a abandonar el sueño moderno en lo que atañe a la búsqueda de bienestar material creciente, mas no necesariamente en lo que respecta a la preservación de los valores antes citados, la toma de conciencia de este riesgo catastrófico ha conducido al intento de formular versiones para ablandar y morigerar el proyecto. Tal es el origen y el sentido del discurso sobre el "desarrollo sostenible" o sustentable. Que, en buena cuenta, es una manera de obviar el tratamiento de las cuestiones de fondo, pues una sociedad sustentable, es decir capaz de durar más en el tiempo que la actual, puede serlo a costa de las mayorías o a costa de la limitación del ímpetu universalizante. La otra opción, más dura y menos amable es aceptar alguna forma de neo-darwinismo y, por ende, el hecho que las mayorías estén irremediablemente condenadas a la exclusión.

No cabe duda, sin embargo, que de ser reales ambos riesgos, la perspectiva más interesante y productiva para el desenvolvimiento de una reflexión como la que estamos realizando resulta del cruce de ambas percepciones. Esto es, quien mejor situado está para formular las preguntas más profundas y provocadoras es quien está marginado o puede comprender la condición del marginado en toda su gravedad y a la vez sabe que, en el largo plazo, vale, respecto de los ahora privilegiados lo que Sócrates habría dicho a sus jueces: a ellos los ha condenado a muerte la naturaleza.

---

[1] *Cf.* Heidegger, Martin, *Lettre sur l'humanisme*, París: Aubier, 1964, p. 128.

Quien adopte este punto de partida deberá tratar de encontrar una alternativa de sociedad que sea inclusiva, es decir, universalizante y a la vez viable en el largo plazo. El ansia de universalizar, que es, vale la pena no olvidarlo, un valor moderno, proviene en este caso no de un acto de voluntad, sino de un imperativo existencial propio de la situación en que se encuentra el excluido o el miserable. Son pues los miserables y excluidos los mejor situados para ser considerados como puntos de partida y referentes imprescindibles para la construcción de una propuesta alternativa a la moderna, que, como se tiene dicho, preserve algunos de sus fundamentos axiológicos.

Ahora bien, ¿qué desea el miserable, aquél que vive cotidianamente cercano a la muerte y a la desesperanza? Como aspiración máxima puede desear salir de su miseria. Como aspiración mínima permanecer vivo, aún sumido en la miseria. Esta perseverancia en el ser puede pues estar motivada, como en el caso de cualquier ser vivo, por un instinto de supervivencia o por la esperanza de una vida feliz. Cualquiera que fuera el caso, lo que hay detrás de la voluntad de sobrevivencia no puede ser otra cosa que una valoración positiva de la propia existencia. Esta valoración puede estar referida al fenómeno biológico mínimo, es decir, puede pensarse que la vida como tal y, en cierto modo, la vida de un ser complejo como el humano, tiene un cierto valor y es digna de ser preservada, o la valoración puede estar referida a la capacidad de ser felices o a alguna otra capacidad o potencialidad humana que corre peligro de no realizarse si se produjera la muerte física.

Sea como fuere que se manejen estas alternativas, lo cierto es que la pregunta sobre el valor de la vida humana y la importancia de preservar la experiencia humana en la Tierra cobran más sentido cuando están primariamente referidas a los más miserables. El humanismo, pues, tendría que empezar por argumentar que la más miserable de las vidas humanas tiene algún valor.

Pero, a estas alturas, alguien podría argüir que el razonamiento anterior es falaz, y que no prueba en absoluto la necesidad de optar por una perspectiva miserabilista para encontrar alternativas al actual orden de cosas. La objeción es parcialmente cierta, pues mostrar cuál es la mejor perspectiva para pensar en alternativas a un orden radicalmente diferente del actual, no implica prueba alguna del valor de la vida del más miserable.

Podría alguien decir, por ejemplo, que las vidas de los miserables son menos importantes que las de aquéllos que contribuyen centralmente a la creación de órdenes civilizatorios superiores y que lo que más valor tiene es el conocimiento y no el mero hecho biológico de la existencia. Lo importante entonces no sería solamente crear las "segundas naturalezas" de las que hablaba Cicerón, sino que esas segundas naturalezas sustenten formas elevadas de civilización y permitan un incesante aumento del conocimiento.

Debemos preguntarnos, en primer término, si es obvio que un aumento del conocimiento del entorno pueda contribuir a una mayor y mejor justificación de la vida humana. El conocimiento, producto de una mera curiosidad intelectual, ése que los griegos estimaban superior por tener valor en sí mismo, difícilmente puede ser concebido como la base del valor de la vida humana. Esta manera de razonar tendría sentido únicamente si se estableciera que ese conocimiento muestra al ser humano como un elemento central en la configuración de la naturaleza, no solamente en términos de una necesidad física, sino en función de algún valor agregado a la naturaleza, de modo tal que entre un universo con seres humanos y otro sin ellos se pudiera establecer una clara diferencia cualitativa en favor del primero.

Aquí no está demás hacer una breve referencia a la curiosa tesis del físico Max Tegmark, según la cual algún observador que conociera al detalle las condiciones iniciales de nuestro universo hubiera podido determinar la necesidad de la aparición en él de seres humanos. Tegmark dice que la fórmula cartesiana, *cogito ergo sum*, podría sustituirse por otra que predicara "cogito, ergo el espacio-tiempo tiene 3+1 dimensiones". Más allá de la consistencia de este tipo de argumentación, lo cierto es que con ella apenas si se apunta a establecer una necesidad física y que nada se deduce de ella sobre la "importancia" o el "significado" de la existencia humana. Pues nuestra pregunta, recordémoslo, es si puede un aumento de conocimiento sobre la naturaleza darnos más luces sobre el sentido de la existencia humana. La pregunta pues no es sobre la necesidad o contingencia de la existencia humana, sino sobre su significado trascendente.

Tal significado podría estar aportado de dos maneras: o por el hecho de que con el ser humano se alcance niveles de complejidad y perfección físicas sin parangón, o porque el ser humano sea capaz de pensar y sentir el mundo.

Si el sentido está dado por la capacidad de pensar el mundo, en el sentido de comprenderlo y contemplarlo, entonces ese sentido es poco relevante, pues no se traducirá en ningún cambio del mundo mismo. Si por el contrario, el sentido radicara en la capacidad de comprender el mundo para actuar sobre él de algún modo determinado, entonces el sentimiento, que es la clave para la acción, sería el verdadero elemento dador de sentido y toda vida a la vez racional y sensible sería parte del mecanismo de creación de sentido.

Con esto volveríamos al principio, a saber, al individuo cuyo sentimiento lo impulsa a mantener su vida a pesar de sus miserias y volvemos también a la valoración subjetiva, que no gustaba a Heidegger. En el fondo, lo que no le gusta a Heidegger es el antropocentrismo implícito en este tipo de visión. Pero simplemente no hay manera de escapar a tal antropocentrismo y a la vez darle sentido a la vida. Si el ser humano es el portador de sentido, el juicio sobre ese sentido deberá ser autorreferido.

Es ése el significado que debe tener un nuevo humanismo. La cuestión no es ya la del dominio sobre la naturaleza, sino la de pensar la existencia humana como un paso cualitativamente superior en la afirmación del ser.

Es obvio que si existiera en algún rincón de éste o de otro universo posible un tipo de ente con capacidades sensitivas y racionales superiores a las humanas o con otras capacidades relacionales no imaginables por nosotros, tales seres contribuirían del mismo modo a dar sentido a su propio existencia.

Nada comprendieron aquéllos que temían que sacando a la Tierra de su lugar privilegiado en el universo el hombre disminuiría su prestigio ontológico y perdería el derecho a reclamar superioridad. Hoy, que no solamente la Tierra, sino el sistema planetario y la propia galaxia han sido desplazados a un remoto e insignificante lugar en el universo, ese hecho sigue siendo tan irrelevante para el debate sobre el "humanismo" como lo fuera entonces. La cuestión del humanismo se refiere única y exclusivamente a los términos de la relación entre el ser humano y su entorno y, más básicamente, a la pregunta por el sentido de la existencia de la especie.

3. Algunos rasgos del nuevo humanismo

A estas alturas podría objetarse que estamos en un ejercicio inútil, pues no

solamente parecería innecesario propiciar una resurrección del humanismo, sino el esfuerzo mismo de buscarle sentido trascendente a la existencia humana.

La respuesta a estas objeciones, especialmente a la segunda, es la reiteración de la caracterización de la condición humana actual. Una especie que está en riesgo de extinguirse por acción propia, y que es consciente de ese hecho, no puede eludir la pregunta sobre el sentido de su propia existencia, ya que en la práctica tiene la posibilidad de decretar, por acción o inacción, su propia desaparición.

Podría decirse, empero, que el instinto de conservación es la mejor respuesta a esa cuestión y que no es menester desplegar el confuso esfuerzo de búsqueda de significados. Pero este argumento es totalmente contraproducente, pues su conclusión lógica no puede ser que la especie humana tiene una razón especial de ser, sino que cualquier forma sentiente de vida es dadora o portadora de sentido.

El nuevo humanismo tiene que partir de la premisa que la especie humana como tal tiene una capacidad aportadora de sentido particular y que su desaparición significaría una pérdida considerable para el universo. El humanismo debe dar pues una dimensión cósmica a la existencia de la especie.

Es obvio, de otro lado, que la pregunta sobre el sentido de la vida y el valor de lo humano debe correr parejas con la pregunta sobre la mejor forma de vivir. Caben aquí dos posibilidades: o el sentido de la vida se agota en la mera existencia de seres humanos o hay unas formas de existencia que expresan mejor ese sentido que otras. En el primer caso, y dado que los hombres viven en sociedad, cualquier orden social sería expresión cabal y suficiente de aquello que la vida humana expresa por antonomasia. Los postmodernos y demás relativistas actuales parecen inclinarse por esta opción que, sin embargo, resulta incompatible con las exigencias que derivan de la descripción de la condición humana.

En efecto, si el punto de partida para la construcción de una sociedad viable alternativa a las actuales es el valor de la vida del más miserable de los hombres, entonces estamos condenados a un universalismo fuerte y estricto, en el sentido que ningún orden social que se construya sobre la base tradicional que consiste en poner énfasis en la diferencia, antes que en la similitud y que, por ende, sea potencialmente excluyente, es aceptable.

El único orden social posible es aquél que pueda en principio acoger a todos los seres humanos sin excepción y que vea en cada uno de ellos un portador de sentido. Esto es así, porque lo esencial de la condición humana, es decir, la proximidad a la muerte colectiva, es un hecho compartido por todos. Ante un destino común, la respuesta no puede ser sino un hogar común.

Este tipo de universalismo no puede construirse sino sobre la base de un universalismo axiológico. Son valores compartidos los que pueden servir de base a una convivencia universal. Toda diferenciación, si es aceptable, es decir, si no implica discriminación o exclusión, deberá darse secundariamente y respecto de aspectos no centrales de la vida.

¿Significa esto empero que cualquier orden social, con ser simplemente abarcante, podrá ser considerado el mejor? La respuesta a esta pregunta requiere que se haga un esfuerzo por despejar el terror a lo universal, terror que proviene del doble hecho que, hasta ahora, las identidades se han construido sobre la base de la diferenciación sistemática y, de otro lado, al no menos lamentable hecho que lo universal real ha sido siempre producto de una imposición que violentaba precisamente las peculiaridades de cada grupo.

Lo universal propio del nuevo humanismo, empero, se presentaría a cada es-

píritu como un instrumento para su propia salvación. Su dignidad no dependerá de la mantención de sus diferencias con el resto, sino antes bien de su creciente confluencia con los demás.

En tiempos pasados fue posible para algunos antropólogos imaginar que la diversidad de culturas era la expresión de una sabiduría profunda de la naturaleza que, siguiendo la estrategia de la selección natural, permitía la proliferación de culturas para poder hacer frente a los cambios imprevistos del entorno. La diversidad cultural era comparada así libremente con la diversidad de especies biológicas. Las estrategias de la naturaleza y de la sociedad se asimilaban.

Hoy y en el futuro, conforme la existencia de la especie dependa más de su propia acción para asegurarse, la tendencia a la proliferación de diferencias tenderá a disminuir, más aún, en algunos casos deberá ser limitada y restringida, para dar paso a niveles de uniformización muy altos. Las diferencias podrán ciertamente surgir luego, pero sobre la base sólida de unos elementos comunes cerradamente compartidos. En esas circunstancias, es obvio que inicialmente las diferencias tomarán la forma de expresiones exóticas y que podrán desarrollarse únicamente en campos de la vida no esenciales para el mantenimiento del hogar común.

Esta uniformización está primariamente ligada al proceso de artificialización del medio, es decir, a la creciente necesidad que el ser humano, mediante su acción colectiva, construya un hábitat en la biosfera terrestre capaz de acogerlo y que se proponga, a la vez, preservarlo en el tiempo lo más posible.

En términos de los "valores" compatibles con ese hábitat crecientemente artificial, es obvio que no podrá esperarse una concordancia estricta con todos aquéllos que nos son caros hoy. Para empezar, no es evidente que la idea de individuo, tal y como la ha definido la modernidad, resulte aceptable en ese nuevo entorno, por lo menos no en la forma que hace que las ideas de dignidad intrínseca y libertad vayan indesligablemente unidas. Si bien el punto de partida será, en el mejor de los casos, según tenemos dicho, y en eso consistiría precisamente el "humanismo" del pensamiento, la valoración de las formas más elementales y miserables de vida, la "libertad" individual, en un contexto artificial, es decir, muy vulnerable a la acción disruptiva de cualquiera de sus componentes, no podrá en ningún sentido ser extrema.

La fórmula de Mill, "mi libertad (de acción) termina allí donde comienza la del otro" y la consecuencia que de ella han derivado los liberales modernos, que las utopías son individuales, es inadecuada totalmente para un entorno en el cual yo debo imaginar mi vida y mi destino ineluctablemente ligados a los de todos los demás, en la medida en que solamente la más perfecta y permanente concertación de voluntades puede mantener el derecho colectivo a la existencia.

Esto que vale para pensar las posibilidades de acción, vale también para imaginar los procedimientos aceptables para la distribución de bienes y servicios. No hay ciertamente razón alguna para pensar que la premisa de la escasez deba ser necesariamente asumida como la única base para la vida en esas circunstancias. Pues no es posible anticipar al detalle las posibilidades tecnológicas, sobre todo en el campo de la generación de recursos artificiales y energías inextinguibles. Pero aun suponiendo la abundancia, que los economistas desde el siglo XIX presuponen como la base para la más amplia libertad, no se deduce de ello que será posible permitir una acumulación individual de poder a partir de la monopolización de recursos o fuentes de recursos como la que se permite hoy. Una cosa es que se pueda permitir el disfrute sin límite de aquellos bienes y servicios que abunden, muy

otra cosa es que la administración de la producción de bienes o la prestación de servicios pueda quedar a criterio particular de individuos o de grupos en un contexto altamente artificializado y, por ende, necesitado de una coordinación estricta de las acciones de cada componente de la sociedad. Es decir, el mayor peligro no es la acumulación de bienes, sino la traducción de tal acumulación por parte de individuos o de grupos en fórmulas para acrecentar su poder relativo sobre el resto. Tal posibilidad, en un entorno en el cual ya existen los medios técnicos para decretar la aniquilación de la especie o de parte importante de ella, es, sin lugar a dudas, la amenaza más grande a cualquier proyecto medianamente igualitario y libertario.

Si, por el contrario, la escasez, en alguna nueva forma, fuese la realidad de la que hubiera que partir en la administración de los bienes y servicios, se generará la misma conclusión anterior.

Esto tiene obvias consecuencias para pensar el futuro de las formas políticas actuales y el de las premisas culturales sobre la base de las cuales se organizan hoy las comunidades dadoras de identidad.

La democracia en su forma actual tiene en realidad muy poco espacio en una sociedad altamente artificializada y humanista, en la medida en que las cuestiones más esenciales pertinentes al mantenimiento y preservación del orden social no podrán estar sujetas a debates amplios y abiertos. Es decir, hay amplias zonas del quehacer humano en general y de la sociedad que se deberán percibir como cuestiones "técnicas" o como elementos incambiantes y no sujetos, por ende, a deliberación por parte de los individuos o, si ya tales entes no existieran, entre quienes los sustituyan. En este sentido, pero sólo en éste, son pertinentes los famosos argumentos de Comte y los positivistas clásicos contra el liberalismo. La libertad individual y de los grupos particulares que puedan existir podrá ejercerse única y exclusivamente a partir de la aceptación de premisas intocables e indispensables para la vida en común. Tales premisas no podrán estar en condiciones normales sujetas a debate alguno.

Si todo esto trae a nuestra imaginación imágenes de sociedades totalitarias y poco atractivas, esto es principalmente porque la premisa humanista formulada en estos nuevos términos no resulta compatible con nuestra autoimagen de individuos.

Cabe, por cierto, la otra opción, a saber, renunciar a la premisa humanista y optar por preservar, para una parte de la humanidad un orden social similar al actual, dejando a su suerte a la inmensa mayoría de los seres humanos. Ésa es, en cierta medida, la opción que, de facto, se ha asumido hoy. Pero los niveles de conflicto y las consecuencias previsibles de ese conflicto, especialmente dadas las disparidades de poder que prevalecen entre los grupos privilegiados y los excluidos, son de tal magnitud que las consecuencias imaginables son probablemente tan repulsivas moralmente como la idea de perder la individualidad.

Un grupo privilegiado y poderoso al punto de poder decidir a favor del exterminio del resto de sus congéneres en aras al mantenimiento de su propio estatus, tendrá no solamente que decretar la inhumanidad de aquéllos a los que va a exterminar, sino que además deberá medir con cuidado la posibilidad y la conveniencia de que su propio orden sobreviva a tal masacre.

Pero hay en esto otro factor a ser tomado en cuenta, pues si bien el número humano es un elemento decisivo en la precisión y cálculo de las opciones actuales, lo es también la relación con el entorno natural. Esto es, la sobrevivencia de un orden social no depende hoy solamente de la limitación del número de sus compo-

nentes, sino de la actitud ante los ritmos de la naturaleza y la capacidad gnoseológica y técnica de modificar esos ritmos o sustituir procesos naturales por otros artificiales. No hay así escapatoria, en el largo plazo, respecto de las conclusiones precedentes.

Como se tiene dicho, este tipo de ejercicio prospectivo está muy distorsionado, entre otras cosas, por la tendencia a adoptar como punto de partida la dicotomía escasez-abundancia que proviene del pensamiento económico moderno. Pero ya hemos visto que esa variable es secundaria y que muchísimo más significativa es la cuestión de la administración de la acción colectiva.

4. Un sentido cósmico posible para la existencia humana

Hasta aquí hemos visto, tal vez de manera un tanto confusa, que la mejor opción para definir la vida futura de la humanidad es hacerlo a partir de dos premisas, la del humanismo, que no es sino una valoración positiva de toda vida humana, y la presuposición de un valor cósmico de esa vida, siendo esta segunda premisa la que ayuda a dar fuerza y sentido a la primera.

Podemos ahora preguntarnos de manera preliminar por la forma y posible naturaleza de los argumentos a favor de la premisa del significado trascendente o cósmico de la vida humana.

Presuponer que tal significado tiene un carácter "inherente", en el sentido que la mera existencia de seres humanos con potencialidades no realizadas sea en sí misma valiosa, nos conduce a una postura endeble, pues entonces resultará que cualquier orden social tendría el mismo valor que cualquier otro orden social dado y que la acción dirigida a lograr algo más que la mera subsistencia carecería de significado especial. Ése es el problema de fondo con posturas, por lo demás interesantes, como las de Amartya Sen y los "aristotélicos" contemporáneos. La idea kantiana de que hay una obligación moral fuerte de realizar los "talentos" conduce a parecidas conclusiones.

La única manera de pensar sensatamente la posibilidad de que la existencia humana tenga un valor cósmico es imaginando ese valor dependiente del sentido de la acción humana colectiva, pero pensando, a la vez, que tal acción actúa sobre el mundo para generar, como se dijo arriba, cambios en el orden de cosas que signifiquen una diferencia cualitativa en la configuración del entorno.

Pero así como no tiene mucho sentido pensar que la mera subsistencia biológica de la especie es portadora de ese sentido, tampoco lo tiene presumir que la existencia de una capacidad racional y cognitiva por sí sola es ese sentido. Las capacidades no dan sentido por sí mismas, lo pueden dar sus realizaciones efectivas, dependiendo, según lo que se tiene dicho, de cuál sea la naturaleza de esas realizaciones y a quiénes involucre.

Esto plantea un problema delicado, que mal resuelto, podría llevar a una aparente negación del imperativo humanista que hemos adoptado. Dado que la contribución a la realización de cualquier objetivo colectivo planteado será necesariamente diferenciada, esto podría ser tomado como base para argüir que no toda vida o existencia humana es igual o, dada la posibilidad técnica de clonación y de manipulación genética, a la conclusión que todos los seres humanos deberían ser artificialmente igualados. Este tipo de aparente problema se genera a partir de una premisa distorsionadora e innecesaria, pero comprensiblemente influyente por provenir de la ideología moderna, a saber, que los individuos deben ser aislada-

mente juzgados en función de sus contribuciones y aportes. La producción de sentido a partir de la acción humana es un fenómeno colectivo y se juzga desde esa perspectiva. No tiene sentido, siquiera, pretender que cada acción humana en cada caso y en cada tiempo tenga que ser evaluada en función de su contribución a la producción de sentido. La mera acción individual, pero enmarcada en un contexto capaz de garantizar la perpetuación activa de la especie, le da sentido pleno a cada existencia y a cada acción no disruptiva. Es imaginable que generaciones enteras de humanos pasen por el mundo sin pensar siquiera en que su existencia es productora de sentido cósmico, tal olvido en nada disminuiría el valor y el sentido de su existencia si esa existencia estuviera enmarcada en un proyecto colectivo de generación de sentido. El Dios del ama de casa aparece así como una deidad menor, aunque tal vez psicológicamente indispensable; el Dios que se requeriría para un proyecto histórico de envergadura sería un juez capaz de percibir, a lo largo del camino de la humanidad, pero también a la hora de la llegada, si la hubiera, que la acción de la especie ha introducido un cambio cualitativo notable en el orden cósmico.

Entretanto, y hasta que se resuelva el debate actual, queda recordar los versos poderosos de Schiller para no desesperar de la búsqueda de una vía real al sentido de la existencia de la especie: "Selbstgenügsam willst du dem schönen Ring dich entziehen / Der Geschöpf an Geschöpf reiht in vertraulichem Bund, / Willst, du Armer, stehen allein und allein durch dich selber, / Wenn durch der Kräfte Tausch selbst das Unendliche steht?"[2].

[2] "De manera autosuficiente quieres tú librarte del bello aro, / que criatura con criatura liga en confiable nexo, / Quieres, tú miserable, quedarte solo y valerte por ti mismo, / ¿Cuándo por la fuerza del intercambio se presenta el mismísimo infinito?" (Traducción libre, *Der philosophische Egoist*)

Berkeley, Descartes y los orígenes del idealismo

Jorge Secada
Universidad de Virginia, Estados Unidos

I

Myles Burnyeat ha formulado una de las preguntas más interesantes que puede hacerse el historiador de la filosofía moderna: ¿cómo hizo posible Descartes el idealismo? El idealismo, según Burnyeat, es "el monismo [sobre el número de tipos de cosas que existen] según el cual en última instancia todo lo que hay es la mente y los contenidos de la mente"[1]. Llamar a esto una forma de monismo es engañoso pues oculta el hecho de que semejante idealismo supone una equivocidad fundamental del ser, pues supone dos tipos fundamentalmente diferentes de entes y dos tipos correspondientes de existencia: las mentes y sus contenidos y, respectivamente, una existencia substancial y una existencia intencional o subjetiva. Esta última no es reducible a la primera puesto que los contenidos de la mente, a diferencia de las mentes, no son entidades que existen por sí mismas, ni tampoco son propiedades de lo que existe por sí mismo.

Burnyeat conecta el idealismo, tal como él lo entiende, con "la idea de que la verdad se puede obtener sin tener que salir fuera de la experiencia subjetiva"[2]. No obstante, la relación entre una ontología idealista y la intencionalidad o subjetividad podría hacerse más perspicua. Al decir que lo que existe es o la mente o sus contenidos, el idealista está sosteniendo que la realidad está hecha de cosas para las que existir es ser percibidas, pensadas o de alguna otra manera ser objeto intencional de algún sujeto; y aquellas cosas para las que existir es percibir, pensar o de alguna manera dirigirse intencionalmente hacia objetos. Estas últimas existen substancialmente, es decir, sin salvedades, independientemente y no para algún sujeto. Este idealismo es pues una forma de dualismo ontológico[3].

---

[1] Burnyeat, Myles, "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", en: *The Philosophical Review*, XCI-1, N° 476 (enero 1982), p. 8; y en Vesey, G. (ed.), *Idealism - Past and Present*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 23.

[2] Burnyeat, Myles, "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", *o.c.*, pp. 27 y 38.

[3] Ver Sosa, Ernest, "Berkeley's Master Stroke", en: Foster, John/ Robinson, Howard (eds.), *Essays on Berkeley*, Oxford: Oxford University Press, 1985, pp. 59-81. Sosa sugerentemente sostiene que en su ontología fundamental Berkeley niega "cualquier nexo o cópula o verdadera relación salvo la de percibir (comprender o concebir) y querer" (p. 69). Aún así, la existencia de mentes (y

Hay monismos ontológicos realistas que sostienen que solamente existen mentes. También los hay que afirman la existencia exclusiva de cuerpos materiales. Aquí no vamos a responder a la siguiente pregunta: ¿existe alguna forma coherente de idealismo monista según el cual existir es simplemente darse subjetiva o intencionalmente? Ahora quiero resaltar que lo que es propiamente idealista en la doctrina descrita por Burnyeat es la referencia a contenidos de la mente y la afirmación implícita de que hay entidades reales cuya existencia es darse intencionalmente.

Aunque la frase "contenidos de la mente" es en sí misma suficiente cuando se trata de una presentación inicial de la ontología idealista, con ella se corre el peligro de crear un malentendido. Burnyeat exacerba el peligro al conectar el idealismo que esboza con la opinión de que los "estados subjetivos" pueden ser objetos de conocimiento[4]. Supuestamente, los contenidos de la mente no son primera, necesaria o exclusivamente propiedades o estados mentales; más bien son los objetos de tales propiedades o estados subjetivos.

El ser de mi sentir, temer o desear es el ser de una propiedad de lo que existe substancialmente; y no es claro que tal ser dependa de, o siquiera que necesariamente guarde correlación alguna con, ser objeto intencional de algún sujeto. Uno puede tener una propiedad mental o estar en un estado mental sin que uno ni nadie tenga conciencia de que uno tiene esa propiedad o está en dicho estado. Para el idealista, en cambio, los contenidos de la mente están necesariamente relacionados con un sujeto precisamente en la medida en que su existencia es ser objeto de la conciencia de algún sujeto. Y si algunos estados o propiedades mentales gozan de una existencia ideal o intencional, como tal vez sea necesariamente el caso de las sensaciones de dolor o de placer, por ejemplo, esto no es en virtud de ser propiedades o estados mentales sino más bien de ser objetos que se dan intencionalmente a un sujeto.

Para el idealista la referencia a la subjetividad, consciencia o intencionalidad es, por lo tanto, esencial. Una cosa es saber que uno siente, ve o desea, y otra muy distinta saber qué siente, ve o desea. La afirmación de que yo puedo conocer mis estados o propiedades mentales no es equivalente a decir que yo puedo conocer los objetos de mis estados o propiedades mentales.

Sostener que sólo existen mentes y sus estados y propiedades no supone la existencia de ninguna entidad propiamente subjetiva o ideal. Los estados mentales, sean cuales fuesen los problemas o peculiaridades que involucra su conocimiento, podrían no ser objetos de conciencia alguna. Por supuesto, también pueden haber algunas propiedades de la mente que sí dependen de, o al menos están correlacionadas con, ser percibidas. Si, por otro lado, digo que hay entidades ideales, esto es, entidades cuya existencia es ser percibidas o pensadas o de alguna manera ser objetos de un sujeto, estoy yendo más allá de la mera afirmación de que hay mentes y estados o propiedades de mentes y estoy sosteniendo que hay cosas aparte de lo que existe substancialmente, cosas además de las substancias y sus propiedades. Estoy, en otras palabras, introduciendo entidades

---

sus percepciones y voliciones), y la existencia de los objetos de los actos mentales son dos tipos irreductiblemente diferentes de existencia.

[4] Burnyeat, Myles, "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", *o.c.*, pp. 27-28; y pp. 39-40.

reales puramente intencionales o ideales, entidades reales cuya existencia no se puede reducir a la existencia no ideal de las substancias y sus propiedades. Esto es idealismo.

Según Descartes, hay contenidos mentales que pueden existir por sí mismos e independientemente de cualquier mente. Tales contenidos pueden existir como substancias o propiedades de substancias. Pero Descartes sostiene también que el ser de algunos contenidos mentales es ser percibidos sensorialmente y que es incoherente suponer que tales contenidos existan por sí mismos como substancias o como propiedades de substancias. Éste es el caso de los dolores y placeres, los colores, los olores, los sabores y, en efecto, de todos los objetos propiamente sensoriales[5]. Desde el punto de vista de Descartes estos objetos no pueden ser conocidos directamente; pueden ser objetos de conocimiento sólo como términos de actos de percepción en la autoconciencia. Son conocidos, esto es, por medio de un acto de aprehensión reflexivo y de segundo orden.

Nunca conocemos simple y llanamente un dolor o el sabor suculento de unos cuyes con maní. Lo que sí conocemos es una sensación de dolor, o la sensación de un sabor suculento. Descartes era ciertamente un realista. Desde su punto de vista, la existencia de ninguna cosa real es ser percibida, y aquellas cosas cuya existencia es ser percibidas no pueden ser conocidas sino como objetos de los actos de percepción de los que dependen y que son ellos mismos propiedades de entidades que existen substancialmente. Descartes nunca sostuvo que hay cosas reales cuya existencia es darse intencionalmente, cosas que no son meras apariencias y que pueden ser conocidas directamente y por sí mismas[6]. Berkeley sí lo hizo. Esto es lo que convierte a Berkeley en un idealista.

La pregunta de Burnyeat presupone que no había idealismo antes de Descartes y que algo en la filosofía de Descartes hizo del idealismo una doctrina onto-

---

[5] En este ensayo, incluso cuando describo las opiniones de Berkeley, uso la frase "objetos propiamente sensoriales" para referirme a lo que *generalmente* se reconoce como cualidades secundarias propias de los distintos sentidos. Reconozco, por supuesto, que Berkeley controversialmente sostuvo que toda idea es propia de algún sentido y que ninguna idea es de cosas que posiblemente existen sin ser percibidas.

[6] Puesto de manera esquemática, algo es real si existe, si tiene peso causal (esto es, puede ser una causa o necesita una causa), y si, en la medida en que pueda conocerse, puede conocerse directamente (esto es, no necesariamente como insertado dentro de un contexto intencional y a través del conocimiento del acto intencional del cual es término u objeto). La última salvedad tiene en cuenta a aquellos realistas que sostienen que uno debe dar cabida a la posibilidad de entidades reales que sean inconcebibles en principio. En este ensayo y dependiendo del contexto, "realismo" puede designar cualquiera de las siguientes opiniones, todas igualmente anti-berkeleyanas: primero, las cosas físicas reales existen independientemente de su ser percibidas; segundo, hay cosas reales cuyo ser no es ni percibir ni ser percibidas; o tercero, no hay cosas reales cuyo ser sea ser percibidas.

Hay una salvedad posible a la opinión sostenida anteriormente sobre el realismo de Descartes. Dependiendo de cómo interpretemos su pensamiento acerca de los seres de razón o seres ideales, no sensoriales e imposibles, Descartes podría, en última instancia, terminar no siendo un realista según el tercer sentido que acabo de mencionar. Por ejemplo, la existencia de un círculo cuadrado es ser percibido; no es posible que exista excepto como un objeto del pensamiento. Podría sostenerse que en opinión de Descartes se trata de una cosa real: existe (aunque sea sólo en la mente); tiene peso causal (como tienen todos los objetos mentales); y parece cognoscible por sí mismo (aunque esto último sea discutible). Puede ser que, en este sentido limitado, Descartes no sea un realista de acuerdo al tercer sentido mencionado y que la afirmación hecha anteriormente necesite matizarse.

lógica viable[7]. El objetivo de este ensayo es esbozar una respuesta a esa pregunta. Es cierto que Arthur Collier propuso una doctrina ontológica idealista independientemente de Berkeley y prácticamente al mismo tiempo que el irlandés. Sin embargo, en la historia de la filosofía es a Berkeley a quien generalmente se reconoce como el primer idealista. Y con razón, pues no cabe duda de que el genio y la sofisticación filosófica de Berkeley es tan grande como lo son las carencias argumentativas y analíticas de Collier[8]. Aquí trataremos exclusivamente de Berkeley. Nuestro objetivo es articular aquello que en Descartes posibilitó el idealismo del buen obispo.

La siguiente sección presenta brevemente el idealismo de Berkeley con respecto al mundo físico y lo ubica en el contexto de su preocupación con el escepticismo cartesiano. La tercera sección examina los textos que contienen el llamado "argumento maestro" de Berkeley y repasa algunas de las numerosas críticas que se han presentado en contra de este argumento. La cuarta sección propone un argumento a favor de la tesis idealista que evita estas críticas, ilumina el texto de Berkeley y pone en evidencia la conexión entre Berkeley y Descartes desde la perspectiva del tránsito del realismo de éste al idealismo de aquél. A la luz del argumento propuesto, la quinta sección examina las primeras secciones de la primera parte de los *Principios* de Berkeley, aquellas que conducen al llamado "argumento maestro". Finalmente, la sección sexta responde directamente a la pregunta de Burnyeat.

II

Berkeley sostiene que las cosas materiales se rigen por el *principio ontológico idealista* según el cual

(1) existir es ser percibido.

Su intención es refutar el escepticismo de inspiración cartesiana acerca de la existencia del mundo material. La oposición al escepticismo ocupa un lugar cen-

---

[7] *En Time, Creation and the Continuum*, Ithaca/New York: Cornell University Press, 1983, pp. 287-296, Richard Sorabji sostiene que en el siglo IV Gregorio de Nisa articuló una doctrina idealista. Sin embargo, la ontología de Gregorio es propiamente espiritualista y no idealista ya que no sostiene que la existencia de la materia sea ser objeto de percepción o conciencia, sino más bien que la materia surge de la combinación de cualidades inteligibles e incorpóreas. Ver *o.c.*, pp. 290-291. También ver la nota 37 más abajo.

De manera más general, afirmaciones sobre qué sea o no, en un momento dado, una opinión filosófica *posible* involucran cuestiones historiográficas importantes. No deseo tratarlas aquí. Propongo, pues, la lectura más débil de mis tesis. Concuerdo con Burnyeat en que antes de la era moderna nadie propuso el idealismo como doctrina ontológica viable. Pero hasta esta afirmación puede ponerse de lado. Lo esencial, para aquéllos historiográficamente escépticos, es que el idealismo moderno, y en particular el de Berkeley, se origina directamente a partir de aspectos de la filosofía de Descartes que él mismo no obtuvo de otros. Ésta es la historia que estoy explorando en este ensayo.

[8] La filosofía de Collier muestra que el idealismo estaba, por decirlo así, flotando en el aire. Ver Collier, A., *Clavis Universalis or, a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence, or impossibility of an external world*, New York: Garland, 1978; McCracken, C.J., *Malebranche and British Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1983; y Passmore, John, "Collier, Arthur", en: Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, 1967, 8 vols., vol. 2, pp. 139-140.

tral tanto en el pensamiento de Berkeley como en el de Descartes. Para el francés es la confianza aristotélica en los sentidos la que conduce a la ciencia y a la filosofía hacia la inmovilidad y la duda. El irlandés por su parte afirma en la introducción a los *Principios del conocimiento humano en el cual... se inquiere sobre las bases del escepticismo, el ateísmo y la irreligión* que cuando, siguiendo a los filósofos, "razonamos, meditamos y reflexionamos sobre la naturaleza de las cosas... nos envuelven insensiblemente burdas paradojas, dificultades e inconsistencias... hasta que finalmente, habiendo recorrido muchos laberintos intrincados, nos encontramos en el mismo lugar donde estábamos o, lo cual es peor, nos encontramos sumidos en un escepticismo desconsolado". (II, 25, Intro. §1)[9] Ni Berkeley ni Descartes buscan rechazar la filosofía y "el estudio de la sabiduría y la verdad". Por el contrario, su objetivo es más bien mostrar cómo los errores de los filósofos surgen del "uso equivocado que hacemos de [nuestras facultades]" y "de principios falsos que se han seguido aceptando". (II, 26, Intro. §§3 y 4)

Es significativo, como quedará claro al final de este ensayo, que lo que Berkeley considera remedio contra ese mal es precisamente lo que Descartes considera su causa: confiar, para nuestro conocimiento del mundo material, en "el sentido y el instinto" en vez de en "la luz de un principio superior". (II, 25, Intro. §1; ver, por ejemplo, AT, I, 350; VII, 162-164 y 171-172; y IX-2, 7) Para Berkeley, solamente una epistemología empirista consistente permite refutar el escepticismo cartesiano. Como escribe en sus *Comentarios filosóficos*: "Debemos junto con la plebe depositar la confianza en los sentidos." (I, 90, §740)

La duda cartesiana, en la medida en que le preocupa a Berkeley, surge de la posibilidad de que aquello que percibimos no corresponda con aquello que realmente existe, que todo lo que vemos y sentimos a nuestro alrededor sea como un sueño. Semejante duda no es prerrogativa de aquellos que, como Descartes y Locke, creen que los objetos inmediatos de nuestra percepción son entes mentales. Quien sostenga que cosas que existen fuera de la mente son término inmediato y directo de nuestra percepción, tendrá igualmente que reconocer que a veces soñamos y alucinamos. Las siguientes preguntas se pueden plantear legítimamente, como lo hizo Descartes, frente al realismo directo de los escolásticos: ¿cómo sabemos que una sensación es verídica? ¿cómo sabemos que no todas las percepciones son como sueños? y ¿cómo sabemos que hay algo fuera de la mente?

Es cierto que al otorgarle a la epistemología un lugar fundacional dentro del saber, y al sostener que la mente es un teatro privado en el cual se hallan todos los objetos inmediatos de su percepción, Descartes les confiere a estas preguntas una urgencia particular. El cartesiano (en el sentido amplio según el cual tanto Locke como Berkeley lo eran y que se define parcialmente por doctrinas como las que acabamos de mencionar) no puede simplemente poner de lado estas consideraciones escépticas, reconociendo su importancia, mientras continúa indagando sobre la naturaleza última de las cosas. No puede tratar al razonamiento escéptico

---

[9] Todas las referencias a los escritos de Berkeley son al volumen y página de Berkeley, G., *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne,* editado por A.A. Luce y T.E. Jessop, Londres: Thomas Nelson and Son, 1948-57, 9 vols. En el caso de las referencias a los *Philosophical Commentaries, Principles, De Motu, Alciphron y Siris* después del volumen y página en Luce y Jessop, también indico la nota respectiva; la parte y la sección; la sección; el diálogo y la sección; o la sección. Todas las referencias a los escritos de Descartes (AT) son al volumen y página en Descartes, René, *Oeuvres*, editado por C. Adam y P. Tannery, París: Vrin, 1964-1976, 11 vols.

cartesiano como a tantas paradojas aún no claramente resueltas, por ejemplo[10]. Para el cartesiano, refutar al escéptico es parte integral de la investigación metafísica.

La preocupación de Berkeley con el escepticismo se ubica en el contexto cartesiano. Repetidas veces afirma en sus escritos que las dudas escépticas se originan con la creencia de que hay dos mundos, "uno *inteligible*, o en la mente, y el otro *real* y fuera de la mente": "La suposición de que las cosas son distintas de las ideas le quita toda verdad real, y consecuentemente introduce un escepticismo universal, ya que todo nuestro conocimiento y contemplación está apenas confinado a nuestras propias Ideas." (II, 78, Pt. 1 §86; y I, 75, §606; también ver II, 167, 173-206 y 258) Es por esto que la refutación berkeleyana del escepticismo se puede basar en el principio ontológico que resume su metafísica idealista: "existir es ser percibido o percibir o desear, es decir, actuar". (I, 53, §429)

Una idea es aquello para lo que existir es ser percibido. Los cuerpos físicos son conjuntos de ideas. Dado que las ideas se perciben inmediata y transparentemente, no se puede dudar de su existencia y ni de sus propiedades cuando se les está percibiendo. Berkeley cierra el hiato abierto por Descartes entre los cuerpos y los objetos inmediatos de la percepción, no, obviamente, para regresar a un realismo directo como él de los aristotélicos, sino más bien para recuperar el conocimiento de la realidad material manteniéndose completamente dentro de los confines de la mente cartesiana. La refutación de Berkeley se basa en lo que él mismo llama "la substancia de lo que propongo": "que *las cosas reales son aquellas cosas que percibimos inmediatamente*; y... que *las cosas percibidas inmediatamente son ideas que sólo existen en la mente*". (II, 262)

Pero, ¿qué derecho tiene Berkeley de este idealismo? ¿Qué argumento o argumentos da a favor del principio idealista cuando se aplica a las cosas materiales o a los cuerpos? ¿Cómo establece la doctrina de que, aparte de las mentes o espíritus, sólo hay ideas y conjuntos de ideas, y que algunos de éstos constituyen el mundo físico?[11]

---

[10] Las paradojas de Zenón de Elea (o cualquier otra paradoja en realidad) podrían usarse para sustentar un escepticismo universal, ya que se puede argumentar que si se permite cualquier paradoja, todo el edifico de la razón se derrumba. Por lo tanto, la comparación con el escepticismo cartesiano no está fuera de lugar.

[11] Hay una disputa sobre si Berkeley propuso una doctrina *idealista*, tal como la que le atribuyo, o una doctrina *fenomenalista* según la cual los cuerpos no son colecciones de ideas realmente percibidas, sino más bien colecciones de ideas percibidas o perceptibles y como tales reducibles en última instancia a las mentes y las ideas. He articulado brevemente mi interpretación en "Berkeley y el idealismo", en: Echeverría, Javier (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Madrid: Trotta, 2000. Ahí sostengo que las cosas físicas berkeleyanas son colecciones de ideas en Dios *y* en mentes finitas. Ver Foster, John, "Berkeley on the Physical World", en: Foster, John/Robinson, Howard (eds.), *Essays on Berkeley*, *o.c.*, pp. 83-108; contrastar, sin embargo, pp. 93-96. Afortunadamente, para el propósito de este ensayo nada depende crucialmente de la manera en que se resuelva esta disputa interpretativa. La verdad es que me inclino por creer que probablemente no sea resoluble, ya que concuerdo con Foster en que "la distinción entre estas dos aproximaciones —entre el *realismo-mentalista* y el *reduccionismo mentalista*— no es una distinción que el propio Berkeley explícitamente esbozara, ni... que apreciara cabalmente" (p. 84).

III

Comencemos en un lugar familiar y consideremos lo que generalmente se conoce como el "argumento maestro" de Berkeley[12]. En los *Tres diálogos... en oposición a los escépticos y los ateos* encontramos el siguiente intercambio entre Hilas y Filonús:

> Filonús... Si tú puedes concebir que es posible que cualquier mezcla o combinación de cualidades, o un objeto sensible cualquiera exista fuera de la mente, entonces reconoceré que así es en realidad.
> Hilas... ¿Qué más fácil que concebir un árbol o una casa existiendo por sí mismos, independientemente de, y sin ser percibido por, mente alguna?
> Filonús... ¿Acaso dices, Hilas, que puedes ver una cosa que a la vez no es vista?
> Hilas. No, eso sería una contradicción.
> Filonús. ¿No es también una contradicción tan grande hablar de *concebir* una cosa que no es *concebida*?
> Hilas. Lo es.
> Filonús. Entonces el árbol y la casa en los que estás pensando son concebidos por ti.
> Hilas. ¿De qué otra manera podría ser?
> Filonús. Y de hecho aquello que es concebido está en la mente.
> Hilas. Sin duda, aquello que es concebido está en la mente.
> Filonús. ¿Cómo, entonces, pudiste decir que concebías una casa o un árbol existiendo independientemente y fuera de cualquier mente? (II, 200)

En los *Principios* encontramos un razonamiento similar: "Pero dirás que no hay nada más fácil que imaginar, por ejemplo, árboles en un parque, o libros que existen en un armario sin que haya nadie que los perciba. Yo respondo que puedes hacerlo, que no hay dificultad en ello. Pero, ¿qué es todo esto, te pregunto, más que formar en tu mente ciertas ideas que llamas *libros* y *árboles*, y a la vez omitir formar la idea de alguien que los perciba? ¿Acaso tú mismo no percibes o piensas sobre ellas todo ese tiempo? Por lo tanto esto no sirve para nuestro propósito. Solamente demuestra que tienes el poder de imaginar o formar ideas en tu mente; pero no demuestra que puedas concebir que sea posible que los objetos de tu pensamiento existan sin la mente. Dicho de otro modo, es necesario que los concibas existiendo sin ser concebidos ni pensados, lo cual es una contradicción manifiesta. Cuando nos esforzamos por concebir la existencia de cuerpos externos, estamos al mismo tiempo contemplando nuestras propias ideas. Pero sin reparar en sí misma, la mente cae en el error de creer que puede concebir, y que de hecho concibe, cuerpos que existen sin ser pensados o sin la mente; cuando en verdad son aprehendidos por, o existen en, ella misma." (II, 50-51, Pt. 1 §23)

La conclusión de ambos textos es que es imposible concebir cosas que existan "independientemente y fuera de cualquier mente" o "sin ser concebidas ni pensadas". A partir de esta conclusión, Berkeley pasa a sostener que el ser de toda entidad es ser percibida, concebida o pensada. En los *Tres diálogos* la conclusión se

---

[12] Ver Gallois, A., "Berkeley's Master Argument", en: *The Philosophical Review*, LXXXIII-1, N° 445 (enero 1974), p. 55.

obtiene de la contradicción de "concebir una cosa que no es concebida", una contradicción equivalente, según Berkeley, a la de ver algo que no es visto. En los *Principios*, sin embargo, la "contradicción manifiesta" es directamente la de concebir algo "que existe sin ser concebido".

Ahora bien, mientras que a primera vista el argumento de los *Principios* parece válido, la afirmación que acabo de mencionar está lejos de ser evidente. No es en absoluto claro cuál sea la contradicción de concebir algo existiendo sin ser concebido. Por otro lado, la premisa correspondiente en los *Tres diálogos* es obvia, pero desafortunadamente no fundamenta la conclusión que Berkeley extrae de ella. Se trata, en el mejor de los casos, de una trivialidad: si algo es concebido, entonces es concebido. Pero de semejante perogrullada no se puede obtener la monumental conclusión de que es imposible que algo exista por sí mismo y no como mero objeto del pensamiento. Tal vez se pueda sacar esa conclusión de la premisa que se encuentra en el texto citado de los *Principios*. Pero esa premisa no sólo no es evidente, sino que parece simple y llanamente falsa. Y en el texto citado Berkeley no hace nada para defenderla. Para comenzar, la afirmación "la manzana existe sin que nadie la piense" no es contradictoria, al menos no lo es obviamente. Y yendo al grano, que una manzana no pueda ser concebida sin al mismo tiempo ser concebida no ayuda en absoluto para establecer que, contrariamente a lo que parece ser el caso, no se le puede concebir existiendo sin ser concebida.

Algunos comentaristas han indicado que estos argumentos no son admisibles incluso desde la perspectiva del propio Berkeley. Se ha afirmado que los argumentos muestran demasiado. Si son válidos y verdaderos, entonces no sólo justifican la conclusión que persigue Berkeley, esto es, que es inconcebible que algo exista sin ser concebido, sino también la indeseable conclusión de que es inconcebible que algo exista sin ser concebido por mí en este momento. Este resultado solipsista es inaceptable para el mismo Berkeley. Incluso en sus propios términos los argumentos deben contener algún error[13].

Consideremos la versión del argumento que se halla en los *Principios*. Berkeley sostiene que para "concebir que sea posible que los objetos de tu mente puedan existir sin una mente... es necesario que los concibas existiendo sin ser concebidos o sin ser pensados". Lo que Berkeley quiere establecer es que, aparte de los espíritus o mentes, nada puede existir sin ser pensado, concebido o percibido. Para llegar a esta conclusión afirma que es imposible concebir algo así ya que toda concepción depende de la mente. Éste es el punto crucial de su argumento.

Se han formulado varias objeciones contra este argumento. Una es que Berkeley equivoca falazmente el alcance del operador modal, pasando de la evidente verdad "necesariamente lo que es concebido es concebido" a la discutible afirmación "lo que es concebido es necesariamente concebido"[14]. Una objeción más común y algo más plausible es que Berkeley confunde concepto, aquello por medio

---

[13] Ver Marc-Wogau, K., "Berkeley's Sensationalism and the *Esse est percipi*-Principle", en: Martin, C.B./Armstrong, D.M. (eds.), *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, New York: Doubleday, 1968, p. 339; Williams, Bernard, "Imagination and the Self", en: *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 38; Pitcher, G., *Berkeley*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1984, pp. 112-113; Tipton, I.C., *Berkeley. The Philosophy of Inmaterialism*, Bristol: Thoemmes Press, 1994, pp. 159-161; y Winkler, K., *Berkeley. An Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 183-185.

[14] Ver Gallois, A., "Berkeley's Master Argument", *o.c.*, pp. 55-56.

de lo cual algo es concebido, con contenido del concepto, aquello que es concebido. Puesto en otros términos, Berkeley comete el error de no distinguir entre una idea propiamente entendida y el contenido de una idea, aquello que la idea representa. Tal vez sea obviamente verdadero que ninguna idea existe sin ser pensada, que, como escribe Berkeley, "que exista una idea en una cosa que no percibe es una contradicción manifiesta; pues el tener una idea es lo mismo que percibir". (II, 44, Pt.1 §7) Pero no se sigue de esto que la cosa representada por una idea no pueda concebirse existiendo sin ser pensada. Es esto último, no obstante, lo que Berkeley quiere demostrar[15].

Es claro que éstas son objeciones válidas. Lo que no es claro es que la objeciones realmente den en el blanco. Por cierto, las formulaciones del propio Berkeley son inadecuadas e invitan críticas. A pesar de ello, si no nos ceñimos estrictamente a su letra y retórica, es posible encontrar en los textos citados un razonamiento más interesante y más difícil de descartar. Michael Ayers ha escrito que lo que aquí se arguye es que una concepción de las cosas tal como son en sí mismas es imposible. Según Ayers, lo que sostiene Berkeley es que "pensar y hablar de una mesa en una habitación desocupada sigue siendo pensar y hablar de la percepción posible de la misma, de cómo se vería, se sentiría, etc., etc.... [Su] afirmación principal [es] que ni imaginar un árbol ni ninguna otra cosa equivale a concebir un árbol "tal como es en sí mismo[16].

En estos textos Berkeley insiste en que no podemos pensar un cuerpo excepto como sería concebido por nosotros, que no podemos abandonar nuestra perspectiva y concebir las cosas tal como serían independientemente de ella, que no podemos aprehender ningún mundo excepto un mundo dado a nuestra mente. Puesto de otra manera, Berkeley apela a la intuición que sustenta todo idealismo, la intuición de que inevitablemente estamos atrapados dentro de nuestro propio punto de vista.

Ahora bien, la sugerencia de Ayers necesita desarrollarse y explicarse, al menos si la queremos usar para entender cómo llega Berkeley a la conclusión deseada, es decir, al principio idealista de que la existencia de todas las cosas aparte de las mentes o espíritus es ser percibidas. Por sí sola la afirmación de que todo lo que podemos conocer, aparte de las mentes, es tal que su existencia es ser percibido no basta para alcanzar la meta deseada. Que la existencia de todo lo que podemos conocer es o ser percibido o percibir es compatible con la opinión escéptica de que posiblemente hay cosas tales que su existencia no es ser percibidas ni percibir y que nosotros no podemos conocerlas. El idealismo de Berkeley, sin embargo, afirma categóricamente que existir es o ser percibido o percibir, negando de esta manera que, aparte de otras mentes o espíritus, puedan existir cosas independientes de la mente[17].

---

[15] Ver, por ejemplo, G. Dawes Hicks, *Berkeley*, Londres: Ernest Benn Limited, 1932, pp. 117-119; y Pitcher, G., *Berkeley*, *o.c.*, pp. 113-115. También ver y contrastar Sosa, Ernest, "Berkeley's Master Stroke", *o.c.*, pp. 65-67.

[16] Ayers, M., "Introduction", en: Berkeley, G., *Philosphical Works including the Works on Vision*, editado por M. Ayers, Londres: J.M. Dent, 1993, pp. xxiii-xxiv. También ver, Ayers, M., "Substance, Reality and the Great Dead Philosophers", en: *American Philosophical Quarterly*, VII (1970), pp. 38-49.

[17] En varios textos, particularmente en los *Tres diálogos*, Berkeley explícitamente propone y defiende las tesis de que, hasta donde sabemos, ser es ser percibido, o de que no tenemos razón para creer que ser es otra cosa que ser percibido. En los *Principios* ver, por ejemplo, II, 48-49, Pt.1,

IV

Tanto para Berkeley como para Descartes los objetos inmediatos de cualquier percepción, salvo la autopercepción o autoconciencia, existen en la mente[18]. Pero mientras que según Descartes podemos afirmar con verdad que el contenido de ciertas ideas también existe por sí mismo y fuera de la mente, según Berkeley, el contenido de ninguna idea puede existir, ni puede concebirse que exista, excepto como objeto de un acto mental. Su existencia es justamente ser percibido. Desde la perspectiva de Berkeley, todos los objetos del pensamiento son como para Descartes son los objetos propiamente sensoriales, es decir, tales que no pueden ser pensados coherentemente sino como objetos de percepción que existen dentro de alguna mente. El dolor es un ejemplo de semejante objeto[19]. La concepción de un dolor que exista sin ser sentido y fuera de cualquier mente es absurda. Recordemos la distinción que hace Descartes entre las llamadas cualidades primarias y secundarias. Estas últimas son simplemente los objetos propiamente sensoriales. Descartes sostiene que no se les puede concebir clara y distintamente salvo como objetos inmediatos de la sensación, objetos que existen dentro de la mente. Éste es el caso de los colores, las sensaciones propiamente táctiles, los sabores, los olores y los sonidos. La concepción que tiene Descartes de las cosas materiales como indepen-

---

§§18-20. Berkeley no niega que estas tesis son compatibles con el escepticismo respecto del mundo físico entendido como independiente de la mente. En efecto, una motivación central que tiene para presentar estos argumentos es precisamente para probar que el realismo conduce al escepticismo.

[18] Siguiendo a Arnauld y a otros comentaristas más recientes, A.D. Smith ha sostenido que hay "cierta congruencia" entre las doctrinas de la percepción de Descartes y las de los escolásticos en cuanto al tratamiento de la realidad y existencia objetivas, y del ser y las especies intencionales. ("Berkeley's Central Argument Against Material Substance", en: Foster, John/Robinson, Howard (eds.), *Essays on Berkeley*, *o.c.*, p. 44.) Esto es un error. El intento de Arnauld de combinar un realismo perceptual directo de inspiración aristotélica con la nueva filosofía cartesiana no nos concierne aquí. Lo que debería ser claro para cualquier historiador informado es que en la primera mitad del siglo XVII usar el término "objeto" o sus cognados para designar el correlato escolástico de la "especie intencional" que dirige la mente o los sentidos hacia sus objetos sería una invitación grotesca y descuidada a la confusión, realmente inconcebible en Descartes, particularmente teniendo en cuenta el cuidado meticuloso con que escogía su vocabulario y la permanente conciencia que tenía de sus lectores escolásticos. Más aun, el aristotélico Johannes Caterus habría estado manifestando precisamente esa confusión en sus "Primeras objeciones" a las *Meditaciones*; y las "Primeras respuestas" de Descartes serían entonces un intento incomprensiblemente inepto de aclarar la confusión simplemente promoviéndola aún más. Ver AT, VII, 91-94 y 101-106. Atribuirle a Descartes el "problema del velo de la percepción" no es ni tan "disparatado" ni desinformado como negar que sostuvo que los objetos inmediatos del pensamiento existen dentro de la propia mente. Curiosamente, hay un sentido en que los objetos de Descartes sí desempeñan la misma función que las especies intencionales de los aristotélicos precisamente al ser los términos inmediatos del pensamiento y al existir dentro de la mente: que la mente se dirija hacia su objeto inmediato es simplemente que este objeto exista dentro de la mente, y viceversa. Ver mi ensayo "Las ideas de Descartes", en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, VII (1996), pp. 180-191 y el capítulo cuarto de mi *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 77-114.

[19] Estoy asumiendo que los dolores pueden considerarse como objetos percibidos. Puede ser que tanto los dolores como todos los otros objetos propiamente sensoriales deban considerarse más bien como cualidades adverbiales de los actos mismos de sensación. En cualquier caso, me parece claro que tanto Berkeley como Descartes consideran que los dolores y las cualidades propiamente sensoriales son objetos de actos mentales y no rasgos de estos actos.

dientes de toda percepción es una concepción exclusivamente en términos de propiedades primarias y no incluye ninguna propiedad que corresponda a cualidades propiamente sensoriales. Tal es, en efecto, la concepción del mundo material y externo propuesta por la ciencia moderna, la ciencia de Galileo, Boyle y Newton, concepción que, en alguna medida, todavía comparten muchos. El objetivo de Berkeley es negar que ésta sea una concepción coherente de algo posible[20].

Un dolor no tiene contenido representativo. Por lo tanto, no es posible distinguir entre el término inmediato del acto de aprehenderlo o sentirlo y aquello que es aprehendido mediatamente por medio del dolor. De forma similar, no tiene sentido distinguir entre la idea de una cualidad secundaria y lo que esta idea representa. Por supuesto, podemos inferir la existencia de un cuchillo a partir de cierta sensación de dolor. De la misma manera, podemos inferir la existencia de un arroz con pato a partir de cierto aroma. Pero en ambos casos el contenido de lo que uno percibe no representa lo que se infiere de ellos: ni el dolor representa un cuchillo ni el aroma un arroz con pato. Lo que Berkeley quiere demostrar en los textos que estamos discutiendo es que todo objeto concebible es, en este respecto, semejante a las cualidades secundarias. Es decir, quiere demostrar que todo objeto concebible es como Descartes entendía que son los objetos propiamente sensoriales. Habiendo establecido esto, su conclusión será que para todas las cosas posibles, salvo las mentes, existir es ser percibido. Éste no es un resultado sorprendente toda vez que ubiquemos a Berkeley dentro del contexto de la filosofía de Descartes y lo veamos como, por así decirlo, un empirista cartesiano.

Contrariamente a lo que sostienen algunos comentaristas, Berkeley no confunde aquello mediante lo cual concebimos o percibimos con aquello que concebimos o percibimos; ni tampoco confunde percibir sensorialmente con concebir. Más bien, Berkeley está manifiestamente desarrollando y defendiendo ambas tesis: primero, que cualquier entidad concebible es sensorialmente perceptible y, segundo, que, como en el caso de las ideas y de los objetos propiamente sensoriales o cualidades secundarias cartesianas, la existencia de toda entidad concebible es ser concebida o percibida[21].

Consideremos el siguiente argumento:

(2) todo lo que existe es posible;

---

[20] No sostengo que Berkeley no haya reconocido la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Es claro que lo hizo puesto que aceptó la ciencia moderna y su uso exclusivo de propiedades primarias en la formulación de leyes naturales. En *De Motu*, por ejemplo, escribe: "Principia mechanica legesque motuum aut naturae universales, saeculo ultimo feliciter inventae, et subsidio geometriae tractatae et applicatae, miram lucem in philosophiam intulerunt." (IV, 21, §_41; ver también I, 62, §648; y V, 124-125, §265) Lo que Berkeley sí rechaza es la interpretación ontológica de esta distinción como si fuese entre cualidades que pueden existir independientemente de la mente y cualidades que no pueden existir así. Lo que propone, más bien, es interpretar la distinción, y la ciencia moderna en su totalidad, de manera instrumental o pragmática pero no metafísica u ontológica. Pareciera, entonces, que Berkeley podría conceder el argumento de Jonathan Bennett a favor de la distinción entre cualidades primarias y secundarias en: "Susbtance, Reality, and Primary Qualities", en: Martín, C.B./Armstrong, D.M. (eds.), *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press, 1968, pp. 86-124.

[21] Ver Ayers, M., "Substance, Reality, and the Great Dead Philosophers", p. 40.

(3) toda entidad posible, exceptuando las mentes o espíritus, es perceptible en principio;
(4) toda entidad en principio perceptible es propiamente sensorial o involucra inseparablemente algo que es propiamente sensorial;
(5) para toda entidad propiamente sensorial, existir es ser percibida;
(6) para todo lo que existe, exceptuado las mentes o espíritus, existir es ser percibido.

Llamaremos al segundo paso, (3), el *principio cartesiano de la posibilidad*. Éste se puede obtener de las dos afirmaciones siguientes:

(7) todo lo posible es concebible en principio; y
(8) toda entidad en principio concebible, exceptuando las mentes o espíritus, es perceptible en principio.

Un realista cartesiano tendría que objetar el tercer paso del argumento propuesto, (4). De concederlo, parece que estaría forzado a conceder la conclusión y abandonar su realismo. Este argumento se puede estructurar también de la siguiente manera. Del principio cartesiano de posibilidad y de la sentencia empirista,

(9) toda entidad en principio perceptible es sensorialmente perceptible en principio,

podemos obtener,

(10) toda entidad posible, exceptuando las mentes o espíritus, es sensorialmente perceptible en principio.

Llamaremos a (10) el *principio empirista de la posibilidad*. Consideremos ahora,

(11) el ser de lo sensorialmente perceptible es igual al ser de lo propiamente sensorial.

Junto con (2) y (5), premisas que aceptan tanto Descartes como la mayoría de los filósofos modernos tempranos, (11) y el principio empirista de la posibilidad conducen a la conclusión que define el idealismo: la existencia de toda entidad, salvo las mentes mismas, depende de la mente; su existencia es, en efecto, ser percibida.

No deseo afirmar que Berkeley haya formulado y presentado este argumento explícitamente. Pero sí sostengo que aceptaba todas las premisas que el argumento supone, las que, por cierto, se encuentran afirmadas en sus escritos, y, en particular, en las secciones de los *Principios* que anteceden al llamado "argumento maestro" o que vienen inmediatamente después de él. También quiero proponer que la mejor manera de interpretar la mayoría de lo que Berkeley esgrime a favor del principio idealista en esa parte de los *Principios* es como fundándose en el argumento propuesto. Finalmente, también mantengo que este argumento revela aspectos del razonamiento de Berkeley que nos ayudan a comprender su relación con Descartes y, por ello, nos ayudan a responder la pregunta sobre el origen del idealismo con que hemos iniciado este ensayo. El argumen-

to hace evidente como, dentro de un contexto cartesiano, el empirismo conduce al idealismo.

Antes de examinar los pasos del argumento propuesto tal como se encuentran en los *Principios* y en otros escritos de Berkeley, deseo recalcar que el argumento es inmune a una de las críticas más persistentes que se han formulado contra el "argumento maestro" y que mencionamos en la sección anterior: que de ser exitoso, el "argumento maestro" conduce a la conclusión radicalmente solipsista de que existir es ser percibido por mí y ahora. El argumento propuesto es inmune ante semejante crítica, ya que no se apoya en lo que yo pueda percibir o concebir o en efecto perciba o conciba. El argumento propuesto usa las proposiciones introspectivas en primera persona de la misma manera en que las usa Berkeley, como se verá claramente en lo que sigue. Berkeley usa tales proposiciones como las había usado antes Descartes en sus *Meditaciones*, para comprometer o enganchar al lector, para inducirlo a que adopte el punto de vista de la conciencia subjetiva, y así llevarlo a que descubra por sí mismo lo que es el caso objetiva y necesariamente. Esto se ve tersamente al final de la introducción a los *Principios* cuando Berkeley le pide al lector "que haga de mis palabras la ocasión para su propio pensamiento, y que se esfuerce por tener al leerlas el mismo tren de pensamientos que tuve yo al escribirlas. De esta manera será más fácil para él descubrir la verdad o falsedad de lo que digo". (II, 40, Intro. §25; para un ejemplo ver 50, Pt.1 §22)

En los *Tres diálogos* Filonús afirma: "No niego la existencia de la substancia material, simplemente porque no tenga noción de ella, sino porque... es repugnante que haya una noción de ella. Muchas cosas... pueden existir, de las cuales ni yo ni ningún otro hombre tiene o puede tener una idea o noción. Pero... esas cosas deben ser posibles." (II, 232) Es decir, lo que es inconcebible o tal que "es repugnante que haya una noción de ello" no es posible. Esto es equivalente a (7), lo que es posible es concebible en principio. A su vez, esta es una de las premisas que sustentan el principio cartesiano de la posibilidad, el segundo paso del argumento propuesto. En los *Principios* hasta inmediatamente después del argumento maestro Berkeley explícitamente sostiene sólo que lo que es concebible es posible: "mi poder de concebir o imaginar no se extiende más allá de la posibilidad de la existencia real". (II, 43, Pt.1 §5)[22] Es evidente, sin embargo, que en esa parte de los *Principios* también cuenta con (7). Inmediatamente después del "argumento maestro" encontramos lo siguiente: "Es facilísimo saber si podemos entender lo que se quiere decir por *existencia absoluta de objetos sensibles en sí mismos, o sin la mente*, con sólo hacer una mínima indagación en nuestros propios pensamientos. Para mí es evidente que esas palabras significan o una contradicción directa o nada en absoluto." (II, 51, Pt.1 §24) Lo que o es contradictorio o carece de sentido es inconcebible. Berkeley enfatiza que es inconcebible que hayan cosas sensibles que no son percibidas para establecer la imposibilidad de tal situación. Está, en otras palabras, apoyándose en la proposición de que lo que es inconcebible en principio es imposible[23].

---

[22] Ver Pitcher, G., *Berkeley*, *o.c.*, pp. 67-68. En la décima sección de la introducción a los *Principios* Berkeley escribe: "Niego poder abstraer una de la otra o poder concebir separadamente aquellas cualidades que es imposible que existan separadamente." (II, 30.) Asumiendo que concebir algo implica que esto existe en la mente, la incoherencia de la supuesta abstracción es inmediata.

[23] Ver Doney, W., "Berkeley's Argument Against Abstract Ideas", en: French, P./Uehling, T./ Wettstein, H. (eds.), *Midwest Studies in Philosophy VIII: Contemporary Perspectives on The*

Lo que es posible podría ser causado por Dios[24]. Pero Dios actúa intencionalmente, o al menos eso pensaba Berkeley. (Ver I, 97, §812) Por consiguiente, si Dios puede hacer algo, también puede concebirlo. Es más, como Dios sabe todo lo que puede hacer incluso cuando nunca lo vaya a hacer, Dios sabe todo lo que es posible. Se sigue que lo que es posible es al menos concebible en principio. Cuando Berkeley sostiene que pueden haber cosas tales que ningún ser humano podría concebirlas, no está negando esto. Su objetivo más bien es afirmar, primero, que la infinitud de las cosas reales o posibles en Dios excede lo que cualquier ser humano podría llegar a concebir y, segundo, que muchas cosas concebibles en principio pueden de hecho no ser concebibles por ser humano alguno, dada nuestra finitud. Es esto último, me parece, lo que Berkeley al menos en parte busca expresar a través de Eufranor, su portavoz, en el Sexto Diálogo de Alcifrón: "No me atrevo a decir que una cosa sea un disparate porque yo no la entienda... ¿[N]o es acaso razonable suponer que la revelación de Dios debe contener algo de tipo distinto, o de grado más excelente, que lo acequible al sentido común de los hombres, o que lo que el filósofo más sagaz podría descubrir?... [E]l que una cosa... sea incomprensible a nuestra razón no es un buen argumento para concluir que no es divina." (III, 229, 240 y 253; Diál. VI §§7, 10 y 18)

Lo que está en cuestión en (8) son entidades concebibles, es decir, substancias posibles y las propiedades de substancias posibles. Ahora bien, tanto Descartes como Berkeley entienden el acto de concebir entidades posibles como un acto de percibir objetos que existen dentro de la mente. (Ver II, 52, Pt.1 §27; y comparar con AT, VIII-1, 7 y 17; y XI, 342-350) En lo que están en desacuerdo es sobre si tales objetos deben ser perceptibles sensorialmente. Descartes lo rechaza decididamente. Para él, la concepción es propiamente un acto de percepción intelectual y no sensorial. Cuando escribe sobre la concepción intelectual y el entendimiento, Descartes utiliza términos que se aplican primariamente a la percepción visual como "oscuro" o "claro". No obstante, no hay duda de que entiende la intelección como una forma de percepción y de que la distingue radicalmente de la imaginación y de la sensación. Por su parte, Berkeley reduce toda percepción, incluida la concepción intelectual, a alguna suerte de conciencia sensorial.[25] Como escribe al comienzo de la primera parte de los *Principios*: "es evidente para cualquiera que inspeccione los objetos del conocimiento humano que éstos o son ideas efectivamente impresas en los sentidos... o... ideas formadas gracias a la ayuda de la me-

---

History of Philosophy, Minneapolis/Minnesota: University of Minnesota Press, 1983, pp. 295-308, en particular pp. 297 y 306, nota 3. Sin embargo, contrastar con Flage, D., *Berkeley's Doctrine of Notions: A Reconstruction based on his Theory of Meaning*, Londres: Croom Helm, 1987, pp. 54-93.

[24] Ver Winkler, K., *Berkeley. An Interpretation*, *o.c.*, pp. 76-77; y con respecto a la objetividad de la modalidad, p. 102. También ver II, 125 para la afirmación de que "Dios no puede causar" lo imposible.

[25] Hay que añadir aquí una importante salvedad relativa al conocimiento de la mente o espíritu, particularmente en el caso de la autoconciencia. Ambos, Berkeley y Descartes, sostuvieron que la mente se percibe a sí misma directamente y no a través de la mediación de ideas u objetos mentales. En realidad Berkeley niega que pueda haber una idea de la mente. Descartes, por su parte, asimila la autoconciencia a la percepción intelectual. No es claro cuál sea la opinión de Berkeley sobre la autoconciencia y la concepción de la mente o espíritu, más allá de lo que acabamos de señalar. Afortunadamente, esto no tiene por qué preocuparnos en este ensayo. Ver también la próxima nota.

moria y de la imaginación, ya sea combinando, dividiendo, o simplemente representando aquéllas percibidas originalmente"[26]. (II, 41, Pt.1 §1) Aunque aquí Berkeley restringe su afirmación a los objetos del conocimiento *humano*, esto no debería tomarse como indicación de que dude o niegue que, dejando de lado las mentes y los espíritus, cualquier objeto no sensorial es absolutamente inconcebible. En una nota en los *Comentarios filosóficos* que no está marcada para descartarse Berkeley escribe claramente que "hemos probado que [las cosas] insensibles... son sin sentidos, nada" (I, 58, §466). En una nota posterior marcada para usarse en relación a "Alma-Espíritu", sostiene que es "manifiestamente absurdo" suponer que puede haber algún "acto espiritual" o mental sin ideas obtenidas de la sensación. (I, 67, §539) Queda claro, entonces, que Berkeley sostiene (9).

En la introducción a los *Principios* Berkeley argumenta en contra de la opinión de Descartes de que concebir una entidad posible es percibir intelectualmente un objeto mental carente de cualidades propiamente sensoriales. Sostiene, más bien, que no puede darse semejante objeto de percepción. Y apela a la introspección: que el lector produzca un objeto similar, si puede. La apelación es retórica, así como es una burla su comentario que la capacidad de producir y percibir objetos carentes de cualquier cualidad propiamente sensorial está "reservada sólo para los sabios". (II, 30, Intro. §10) Lo que Berkeley sostiene es que si la mente no está sintiendo, ni imaginando, ni soñando, ni alucinando, ni se le están presentando imágenes u objetos sensoriales de alguna otra manera, entonces la mente no está percibiendo, ni está ante entidad alguna (excepto tal vez un espíritu o mente). Lo que podría llevar a pensar lo contrario es que semejante lista no parece agotar todas las actividades mentales posibles. Podemos elaborar demostraciones que se aplican a cosas en general. Pareciera, pues, que la mente puede tener ideas universales. El lenguaje, además, incluye palabras que son universales. Y en las matemáticas aparentemente tratamos sobre objetos que no son sensoriales. En el cuerpo de la introducción, Berkeley busca ofrecer una explicación de todo esto sin asumir la percepción de nada más que de objetos sensibles y completamente determinados.

---

[26] Estoy omitiendo la frase "o tales que se perciben al atender a las pasiones u operaciones de la mente" que aparece en el medio del pasaje citado. No considero que estos objetos sean ideas y, siguiendo a algunos comentaristas anteriores, considero que Berkeley está indicando esto al usar "tales" en vez de "ideas". En otras palabras, no considero que Berkeley admita las ideas de reflexión de Locke. Berkeley menciona "ideas... de... reflexión" en la vigésimoquinta sección de la primera parte de los *Principios*. (II, 51) Hasta donde sé, los otros textos donde Berkeley escribe sobre objetos de reflexión pueden interpretarse de forma tal que no impliquen que se trata de *ideas* y no de nociones o, incluso, de entidades no ideales. Es problemático usar el texto de la sección vigésimoquinta para negar la afirmación que estoy sosteniendo (y no verlo, por ejemplo, como un caso de expresión no rigurosa o incluso como una concesión dialéctica contra Locke), ya que en ese texto Berkeley está empeñado en demostrar que todas las ideas son inertes y no contienen poder ni actividad. De hecho, repetida y explícitamente sostiene que por esta razón no pueden haber, en sentido estricto, *ideas* de la mente ni de sus propiedades activas. Su listado de todos los objetos del conocimiento no dejaría entonces lugar para el conocimiento ni de las voliciones ni de la mente. Finalmente, también podría argumentar que aunque Berkeley sostiene que la mente y sus voliciones son objetos de percepción directa y no mediada, sostiene además que hay ideas de reflexión que tratan de actos o estados mentales pasivos. Esta última sugerencia me parece poco elegante, problemática e innecesaria textual y filosóficamente. Pero aun si la concedo, el argumento de este ensayo no se vería sustancialmente afectado; a lo más habría que añadir algunos matices y salvedades.

Para apreciar a cabalidad el razonamiento de Berkeley debemos ubicarlo dentro de su contexto cartesiano, aquel que comparte con Locke y por supuesto con Descartes. Según estos pensadores los actos o estados intencionales suponen entidades que existen en la mente, hacia las cuales se dirigen y que son sus términos u objetos. Descartes y Locke sostienen que hay actos de percepción dirigidos hacia objetos mentales que carecen de cualidades propiamente sensoriales, al menos de acuerdo a una interpretación bastante plausible de sus textos. En particular, afirman que hay entidades que son los términos inmediatos de la conciencia y que son intencionalmente o, en el sentido cartesiano de la palabra, objetivamente extensas, que tienen tamaño y forma, que se mueven o están quietas, pero que no tienen color, ni textura, ni ninguna otra propiedad propiamente visual o táctil. Berkeley razonablemente rechaza esta opinión y sostiene que cualquier objeto extenso y percibido debe tener esas cualidades.

Cuando, en la introducción a los *Principios*, Berkeley examina la supuesta capacidad mental de percibir objetos abstractos, el primer ejemplo que considera es el de un objeto visual extenso, con color y movimiento. Según el abstraccionista berkeleyano, a partir de este objeto visual la mente puede obtener por abstracción una idea de extensión que excluya el color, es decir, un objeto percibido que sea extenso pero carente de color. Si se supone que tal objeto abstracto es un objeto visual, entonces lo que Berkeley sostiene parece evidente. No puede darse semejante entidad; no puede haber un objeto visual que sea extenso pero que no tenga ningún color. No obstante, la posición de Descartes es que puede haber un objeto mental extenso e incoloro pero que tal objeto no es ni visible ni perceptible sensorialmente. Es por eso que Descartes debe apelar a una suerte de percepción no sensorial, como hace, por ejemplo, en la "Segunda meditación"[27]. (Ver AT, VII, 30-32) Pero, ¿puede uno realmente entender semejantes actos de percepción no sensorial, en particular cuando se dirigen hacia cosas físicas y corpóreas? Según Berkeley, no se puede: "Yo no entiendo el intelecto puro." (I, 97, §810) No del todo improbablemente, Berkeley sostiene que ninguna entidad extensa carente de toda cualidad propiamente sensorial podría ser objeto de percepción[28].

Consideremos ahora (4), lo perceptible es propiamente sensorial o involucra inseparablemente lo propiamente sensorial. Dado que Berkeley sostiene (9), podemos establecer que también adoptó (4) si pudiésemos mostrar que aceptó

(12) lo sensorialmente perceptible es propiamente sensorial o involucra inseparablemente lo propiamente sensorial.

Para el propósito del argumento que estamos considerando (12) equivale a (11), el ser de lo perceptible sensorialmente es igual al ser de lo propiamente sen-

---

[27] La "percepción no sensorial" excluye no sólo la sensación sino también la imaginación, la alucinación, los sueños y cualquier otra percepción de objetos sensoriales.

[28] Contrastar con Jonathan Bennett quien sostiene que la crítica de Berkeley a la abstracción no tiene nada que ver con su demostración del principio idealista en: "Susbtance, Reality, and Primary Qualities", *o.c.*, p. 124. Ver también Pappas, George S., "Abstract ideas and the *esse* is *percipi* thesis" y Stroll, Avrum, "Two lines of argumentation in Berkeley's *Principles*: a reply to George S. Pappas", en: Berman, David (ed.), *George Berkeley: Essays and Replies*, Dublín: Irish Academic Press, 1986, pp. 47-62 y 139-145.

sorial. Consideremos estas afirmaciones tal como aparecen en las primeras secciones de la primera parte de los *Principios*.

Los objetos propiamente sensoriales son los objetos propios de cada uno de los cinco sentidos[29]. Al comienzo de la primera parte de los *Principios* Berkeley identifica las "ideas realmente impresas en los sentidos": "Por medio de la vista tengo ideas de la luz y de los colores... Por medio del tacto percibo... lo duro y lo suave, el calor y el frío, la resistencia y el movimiento... El olfato me provee de olores, el paladar de sabores; y el oído transmite sonidos." (II, 41, Pt.1 §1) Anotemos que cuando primero introduce la percepción sensorial, Berkeley menciona mayormente objetos que Descartes y Locke habrían considerado necesariamente ideales o mentales. La única excepción es el movimiento, aunque del contexto uno podría suponer que Berkeley se está refiriendo simplemente a una sensación propiamente táctil. Es solamente unas líneas más abajo, cuando ofrece un ejemplo referente a una forma o figura, que introduce algo cuya idealidad habría sido ciertamente cuestionada. El hecho es que desde el inicio de la primera parte de los *Principios* Berkeley anticipa la tesis que el ser de cualquier objeto sensorial es como el ser de los objetos propiamente sensoriales.

Según Berkeley los "que afirman que la figura, el movimiento y el resto de las cualidades primarias u originales en verdad existen sin la mente,... también admiten a la vez que éste no es el caso de los colores, los sonidos, el calor, el frío y otras cualidades secundarias semejantes, las cuales, nos dicen, son sensaciones que existen solamente en la mente". (II, 45, Pt.1 §10) Los que separan el ser de las cualidades primarias del ser de las secundarias consideran que "es una verdad indudable, que pueden demostrar más allá de cualquier excepción" que el ser de las cualidades secundarias u objetos propiamente sensoriales es ser percibido, es decir, (5). Efectivamente, Descartes no sólo no creía que los contenidos propiamente sensoriales existen por sí mismos, sino que negaba que tenga sentido la mera posibilidad de que existan de esta manera. Estos contenidos son esencialmente dependientes de la mente: existen sólo como objetos de la conciencia y no se les puede concebir coherentemente existiendo de otra manera. La suposición de su existencia independiente es absolutamente incomprensible: "Cuando se juzga que son algo que existe fuera de nuestras mentes, no hay manera de entender qué son." (AT, VIII-1, 33) Berkeley también sostiene que las cualidades secundarias sólo pueden existir en la mente, y dado que todos los filósofos cartesianos realistas contra quienes está argumentando conceden esta afirmación, no considera necesario defenderla en detalle.

Nótese, sin embargo, que aunque Descartes y Berkeley aceptan (5), existe una diferencia reveladora entre ellos en este punto. Berkeley busca preservar la realidad de las cosas corpóreas al convertirlas en entidades ideales, dependientes de la mente. Descartes, por su lado, coloca lo propiamente sensorial y necesariamente ideal cerca de la nada y el no ser; para él tiene tan poca realidad que cualquier cosa lo podría causar. En efecto, posee el grado más bajo de realidad según Descartes: se encuentra insertado dentro de una propiedad de la mente y no es posible que exista por sí mismo, sea como substancia, sea como propiedad de una substancia. (Ver AT, VII, 44; y también VIII-1, 32-37)

---

[29] Ver nota 5 arriba.

Se puede argumentar contra (11) usando esta "distinción entre cualidades *primarias* y *secundarias*". (II, 44, Pt.1 §9) Las primeras, nos dice Berkeley, generalmente incluyen "extensión, figura, movimiento, quietud, solidez o impenetrabilidad y número", y a las ideas que tenemos de ellas se les considera como "imágenes de cosas que existen sin la mente"[30]. Las segundas, por otro lado, incluyen "todas las otras cualidades sensibles como los colores, los sonidos, los sabores y demás". (II, 44, Pt.1 §9) Berkeley explica que quienes hacen esta distinción reconocen que las ideas de las cualidades secundarias "no son semejantes a nada que exista sin la mente". El argumento contra (11) es que el ser de algunos objetos sensoriales, es decir, las cualidades primarias, es distinto del ser de objetos propiamente sensoriales o cualidades secundarias, ya que podrían existir sin ser percibidos mientras que estos últimos no.

La propuesta realista es que hay entidades que sólo poseen cualidades primarias y que existen independientemente de la mente. Estas entidades se infieren de, o se representan por medio de, ideas sensoriales que, siendo perceptibles, contienen tanto cualidades primarias como secundarias. Se trata pues de entidades independientes de la mente que se conocen mediatamente a través de la percepción de entidades ideales que involucran cualidades secundarias.

Ahora bien, semejantes entidades deben ser concebidas o por lo menos concebibles en principio; y si son concebibles, son perceptibles. De lo contrario, dado el principio cartesiano de la posibilidad, no serían posibles. Por lo tanto, la objeción debe proponer objetos perceptibles pero carentes de cualquier cualidad propiamente sensorial o secundaria. Como hemos visto, ésta es la posición de Descartes, posición que Berkeley enfrenta y rechaza inmediatamente después de introducir la distinción entre cualidades primarias y secundarias: "Veo con claridad que no tengo el poder de formar una idea de un cuerpo extenso y móvil sin verme forzado a darle color o alguna otra cualidad sensible, la cual se admite que existe sólo en la mente. En pocas palabras, la extensión, la figura y el movimiento abstraídos de todas las otras cualidades son inconcebibles." (II, 45, Pt.1 §10) Dado que las cualidades primarias "están inseparablemente unidas a las cualidades [secundarias] y, ni siquiera en el pensamiento, pueden abstraerse de ellas", se sigue que "[d]onde... estén las cualidades [secundarias] es donde deberán estar también las [cualidades primarias]", es decir, (11).

Habiendo mostrado que las cualidades primarias son inseparables de las cualidades secundarias, Berkeley concluye que "claramente se sigue... que... existen en la mente" (II, 45, Pt.1 §10; ver también 193-194). Como había señalado anteriormente: "así como es imposible que vea o sienta nada sin tener realmente una sensación de lo que veo o siento, así también me es imposible concebir en el pensamiento cualquier cosa u objeto sensible distinto de la sensación o percepción del mismo". (II, 43, Pt.1 §5)

V

Debo recalcar que no sostengo que Berkeley haya formulado explícitamente el argumento que vengo de proponer en la sección anterior. Lo que he demostrado es

---

[30] Descartes habría aceptado sólo las tres primeras propiedades primarias de la lista de Berkeley. Para él, la solidez es reducible a ellas y el "número" se distingue de manera meramente conceptual de "las cosas... numeradas". (AT, VIII-1, 26; también ver 30 y 42-45)

que todas las premisas de ese argumento se encuentran en los escritos de Berkeley, y en particular al comienzo de los *Principios*, antes o inmediatamente después del llamado "argumento maestro". Por consiguiente, queda establecido que el argumento propuesto estaba a disposición de Berkeley. Es más, a la luz de este argumento podemos entender mejor el razonamiento de Berkeley a favor del principio idealista en las primeras secciones de la primera parte de los *Principios*, y entender además su insistencia desde el inicio de ese texto de que "la existencia absoluta de cosas no pensantes sin relación alguna con su ser percibidas... parece completamente ininteligible. Su *esse* es *percipi*, y no es posible que posean existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben". (II, 42, Pt.1 §3)

La estructura de las secciones primera a vigésimocuarta de la primera parte de los *Principios* confirma lo que acabo de afirmar. La actitud de Berkeley no es defensiva. No empieza tratando de establecer su idealismo desde una posición que dé por sentado el realismo. Más bien propone sus doctrinas como verdades claras y evidentes, y desde el comienzo sitúa al realista en la posición de tener que establecer y defender sus afirmaciones desde el supuesto de su probable falsedad. Evidentemente esto es prerrogativa de Berkeley. No obstante, parecen no percibirlo los comentaristas y estudiosos, pues suponen que el idealismo berkeleyano, en contraste con el realismo del sentido común, es obviamente una doctrina controversial y extraña.

Berkeley comienza sosteniendo que los objetos del conocimiento son o mentes y sus propiedades o ideas sensoriales, ideas originalmente percibidas por los sentidos o posteriormente creadas por la mente "combinando, dividiendo o... representando" aquéllas. (II, 41, Pt.1 § 1) Berkeley retoma posteriormente esta capacidad de la mente de "dividir" ideas sensoriales en conexión con las tesis realistas. Por el momento, sin embargo, simplemente sostiene que las cosas físicas, que llama "sensibles", son colecciones de ideas. En la segunda sección Berkeley añade que el ser de las ideas es ser percibidas y que "además de las ideas... hay... algo que las conoce o las percibe" a lo que llama "*mente*, *espíritu*, *alma*, o *yo mismo*". (II, 41-42, Pt.1 § 2) En la tercera sección escribe que para una mesa existir es ser vista o palpada o percibida de alguna otra forma, así como para un olor o un sonido existir es ser olido u oído.

Berkeley no distingue entre ideas e ideas. Las mesas y los olores y los sonidos y los colores son todos ideas o colecciones de ideas. Y los únicos objetos perceptibles posibles son ideas sensoriales. Es razonable leer a Berkeley de tal manera que en este momento de los *Principios* (es decir, después de la introducción y las secciones primera a tercera de la primera parte) ya ha propuesto explícita o implícitamente (5), (8), (9) y (11). Dado que asume (2) y (7), se justifica la afirmación al final de la tercera sección de que el principio idealista, (1), se aplica necesariamente a los cuerpos. Dados todos estos supuestos, el que los cuerpos puedan existir sin ser percibidos es, en efecto, "perfectamente ininteligible"[31].

Ciertamente, en la sección siguiente Berkeley introduce abiertamente el realismo con respecto a las "casas, montañas, ríos y... todos los objetos sensibles", y lo identifica como "una opinión *extrañamente* imperante entre los hombres". (II, 42,

[31] Willis Doney ha sostenido que Berkeley usa (7) en la décima sección de la introducción a los *Principios*. Ver nota 23 arriba.

Pt.1 §4; el énfasis es mío) Seguidamente repite su argumento: los cuerpos son "cosas que percibimos por medio de los sentidos"; los únicos objetos de la percepción sensorial son las ideas; es "simplemente repugnante" que las ideas o "cualquier combinación de ellas" puedan existir sin ser percibidas. Berkeley no confunde las ideas con lo que las ideas representan, ni tampoco confunde concepción con percepción sensorial. Está más bien, por decirlo de alguna manera, esperando a que el realista haga estas distinciones para poder refutarlo. En la quinta sección incluso sugiere que "tal vez se descubra que en última instancia [el realismo] depende de la doctrina de las ideas *abstractas*". (II, 42, Pt.1 §5)

Berkeley primero examina esta sugerencia en las secciones quinta a séptima centrándose en la necesidad que tiene el realista de abstraer entre una idea y la percepción de una idea. Conviene señalar que en estas secciones Berkeley no distingue entre las ideas de extensión, figura o movimiento y las ideas que los cartesianos realistas como Descartes y Locke concederían existen sólo en la mente, tales como el color, el calor, el dolor, el olor o el sabor. Por ahora Berkeley no le concede nada al realista: los cuerpos son colecciones de ideas; sostener que los cuerpos existen sin ser percibidos es abstraer absurdamente la existencia de una idea de su ser percibida, y si esto fuese posible, entonces "yo también podría con igual facilidad separar una cosa de sí misma" (II, 43, Pt.1 §5)[32].

Es en la octava sección donde Berkeley introduce la tesis realista de que las cosas físicas reales son *como* ideas, es decir, que los cuerpos podrían no ser ellos mismos objetos de percepción sino más bien estar representados por, o ser inferidos a partir de, tales objetos. El primer punto que establece Berkeley es que es "imposible... concebir una semejanza excepto únicamente entre nuestras ideas". (II, 44, Pt.1 §8) Suponer lo contrario es suponer que se puede concebir una semejanza entre una idea y algo que es inconcebible. Si concebimos algo, lo percibimos; pero sólo las ideas son perceptibles. Berkeley enfatiza este punto. ¿Son perceptibles las cosas externas? Si lo son, entonces son ideas. Si no lo son, ¿cómo es posible que las ideas sean similares a ellas y las representen? Es en la novena sección que Berkeley presenta por primera vez la distinción realista entre ideas que representan cosas externas e ideas sin contenido representativo, es decir, entre ideas de cualidades primarias e ideas de cualidades secundarias. En la décima sección examina y refuta esta sugerencia, concluyendo que cualquier cualidad sensible sólo puede existir en la mente[33].

Berkeley razona dentro del marco del cartesianismo moderno temprano. Asume que los objetos inmediatos del pensamiento son entidades que existen dentro de la mente y que algunos de estos objetos, todas las cualidades propiamente sen-

---

[32] En su *o.c.* A.D. Smith ha presentado una lectura sugerente del argumento de Berkeley en las secciones iniciales de la primera parte de los *Principios*, y lo ha ubicado correctamente dentro del marco cartesiano. Lamentablemente, su interpretación errada de la teoría de las ideas de Descartes (ver nota 18 arriba) y el no darle el peso debido al dualismo radical de Descartes (ver sección VI más abajo) estropean su trabajo. Por ejemplo, los comentarios de Smith sobre las relaciones causales entre mente y cuerpo en la percepción sensorial (pp. 47-48) deben matizarse tomando en cuenta las declaraciones del propio Descartes en las Notas contra Regius en AT, VIII-2, 357-361.

[33] Pareciera que a Ernesto Sosa se le escapa el papel que tiene dentro del argumento de Berkeley en los *Principios* la negación de una distinción realista entre ideas de cualidades primarias e ideas de cualidades secundarias formulada en términos de su contenido representativo; ver "Berkeley's Master Stroke", *o.c.*, pp. 74-75.

soriales o secundarias, son tales que para ellos existir es ser percibidos. Esto en realidad se lo habrían concedido los realistas cartesianos. También sostiene, al igual que sus oponentes, que lo que es posible es concebible y que lo que es concebible es perceptible. El realista debe, entonces, distinguir entre entidades necesariamente ideales y entidades que también pueden existir fuera de la mente. Berkeley argumenta que si tales entidades existen, entonces deben ser concebibles, y que si son concebibles entonces son perceptibles. Contra Descartes arguye que si son perceptibles, entonces son sensorialmente perceptibles, y contra Locke que las únicas entidades sensorialmente perceptibles son entidades con cualidades secundarias. Se sigue que ninguna entidad sin cualidades secundarias puede ser concebida. No hay, por lo tanto, ninguna entidad posible que corresponda a lo que el realista sostiene que existe en la realidad.

No necesitamos discutir aquí las secciones undécima a décimotercera en donde Berkeley examina varias sugerencias acerca de la existencia externa de cualidades primarias. En las secciones décimocuarta y décimoquinta, usando la relatividad de la percepción sensorial, argumenta a favor de la tesis de que, si hubiesen propiedades externas, uno no podría saber qué son. Las secciones que siguen hasta la sección vigésimoprimera son dialécticas. En las secciones décimosexta y decimoséptima Berkeley rechaza la noción de un sustrato externo de las cualidades sensibles.

En la sección décimo-octava nuevamente formula la tesis epistemológica de que, incluso concediendo la posibilidad de las entidades externas, éstas no podrían conocerse. Si se les conoce, debe conocérseles por medio de los sentidos o de la razón. Si es por medio de los sentidos, entonces se trata de ideas o de colecciones de ideas. Pero, como reconocen los realistas mismos, las ideas "no nos informan sobre que existencia sin la mente, o sin ser percibidas, de cosas como aquéllas que son percibidas". (II, 48, Pt.1 §18) Si es por medio de la razón, entonces "su existencia [se infiere] de lo que se percibe inmediatamente". Pero "todos conceden... que es posible que tengamos todas las ideas que tenemos ahora aunque no existan cuerpos externos que se les asemejen".

En la sección siguiente, Berkeley considera y rechaza la posibilidad de que entidades externas sean las causas de nuestras ideas. En la vigésima sección concluye que, incluso si los cuerpos externos fuesen posibles, no hay ninguna razón para creer que existan. En la vigésimoprimera sección Berkeley se refiere a los "errores y dificultades (sin mencionar las impiedades) que han surgido" a causa de la doctrina realista. (II, 49, Pt.1 §21)

Es en este punto en que Berkeley presenta el llamado "argumento maestro". En la vigésimosegunda sección introduce el argumento con la confesión de que "puede haber dado causa a que se [le] considere innecesariamente prolijo al tratar este tema". (II, 50, Pt.1 §22) Esto sugiere, me parece, que Berkeley no considera que esté ofreciendo aquí un argumento nuevo. En cualquier caso, repite explícitamente una afirmación que ya había hecho anteriormente, que para reconocer la verdad idealista basta examinar "si uno puede concebir que es posible que exista un sonido, o figura, o movimiento, o color sin una mente o sin ser percibido". Esta "fácil prueba", escribe, mostrará que la doctrina realista "es una contradicción manifiesta". Berkeley enfatiza su afirmación concediéndole al realista la existencia de entidades externas si es que éste puede mostrar meramente que son posibles. El "argumento maestro" se plantea a continuación en la vigésimotercera sección y se

resume en la vigésimocuarta con la reafirmación de que "la existencia absoluta de cosas no pensantes" es inconcebible. (II, 51, Pt.1 §24)

Tal como ya han sugerido otros comentaristas, el llamado "argumento maestro" no debe considerarse aisladamente. Está claramente conectado con las secciones que inmediatamente lo preceden y siguen. Es más, nuestro examen muestra que el "argumento maestro" mismo es una recapitulación de toda la discusión precedente. De hecho, lo que sostengo es que ahí Berkeley no hace más que reformular el argumento de las secciones primera a tercera, el cual, expuesto explícitamente, no es sino el argumento que hemos presentado en la sección anterior de este ensayo. La diferencia está en que en las secciones vigésimotercera y vigésimocuarta de los *Principios* el lector ya sabe que tanto la distinción realista entre ideas representativas e ideas de cualidades secundarias, como la suposición intelectualista de que las entidades concebibles pueden no ser perceptibles sensorialmente, han sido examinadas y refutadas.

VI

Lo más importante para nuestros propósitos aquí, sin embargo, es que el argumento propuesto anteriormente en la cuarta sección pone en evidencia la relación de Berkeley con Descartes y nos ayuda a responder la pregunta sobre el origen del idealismo.

Uno de los pasos cruciales en el argumento idealista que estamos considerando es (7), toda entidad posible es concebible. Podemos llamarlo el *primer principio idealista de posibilidad*. En la medida en que lo que es perceptible es concebible, los principios de posibilidad cartesiano y empirista implican (7). El fundamento para llamarlo un principio *idealista* no es ciertamente que implique el idealismo. La razón, más bien, es que establece los límites de lo posible en términos de lo concebible, y de esta manera restringe lo real a lo que es asequible a la mente[34].

El principio idealista de la posibilidad puede obtenerse de la doctrina según la cual existe una entidad personal omnisciente, es decir, una entidad que conoce todo lo que se puede conocer, incluyendo todo lo que es meramente posible. Tal doctrina implica incluso un principio más fuerte:

(13) toda entidad posible es realmente concebida.

Podemos llamar a (13) el *segundo principio idealista de posibilidad*. Por sí solos ninguno de los dos principios idealistas de posibilidad, ni (7) ni (13), implican (1) ó (6). Pero (7) es parte de un argumento que conduce a (6) y que está presente implícitamente en las secciones iniciales de la primera parte de los *Principios*. Si rastreamos los elementos que hicieron posible el idealismo, llegaremos a las consideraciones teístas en que se pueden apoyar (7) y (13)[35]. Pasemos, empero, de la prehistoria remota a la historia.

---

[34] Este punto se puede expresar también de la siguiente manera, tal vez menos clara pero más sugerente: (7) subordina la ontología a la epistemología. Ver Smart, J.J.C., "Realism vs. Idealism", en: *Philosophy*, 61 (1986), pp. 295-312; y Nagel, Thomas, *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986, pp. 90-99.

[35] Es interesante señalar que la mera posibilidad de un ser omnisciente (independientemente de lo que uno piense sobre el argumento ontológico y sobre la relación entre la posibilidad de Dios

El propósito principal del escepticismo de Descartes en la "Primera meditación" es "preparar las mentes de [sus] lectores para el estudio de las cosas que están relacionadas con el intelecto, y ayudarlos a distinguir estas cosas de las cosas corpóreas". (AT, VII, 171-172) El motivo de la duda metódica es el mismo que el del primer "pedido" en los "Argumentos" añadidos a las "Segundas respuestas", "que [sus lectores] se den cuenta cuán endebles son las razones que los han conducido a confiar en sus sentidos... y cuán inciertos son todos los juicios que han construido en base a los sentidos". (AT, VII, 162) Descartes usa el escepticismo para subvertir la confianza empirista en la sensación y para establecer su propia filosofía intelectualista[36]. En la "Primera meditación" nos pide que consideremos la posibilidad de que todo lo que percibimos sensorialmente, todo lo que vemos, tocamos, oímos, saboreamos u olemos, sea como un sueño y exista sólo en la mente. Descartes sostiene que la totalidad de nuestra experiencia sensorial es compatible con que no haya nada fuera de la mente. Por ende, sus pruebas de la existencia de Dios, de las cuales depende esencialmente su refutación del escepticismo, están enteramente basadas en percepciones no sensoriales, en la aprehensión intelectual de esencias y de verdades eternas.

Descartes busca cuestionar la información que proviene de los sentidos. Es cierto que al introducir la hipótesis de un dios engañador Descartes sugiere que podemos equivocarnos no sólo sobre aquello que se basa en los sentidos sino también sobre las verdades más evidentes y simples de la razón. No obstante, el resultado final de su refutación del escepticismo es que la suposición de un ser omnipotente y engañador es contradictoria y que dudar de la razón es incoherente. El puro intelecto se valida a sí mismo y a los sentidos, y establece también el uso adecuado de la sensación en la adquisición del conocimiento. En el trascurso de esta validación se muestra que los objetos propios de los sentidos no son dignos de conocimiento al menos que se les aprehenda reflexiva e intelectualmente como términos u objetos de actos mentales: la percepción o sensación de tales objetos se denomina "materialmente falsa" pues provee a la mente con materia para el error al presentar por sí solos y sin revelar su verdadera naturaleza objetos que no podrían existir independientemente de su percepción. (Ver AT, VII, 43-46 y 231-235; y VIII-1, 32-37)

Lo peculiarmente cartesiano en la formulación de Descartes de la hipótesis escéptica de que toda experiencia puede ser como un sueño es que supone la noción de que la mente es una entidad definida y plenamente constituida por el pen-

---

y su existencia necesaria) puede ser suficiente para sustentar (7), el primer principio idealista de posibilidad.

También nótese que, según Berkeley, si algo es concebido entonces es percibido, pero no es el caso que si algo es percibido entonces es sentido o percibido sensorialmente. Lo que Berkeley sí sostiene es que si algo es percibido, entonces es sensorialmente perceptible. La imaginación, la sensación, el soñar y la alucinación son todos ellos modos de percepción. Si algo es posible entonces ha sido concebido (por Dios) y por tanto ha sido percibido (por Dios). Se sigue que es sensorialmente perceptible. Pero no necesariamente es real; y por ende no necesariamente ha sido sentido o percibido sensorialmente, aunque puede, por ejemplo, haber sido imaginado. Los cuerpos posibles pero irreales se distinguen en Dios de los cuerpos reales en términos de Su disposición para causar ciertas ideas y no otras en las mentes creadas. No es, pues, necesario asumir que Dios perciba sensorialmente ni que imagine, sueñe o alucine. Ver II, 240-241.

[36] Ver mi artículo "Descartes y la escolástica", en: *Areté* VII (1995), pp. 301-330, especialmente pp. 316-321.

samiento o la conciencia. En los *Notas* contra Regius, Descartes correctamente proclama su originalidad sobre este asunto: "Soy el primero en haber considerado el pensamiento como el atributo principal de una substancia incorpórea."[37] (AT, VIII-2, 348) Tal como dice Platón en el *Parménides*, el pensamiento siempre es pensamiento acerca de una u otra cosa[38]. El que el pensamiento sea necesariamente sobre algo puede explicarse de varias maneras, pero incluso si se sostiene que es algo en el acto mental mismo lo que dirige a la mente hacia su objeto inmediato, si este objeto inmediato existe fuera de la mente o independientemente de ella, entonces lo que en opinión de Descartes constituye la naturaleza de la substancia mental y le es propiamente inherente es una relación abierta, una relación que se termina con algo externo a la mente. Si el pensamiento constituye la totalidad de la naturaleza de una substancia, no puede ser una relación abierta o incompleta sino que debe entenderse como una propiedad autónoma y completa. Los términos u objetos inmediatos de la conciencia, lo que cierra la relación y completa la propiedad, deben estar ellos mismos en la mente, en la substancia definida y constituida por la conciencia[39].

Efectivamente, Descartes considera que la mente es un teatro interno y privado donde habitan los objetos de todo acto de conciencia, con la excepción de la percepción del teatro mismo. El mundo se reproduce dentro de la mente; y las entidades mentales que así se introducen adquieren un estatus ontológico y un peso causal simplemente por ser objetos del pensamiento: "el modo de ser por el cual una cosa existe objetivamente en el intelecto por medio de una idea, aunque sea imperfecto, ciertamente no es nada". (AT, VII, 41) Como hemos señalado anteriormente, algunos de estos objetos están necesariamente insertados dentro de los actos de su percepción y nada similar a ellos podría existir por sí mismo. Pero incluso tales objetos de sensaciones "materialmente falsas" exigen una causa, una causa no del acto mental de su aprehensión sino de los objetos mismos, aunque sea verdad que dada su "mínima" realidad cualquier entidad substancial pueda cumplir esta función causal.

---

[37] Harry M. Bracken se equivoca completamente cuando escribe en "Realism and Greek Philosophy: What Berkeley Saw and Burnyeat Missed", en: Berman, David (ed.), *o.c.*, p. 67 que "Agustín... parece distinguir la mente del cuerpo en los mismos términos en que después lo haría Descartes." San Agustín no propone nada similar a la noción cartesiana de la mente como substancia plenamente constituida por su mero pensar. Esto se ve claramente en el hecho de que Agustín, como Aristóteles anteriormente y los escolásticos posteriormente, ubica la intencionalidad sensorial en el lado del cuerpo. En, por ejemplo, su tratado *Sobre la trinidad*, uno de los textos que Bracken mismo menciona, Agustín escribe: "la mente... es más interior no sólo que estas cosas sensibles que están obviamente fuera, sino también que sus imágenes, las que están en una parte del alma que los animales también poseen, aunque carezcan de inteligencia, la cual es propia de la mente". (Lib. X, Cap. 11, en: San Agustín, *The Trinity*, editado por John E. Rotelle, O.S.A. y traducido por Edmund Hill, O.P., Brooklyn/Nueva York: New City Press, 1991, p. 295. En los libros XI y XII de la misma obra, Agustín distingue entre el hombre interior y el hombre exterior y sitúa tanto al cuerpo, como a la sensación y el deseo concupiscente en el hombre exterior. Ver *o.c.*, pp. 303-324 y 334-337. No conozco ningún texto en el que San Agustín identifique una entidad constituida solamente en términos del atributo del pensamiento. Tampoco conozco ningún texto de un autor medieval en el que se haga eso. Contrastar Bracken, *o.c.*, p. 68.

[38] 132b-c en Platón, *Complete Works*, editado por John M. Cooper, Indianapolis/Indiana: Hackett Publishing Company, 1997, p. 366.

[39] Estas consideraciones añaden más argumentos contra la opinión de que Descartes adoptó una doctrina realista directa de la percepción sensorial. Ver la nota 18 más arriba.

Tenemos, entonces, dos innovaciones cruciales de Descartes: que la simple propiedad de pensar puede constituir completamente y por sí sola una substancia, y que el ser meramente pensado tiene un peso ontológico, aunque sea mínimo[40]. No es sorprendente que a los lectores escolásticos de Descartes esta última afirmación les resultara difícil entender. (Ver AT, VII, 91-94)

La estrategia antiempirista de Descartes funciona siempre y cuando se suponga el realismo. Descartes encierra a la mente dentro de sí misma al negarle su acceso sensorial al mundo. El velo de las apariencias es un nuevo mundo dentro de la mente, el único mundo al que tienen acceso los sentidos. Para Descartes la única manera de reestablecer un nexo con el mundo fuera de la mente es a través del razonamiento basado en la percepción intelectual. El empirista queda encarcelado dentro de su mente y no puede acceder a la realidad. El éxito de la estrategia de Descartes se ve claramente en los intentos grotescamente fallidos de Locke de lidiar con el escepticismo cartesiano en el cuarto libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano*[41]. No es difícil de imaginar la reacción de Descartes si hubiese leído esos textos de Locke: o se acepta la conclusión escéptica que no se puede refutar, o se abandona la epistemología empirista y se busca una refutación puramente intelectual del escepticismo. La contribución de Berkeley fue reconocer que el empirista podía abandonar el realismo sin caer en la conclusión escéptica; que podía, en otras palabras, optar por el idealismo.

Como hemos visto, un aspecto del escepticismo de Descartes es la noción de que la totalidad de la experiencia es compatible con que no haya nada fuera de la mente. Berkeley retoma este punto: "Supongamos, *lo que nadie puede negar que sea posible*, que hay una inteligencia que, sin la ayuda de cuerpos externos, se ve afectada por el mismo tren de sensaciones e ideas que te afectan a ti, y que esas ideas se imprimen en el mismo orden y con la misma intensidad en su mente. ¿Me pregunto si tal inteligencia no tiene exactamente la misma razón para creer en la existencia de substancias corpóreas, representadas por sus ideas y suscitándolas en su mente, que tienes tú para creer en eso mismo?" (II, Pt.1, §20; el énfasis es mío)[42] Descartes le ofrece a Berkeley no solamente un argumento a favor de la im-

---

[40] Las distinciones entre cualidades primarias y cualidades secundarias y entre apariencia y realidad no necesitan esta formulación cartesiana. Son totalmente compatibles con una doctrina realista directa de la percepción, y con una doctrina materialista de la mente.

[41] Ver, por ejemplo, Lib. IV, Cap. 2, 14 y Cap. 11, 1-10 en John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, editado por Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1985, pp. 536-537 y 630-636. Locke no adoptó la concepción de Descartes de la mente como una substancia constituida plenamente por su pensar. En realidad Locke era escéptico acerca del conocimiento de la naturaleza de la mente. Lo que sí incorporó a su filosofía es la tesis cartesiana de que la mente está encerrada dentro de sí misma y tiene acceso directo sólo a sus propias ideas. Más aun, Locke radicaliza el confinamiento cartesiano al sostener que la mente se conoce a sí misma sólo por medio de ideas. Ver, por ejemplo, Lib. II, Cap. 1, 1-5; y Lib. IV, Caps. 9 y 11 en *o.c.*, pp. 104-106, 618-619 y 630-639. Descartes también influyó en él en cuanto ubica a la epistemología en los cimientos de la metafísica.

[42] Hay por lo menos dos afirmaciones distintas que Berkeley puede estar presentando aquí: que la experiencia es posible sin que haya ninguna entidad externa, y que es posible sin que hayan entidades externas similares a los objetos percibidos. Pareciera que Berkeley tiene en mente la afirmación más fuerte, la primera, ya que sostiene que la consideración expuesta llevará "a toda persona razonable a dudar de la fuerza de cualquier argumento que crea tener a favor de la existencia de cuerpos sin la mente." (*ibid.*) La frase que he enfatizado en la cita muestra hasta qué punto Berkeley está operando dentro del marco cartesiano: escolásticos como Francisco Suárez

posibilidad de conocer las cosas externas sino, mucho más significativamente, todos los criterios que tiene el realista para distinguir entre ideas verídicas e ideas falsas. Como le dice Filonús a Hilas: "cualquiera que sea el método que tú uses para distinguir entre *cosas* y *quimeras* en tu propio esquema, ése mismo, es evidente, se podrá usar en el mío. Pues presumo que debe ser por medio de alguna diferencia percibida, y yo no busco privarte de ninguna cosa que percibas". (II, 235) Obviamente, no se trata de que el realista no cartesiano tenga un modo imperceptible de reconocer percepciones verídicas. Se trata, más bien, de que al permitir que la totalidad de la experiencia real pueda ser un engaño indetectable sensorialmente Descartes asegura que los criterios sensoriales para distinguir entre realidad y fantasía puedan usarse incluso si no hay nada más que ideas[43].

La noción de una substancia constituida en su totalidad por el atributo del pensamiento también jugó una parte directa en el vuelco de Berkeley hacia el idealismo, y no sólo en cuanto cimienta la doctrina de que los objetos inmediatos de la conciencia son entidades ideales que existen dentro de la mente[44]. Berkeley no está de acuerdo con la tesis de Descartes de que el conocimiento de la naturaleza de la mente se agota en la autoconciencia, pero sí concuerda con él al sostener que la mente "es un ente simple, indiviso, activo: en cuanto percibe ideas se llama *entendimiento*, y en cuanto las produce o de alguna manera opera sobre ellas, se llama *voluntad*". (II, 52, Pt.1 27) Al concebir la mente de esta manera cartesiana Berkeley no necesita introducir entidad alguna cuyo ser no sea, aunque sólo parcialmente, "ser percibido, o percibir o querer". La concepción cartesiana de la mente le permite a Berkeley permanecer dentro de los confines del dualismo ontológico idealista.

¿Pero, aparte de brindarle una respuesta frente al escepticismo, qué derecho tiene el empirista al idealismo? Es decir, ¿es el idealismo una doctrina coherente? Y, de ser coherente, ¿por qué habría de adoptarse? En otra palabras, ¿puede y debe sostenerse que el mundo físico es real pero solamente un objeto de percepción? En este ensayo no he intentado ofrecer una respuesta a estas preguntas. Lo que he hecho es argumentar que el idealismo es inevitable cuando se adopta una posición empirista dentro del marco de la metafísica cartesiana. Esto es lo que muestra el argumento propuesto en la cuarta sección.

Descartes contribuyó las dos afirmaciones siguientes: concebir algo es percibir una entidad dentro de la mente; y el ser de la cualidades secundarias u objetos

---

hubiesen negado, con razón, la viabilidad de la primera afirmación. Ver, por ejemplo, el *De Anima* de Suárez, Disp. V, q. 1, 4-5 y q. 2, 26; y sus *Disputationes Mataphysicae*, Disp. XLIV, sec. VIII, _2. Vale la pena señalar que la hipótesis del cerebro en la batea de Hilary Putnam también supone la existencia de entidades externas; ver su *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, capítulo 1.

[43] Un realista no cartesiano podría oponerse a la sugerencia escéptica cartesiana objetando que si no hubieran cosas externas entonces no habrían ideas, y si *per impossibile* suponemos que en tales circunstancias sí habrían ideas, estas ideas serían todas ellas ilusiones reconocibles internamente, ilusiones que además se diferenciarían de las percepciones verídicas por su origen causal próximo justamente porque no habrían cosas externas.

[44] Un examen atento de las notas que versan sobre la mente o espíritu en los *Comentarios filosóficos* muestra que Berkeley consideró inicialmente la posibilidad de una doctrina fenomenalista de la mente como un mero conjunto de ideas, pero que la rechazo en última instancia principalmente porque esa doctrina no permite comprender la voluntad y la capacidad que tiene la mente para actuar.

propiamente sensoriales es ser percibido, es decir, ser entidades que existen dentro de la mente y que dependen de los actos de percepción de los cuales son objetos. Berkeley adoptó estas opiniones y añadió que toda entidad perceptible es sensorialmente perceptible y que toda entidad sensorialmente perceptible necesariamente involucra cualidades secundarias. Suponiendo que cualquier entidad posible es concebible, el idealismo, la doctrina de que existir es ser percibido, no puede entonces evitarse[45].

[45] Este ensayo fue escrito originalmente en inglés. La versión española ha sido preparada por Isa Wiener y el autor, con la ayuda de Jorge Mancini. La traducción de los textos citados es de Isa Wiener. Para los *Principios* de Berkeley la señorita Wiener ha consultado la traducción de Carlos Mellizo en Berkeley, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Presenté algunas de las ideas desarrolladas en este trabajo a comienzos de los años 80 en el seminario privado que condujo Renford Bambrough, recientemente fallecido, en St. John's College, Cambridge, continuando una tradición que se remitía, a través de John Wisdom, hasta Ludwig Wittgenstein. Quiero dejar constancia aquí de mi agradecimiento a Bambrough por su generosidad, por sus comentarios y por su apoyo alentador.

Este ensayo también se he beneficiado de discusiones con mis estudiantes durante el seminario sobre Descartes y Berkeley que ofrecí en la Universidad de Virginia durante el semestre de otoño de 1997. He leído versiones del mismo en SUNY College at Potsdam, y en las universidades de Virginia, y de Valencia, La Laguna y Santiago de Compostela en España entre enero de 1998 y mayo de 1999. Agradezco a quienes me hicieron comentarios en esas ocasiones y también a los amigos y colegas que me han ayudado con sus críticas y observaciones, particularmente a Myles Burnyeat, James Cargile, David Curry, Daniel Flage, Amy Karofski, Harold Langsam, Carlos Moya, Walter Ott, Ernesto Sosa y George Thomas.

La decepción del siglo XX y posibles vías para el filosofar

Walter Peñaloza
Universidad Rafael Urdaneta, Venezuela

No deseo iniciar mis palabras sin una necesaria confesión: cuando acepté el compromiso con los organizadores de este Congreso para tocar el presente tema, a una con sentirme honrado porque se creyera que puedo decir algo digno de escucharse, me asaltó el temor de mis limitaciones. Por un lado, es inmensa la cantidad de libros y publicaciones filosóficas que han visto la luz en estos años; por otro, se halla la sesgadura de mis preferencias, que sin duda recorta el alcance de mi información. Mas tomada la obligación, le he hecho frente dentro del marco de mis posibilidades; y esto es lo que traigo ante ustedes, con la esperanza de encontrar su indulgencia.

Obertura para un siglo difícil

A quienes nos ha tocado vivir en esta centuria y llegar casi a sus finales, el siglo XX se nos presenta como tiempo sombrío y a la vez excitante. Sombrío, porque en muchos aspectos se parece a la época del Imperio Romano cuando se disolvía en el hedonismo, la riqueza increíble acumulada en los patricios, el culto a la fuerza, la pérdida de los valores. Sombrío, asimismo, el culto a la fuerza, la pérdida de los gobernantes, este siglo, como lo ha señalado Sorokin, ha resultado ser el más cruel y sangriento de la historia, con millones de seres humanos sacrificados por las guerras o muertos en las mazmorras que los experimentos políticos erigieron. Y, a la vez, centuria excitante, porque se han producido brillos admirables en todas las artes, porque la ciencia ha efectuado descubrimientos sorprendentes, y la tecnología nos ha abrumado con sus realizaciones. Y es este siglo asimismo inquietante, porque ciertos de estos desarrollos positivos han servido precisamente para generar aquellos males que nos han agobiado y nos agobian todavía.

En el campo del pensamiento filosófico la centuria amaneció con una promesa de innovación y frescura. A las tendencias dominantes en el siglo XIX, el nuevo tiempo les presentó inusitados retos. El positivismo, el idealismo y el marxismo, que fueron los empeños decimonónicos principales, fueron confrontados por el bergsonismo, la fenomenología y el positivismo lógico.

Si hay un punto de unidad en estos tres movimientos fue su desconfianza en el psicologismo, esto es, en la vida psicológica cotidiana y en la información que ella nos proporciona o que hemos asumido nos proporciona, reserva que se manifestó también en la propia psicología con inesperados descubrimientos: el de los

reflejos condicionados, por Pavlov; el de la vida subconsciente, por Freud; y el de los todos psicológicos, por Wertheimer.

El hallazgo pavloviano es importante porque significó la ruptura del mecanicismo riguroso en el funcionamiento de los seres vivos. Se creía, en efecto, que toda conducta corporal debía tener una causa natural y producirse inexorablemente como el efecto de dicha causa; pero he aquí que los reflejos (siempre producidos —según se sobrentendía— por algún estímulo específico que debía llegar a nervios receptores también específicos) podían, en determinadas circunstancias (de proximidad temporal), ser desencadenados no por su causa natural, sino por estímulos diferentes y enteramente irrelacionados. Es decir, los reflejos (respuestas del organismo) a veces ocurrían aunque faltara su causa propia, pues había tenido lugar un enlace con otros hechos que actuaban como si fueran, ellos, las causas naturales. En consecuencia, aparte de los casos en que los reflejos son el efecto de su causa natural, hay otros casos en que los reflejos ocurren debido a hechos que han adquirido (transitoriamente) la capacidad de desencadenarlos. Las sorpresa de Pavlov ante estos hechos fue inenarrable porque lo que había verificado escapaba del determinismo mecanicista entonces universalmente aceptado. Pero al fin se rindió ante los hechos y, evitando el hecho de Procusto, aceptó tal insólita realidad y adjetivó dicha relación no causal con el nombre de "relación condicionada". Esta concepción fue luego generalizada en los Estados Unidos a toda conducta de los organismos vivos (y no ya sólo a los reflejos), por Watson, y la vasta pléyade de sus seguidores, en un poderoso movimiento que alcanzó su cúspide en Skinner. Pues bien, el conductismo así generado significó paradójicamente una psicología concentrada en las conductas, y por otro lado, y por lo mismo, desentendida de la conciencia, la cual fue declarada inexistente (sólo algunos dijeron que podía existir, pero en todo caso que era una caja negra, absolutamente cerrada).

Freud, sobre la base del caso tratado por su amigo Breuer, y la experiencia ganada en casos propios, publicó en 1893 junto con Breuer el "Informe acerca del mecanicismo psíquico de los fenómenos histéricos", que conmocionó a la ciencia de la época. Aquellos fenómenos se consideraban enfermedades, que, como tales, debían tener un origen orgánico, fisiológico. La simple sugerencia de que lo psíquico podía causar la histeria era escandalosa. Pero nótese que la posición anunciada por Freud era aún más radical que todo ello. Porque el "mecanismo psíquico" que proponía no era en realidad psíquico (en el sentido usual de la palabra), sino iba mucho más allá, pues postulaba un nivel en el psiquismo que no es consciente, sino subconsciente, que nadie puede introspeccionar, pero que está allí, en cada uno de nosotros, con su enorme dinamismo. Freud no se aleja del causalismo, pues declara a los fenómenos subconscientes como determinantes de nuestra vida consciente. Pero al hacerlo, destrona o, por lo menos, pone en entredicho lo que parecía ser el tribunal supremo de la vida humana: la conciencia corriente de todos los días.

Wertheimer, con Kohler y Koffka, que entre 1911 y 1912 le ayudaban como sujetos en sus experiencias sobre la percepción del movimiento, halló —o, podría decirse, hallaron— que, en determinadas circunstancias (secuencia temporal brevísima) dos objetos fijos y colocados en posiciones diferentes, son percibidos, no como dos objetos fijos vistos uno primero y otro después, cada uno en su diversa y propia posición (que es la realidad ofrecida y que resulta también lo captado cuando la secuencia temporal es grande), sino como si hubiera un solo objeto que se mueve de una posición a otra. Si la secuencia temporal es aún más breve, los dos objetos son vistos no en sucesión, sino como si estuvieran lado a lado inmóviles.

Puesto que en los tres tipos de experimentos los estímulos son los mismos (sólo la duración de la sucesión cambia), las diferentes percepciones significan que la captación sensorial no es un conjunto de impresiones diferentes, sino que cada una es un todo que se vive y es indescomponible y que, además, cada uno vale dentro de las circunstancias que lo rodean. Se inició así el desmontaje de la psicología de "ladrillos y de mortero" como acostumbraban calificar estos psicólogos al atomismo heredero desde Wundt. Obsérvese que los fundadores de la Gestalt echaron por tierra el mecanismo que alcanzaba las sensaciones, imágenes y afecciones que se estimaba existían separadas, y reivindicaron la realidad de la consciencia tal como se vive. Actuaron en ese sentido a la inversa de Freud, que minusvalorizó la consciencia, pero mantuvo el causalismo.

Estos hallazagos concordaban con notables desarrollos en el mundo físico. En el último tercio del siglo XIX Maxwell estableció firmemente la teoría electromagnética con sus campos que no se asemejaban a lo mecánico; y cerca de finalizar el período decimonónico Michelson y Morley realizaron el famoso experimento que puso en jaque a toda la física. En 1900 Planck hizo pública la teoría de los *quanta*, que terminó con la convicción acerca de la continuidad de la energía. Y ya iniciado nuestro siglo, Einstein habló de los fotones dando soporte a Planck, y expuso luego la teoría de la relatividad, que engulló al paradigma newtoniano.

En esta atmósfera brillante, casi iconoclasta, en la que ciertos hechos o entes fueron puestos en claro, o se postularon porque parecían exigirlo ciertos hechos, el pensamiento filosófico quiso desembarazarse de lastres que la tradición estaba convirtiendo en permanentes. Y uno de los lastres principales era el psicologismo. Husserl rompió los fuegos entre 1891 y 1901 subrayando que las proposiciones matemáticas y lógicas no son contenidos psicológicos, sujetos a los vaivenes de la consciencia, sino términos intencionales que ostentan una objetividad que está más allá de la corriente de lo psicológico. Esta crítica rebasaba, a decir verdad, la mera diferencia entre lo lógico y lo psicológico, pues ponía en tela de juicio las raíces de la visión que de la realidad tenía el naturalismo. "El empirismo naturalista —escribiría Husserl más tarde en *Las ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*— surgió, como debemos reconocer, de motivos dignos de elogio. Es un radicalismo intelectualmente práctico, que en oposición a todos los 'ídolos', a los poderes de la tradición y superstición, a los prejuicios crudos y refinados de toda clase, buscaba establecer el derecho de la razón autogobernante a ser la única autoridad en todas las materias que conciernen a la verdad." Pero el empirismo cayó, a su turno, en el prejuicio de considerar que toda ciencia y toda verdad debe brotar de la experiencia sensorial. El empirista no ve las esencias como realidades opuestas a los hechos. La sola palabra "esencia" le parece designar una entidad escolástica, un fantasma metafísico.

Opera así Husserl una ampliación de la realidad en la medida que ella se encuentra al alcance del hombre, incorporando, mejor diríamos recuperando la esfera de lo *kathólou* desde hacía siglos olvidada. Por ese camino se establece la necesidad de la ontología general y las ontologías regionales que describen esferas del ser, siendo las ciencias fácticas las que se ocupan de los hechos témporo-espaciales concretos, y que requieren como fundamento la ontología regional respectiva. Con esto las ciencias de la naturaleza pasan a ocupar su lugar propio, y dejan de ser el centro de todos los conocimientos.

Una actitud similar se encuentra en Bergson. La conciencia de todos los días, que nos muestra los objetos físicos, y que en cierto modo nos deja atrapados en

ellos, no es el punto de observación adecuado para descubrir la realidad de nuestro ser y de la vida. Ésta es la energía que se levanta como contraparte de la materia y que se manifiesta creadoramente a lo largo de los siglos. Sólo la consciencia mediante su intuición (un acto *sui generis* en la teoría bergsoniana) puede captar y sentir esta energía que se desenvuelve en el tiempo y descubrir nuestra auténtica realidad. El intelecto, con sus productos, la geometría y la lógica, por el contrario, nos alejan de la realidad, se solazan en los cuerpos témporo-espaciales y nos dan una imagen distorsionada y estática del mundo. Somos realmente devenir, tiempo y memoria y una potencia disparada al porvenir; pero el intelecto y las ciencias nos atan al mundo físico y al espacio, y nos presentan la realidad tal como no es en su ser más profundo.

Por su parte, en Inglaterra, desde fines del siglo XIX, George Moore y Bertrand Russell se habían levantado contra el idealismo de Bradley, el primero defendiendo lo que llamó la filosofía del "sentido común" y el segundo incursionando en los dominios de la lógica y la teoría del conocimiento. Ambos profesaban hondo disgusto por las especulaciones metafísicas que a nada conducían. En esa atmósfera respiró entre 1912 y 1913 Wittgenstein, quien luego retornó a Austria e influyó en un entusiasta grupo de pensadores aglutinados desde 1920 en el "Círculo de Viena". La posición filosófica de este grupo se denominó "positivismo lógico" y pronto alcanzó indiscutible predominio en Europa y más tarde también en los Estados Unidos.

A diferencia del bergsonismo y de la fenomenología, el positivismo lógico estaba estrechamente vinculado al positivismo del siglo precedente y a su actitud de devoción hacia la ciencia. No compartía, sin embargo, el psicologismo de Hume ni la presentación tosca que de la ciencia había hecho Comte. Veían los del Círculo de Viena la ciencia como un sistema riguroso de proposiciones enlazadas por relaciones lógicas, proposiciones que resultaban validadas por una verificación sensorial. Consecuentemente la metafísica y mucho de la filosofía, puesto que carecen de verificación sensible, son declaradas no válidas. Esto les permitió hablar a los positivistas lógicos muy desdeñosamente de los "filósofos". Tal palabra adquirió en sus escritos casi el carácter de un agravio.

Vamos a tratar a continuación de tres asuntos que a nuestro juicio tipifican los esfuerzos filosóficos de nuestro siglo: la fundamentación de la ciencia; la ordenación de los seres humanos; y las filosofías de este siglo.

I. La fundamentación de las ciencias prácticas

1. El significado del ansia de verificación

El primer acto en este inmenso drama de la verificación fue antiguo y puede remontarse a Roger Bacon en el Medioevo. Pero se plasmó nítidamente cuatro siglos después. En 1620, en efecto, Francis Bacon en su *Gran instauración* y *Novum Organon* expresaba profunda insatisfacción por el estado del conocimiento y de las ciencias, que consideraba estancadas y perdidas en disquisiciones lógicas, y las comparaba con las artes mecánicas "que, fundadas en la naturaleza y en la luz de la experiencia, las vemos por el contrario, prosperando y creciendo, poseídas de un hálito de vida" (Aforismo 1xxiv, Libro I). Por esos años la física era todavía la heredera de los griegos, aunque Galileo estaba ya desbrozando el camino de la nueva física. En astronomía se había publicado la obra de Copérnico y se conocían ha-

llazgos en el mundo celeste logrados por Tycho Brahe, Kepler y Galileo, en particular las observaciones de dos novas y los nuevos cuerpos y hechos descubiertos por Galileo con su telescopio. Pero al parecer la hipótesis copernicana no despertó ninguna consideración en Bacon, pues la ridiculizó severamente, calificándola de conjunto de ficciones ociosas.

¿Cuáles eran, pues, los logros que suscitaban la admiración de Bacon? Él lo dijo: las artes mecánicas, "primero rudas, después convenientes, luego florecidas, y todo el tiempo avanzando" (Aforismo lxxiv, Libro I). Y es que, en efecto, la Edad Media había sido una época de marcadas realizaciones técnicas y ese desarrollo se había intensificado en los siglos XV y XVI. Bacon quería que el conocimiento científico, como lo habían hecho las artes mecánicas, reposara en la naturaleza y la experiencia, pero sin desdeñar la razón. Proclamaba así "el matrimonio de la facultad empírica y la racional". Pero la fuente prístina de la ciencia tenía que ser la experiencia sensible, cribada de lo falaz que suele circundarla. El conocimiento así logrado sería, como las artes mecánicas, un instrumento para dominar la naturaleza y servir a los hombres.

Es digno de notarse que en este temprano tiempo, en que la ciencia moderna recién hacía sus pininos, Bacon, al propugnar el "ir a los hechos" —lo cual era todavía, más que nada, un programa—, fue consciente de sus dificultades. "El universo —decía— se muestra a los ojos del humano entendimiento armado como un laberinto." Y frente a este universo "los sentidos mismos, ora extraviando, ora siendo falsos" eran los que debían servir de trampolín para alcanzar la verdad (¡extraña paradoja!). Y luego debía echarse mano de un proceso inductivo, pero no "la inducción de los lógicos" que Bacon juzgaba "una cosa pueril, que concluye al azar, está siempre sujeta a volcamiento por ejemplos contradictorios" (argumentos de las partes), sino una inducción modificada, más lenta, más sensata —según Bacon— que después de haber llevado "a los hombres hacia los particulares, recopila y ordena esos particulares en mis Tablas de Descubrimiento" (Aforismo xcii, Libro I). Semejante confianza de Bacon no altera sustancialmente las cosas, pues aquella inducción sensata, después de todo, pese a su parsimonia y tacto, es simple y llanamente inducción.

El segundo acto lo encontramos poco después en Descartes. También movido por su anhelo de llegar a la verdad, fortalecido por su penetración en la matemática, sus avances cognoscitivos en el mundo físico, y en autos de lo hecho por Copérnico, Kepler y Galileo, escudriña el mundo sensorial como vía hacia el universo —tal como lo habría querido Bacon. Pero fue precisamente en el invierno de 1619-1620 (el momento de la publicación del *Novum Organon*), y cuando alistado en el ejército holandés se hallaba en Bavaria, que tuvo la experiencia que describe en el *Discurso del método*. Los sentidos nos engañan repetidas veces y lo grave es que no hay manera de diferenciar lo que es percepción de lo que es sueño y aun alucinación. Ante los datos sensoriales no hay forma de lograr certeza. La duda nos acecha siempre y constantemente hay un *deus malignus* que no nos deja reposar. Es así como Descartes descubre en un relámpago deslumbrante que el *cogito* es lo único total y absolutamente imposible de poner en duda. Es la evidencia firme y la única que puede servir de punto de partida para todo conocimiento.

El baconiano "ir a los hechos" por medio de los sentidos se desmorona de esta guisa y debe ser reemplazado por el "ir a los hechos" a partir de la indubitabilidad del *cogito*. Se configura así el "principio de evidencia" como eje de todo proceso auténticamente cognoscitivo.

Y viene el tercer acto con el cual se redondea el *leimotiv* de la verificación. El empirismo inglés con Locke, Berkeley y Hume arremeten contra la metafísica, "esta clase de jugueteo ocioso", como escribió Locke en carta a un amigo, y desdeñan los grandes sistemas filosóficos de Europa. Pero aunque aparece así en controversia con el racionalismo, los empiristas ingleses son, en el fondo, más cartersianos que el mismo Descartes. Ellos conducen el principio de la evidencia a más radicales consecuencias.

En efecto, Descartes había puesto en claro lo indubitable del *cogito*. De ello se seguía inexorablemente la indudabilidad del *cogitatum*. De tal consecuencia poseía Descartes intelección muy nítida. En la "Tercera meditación" escribió: "Que yo imagine una cabra o una quimera, no es menos verdad que imagino tanto lo uno como lo otro. Ni debemos temer que exista falsedad en nuestra voluntad o en nuestras afecciones; porque aunque desee objetos erróneos, y aunque nunca existieron, es todavía verdad que yo los deseo... El principal y más ordinario error... consiste en juzgar que las ideas [términos intencionales] que están en nosotros son semejantes o se conforman a cosas que nos son externas; porque, indudablemente, si nos ponemos a considerar las ideas de ellas mismas, como modos ciertos de nuestra consciencia, difícilmente tendremos ocasión de errar." Queda con esto planteado que las ideas (los *cogitata*) tienen un *esse formale seu propium* (esto es, evidente) y un *esse objectivum seu vicarium*, referente a lo externo (sentido realista, de imposible verificación).

Pero Descartes no se mantuvo en el reino de la evidencia, en el mundo del *cogito* y de los *cogitata*, el de las impresiones sensibles y las ideas de las cualidades primeras en cuanto términos intencionales de la consciencia. En un acto de acrobacia intelectual, empleó el *cogito* para probar la existencia de Dios, y por ese camino, del mundo con su estructura y sus relaciones, que él consideraba racionales. Ahora bien, es obvio que ciertas ideas, como, por ejemplo, las de sustancia y causa, no se apoyan en sensación directa ninguna, vale decir, que los objetos mentados por ellas son enteramente no perceptibles. Los famosos ejemplos de la cera y de los hombres que, mirados desde lo alto de una ventana, cubiertos con sus capas y sombreros, circulan por la calle, muestran nítidamente que tales ideas se refieren a realidades metasensoriales. ¿Son, por tanto, ideas creadas por nosotros, ideas facticias? No, para Descartes. Tales ideas, vinculadas a la estructura racional del mundo (las cualidades primeras), no pueden ser facticias. Son ideas innatas, que nos han sido puestas por Dios, para conocer el mundo, en su escondida trama. Poseen —conforme a Descartes— *esse objectivum* y corresponden, pues, a sustancias y causas en la realidad. Mas esto significó colocarse fuera de la evidencia. Con ello Descartes traicionó su propio principio.

Los empiristas, en cambio, se aferran al principio de evidencia. Lo evidente son las sensaciones. Por el contrario, no es evidente que existan causas y sustancias. Éstas son ideas no derivadas del mundo sensorial. Bien mirado, resultan meras fantasías de la consciencia. Una estructura racional del mundo es, así, incomprobable. Las ideas correspondientes deben rechazarse como una intromisión deformante de la realidad. "Ir a los hechos" implica quedarse con las sensaciones que son, por naturaleza, absolutamente evidentes. De este modo, el propósito baconiano de fundarse en la experiencia resulta enlazado con el principio de evidencia adelantado por Descartes. El anti-racionalismo de los empiristas es un corolario forzoso del principio clave cartesiano y con ello el racionalismo es mostrado como una negación de ese principio.

La situación anterior a todo este proceso era sencilla. Las sensaciones, por su variabilidad en relación con las cosas que se sentían permanentes, eran consideradas puramente subjetivas, y por eso se las estimaba ser cualidades secundarias. Y por ello, también, se las retiró del mundo exterior, el cual entonces, desde Galileo, quedó constituido sólo por las cualidades primarias. Pero ahora tal situación fue revertida: las cualidades secundarias podían ser subjetivas, sí, pero son evidentes, las vivimos indiscutiblemente; en cambio, las cualidades primarias, supuestamente existentes detrás o por debajo de las cualidades secundarias, y debido precisamente a eso mismo, jamás resultan accesibles a nosotros. ¿Cómo, pues, podemos decir siquiera que existen? Para los empiristas, las cualidades primarias son únicamente imaginarias. De este modo, lo realmente al alcance del ser humano son los datos de los sentidos y es la experiencia sensible la que resulta reconocida ahora (no supuestamente) como dotada de evidencia, única fuente real de todos nuestros conceptos que tienen validez.

Con el empirismo se estableció, con argumento al parecer incontrovertible, lo que en nuestros días se ha llamdo el "contexto de descubrimiento": las sensaciones son el origen, el punto de partida de cuanta elaboración posterior realiza nuestra mente, y por ende de lo que llamamos conocimiento y ciencia, tal como lo quería Bacon. La asunción inevitable fue que al pasar al "contexto de justificación", como hoy se dice, debíase proceder en sentido inverso. Dada una proposición en el ámbito intelectual o en el ámbito de la ciencia, su validez debe probarse acudiendo a la experiencia sensorial y encontrando en ella el correspondiente comportamiento de los hechos, vale decir, la verificación por lo sensible. Los conceptos y las teorías que no puedan recibir tal espaldarazo son meras ficciones de la mente y de la metafísica.

Se configuró así el paradigma epistemológico que ha dominado casi nuestro entero siglo XX a través del positivismo lógico, quien lo retomó con dogmática energía, desembarazándolo de las adherencias fúctiles del positivismo comteano y del pragmatismo. Y debe reconocerse que este paradigma no es el resultado de la arbitrariedad ni de vacua especulación. Se formula por una argumentación sólida que parte de una pregunta: ¿De qué debemos hablar? ¿De lo que nos consta? ¿O de lo que no nos consta? ¿Y no es cierto que lo que nos consta es lo evidente? Hablemos, pues, de lo evidente, que eso sólo es nuestra experiencia sensorial.

2. De los universales a los particulares sensoriales

Aparece de esta manera un sorprendente giro en la historia de la filosofía. Durante siglos, desde los griegos, la ciencia (la "episteme") había sido ciencia de lo universal y permanente. El mundo de las sensaciones había sido tildado casi de caótico, torrente sensible que variaba de instante a instante, en el cual no se hallaba nada fijo y permanente sobre lo que pudiera fundarse una ciencia. Aristóteles había escrito en su *Metafísica*: "Con respecto a aquéllos que suponen que la realidad se circunscribe a las sensaciones... (resulta que) nada verdadero se puede decir de aquello que cambia: no es posible alcanzar la verdad en aquello que cambia enteramente y en todas las formas." (1010a, 1-9) "Pretender descubrir la verdad en tales condiciones —dice en otro pasaje— equivale a perseguir pájaros en pleno vuelo." (1009b, 39)

¿Qué significaba ahora que con el empirismo y el positivismo lógico se otorgara esta primacía a la experiencia sensorial? ¿Podía hacerse ciencia apoyándose

en las sensaciones, a sabiendas de su aleatoriedad, que Francis Bacon reconocía, que Galileo declaró subjetivas, y que subrayó Descartes tan enfáticamente? Es cierto que una tal orientación del espíritu humano hacia lo concreto e inmediato venía pre-anunciada desde el fondo de la Edad Media por su tendencia practicista (la famosa regla "orare et laborare"). Pero ello no bastaba para construir una o más ciencias sobre la base de las puras sensaciones.

Y es que, en efecto, algo trascendental estaba ocurriendo, algo nuevo y radical, de naturaleza gnoseológica: los hombres, alrededor de los siglos XII y XIII, estaban descubriendo en las sensaciones ciertas estructuras inmutables, las cuales justificaban o podían justificar el conocimiento del mundo sensorial. Las grandes innovaciones tecnológicas que se habían realizado y que continuaban realizándose apuntaban hacia ciertas regularidades en el mundo físico. En pocas palabras, dentro de la experiencia sensorial no todo es caótico ni fluente: también hay allí algunas relaciones permanentes.

En el siglo XII Henry Goethals hablaba ya de la "latitudo" de las formas y Duns Scotus de la "intensio" y "remissio" de las mismas. Y esto no era otra cosa que considerar las variaciones en la intensidad de ciertos hechos (cualidades como el calor o los colores, los movimientos, las velocidades, etc.). En el siglo XIII, los escolásticos pasaron a distinguir entre la "latitudo uniformis" y la "latitudo difformis" (o sea, entre cambio uniforme y no uniforme), y esta última la separaban en "latitudo uniformiter difformis" y "latitudo difformiter difformis", según que la medida instantánea del cambio fuera uniforme o no. Y a partir de aquí los tratados de diversos autores sobre las variaciones de la intensidad se multiplicaron. Incluso Oresme efectuó una elegante demostración geométrica de la equivalencia de un movimiento uniformemente acelerado con otro sencillamente uniforme.

De modo paralelo a este sorpendente hallazgo de algo que permanece sin alterarse en el mundo sensorial, se fue oscureciendo la captación de lo universal. El incremento de las posiciones nominalistas nos muestra cuán hábil se tornó la comprensión —y la visión— de lo universal. Pronto el referirse a las formas dejó de significar lo universal, y pasó a denotar precisamente lo que no cambia en el mundo sensorial. Así, Francis Bacon nos dice: "Aún en el caso de las naturalezas simples, no debe entenderse que hablo de las Ideas y Formas abstractas... Porque cuando me manifiesto acerca de las Formas, quiero significar nada más que aquellas leyes y determinaciones de absoluta realidad, que gobiernan y constituyen cualquier simple naturaleza, como el calor, la luz, el peso." (*Novum Organon*, Segundo Libro de Aforismos, xvii) Y Descartes, más tajantemente, ya no quiere "expresarse de aquellas formas o cualidades de las que disputan las escuelas... sino ver cuáles sean las leyes de la naturaleza" (*Discours de la Méthode*, V).

En conclusión, en aquellos tiempos lograron los hombres descubrir verdades en los pájaros que volaban y se esfumaban en el tiempo. Y, no obstante, continuó Aristóteles teniendo razón, pues ello fue posible porque se encontraron relaciones permanentes en el flujo de la experiencia sensorial. Como ha dicho bien Hönigswald, el concepto científico-natural sustituyó al concepto aristotélico.

Hay quienes no han percibido esta ruptura, y creen que la ciencia moderna (Copérnico, Galileo, Kepler) y sus albores en el siglo XIII son sencillamente la continuidad del punto de vista helénico. La razón de los griegos —piensan— es la razón de Francis Bacon y de Descartes y de todos los científicos ulteriores. Lo único que ocurrió es que se destronaron el "magister dixit", las trabas teológicas y las

explicaciones finalistas, pero no es así. El mundo físico, por mucho tiempo objeto de la "doxa" y no de la "episteme", pasó a ser ahora objeto de "episteme".

3. La clave de esta revolución

¿Cómo fue posible cambio tan radical? En el mundo helénico las disciplinas, según lo anotara el Estagirita, conformaban una triple división: prácticas (como la moral); poiéticas (como las diversas profesiones); y teoréticas (las que alcanzaban los diversos conocimientos). Entre las teoréticas se hallaban la metafísica, la lógica, la matemática y las diversas ciencias que se ocupaban de sectores de la realidad. Sólo había, como excepción, una ciencia que estudiaba lo que para nosotros es una parte del mundo físico concreto y que ostentaba dignidad muy próxima a la matemática: era la astronomía.

Acontecía que los cuerpos celestes, siendo parte de nuestro mundo témporo-espacial, poseían una naturaleza próxima a lo matemático. Compuestos de sutilísimo éter, giraban perpetuamente en círculos perfectos con movimientos uniformes. Pronto se echó de ver que sus giros se prestaban para tratamiento geométrico y matemático impecable. Con los supuestos que los movimientos celestes exigían (órbitas circulares, epiciclos, ecuantes, excéntricas) pudo darse cumplida cuenta de sus posiciones y, lo que es más importante, predecir sus posiciones futuras. Todo esto, en sentido inverso, consolidó el estatus especial de los cuerpos celestes como entes cercanos a la inconmovibilidad de los universales.

Fue así natural que se distinguiera entre el mundo celeste, puro y eterno, y el mundo sub-lunar, en el cual según la ciencia griega estamos incluidos, y que es el reino de la contingencia y el azar, donde, aparte de las descripciones de sus rasgos esenciales, no hay ciencia concreta posible, porque nada universal se puede hallar.

Cuando desde el siglo XIII en adelante los hombres comenzaron a descubrir que nuestro mundo sub-lunar poseía también estructuras permanentes, este hallazgo de maravilla se logró porque pudo determinarse que aquellas regularidades se sometían a tratamiento matemático. Recuérdese lo dicho de la "latitudo" de las formas. Téngase presente los rigurosos estudios geométricos y matemáticos de Roger Bacon acerca de las lentes, los experimentos de refracción realizados por Federico de Friburgo, y toda la obra de Copérnico, Galileo, Kepler y Newton.

Entendemos así la frase jubilosa de Giordano Bruno: "¡Ahora nosotros también estamos en el cielo! En ella se traslucía un doble significado: a) al anejarse la Tierra, dentro de la concepción copernicana, al séquito de los planetas que giran en el espacio, nosotros pasábamos a formar parte del mundo celeste y su reconocida dignidad; b) al encontrarse en los fenómenos terrestres relaciones y fórmulas matemáticas, el mundo sub-lunar, que era el nuestro, dejaba de ser el reino de la aleatoriedad absoluta y se incorporaba al mundo celeste, signado por la cognoscibilidad.

De este modo, congnoscibilidad en el mundo físico pasó a ser sinónimo de matematización, ahora extendida al mundo celeste y al terrestre. Mosterín ha escrito que los conceptos de la ciencia son de tres tipos: clasificatorios, comparativos y métricos, y que estos últimos son los más conspicuamente científicos, porque contienen la noción de magnitud, ya escalar, ya vectorial. Y añade: "La revolución científica del siglo XVII consistió en gran parte en la introducción y en el uso sistemático de los conceptos métricos en la física." (*La estructura de los conceptos científicos*) (Aunque, como hemos visto, sus antecedentes más lejanos se situaron

hacia el siglo XIII). Ahora bien, este hecho novedoso fue transparente para Galileo, quien, enteramente consciente de que estaba matematizando aspectos del mundo físico —cosa no efectuada anteriormente de modo tan comprensivo y sistemático—, no vaciló en denominar a una de sus obras como *Diálogo acerca de dos nuevas ciencias*. Pues eran ciencias, y eran nuevas, y se referían a un mundo de objetos que anteriormente se creía eran mero devenir. Esto fue nítido también en Newton, quien a su obra fundamental la llamó *Philosophia Naturalis Principia Mathematica*, organizando su contenido con definiciones, axiomas, teoremas y escolios. Desde entonces las ciencias de la naturaleza han buscado siempre presentarse con un ropaje matemático y deductivo (al menos en su exposición). Su ideal permanente, su anhelo más íntimo, ha sido ser como es la matemática. Con ello se hacía patente, una vez más, su aspiración a la absoluta evidencia.

4. La metasensibilidad de las cualidades primeras y la razón

Sin embargo, toda la trama de relaciones que constituían el fuste racional del mundo físico y le daban permanencia y consistencia, a todas las llamadas cualidades primeras, que eran el soporte de la cognoscibilidad de la naturaleza, en las cuales creían con entera seriedad Bacon, Copérnico, Galileo, Kepler y Newton, quedaron en entredicho, por principio, desde el momento mismo en que Descartes estableció el principio de evidencia. Descartes mismo no extrajo tal conclusión. Aunque para él era obvio que los objetos correspondientes a las ideas de sustancia y causa no aparecían jamás en la experiencia sensible, asumió que eran ideas innatas y completamente válidas, pues contaban con el respaldo de Dios.

La metasensibilidad de las cualidades primarias fue lo que llevó al empirismo a declararlas ideas sin valor y a expulsarlas de todo conocimiento. El hombre quedó ante un mundo sensorial contingente, desprovisto de armazón racional, ante el cual sólo por hábito era posible vincular dos fenómenos entre sí. Restaban ciertamente las proposiciones matemáticas y lógicas, que resistían ser englobadas en el mismo enfoque empirista del mundo físico. Mas la solución fue declararlas proposiciones analíticas y tautológicas. Semejante posición fue reeditada en nuestro siglo por el positivismo lógico.

Podemos preguntarnos ante esto, ¿cuál era la actitud del espíritu humano ante esas relaciones que corrientemente decimos que están en la naturaleza, que afirmamos muchas veces que "vemos", sin verlas propiamente? ¿Y cuál era la actitud del espíritu humano que justamente porque esas relaciones no se perciben, decidió eliminarlas? Aquí asistimos a una bifurcación de la actitud cognoscitiva de los hombres, en dos posiciones irreconocibles. Ambas posiciones esgrimen la "razón" como su fundamento insustituible.

Pero la "razón" de los hombres de ciencia y de filósofos, como Descartes, por ejemplo, es una facultad que los lleva a escudriñar el mundo sensorial y a encontrar en él (o creer que encuentran) relaciones metasensibles, que dan a los fenómenos estructura y permanencia, por encima o por debajo, de su fugacidad; las que hacen, por tanto, racional y cognoscible el mundo natural.

La "razón" para el empirismo y para el positivismo lógico es quedarse con lo que es evidente, y eliminar esos supuestos y relaciones metasensoriales que, por carecer de la evidencia de lo sensible, no son racionales, sino al contrario intromisiones irracionales, perturbadores de la contemplación racional del mundo: una contemplación en que todo lo que aparece es evidente e incontrovertible.

Hay que distinguir así entre la "razón" inferencialista, para la cual los supuestos que organizan el mundo sensorial no son supuestos sino realidades metasensibles; y la "razón" evidentista que abomina de lo metasensible y se restringe exclusivamente a lo sensorial, debido a que es evidente. Para el inferencialista, lo "racional" es admitir, más aún , sentir, "ver" que hay estructuras permanentes por detrás de lo sensible. Para el evidentista, lo "racional" es quedarse con las puras daciones sensoriales. Para el inferencialista, las proposiciones que encierran una referencia a lo metasensible tienen "sentido", y, en cambio, las proposiciones que meramente registran lo sensorial carecen de él. Todo lo opuesto vale para el evidentista: las proposiciones que rebasan a dichas daciones o que no aluden en realidad a nada sensorial son proposiciones "sin-sentido". Tal acontece con las proposiciones metafísicas y muchas filosóficas y con las leyes de la física.

Cae de suyo que si suprimimos la existencia del mundo exterior, la uniformidad de la naturaleza, la permanencia y el carácter universal de las regularidades y otras ideas similares, las ciencias del mundo natural dejan de existir.

Eso es lo que ocurre en definitiva con el positivismo lógico. Sus extraordinarios esfuerzos de clarificación de los lenguajes y sus desarrollos lógicos, desembocaban al final en un punto insoslayable: las proposiciones tenían por último que verificarse apelando a la evidencia de los particulares sensibles. Pero lo particular sensible presta validez sólo a una proposición particular, siempre que no contenga ningún elemento metasensorial. Mas esto no se puede demandar de las ciencias fácticas. "esto quiere decir —escribe Ayer— que ninguna proposición general relativa a cuestiones de hecho jamás podrá mostrarse como necesaria y universalmente verdadera. En el mejor de los casos, es sólo una hipótesis probable. Y esto... se aplica no sólo a las proposiciones generales sino a todas las que poseen contenido factual" (*Language , Truth and Logic*). Y en otro pasaje apunta: "Ante esta dificultad, algunos positivistas [por ejemplo Schlick] han adoptado el heroico camino de decir que las proposiciones generales [de la física] son ejemplos de sin-sentido, aunque un importante tipo de sin-sentido. Pero aquí la introducción del término 'importante' es simplemente un intento de defenderse. Sirve únicamente para señalar el reconocimiento de que su punto de vista es algo paradójico, mas sin remover de ninguna manera la paradoja." (*Ibid.*)

He aquí el término de un largo viaje de siglos del positivismo. Nacido para justificar el "ir a los hechos" y pretensamente para otorgar una base epistemológica a las ciencias fácticas, termina por lograr, con toda su sofisticación lógica, el desmoronamiento de las ciencias en nuestro siglo. Russell ha escrito a este respecto palabras terminantes: "Es imposible establecer la rígida norma de que no podemos válidamente jamás inferir nada que sea radicalmente diferente de lo que observamos, a menos, evidentemente, que tomemos la posición de que nada inobservado puede inferirse válidamente. Este punto de vista, que es invocado por Wittgenstein en su *Tractatus Logico-philosophicus*, tiene mucho a su favor desde el ángulo de la lógica, pero pone a fin a la física." (*The Analysis of Matter*)

Y ésta es la primera gran decepción en nuestro siglo.

5. El fin del paradigma baconiano

La obra de Karl Popper representa el término de la larga hegemonía del paradigma inductivista que Bacon preconizó para las ciencias del mundo natural. Dando un giro sorprendente Popper sostuvo que el procedimiento científico debía

ser esencialmente deductivo. Formuladas las teorías y/o las leyes generales, el hombre de ciencia ha de ir derivando proposiciones generales más específicas, hasta lograr finalmente proposiciones singulares que pueden cotejarse con la experiencia sensorial.

Pero el propósito de ese cotejo no es hallar una correspondencia positiva, vale decir, no es "verificar" —como lo exigían los positivistas lógicos— lo deducido de la teoría, sino todo lo contrario: la mira es que la realidad deniegue o "refute" ("falsee") lo deducido de la teoría. Para ello, de las formulaciones generales los científicos han de deducir proposiciones particulares contradictorias. Si éstas son declaradas falsas por la experiencia sensorial, automáticamente las proposiciones generales contradictorias resultan ser válidas; y viceversa. El procedimiento positivista "inducción-verificación" queda reemplazado por uno nuevo: "deducción-refutación (falseamiento)". De este modo considera Popper que ha eludido y superado la posición del positivismo. "El método del falseamiento —asevera— no presupone ninguna inferencia deductiva, sino sólo las transformaciones tautológicas de la lógica deductiva, cuya validez nadie disputa." (*The Logic of Scientific Discovery*)

Varias cosas cambian con el enfoque popperiano. La diferencia entre lo científico y lo no científico no coincide —como lo querían los positivistas— con la diferencia entre proposiciones "con sentido" y "sin-sentido", siendo estas últimas las no verificables en la experiencia sensible. Ahora la diferencia entre lo científico y lo no científico depende de la refutabilidad. "En la medida que un enunciado científico se refiere a la realidad, él debe ser refutable: en la medida que no es refutable, no se refiere a la realidad." (*Ibid.*) Esto deja a la metafísica fuera de la ciencia, pero no implica que constituya un "sin-sentido".

En últimas publicaciones suyas, Popper va un poco más allá y estima que las concepciones metafísicas y filosóficas pueden, en un momento dado, proporcionar proposiciones generales para la física, las cuales queden sujetas a refutabilidad. En tal caso, semejantes concepciones que, en sí, son extra-científicas, se tornan útiles para la ciencia. Se percibe que este relievar lo metafísico y lo filosófico, resulta en buena cuenta sólo un premio de consuelo: la metafísica y la filosofía son siempre extra-científicas, y sólo adquieren cierto valor cuando algunos de sus contenidos pueden ser incluidos en las ciencias. La situación pre-eminente de la ciencia se mantiene, por consiguiente, incólume.

6. El fin del logicismo

Popper, si bien se aparta radicalmente del positivismo lógico, continúa la tradición logicista en el intento de demarcar la ciencia. Fayerabend, Lakatos, Kuhn se colocan en un terreno completamente distinto, aunque por cierto con matices diferenciales entre ellos. Fayerabend muestra a cada paso que determinadas reglas o principios establecidos como parte del "método" científico no concuerdan con la realidad de los desarrollos de la ciencia. Éstos con frecuencia ocurren en sentido distinto y aún opuesto. Fayerabend experimenta, así, creciente desazón entre el "método" y termina abominándolo, pues concluye por petrificar a la ciencia y convertir sus aserciones en dogmas. Cuando eso sucede la ciencia no avanza y se vuelve retrógrada. Su obra *Contra el método* es una apasionada diatriba contra los esfuerzos del positivismo lógico y de Popper. Plantea el "anarquismo metodológico", aunque un poco más tarde ha dicho que esa expresión no es exacta y más bien debería hablarse de "surrealismo metodológico". En su artículo "Cómo ser un buen

empirista", en su inconfundible estilo paradojal sostiene que "un buen empirista debe ser un metafísico crítico. La eliminación de toda metafísica, lejos de enriquecer el contenido empírico de las teorías subsistentes, puede convertir esas teorías en dogmas". Otra condición es no conformarse con "la teoría que ocupa el centro de la atención, ni con las verificaciones de la teoría que se llevan a cabo en forma directa: sabiendo que la crítica más fundamental y general es la que se obtiene con la yuda de alternativas, tratará de inventar éstas".

Lakatos, aunque se mantiene un poco en la línea de Popper, por otro lado se aproxima a Kuhn. Como para Kuhn los paradigmas de la ciencia, para Lakatos lo fundamental son los programas de investigación. Paradigmas y programas de investigación son complejos de teorías y leyes, movidas por un motor central de ideas que da impulso y coherencia a cada complejo. Estos paradigmas y programas de investigación poseen un anillo protector de hipótesis auxiliares.

En general, diversos autores como Eocles, Zahar, Hempel, etc., comparten hoy la posición muy general de Fayerabend, Lakatos y Kuhn, que puede describirse así: no más una epistemología prescriptiva que le diga a la ciencia lo que debe hacer o ser para ser considerada científica, sino, al revés, examinar la ciencia y sus desarrollos históricos y reales, en casos concretos precisos, para describir lo que la ciencia hace y es. Dentro de estos esfuerzos de análisis de los hechos científicos va siendo cada vez más notorio que no puede desecharse la inducción, pero que lo que la inducción aporta en realidad son las generalizaciones más humildes. El núcleo esencial de la investigación científica es la imaginación: los más profundos principios generales, las más grandes teorías, son obra del imaginar de los hombres de ciencia. Ciertamente no se trata de una imaginación arbitraria ni caprichosa, sino de una imaginación que mantiene en todo momento el cordón umbilical con los hechos (no en el sentido evidentista del positivismo lógico, sino en el sentido inferencialista del realismo).

II. El ordenamiento de los hombres

Mientras esto acontecía con el problema de la fundamentación de la ciencia considerado desde el punto de vista de la "razón" evidentista, a mediados del siglo XIX el enfoque de la razón "inferencialista", surgido ante el mundo físico, se extendió al mundo de los seres humanos. No nos referimos a la visión materialista y mecanicista que pretendía dar cuenta de la conducta y de los movimientos de los hombres, sino al ámbito más genérico de las relaciones entre los hombres y al acaecer histórico.

Con una doctrina en que se unían el hegelianismo, la visión heracliteana de la naturaleza y la devoción cerrada a la ciencia y sus logros, Marx planteó una tesis de repercusiones insospechadas para la vida humana. "La verdad, o sea, la realidad y poder del pensamiento debe ser demostrada en la práctica. El debate sobre la realidad o no relidad del pensamiento que está aislado de la práctica es puramente una cuestión escolástica... Los filósofos han sólo interpretado al mundo de varias maneras, pero la tarea real es alterarlo." (*Tesis sobre Feuerbach*)

¿Cuál era este mundo que había que modificar para probar la realidad de los pensamientos? No era sin duda el mundo físico, pues las ciencias de la naturaleza habían dado abundantes pruebas de que podía transformarse tal mundo. Las ciencias fácticas representaban, como lo había dicho Bacon, el poder de dominio sobre la naturaleza y, en efecto, el mundo físico se sometía cada vez más a

la acción humana.

Entonces, ¿cuál era el mundo que había que transformar y someter, previo el conocimiento de sus leyes, tal como ocurría con la naturaleza? Ese mundo era el de las relaciones humanas y su historia. Esas leyes eran las que Marx creía haber descubierto en la trama de la historia: las clases sociales y su permanente lucha y los cambios que ocurrían de acuerdo al juego dialéctico: el feudalismo, el capitalismo y sus excesos, el triunfo del comunismo.

La actitud de Marx ante esta sucesión de hechos era casi neutral. El capitalismo, por naturaleza, tendría que ir siempre a extremos cada vez más inadmisibles, pero en sí representaba un progreso sobre el feudalismo. En el curso de la historia el capitalismo era un civilizador. Por eso juzgaba Marx válido el dominio de Inglaterra sobre el África y Asia; por eso aplaudió la invasión de Maximiliano en México; por eso atacó duramente a Simón Bolívar. América Latina representaba el atraso, y el capitalismo era su salvación.

El éxito final del comunismo era —dentro de la visión de Marx— asimismo inevitable. Eran las leyes de la historia, tan fuertes o aún más vigorosas que las leyes del mundo físico, que lo hacían ineludible. Al describir las acciones opresoras del capitalismo o al señalar las condiciones de vida de los obreros Marx era simplemente el entomólogo que registraba hechos. No lo movían impulsos éticos ni de reivindicación social. Por supuesto hay quienes actúan por esas motivaciones. Marx consideraba a tales actitudes como filantropismo, como algo no científico. Su posición era enteramente científica.

Pero al sostener que no bastaba solamente descubrir las leyes de la historia, sino que debía hacerse uso de ellas para proceder a la transformación del mundo social, Marx sentó las bases de un movimiento que eclosionó en el siglo XX y que no tenía precedentes en el pasado: nuestra centuria se convirtió en el hogar de gigantescos experimentos hechos con sociedades enteras a las cuales se les prescribió lo que debían pensar y hacer y a las cuales se les prohibió pensar y hacer otras cosas. El ejemplo cundió en los que militaban en bandos contrarios y tuvimos así totalitarismos de izquierda y de derecha. Aparte de las guerras que se suscitaron después, tales regímenes cultivaron técnicas de terror y de violencia bajo las cuales perecieron millones de hombres.

¿Puede la filosofía desentenderse de estos hechos? Muchos de sus cultores han continuado con sus disquisiciones lógicas o metafísicas como si estos horrendos experimentos no hubiesen existido. Otros no. Entre estos últimos destaca la Escuela de Frankfurt, cuyos más visibles representantes, de indudable origen marxista, han reflexionado sobre lo acontecido y encontrado que el espíritu de las luces, la razón, que destruyó los mitos, las religiones y más tarde la metafísica, continuó su evolución y fue dominando todos los ámbitos de la vida, y al final ha concluido por destruirse a sí misma.

Horkheimer ha escrito que "la teoría de la razón objetiva no ha estado centrada en la coordinación de la conducta y sus fines, sino... sobre la idea del más grande bien, sobre el problema del destino humano y sobre la manera de realizar los fines últimos" (*Eclipse de la Raison*). Síntoma importante del profundo cambio de perspectiva que se ha producido en Occidente, es que esa razón ha terminado por subjetivizarse, que ahora busca los fines individuales y los modos y comportamientos lógicos y calculatrices necesarios para alcanzarlos. A esta búsqueda de lo utilitario e individual Horkheimer lo denomina proceso de subjetivización de la razón, proceso de formalización de la razón. "Con ello la ra-

zón ha abandonado su autonomía; ha devenido un instrumento." "Los filósofos de las luces —ha dicho en otro pasaje— atacaron a la religión en nombre de la razón: aquello que aniquilaron a fin de cuentas no fue la Iglesia, sino la metafísica y el concepto objetivo de la razón, que era la fuente de energía de sus propios esfuerzos. La razón, en tanto que órgano de percepción de la verdadera naturaleza de la realidad y de determinación de los principios directores de nuestra vida, cayó gradualmente en obsolescencia. La especulación es sinónimo de metafísica y la metafísca, sinónimo de mitología y de superstición."

Concuerda Horkheimer con Comte en admitir que a la era de las concepciones religiosas ha seguido la de las concepciones metafísicas y luego la del positivismo. Pero lejos de mirar, como Comte, despreciativamente a las dos primeras, Horkheimer señala todo lo positivo que se perdió con su desaparición, y todo lo negativo que el positivismo ha significado. Por otro lado, juzga Horkheimer que la evolución anotada es irreversible, que es, pues, imposible regresar a las concepciones religiosas o a las metafísicas. En tal virtud, Horkheimer se opone a la filosofía neotomista y a las metafísicas de Bergson o de Heidegger.

Adorno, quien parte de esta visión de las luces como acción que poco a poco sume al hombre en lo utilitario e instrumental, ha dicho en la *Dialéctica de las luces*: "La aporía a la cual nos encontramos enfrentados durante nuestro trabajo se revela ser así el primer objeto que debemos examinar: la autodestrucción de las luces." Las luces han seguido un pérfido destino. Querían eliminar supersticiones y todo lo incomprobable, para dejar prístino el conocimiento. Pero concluyeron por ir contra el hombre, domeñando a lo que Adorno llama las "sociedades administradas", tanto las sociedades burguesas de Occidente, como los totalitarismos de Este y Oeste. En la *Dialéctica negativa* Adorno asevera: "Hoy día en que las cuestiones de hecho dominan todo, la teoría está paralizada y es difamada... pero sin la teoría, la praxis que quiere siempre transformar no puede ser transformada... aquello que en Hegel y Marx permaneció teóricamente insuficiente se transmitió a la praxis histórica; por ello es necesario reflexionar de nuevo teóricamente en lugar de hacer que el pensamiento se pliegue irracionalmente al primado de la praxis."

Pienso que no es tanto que la razón haya evolucionado por sí sola en esta forma deletérea, sino que la razón en cuanto se unió con el "espíritu de dominación", que ya Francis Bacon proclamaba, geometrizó y ordenó no sólo el mundo de las cosas físicas para dominarlo, sino luego pasó a hacer lo mismo con el mundo de los seres humanos. ¡Caída enorme en la soberbia!

Así se cumple la segunda decepción en nuestro siglo. Un movimiento que pretensamente iba a desalienar al hombre concluyó, en virtud de su propio principio original, en la más extrema alienación.

III. Las filosofías del siglo XX

De los movimientos filosóficos de este siglo, el bergsonismo se cultivó y analizó con pujanza hasta entrada la segunda mitad de la centuria. Las teorías existencialistas, que adquirieron auge, se fueron debilitando en los últimos años. A nuestro modo de ver sólo la fenomenología ha continuado acentuando con gran vivacidad y se ha extendido por diversos terrenos. Mas debe notarse que en un punto la fenomenología se vincula con el positivismo. El principio de evidencia constituye la luz que ilumina el trabajo de los fenomenólogos. Husserl partió, como Descartes, de la evidencia absoluta de la consciencia que se impone indubitable, como reali-

dad y con su contenidos intencionales. Pero, a diferencia de Descartes, que luego relegó dicho principio, Husserl lo mantenía en vigencia permanente. "No concebimos ninguna teoría que pueda alejarnos del principio de todos los principios: a saber, que toda intuición primordial que nos ofrece daciones es una fuente de autoridad para el conocimiento, que cualquier cosa que se presente a sí misma en la intuición en forma primordial debe aceptarse sencillamente como se da a sí mismo (*Ideas*). Con esto Husserl, aparte de la recuperación de las esencias, abrió un inmenso dominio que es lo inmanente con su ser absoluto, frente a la mera existencia fenoménica de lo trascendente. Por eso Husserl pudo decir: "Si por 'positivismo' vamos a significar la colocación absoluta y no prejuiciada de toda la ciencia sobre lo que es 'positivo', es decir, sobre lo que puede ser primordialmente aprehendido, entonces nosotros somos los genuinos positivistas." (*Ibid.*)

La intuición nos presenta daciones sensoriales, pero la intuición nos muestra también daciones eidéticas, es decir, las esencias, los viejos y olvidados universales. Husserl y los fenomenólogos dan primacía a la descripción de las esencias. La denominada "filosofía de la percepción" (Price, Hirst, Warnock, Quinton, etc.) lo que hacen en buena cuenta es descripción eidética de la percepción sensorial. Frente a ellos el positivismo tradicional reducía o pretendía reducir todo conocimiento a la pura sensorialidad. Hay evidentemente con la fenomenología, no reduccionismo, sino una gran amplitud lidiando con el multiforme mundo de las daciones. Pero resulta palmario asimismo que es el principio de evidencia el hilo fundamental de la trama fenomenológica.

Ese mismo principio ha dado pie para que críticos de la fenomenología sostengan que Husserl se ha refugiado en la inmanencia y ha convertido todas las cosas en "contenidos de conciencia". Pero creemos que una descripción fenomenológica plena puede relievar ese aspecto de las cosas que las hace aparecer como exteriores a la conciencia. Claro que ello no es la trascendencia completa, pero conforma una aproximación.

Debemos referirnos ahora al Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen*. Así como Platón nos ha dejado sus *Diálogos*, este libro de Wittgenstein constituye un largo y doloroso monólogo, en el que el filósofo asevera ciertas cosas, se pregunta a sí mismo diversas cuestiones, se responde con alternativas, tiene dudas, y vuelve una y otra vez sobre determinados asuntos. En toda la obra se contrastan continuamente los conceptos, las palabras, las vivencias y los objetos. "Algo rojo puede ser destruido, pero el rojo no se puede destruir, y por eso el significado de la palabra 'rojo' independiente de las cosas rojas –Sí, ciertamente no tiene sentido decir que el color rojo puede ser rasgado o triturado. Pero, ¿no decimos también: 'El rojo se desvanece'?" (I, 57)

Wittgenstein se refiere en forma persistente a las expresiones exteriores de los seres humanos. "Tomemos la información: 'Cinco placas'. ¿Cuál es la diferencia de esta información o aseveración: 'Cinco placas', con la orden: '¡Cinco placas!'. Sin duda, el rol que la expresión de estas palabras tienen en el lenguaje. Pero también el tono en que estas palabras son expresadas, y asimismo los gestos, y muchas otras cosas más." (I, 21) Mas puede ocurrir que las expresiones, los tonos, los gestos sean fingidos, y que entonces hay una discrepancia entre la manifestación externa y lo sentido interiormente por la persona. ¿Cómo descubrirlo? Lo interior es algo privado, inalcanzable. Sólo quien lo experimenta posee la clara comprensión de lo que siente. Quien está fuera, es otro: no puede penetrar en los "seelischen Vorgänge" de quien se expresa. Esta insistencia de Wittgestein ha llevado a Straw-

son (*Kritische Notiz zu einigen Begriffen in Wittgensteins Philosophie*) a presentarlo casi como un behaviorista.

Semejante interpretación es profundamente errónea. Toda esta obra de Wittgenstein está colmada de referencias y ejemplificaciones con respecto a la vida interior, las sensaciones, el dolor, la pena, la intención o designio, las vivencias, la introspección, y la lucha del filósofo es ver cómo se expresan, cómo llegan a los demás. Wittgenstein explícitamente rachaza el behaviorismo (I, 308, 344). Y en un pasaje escribe: "Así sucede con el comportamiento del hombre, con las diferentes características de su comportamiento, que nosotros observamos. Entonces, ¿trata la psicología de la conducta, no del alma? ¿Sobre qué informa el psicólogo? ¿Qué observa él? ¿No es sobre la conducta de los hombres, en especial sus expresiones? Pero éstas no tratan de las conductas." (II, v)

En un ejemplo terminante nos dice: "El médico pregunta: '¿Cómo se siente hoy el paciente?'. Y la enfermera responde: 'Se está quejando'. Obviamente es un informe sobre la conducta del enfermo. Pero, ¿se habría formulado la pregunta, si la posible quejumbre no fuera verdadera, si realmete no fuera la expresión de algo?... Ambos el médico y la enfermera hacen una silenciosa suposición. Por lo tanto, el hecho real en nuestro juego del lenguaje descansa siempre en tácitas presuposiciones." (II, v) Y en otra parte leemos: "Si yo veo a alguien retorciéndose de dolor, con una causa evidente, no pienso: 'Sus sentimientos se encuentran ocultos para mí'." (I, 11, p. 23) En estos dos casos y en muchísimos más, el juego del lenguaje que se está empleando es el que Wittgenstein llama el "juego habitual", el "juego de todos los días".

Y hay muchas clases de juego en el lenguaje. El juego del científico es esperar que lo ocurrido en el pasado habrá de producirse en el futuro, lo cual a la vez significa que la proposición que expresa tal hecho es universalmente verdadera (contra todas las dudas y el escepticismo que se levanten en su contra) (*Cf.* I, 4800). En general, el "juego habitual" y el "juego del científico" se caracterizan por su preocupación acerca de la verdad de sus asertos, vale decir, en su tácita actitud de ver en las proposiciones una descripción de la realidad inmediata, o bien de la realidad del universo, y, en este último caso, consiste en "aproximarse cada vez más y más a los objetos" (I, xi, p. 225).

El juego del evidentista empirista es suprimir todas las suposiciones y mirar exclusivamente las sensaciones, lo cual representa en cierto sentido un esfuerzo anti-natural. El juego del behaviorista es eliminar las suposiciones relativas a una vida interior de las personas, pero admitir otras: que los demás seres y la naturaleza existen, y que las conductas de los seres vivos resultan condicionadas por las conductas de los otros seres y por los eventos del mundo exterior, lo cual es por lo menos parcialmente anti-natural.

Pero hay otros juegos que se encuentran más allá de la verdad y de la preocupación por la verdad. Tomemos como ejemplo una descripción cualquiera. Si decimos: "Los cactus estaban mustios" y esta aseveración pretende referirse a unos objetos reales, los cuales se comportan tal como la proposición lo dice, concluiremos que la proposición es verdadera. Por el contrario, si los cactus reales no se comportan como la proposición lo dice, la tal proposición será falsa. Indiscutiblemente, aquí no hemos salido del juego habitual. Pero si la expresión: "Los cactus estaban mustios" forman parte de un relato ficticio, un cuento o una novela, no tiene sentido averiguar el comportamiento de los cactus reales, pues la proposición no ha pre-

tendido jamás decir algo de todos los cactus reales, ni de algunos cactus reales. Se trata aquí de otro juego, enteramente distinto. Es el juego estético.

Lo cual nos lleva a admitir que una proposición puede tener siempre significado si las palabras que la componen están construidas gramatical y lógicamente en forma correcta, pero que el sentido de la proposición solamente se hará claro para nosotros si alcanzamos a colocarnos dentro del juego del lenguaje que le corresponde. De esta suerte, no podemos seguir sosteniendo que sólo las proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas en la medida que resulten verificables sensorialmente tienen sentido, y que todas las demás, inverificables, son sin-sentido. Todas las proposiciones, dentro del juego de su lenguaje, son con sentido.

El juicio de Russell sobre esta obra de Wittgenstein es lapidario. "Sus doctrinas positivas —dice— me parecen triviales, y sus doctrinas negativas, infundadas. No he hallado en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein nada que me parezca interesante, y no comprendo que toda una escuela halle sabiduría en sus páginas... El Wittgenstein de la segunda época parece haberse cansado de pensar seriamente, y haber inventado una doctrina que hace innecesaria tal actividad. No creo, ni por un momento que una doctrina que tiene esas consecuencias de pereza sea acertada." (*La evolución de mi pensamiento filosófico*)

Nosotros juzgamos, muy por el contrario, que las *Investigaciones filosóficas* han desentrañado y deshecho una serie de prejuicios y dogmatismos que tenían encerrado al pensamiento. Si esto es trivialidad, lo es en el sentido de que toda verdad resulta, en el fondo, trivial, una vez descubierta.

Observemos que con Husserl y Wittgenstein se han cumplido dos movimientos de considerables consecuencias. Husserl amplió el dominio de lo cognoscitivo por encima de las barreras sensoriales del positivismo, conservando, sin embargo, el principio de evidencia, del que el positivismo hacía gala. Wittgenstein ha ampliado aún más el dominio de lo accesible al ser humano, al reconocer que todo lo verificable es con sentido, pero afirmando que el campo de lo que posee sentido se extiende, además, fuera de la ciencia, o más exactamente, fuera de lo cognoscitivo. Frente a esto, puede aducirse que ambos hallazgos, más que resultados concretos, son puertas que se abren, eso es rigurosamente sano para el quehacer de la filosofía.

IV. Conclusión

¿Qué nos queda al enfrentar el nuevo milenio? El convencimiento de que en el ser humano existen dos capacidades: la capacidad registral y la capacidad germinal.

Hasta ahora hemos dado primacía a la capacidad registral, que es la que construye nuestra vida diaria y las diferentes ciencias, guiándose en todo momento por el valor de la verdad. Esta capacidad registral ha sido llevada a la filosofía y a la epistemología, así como al ancho terreno de la educación. La capacidad registral pretende que ella tome nota de la realidad y de su modo de ser, dentro de una absoluta actitud de objetividad. Y no puede ser menos que eso, pues la capacidad registral se establece frente a la realidad actual del mundo. Y dicha realidad, al ser captada, no puede ser tergiversada ni alterada. ¿Qué otra actitud le cabe? La realidad actual está ahí, frente a nosotros: no la podemos cambiar.

Y aunque ello no es rigurosamente cierto, pues el hombre, en su actitud registral, no actúa *perinde ac cadaver*, sino que sabemos que añade estructuras

várias a la realidad, resulta cierto en general, pues la actitud registral ostenta en todo momento, como pretensión ineludible —y cónsona con la realidad actual del mundo—, el estar describiendo lo que tal realidad es. Por eso sus hallazgos no son tildados de "creaciones", sino de "descubrimientos". Por eso también cada hallazgo nuevo, que amplía, o engloba, o descarta, lo hecho anteriormente, no es colocado junto a aquello anterior, manteniendo —lo antiguo y lo nuevo— igual validez, sino que lo nuevo quita total o parcialmente validez a lo antiguo.

Pero el ser humano no reposa, ni nunca reposó —ése es un hecho incontrovertible— en la sola capacidad registral, por más que ésta haya tenido siempre la primacía. La otra capacidad suya, la germinal, es la que se conforma frente a la realidad potencial del mundo, esto es, frente a las cosas posibles: las cosas que pueden ser, pero que todavía no son, "ta endejómena", como decía Aristóteles (*Nichomachean Ethics*, VI, i, 5) (Algunos autores han traducido "ta endejómena" por "cosas variables", pero ése no es su sentido). La capacidad germinal se rige por todos los valores no veritacionales, y su rasgo más profundo no es sólo captarlos, sino darles plasmación en la realidad témporo-espacial. Por eso es germinal, vale decir, creadora. Por eso los actos éticos nuevos, las obras de arte recientes, los actos religiosos recién concretados, no desplazan a los antiguos. Todos, nuevos y antiguos, forman un conjunto compacto con igual validez y jerarquía.

Husserl actúa en el campo de lo registral; Wittgenstein en el campo de lo germinal. Si Husserl amplió el dominio de los objetos actuales, a los que se dirige la capacidad registral del hombre, Wittgenstein amplió el dominio de las cosas con sentido, incorporando a él el mundo de las cosas posibles, a los que se dirige la capacidad germinal del ser humano, porque todo es cuestión de colocarse en el juego respectivo y aceptar sus reglas. He aquí las puertas abiertas al futuro.

III

Debates de la comunidad filosófica
(sesiones simultáneas)

Fenomenología y hermenéutica

La racionalidad

Graciela Ralón
Universidad de Buenos Aires, Argentina

"La tarea es ampliar nuestra razón para hacerla capaz de comprender lo que en nosotros y en los otros antecede y excede a la razón."[1]

Una comprensión a fondo de esta tarea exige poner en claro algunos aspectos de la interpretación que Merleau-Ponty realiza de la fenomenología. En el Prólogo a la *Fenomenología de la percepción*, expresa que una de las más importantes adquisiciones de la fenomenología es "...haber unido el extremo subjetivismo y el extremo objetivismo en su noción de mundo o racionalidad"[2]. El objetivismo puede ser resumido como aquella actitud científica que dejando de lado la unidad global del mundo sensible, establece que lo verdadero es: "...lo que yo he logrado determinar por la medida o más generalmente por las operaciones que autorizan las variables o las entidades por mí definidas a propósito de un orden de hechos"[3]. Esta perspectiva atañe tanto a la física mecanicista, como a la perspectiva subjetiva defendida por ciertas psicologías. Se trata de eliminar los predicados que provienen de nuestro encuentro con las cosas de modo que lo subjetivo se integra como un caso particular en las relaciones de los objetos que según la ciencia definen el mundo. Como consecuencia de este procedimiento, "el mundo se cerrará sobre él mismo, y salvo por lo que, en nosotros, piensa, y produce la ciencia, por ese espectador imparcial que nos habita, habremos devenido partes o momentos del Gran Objeto"[4]. La diferencia entre lo "subjetivo" y lo "objetivo", por la cual comienza a delimitar su campo la física y, correlativamente, el suyo la psicología es concebido de acuerdo a la misma estructura fundamental: "son... dos órdenes de objetos, que se han de conocer en sus propiedades intrínsecas por un pensamiento puro que determina lo que ellos son en sí"[5]. Frente a esta posición Merleau-Ponty considera que la racionalidad no se encuentra fundada sobre "el derecho divino" de una ciencia dogmática, sino sobre la evidencia precientífica de que hay un solo mundo, sobre "una razón antes de la razón"[6] que se encuentra ya en nuestra existencia, en nuestro trato con el mundo percibido y con los otros.

Respecto del subjetivismo, Merleau-Ponty reconoce que el movimiento reflexivo, en la medida que niega una relación de exterioridad entre el mundo en

---

1 Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, París: Gallimard, 1945, p. 154.
2 Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945, p. XV.
3 Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, París: Gallimard, 1964, p. 154.
4 *Ibid.*, p. 31.
5 *Ibid.*, pp. 37-38.
6 Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, *o.c.*, p. 247.

sí y el sujeto es convincente. Pero rechazar esto, no significa tener que aceptar la "antítesis inmanente" por la cual el sujeto que percibe se convierte en pensamiento de percibir y el mundo percibido en mundo pensado. La dificultad planteada por la conversión reflexiva, es saber, si el universo de pensamiento en el que la reflexión nos instala es un orden que se basta a sí mismo. La objeción de Merleau-Ponty se dirige a mostrar que la reflexión lo aclara todo menos su propio papel, sobreentiende que el pensamiento no está sometido a ninguna pasividad y por lo tanto no otorga importancia al hecho de que el sujeto que medita es un sujeto situado. Así, el análisis reflexivo parte del espectáculo del mundo, que considera como una naturaleza abierta a una pluralidad de sujetos pensantes, y, encuentra en el yo trascendental, la condición de posibilidad que hace posible un mundo único ofrecido a varios yoes empíricos.

Sintetizando estas dos actitudes Merleau-Ponty afirma: "...distancia infinita y proximidad absoluta expresan de dos maneras —visión distante y fusión— la misma relación con la cosa misma"[7]. Tanto la adecuación interna de la idea como la identidad a la cosa misma, pasan por alto la idea de horizonte, y por lo tanto, no tienen en cuenta que todo ser se presenta a "cierta distancia"[8]. Merleau-Ponty intenta establecer una nueva reflexión que, a diferencia del intelectualismo, presupone el tiempo en la medida que se eleva sobre un fondo irreflexivo, es decir, la percepción que constituye para ella una suerte de pasado original. La reflexión no debe efectuar una "conversión" y reemplazar la visión ingenua del mundo por otra, sino que debe comprenderla y trasladarla a un nuevo plano, porque "todo lo que... se llama pensamiento exige esta distancia a sí, esta apertura inicial, que es para nosotros un campo de visión y un campo de futuro y pasado"[9].

Asimismo, la consideración de temas tales como el cuerpo, el mundo natural, el pasado, el nacimiento y la muerte ponen de manifiesto que el problema de la trascendencia es, saber: "como puedo estar abierto a fenómenos que me superan y que, sin embargo, no existen más que en la medida en que yo los retomo y los vivo..."[10]. La reflexión debe tener presente que en los fenómenos hay una "inmanencia de principio" y una "trascendencia de hecho" que hace que el verdadero trascendental no se reduzca a las operaciones constitutivas de la conciencia por las que un mundo transparente aparece ante un espectador imparcial, "sino la vida ambigua donde se hace la *Ursprung* de las trascendencias, que, por una contradicción fundamental, me pone en comunicación con ellas y sobre ese fondo hace posible el conocimiento"[11].

La percepción atestigua y renueva en el sujeto una prehistoria que obliga a reconocer que detrás de las decisiones personales existe "una zona de existencia generalizada y de proyectos ya hechos". Como el nacimiento y la muerte la sensación aparece en un medio de generalidad que la precede y que la sobrevivirá. De

---

[7] *Ibid.*, p. 169.

[8] *Cf.* Merleau-Ponty, Maurice, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, París: Gallimard, 1996. Merleau-Ponty utiliza la expresión "pensamiento proximal" para referirse a un tipo de pensamiento que se encuentra asediado por el ideal de una proximidad absoluta, "ya sea la de las significaciones ideales esclarecidas hasta el fondo por el espíritu, o la de las cosas existentes que nosotros vemos en el punto mismo y en el instante en que ellas son", p. 459.

[9] *Ibid.*, p. 28.

[10] Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, *o.c.* p. 417.

[11] *Ibid.*, pp. 418-419.

esta manera la sensación pone de manifiesto una existencia general, "que corre a través de mí sin que yo sea el autor", y en segundo lugar, la sensación es anónima porque es siempre parcial, cuando veo un objeto sé que hay algo más allá de lo que actualmente veo. Estas reflexiones lo lleva a Merleau-Ponty a definir una reflexión más radical que la del pensamiento objetivo. En lo visible e invisible propone una sobrerreflexión (*surréflexion*) que no debe perder de vista la cosa y la percepción brutas, de tal modo que se mantengan los lazos orgánicos entre la percepción y la cosa percibida, su tarea es "...reflexionar sobre la trascendencia del mundo como trascendencia, de hablar no según la ley de las significaciones de los vocablos, sino por un esfuerzo, quizá difícil, que los emplee en expresar, más allá de ellos mismos, nuestro contacto mudo con las cosas, cuando ellas no son aún cosas dichas"[12].

Así, la razón se encuentra precedida por un "horizonte de ser bruto" y "espíritu bruto" del que emergen los objetos construidos. Se trata de una dimensión primigenia a la que hay que retroceder a fin de despertar en ella "relaciones regladas de posesión previa, de recapitulación, de entrecruzamiento, de encabalgamiento, que están como dormidas en nuestro paisaje ontológico, que sólo subsisten en él como formas de huellas, y que sin embargo continúan funcionando allí e instituyendo allí de nuevo"[13].

Esto no lleva a considerar no sólo lo que precede a la razón, sino lo que la excede. La posibilidad de ir más allá se encuentra ya inscrita en la configuración misma del campo perceptivo. Lo visible no se asienta meramente sobre sí mismo, ni se ofrece al que lo percibe como si éste fuera un ser vacío que se abre a las cosas. En la percepción no nos encontramos ante "un ser sin espesor, mensaje a la vez indescifrable y evidente... del que se sabe, si se lo ha recibido, todo lo que se puede saber, y del que en suma no hay nada que decir"[14]. La presencia de las cosas tiene en cierto modo un carácter negativo porque se produce gracias a una diferenciación en el mundo percibido por la que los datos son sometidos a una "deformación coherente". La percepción ya estiliza porque introduce en los elementos de un cuerpo o de una conducta una "cierta común desviación" en relación con una norma familiar que el yo posee. El mundo percibido es un continuo llamado a la expresión para que introduzca "huecos y relieves" o "distancias y desvíos" que permitan el establecimiento de una significación. "Basta que, en la completud de las cosas, aprovechemos ciertos huecos, ciertas fisuras... para hacer venir al mundo eso mismo que es lo más extraño: un sentido."[15] En otros términos, la percepción nos ofrece un mundo "a expresar y a pensar"[16] y, lo hace a través de perspectivas parciales que se ven desbordadas por todas partes. Es necesario reconocer que hay una manera de comunicar que no se agota en la evidencia objetiva o que hay significaciones que no apuntan a un objeto ya dado, sino que lo instituyen o lo inauguran.

Sobre la base de estas reflexiones B. Waldenfels ha elaborado una fenomenología responsiva que implica un nuevo modo de concebir la racionalidad. Que algo aparezca como algo quiere decir, "que algo aparece así y no de otra manera",

---

[12] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, *o.c.*, p. 61.
[13] *Ibid.*, p. 137.
[14] *Ibid.*, p. 174.
[15] Merleau-Ponty, Maurice, *Le prose du monde*, París: Gallimard, 1969, p. 85.
[16] *Ibid.*, p. 79.

lo cual significa que mientras que ciertas posibilidades son puestas de relieve otras retroceden o quedan excluidas. Esta simultánea selección y exclusión pone de manifiesto la presencia de una multiplicidad de órdenes y es la condición que da lugar a lo extraño. El ordenar por medio de la selección y la exclusión significa a la vez una transgresión, un ir más allá del orden: "lo que va más allá de los límites de nuestro orden es concebible como este excedente (*Überschuß*) que sobrepasa nuestras fuerzas, como un más que se sustrae a nuestra captura"[17]. Este excedente nos lanza interpelaciones a las que respondemos. Se trata de sobreinterpelaciones (*Überanspruche*) que ponen en marcha nuestro experimentar, hablar y obrar y los impulsa más allá de los órdenes existentes. Lo que se anuncia es una racionalidad responsiva que surge a partir de un obrar y un hablar que responden a solicitaciones y hacen saltar todo orden existente sin substituirlo por un orden más abarcador. Lo esencial del pensamiento —afirma Merleau-Ponty— es "ese momento en el que una estructura se descentra, se abre a una interrogación, y se reorganiza según un sentido nuevo, que, sin embargo, es el sentido de esta misma estructura"[18].

Se trata de un excedente de posibilidades o una sobreabundancia de sentido que se sustrae a nuestro alcance, pero nos interpela en una "desarmonía preestablecida" respecto de nuestras respuestas. Hay en la expresión, como en el pensamiento o en la historia la exigencia de un llamado que implica un desafío y que se vuelve responsivo en la medida que no sólo se capturan las posibilidades ofrecidas sino que se acogen las interpelaciones extrañas que la desafían. Merleau-Ponty habla de una "verdad a hacer" que pone de manifiesto que "toda producción del espíritu es respuesta y llamado, coproducción"[19].

La responsividad como rasgo fundamental de la conducta humana exige una lógica de la respuesta, que Waldenfels distingue tanto de la lógica de los actos intencionales como de la lógica de la comprensión o de la lógica de la acción comunicativa. Esta lógica de la respuesta comprende cuatro momentos.

La interpelación extraña logra una singularidad peculiar, se trata "de una singularidad de los acontecimientos que aparecen como tales, en la medida que se desvían de los acontecimientos habituales y posibilitan otro ver, pensar y actuar"[20]. En segundo lugar, la interpelación extraña posee el carácter de lo ineludible. Una vez que la interpelación ha sido percibida no puedo no responder puesto que de cada cosa vivida "surge la misma incansable exigencia: la exigencia de ser expresada"[21]. Por su radicalidad puede equipararse a instancias tales como la aspiración a la felicidad, el instinto de conservación, el imperativo categórico y la libertad. En tercer lugar, los acontecimientos singulares se presentan con una irrecuperable posterioridad (*Nachträglichkeit*), el responder tiene lugar aquí y ahora pero comienza en otra parte. Así, por ejemplo, todo nacimiento que inaugura un nuevo mundo, es un renacimiento, en la medida que sólo es comprensible con posterioridad.

---

[17] Waldenfels, Bernhard, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 27.
[18] *Ibid.*, p. 178.
[19] Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours-College de France*, *o.c*, p. 166.
[20] Waldenfels, Bernhard, "Antwort auf das Frende. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie", en: Waldenfels, B./Därmann, I. (eds.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München: Wilhelm Fink, 1998, p. 46.
[21] Merleau-Ponty, Maurice, *Le prose du monde*, *o.c.*, p. 106.

Esta posterioridad aparece vinculada con una asimetría o no reciprocidad. El diferenciarse de lo extraño y el responder a sus interpelaciones no puede ser invertido como si se tratara de una relación recíproca. Asimetría o no reciprocidad significan: "que en el responder no podemos estar a ambos bordes del foso a la vez"[22]. Así, la asimetría se funda en el hiato o la grieta que caracteriza al responder y a la interpelación en la que el responder se introduce. Desde el momento que el responder "no es el señor de aquello a lo que responde"[23] permanece separado de él por un foso que hay que saltar.

A partir de estas reflexiones es posible extraer algunas conclusiones que permiten pensar la fenomenología de Merleau-Ponty desde la experiencia de lo extraño. Lo primero que hay que tener en cuenta es que el lugar de lo extraño en la experiencia debe ser considerado estrictamente como un no-lugar: "Lo extraño no está simplemente en otra parte sino que es un en otra parte." Waldenfels reconoce expresamente que Merleau-Ponty ha radicalizado este pensamiento al incluir el en otra parte y la ausencia en la extrañeza del sí mismo como en la del otro. Así, la experiencia etnológica que Merleau-Ponty resume como la incesante puesta a prueba de "uno mismo por el otro y el otro por uno mismo", nos pone en presencia de un "universal lateral" que obliga a deshacer nuestras certidumbres, y nos enseña a ver "como extraño lo que es nuestro y como nuestro lo que es extraño"[24]. La etnología es una manera de pensar que se impone cuando el objeto es "otro", y exige simultáneamente una transformación de nosotros mismos. Su meta no consiste en afirmar nuestra razón frente a lo primitivo, ni tampoco en conceder un privilegio a este estadio frente a nosotros. Se trata de encontrar un sistema de referencia general en el que tengan lugar tanto el punto de vista del hombre civilizado como el punto de vista del primitivo, sin por ello reducir uno a otro o realizar una transposición, "La racionalidad —afirma Merleau-Ponty— no exige que vayamos todos a la misma idea por el mismo camino... solamente exige que toda experiencia implique puntos de esbozo para todas las ideas, y que las 'ideas' tengan una configuración."[25] La comprensión de lo extraño exige tener presente que el no del no-lugar, lo inaccesible o la sustracción no se reduce a una mera negación. La negatividad es el reverso del ser sensible, lo negativo no es "un positivo, que está en otra parte", sino que "es un verdadero negativo, ...una forma originaria del en otra parte, un sí mismo que es otro, un hueco"[26].

Dos nociones íntimamente relacionadas constituyen la clave para entender la noción de racionalidad: en primer lugar, queda excluida la posibilidad de una coincidencia absoluta, "la coincidencia es parcial". El pensamiento proximal desconoce que la interrogación filosófica no rompe con el Ser, sino "establece entre él y nosotros una separación donde su relieve es visible, y donde se desvela su presencia silenciosa..."[27]. En segundo lugar, si se parte de lo visible o de lo sensible se obtiene de la subjetividad una idea nueva: "no hay 'síntesis' hay un contacto con el ser a través de sus modulaciones, o sus relieves".[28]

---

[22] Waldenfels, Bernhard, *Antwort Register*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, p. 335.
[23] *Ibid.*, pp. 334-335.
[24] Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, *o.c.*, p. 151.
[25] Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, *o.c.*
[26] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, *o.c.*, p. 308.
[27] Merleau-Ponty, Maurice, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, *o.c.*, p. 360.
[28] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, *o.c.*, p. 322.

La reestructuración del sujeto frente al mundo de la globalización en la actualidad

Ghislaine Florival
Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

¿Es aún pertinente, en este fin de siglo, plantear la pregunta por lo que es el hombre? A menudo se tiene la impresión de que esta pregunta ha caído en desuso para el filósofo contemporáneo, quien parece relegarla en los confines de la generación anterior. Los nuevos compromisos filosóficos se asumen, ya según las diversas formas reconocidas de estructuralismo (cuando abandonan toda idea de sujeto), ya según el trato comunicacional (cuando apuntan a la objetividad ética de la acción). El propósito de este Congreso me lleva a plantear una suerte de retrospectiva antropológica con el fin de intentar aprehender el valor y el alcance de esta cuestión hoy en día: ya no se trata de plantear la pregunta "¿Qué es el hombre?", sino, más bien, "¿Qué significa la dimensionalidad humana en un mundo como el de la globalización?"

1. Retrospectiva histórica de la antropología en el siglo XX

La antropología filosófica del siglo XX tomó un giro nuevo cuando dejó para la filosofía clásica la idea de una unión sustancial del cuerpo y el alma. Progresivamente la antropología se fue librando del discurso ligado a las categorías idealistas, concernientes a las esencias formales. Como resultado, dejó de identificarse con el análisis reflexivo de una *metaphysica specialis*, la cual dispone del concepto de *ánthropos* como de una esencia universal. Comenzó a descubrir entonces la vida concreta del sujeto, que está ligada con el encuentro y se instaura en el acto mismo del "existir" —referido en medio del mundo a los otros entes. Sin duda la antropología filosófica se reconoció poco a poco en el círculo de una "reflexión segunda", pero la filosofía concreta (Gabriel Marcel), aun cuando depurada de todo dualismo sustancialista, ha seguido marcada por el problema del cuerpo y el alma, puesto que "yo" soy mi cuerpo en la unidad vivida de mi presencia en los otros.

Por la misma época, Husserl aportaba a la antropología filosófica los fundamentos de un método. La fenomenología empieza por interrogarse sobre la esencia de la conciencia; recobra el movimiento vivido. Pero esta aprehensión de la unidad del hombre es aún tributaria de una perspectiva de constitución a partir del ego puro, su *terminus a quo*. De hecho, Husserl se libró de las influencias racionalista o empirista, al poner por delante el concepto de intencionalidad, que es la mirada de la conciencia en su encuentro con las cosas. Ahora bien, la conciencia se comprende según una doble intencionalidad: vive al lado de las cosas del mundo en la

aproximación perceptiva, y se refleja en su gesto intencional al mantener la vida del sentido, de modo que finalmente es el ego puro el "que entra en escena y sale de escena". Es preciso recurrir originalmente a este ego para aprehender la fuente dinámica de la puesta en sentido; éste es el ego que comprende en su propia intencionalidad el sentido de la mirada constituyente de la conciencia perceptiva. Las dos miradas intencionales no son, por lo tanto, paralelas, pese a que mutuamente se implican como conciencia reflexiva y como conciencia no reflexiva. El sujeto fenomenologizante puede entonces desconstruir la vida del sujeto en la ausencia-presencia del sí-mismo en sí-mismo, sin perder por ello su vínculo perceptivo con los otros y con el mundo. No obstante, es sobre un modelo impersonal que el sujeto reflexionante se atribuye una presencia con exactitud superada. La cuestión de la nada transita entonces el yo que es presencia en sí en el flujo de su propia superación, lo cual explica el recurso ulterior de Sartre al fundamento impersonal del Yo, así como el de Paul Ricoeur a la narratividad del "sí-mismo como otro".

A diferencia de Descartes, Husserl entiende que la conciencia misma se constituye en el trabajo siempre superado de su mirada hacia los sensibles (*aisthesis*), en tanto tiene a la *psyché* como vida concreta del ego y a la constitución del *Geist* en la relación cultural intersubjetiva. Ahora bien, este horizonte, en los últimos escritos del filósofo, conquista todo el campo de la reflexión trascendental, al punto de darle la vuelta al sentido intencional en la medida en que infiere, esta vez a partir del "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), la totalidad del proyecto de la "razón". Desde el principio esta última recorre su obra en la actualización de una filosofía fenomenológica que se apresta a contemplar el *telos* de la humanidad. El filósofo, decía Husserl, es el "funcionario" de la humanidad. Pero es siempre a la subjetividad trascendental adonde retorna el *terminus a quo* del sentido y, por lo tanto, de la constitución temporal de la historia de la razón.

Renunciando al idealismo fenomenológico de la subjetividad trascendental tal como la concebía su maestro, Heidegger situó al ente en la exteriorización trascendental de su ser-en-el-mundo, y subrayó así la dimensión ontológica extática del *Dasein*, como existencia abierta a la totalidad de horizontes del mundo. La fenomenología, ontológica ahora, realiza el análisis existencial del *Dasein*. Hace explícita la manifestación de la existencia como "fenómeno", en tanto la existencia es autoconstitución de sí misma en la emergencia temporal de su propia superación como ser-en-el-mundo. La trascendencia del *Dasein* manifiesta inmediatamente su estructura de ser-con en la interrelación con los otros entes, en el *Mitwelt*. Al experimentar el campo afectivo originario (*Befindlichkeit*) de su hábitat como sentimiento de la situación, el *Dasein* expresa su modalidad existencial esencial, es decir, su finitud. Ésta se manifiesta en la existencia bajo su forma estructural de ser-de-preocupación, todo ello durante el acontecer de su ser (*das Geschehen*), situado entre el nacimiento y la muerte. En la angustia de existir, el *Dasein* se aprehende en la comprensión de sí mismo como entre los dos extremos que lo sitúan como ser acabado, lo cual le permite autentificar su existir, en sentido propio, sobre el trasfondo del horizonte "historial" del mundo.

Como tal, la ontología fenomenológica no está unida entonces, por principio, con la antropología existencial, aun cuando de hecho tiene que haberse apoyado en ésta. Y es que la antropología fenomenológica siempre está inscrita en el interior del círculo hermenéutico mediante el acto comprensivo del filósofo, que no puede sustraerse a lo que concretamente vive en su pregunta ontológica misma. Para él no se trata, ciertamente, de describir un dato vivido que hace la singularidad in-

efable que cada uno vive en sí mismo; se trata de poner al día las estructuras operantes de la existencia concreta (sus dimensiones universalizables) conforme a las cuales se despliega la existencia. Y la diferencia ontológica tomada de la misma ontología fundamental de Heidegger fue sin duda recuperada por Sartre y por Merleau-Ponty en el dominio metafísico de un ente concreto.

Merleau-Ponty le ratifica el concepto de sentido, pero lo toma en su significación concreta y viviente: la palabra "sentido" connota una pluralidad de sentidos, tales como lo sensible, la dirección, la significación gestual y lingüística, simbólica y afectiva. La presencia del sentido hace la "diferencia concreta" siempre superada y excedente, en el tiempo y el espacio vividos de todo encuentro. Retomando la expresión de Husserl, Merleau-Ponty habla de la "carne del mundo". Este término, "carne", es impersonal, expresa la relación ontológica fundamental de sentido, es decir, el sentido concreto que significa toda forma de relación. Constituye el tejido dinámico de un conjunto de relaciones sensibles *y* significantes, el intercambio fundador y recíproco de la naturaleza *y* la cultura. El quiasmo o cruce concreto de los términos (que constituye la "carne" del mundo) es el lugar de donde todo existente toma concretamente sentido, puesto que el sentido se sitúa en el juego relacional mismo y se inscribe, desde su origen, en la evolución de los seres vivos y de lo humano hasta en sus interrelaciones culturales simbólicas. Este *Ineinander* de la naturaleza/cultura, esta relación diferencial como tal, esta reversibilidad de la separación que es la "diferencia", debe comprenderse como la relación primordial de sentido a partir de la cual son comprendidos los términos. La diferencia se asume en la reversibilidad de lo concreto *y* simbólico, vivido *y* lenguaje, ego *y* alter. Lejos del contexto sustancialista clásico, Merleau-Ponty inaugura una nueva vía en la filosofía que hace jugar a la experiencia quiásmica el papel de figura de fondo en el intercambio mismo de cualquier relación. Así, toda dimensión depende de este pliegue ontológico originario de donde los sentidos emergen y se intercambian.

En la comprensión ontológica del *Dasein*, la noción de corporeidad añade la concreción expresiva singular. Ya descrita por Husserl como la mediación entre la *psyché* y el cuerpo físico, la corporeidad se transforma con Merleau-Ponty en la dimensionalidad concreta de la existencia, como trascendencia con los otros y el mundo: "el cuerpo, este arco intencional que se eleva sobre el mundo". Constitutivo del sí-mismo, no como lo otro de lo otro en sentido husserliano, sino en el intercambio quiásmico de todo encuentro, el sujeto se vive originariamente en el cruce de la experiencia afectiva alternada por todo el campo de lo sensible intersubjetivo (que constituye, en particular, la entropatía) y del intercambio simbólico y significante mediante el gesto y el lenguaje. El ente acontece en su subjetividad gracias al conjunto de relaciones vividas afectivas y lingüísticas, del nacimiento a la muerte, sostenidas por la fuerza volitiva que lo conduce y que justamente significa la experiencia del intercambio, siempre superada y siempre ahí, en la apertura temporal y finita de la existencia compartida entre los "hablantes".

Esta breve presentación de la existencia indica que la antropología filosófica se ha reconciliado, gracias a la fenomenología, con las manifestaciones concretas de la experiencia vivida. Mitiga así tanto la neutralidad existencial de la ontología fundamental como la formalidad del esquema trascendental de la libertad (ego puro), pero a la vez emerge del análisis del comportamiento vivido, interrelacional y lingüístico, en el reconocimiento recíproco de los entes en el mundo de la vida.

2. Cambio de perspectiva: la acción

Hacia la mitad del siglo, después de la guerra, se inscribe un nuevo cambio de perspectiva. Con Sartre en especial, se descubre en la filosofía antropológica una vocación militante, que responde a las necesidades sociopolíticas de la época. La finalidad de la filosofía ya no está únicamente orientada hacia la comprensión, sino que se extiende al compromiso crítico. Este cambio cualitativo, provocado por los conflictos sociales y culturales, es reforzado por la nueva visión del mundo en su dimensión concreta de globalización objetivada y objetivable. Tanto los intercambios entre las culturas como los poderes tecnocientíficos de alcance universal reclaman un nuevo modo de comportamiento por parte del filósofo. Ya no se le pide reflexionar sobre el pensar teórico sino sobre el objetivo práctico del sentido de la acción. Sartre habla aún de la acción según el modo de la coexistencia obligada en un mundo donde la rareza de los bienes, ligada a la negatividad del deseo, depende no sólo de una situación de hecho sino de los efectos nocivos de lo práctico-inerte que se opone a la finalidad de la acción.

Esta visión premonitoria del filósofo francés se ampliará en el curso de la segunda mitad del siglo XX. De hecho, el estructuralismo invertirá las perspectivas aún humanistas de alguien como Sartre, para ubicar el centro de perspectiva filosófica en el juego de los significantes lingüísticos o sistémicos de los signos. Junto al retorno de esta mentalidad, proliferará el desarrollo de las tecnociencias en beneficio de un "mundo construido" que toma distancia del mundo cotidiano de la vida. En la medida en que por vez primera la humanidad es capaz de reconocerse en su totalidad cultural objetiva (la información a escala planetaria de los *media* nos asegura su despliegue instantáneo) y en la medida en que el hombre individual mismo es asido en esta trama construida que, como a sus espaldas, lo conduce, todo lo vivido está sometido a objetivación. El mundo cotidiano transformado en su contenido vital y en sus valores tradicionales impone un nuevo modo de vida tal que el individuo se ve allí alienado en su propia subjetividad. La coexistencia debe recompensarse indudablemente bajo otras formas. Ya no es posible escapar a la globalización de las relaciones de escala planetaria, de modo que lo que se afirma sobre el plano existencial corre el peligro de perder todo su sentido. El sujeto se descubre en la actualidad según el patrón de la inteligencia artificial que le refleja una imagen científicamente definida. La globalización de la razón práctica también está sostenida por un nuevo tipo de interpretación racional de la realidad. Puede decirse que es la razón instrumental la que transforma lo real según el modo de lo operatorio, y con ello introduce una visión cuantitativa del mundo así como una interpretación utilitarista, económico-financiera, de la humanidad. No solamente la información y los intercambios culturales condicionan nuestros modos de vida sino que establecen nuevas reglas de existencia. La razón se halla anticipada en sus planificaciones concretas por el juego de las posibilidades instrumentales funcionales, indefinidamente relanzadas por tecnologías nuevas: ciertamente, el hombre cotidiano ha perdido ahí los resortes del "buen juicio" cartesiano.

De este modo nos hallamos frente a un nuevo dualismo sujeto-objeto, que ya nada tiene que ver con la antigua racionalidad cartesiana, sino que, por el contrario, depende de una nueva forma de positivismo científico, sometido a la razón "construida" operatoria. Los científicos proponen nuevas técnicas que transforman rápidamente todo el campo de lo vivido en todos los niveles, sean ellos de orden material, geográfico, vital o socio-económico-cultural. Este mundo "construido" se articula

enseguida a escala mundial. Tiene el prestigio del poder sobre un sujeto que se ha reflejado y que, con ello, se ha convertido en objeto obligado del sistema. Vale decir que el sujeto también es interpretado desde el punto de vista de la razón instrumental, al cual se deja reducir toda vez que renuncia a su propia apertura existencial. Nos hallamos en adelante frente a dos instancias que conforman el nuevo dualismo. Por un lado, el sujeto es considerado como el operador racional sobre el plano instrumental, vale decir que ha hecho abstracción de su dimensionalidad vivida; por otro lado, el funcionamiento del mundo construido produce situaciones inéditas que los sujetos, también objetivados y construidos, deben administrar.

Todas estas situaciones inéditas plantean problemas para la acción. Colocan al individuo y a las colectividades ante su responsabilidad sin que hayan tenido antes experiencia alguna respecto de ella ni posibilidad alguna de prever las consecuencias venideras de la acción. Tomemos el ejemplo de los nuevos avances en biología: la investigación biológica sobre el genoma humano acuciosamente plantea a la ética el problema de los riesgos que la experimentación hace correr al individuo así como a la especie entera. Esta situación presente, donde las tecnociencias dominan, en todos los ámbitos, la vida mundial, tiene como efecto una toma de conciencia colectiva del problema ético como tal. Y la universalidad del sistema ha radicalizado la pregunta ética ante la escena filosófica contemporánea. Pero esta toma de conciencia ética también corre el riesgo de inscribirse en el esquema de la razón instrumental, en tanto analiza los presupuestos positivistas de las tecnociencias, es decir, en tanto enfoca únicamente el rendimiento utilitario y cuantitativo de la naturaleza material y del mundo cultural, con lo cual aliena la condición de lo humano en general. El sujeto no sería más que un sistema de utilidades que debe ser administrado racionalmente. Bajo este costo, aun el lenguaje objetivo de quienes tratan la ética apenas puede alcanzar la situación efectiva del individuo y las colectividades, y con ello separa de su propio lugar al comportamiento del sujeto existencial, para calibrar su grado de positividad. Por lo demás, lo que quedó de la ética tradicional se ha vuelto obsoleto en relación con estas situaciones y valores inéditos. Aun cuando se busca para ella un modo de sustitución que garantice la objetividad de un *consensus*, la ética también se construye sobre bases puramente exteriorizantes y positivas, pues se recurre al conjunto de voces mayoritarias para justificar la respuesta ética.

3. Reestructuración del sujeto ético: retorno a la antropología

Frente al desamparo ético y la urgencia de creatividad en este ámbito, presenciamos actualmente un renovado interés por la antropología filosófica. Ya no se pone en duda que la cuestión del hombre extiende la responsabilidad ética: se trata de su anclaje radical. Desde luego, ya no es en la comprensión teórica del *anthropos* donde uno va a asentarse, sino en una antropología práctica que se explique en el eje de la acción. Por ejemplo, el filósofo que interviene en el debate ético debe realizar la crítica de las contribuciones, y de la posición de las justificaciones éticas, en función de los intereses humanos. En vista de ello, al retornar a las condiciones de existencia, uno está obligado desde ya a debatir problemas vitales, por ejemplo el sentido de la alteridad, el reconocimiento del hábitat, el futuro de la humanidad en general, el respeto del individuo y de las colectividades culturales. Aquí hemos de cuestionar nosotros la reducción de la razón práctica a la simple razón instrumental y, a la vez, el asunto de la reducción de la vida humana al ex-

clusivo punto de vista tecnocientífico o tecnoeconómico. Un conjunto de problemas aplicados, que revolucionan la vida individual y colectiva, hace que aparezca por doquier un nuevo cuestionamiento ético. En efecto, la ética adopta un lugar cada vez más preponderante a medida que las mentalidades toman conciencia de la urgencia de redefinir las formas de un destino que se ha vuelto universalmente solidario.

Este contexto llama al filósofo a la acción, es decir, a la elaboración de una estrategia prospectiva que no sólo permita el control actual de las investigaciones aplicadas sino que responda a los problemas inéditos provocados por las nuevas invenciones que perturban al hombre en su ser, en su naturaleza, en sus tradiciones. Ciertamente, la deontología tiene que permitir la regulación de las iniciativas de la ciencia, e incluso de todas las formas sistemáticas de planificación colectiva en función de una valorización del destino de la humanidad actual y futura. En vista de ello, la ética ya no puede ser solamente una ciencia teórica, una reflexión *a priori* sobre la esencia de la acción, o *a posteriori* sobre la experiencia humana adquirida. Debe, por su parte, inaugurar y comprometer su marcha en relación con nuevos temas, aún inexplorados, que tienen un impacto inmediato sobre la vida de los individuos, las potencialidades cósmicas, la protección de los pueblos y la vida sociocultural. Los ejemplos son numerosos, pero se convierten en polos controvertidos (la energía nuclear, el control de la internet, las manipulaciones genéticas como la clonación, la producción excesiva de compuestos carbónicos, los efectos de la manipulación sobre las condiciones socioeconómicas y financieras, el medio ambiente, la herencia cultural, etc.). Que se trate la integridad de lo humano, su hábitat natural, sus dimensiones culturales, todo ello significa cuestionar a la existencia entera en sus finalidades y valores.

Todas estas preguntas obligan a quienes reflexionan sobre la ética a retornar a las estructuras originarias de sentido que condicionan al ente en su autonomía y en el respeto de la coexistencia. Es preciso hallar los fundamentos que aseguran una auténtica reflexividad ética. La antropología fenomenológica puede aportar aquí una fecunda ayuda respondiendo a dos cuestiones. La primera se sitúa en el nivel de la protección de los arraigos vitales; la segunda en el nivel del interés ético.

3.1 El análisis de las estructuras antropológicas

Una fenomenología antropológica permitirá a la ética librarse de la razón instrumentalista y utilitarista al responder fundamentalmente a la intención originaria del *consensus*, que, en caso contrario, corre el riesgo de permanecer ligado a la racionalidad puramente extrínseca del discurso. Se trata de aproximarse al trato comunicacional en todo cuanto tiene de profundo, y de comprender cuáles son los cimientos de sus justificaciones críticas en la acción.

Hoy en día, lo siguiente constituye un hecho: nuestra vida y la de nuestro prójimo se halla reestructurada, en el recorrido de su destino, por la aparición de un mundo globalizado. ¿Cómo responder, en vista de ello, a las tres direcciones éticas fundamentales, tal como Paul Ricoeur las sugiere en *El sí-mismo como otro*, a saber: la estima de sí, la preocupación por el otro en el reconocimiento, la solidaridad en el marco de una justicia institucionalizada, frente a presiones anónimas de un sistema institucional globalmente omnipresente? Es preciso retornar a la fuente, reconciliarse con el hilo conductor que liga al sujeto construido con sus arraigos vitales. La antropología fenomenológica recuerda las dimensiones fundamentales

del existir: 1) la de la corporeidad en todas sus dimensiones: perceptiva, espacio-temporal, afectiva y expresiva; 2) la del reconocimiento de la alteridad; 3) la del mundo como horizonte vivido del hábitat.

El concepto de "corporeidad" expresado por Merleau-Ponty señala la estructura de "apertura" del ente al mundo y a los otros, y con ello también señala su disposición práctica, que condiciona la acción. El análisis de la corporeidad alcanza primordialmente a las modalidades del ente, en sentido propio. Mi cuerpo es la apertura en la cual la existencia se recibe de la experiencia perceptiva sensible y motriz, medio dinámico de sentido interno y externo a la vez. Se comprende en la relación activa-pasiva de su gesto relacional y lingüístico que la vincula con los otros entes y le permite reconocerse, propiamente, como la mirada del otro que le revela su identidad subjetiva.

En tanto es distanciación sensible, motriz, afectiva y expresiva, en tanto se presentifica en todo encuentro, la corporeidad se arraiga en una experiencia vivida de sentido, la más originaria en su resonancia, a la vez activa y pasiva, y que se reconoce en toda experiencia de reconocimiento. Es el otro quien permite que me sitúe (en el sentido sartreano de una subjetividad perceptiva e inmediatamente ética: lo atestiguan los "sentimientos" de remordimiento, orgullo personal, etc.). Ahora bien, estos sentimientos vividos en la inmediatez de un "para otro" sólo son posibles porque el juego relacional afectivo se anticipa ya en el *Ineinander* de la vida natural y cultural. La corporeidad es, entonces, inmediata relación afectiva, entropatía. Manifiesta nuestra correlación con lo vivido del otro, ciertamente conforme al modo de lo irreflexivo, pero en la dimensionalidad esencial de nuestra común apertura existencial al mundo. Por ejemplo, el comportamiento no es el mismo cuando se trata del respeto de la vida en el contacto directo con un ser humano o con un animal, aun cuando toda vida, incluso la vegetal, hace que la correspondamos por la afectividad con lo viviente en su lugar natural. En este sentido cualquier comportamiento, incluso en el nivel cultural más abstracto, puede hallar siempre sus arraigos.

El análisis fenomenológico de la afectividad nos hace descubrir el sentido de cualquier comportamiento: induce la vía de una comprensión del otro por la mediación del sentimiento. Se llama "sentimiento" de compasión, "sentimiento" de remordimiento, "sentimiento" de pudor, a las diferentes formas afectivas ligadas con la experiencia del reconocimiento en cualquier encuentro, lo mismo que se llama "sentimiento" de respeto, "sentimiento" de responsabilidad, a las formas afectivas ligadas con la acción ética. Hay una suerte de resonancia afectiva del sujeto frente a las finalidades éticas del prójimo en la acción.

Mas la corporeidad es asumida bajo la forma de resonancia afectiva de ese mundo que le confiere su horizonte de existencia. Por un lado, la naturaleza cósmica es para la tecnociencia, objetivamente, el lugar de anclaje vital, sólo que el concepto de cosmos es fenomenológicamente segundo en relación con el del mundo de la vida. Siempre nos descubrimos en nuestro hábitat a partir de nuestra inserción afectiva de ser-en-el-mundo. El mundo nos abre a la existencia, es decir, a la corporeidad, en tanto es el horizonte perceptivo sobre el cual se anuncian las cosas y los otros, como perceptibles para nuestros sentidos. Pero no es nada más un horizonte perceptivo; es intrínsecamente significante, apertura de profundidad espacio-temporal, en la medida en que alberga los vestigios del pasado y las anticipaciones por venir. Vestigios del pasado, pues el mundo vivido como hábitat nos devuelve a las tradiciones culturales y a las instituciones que se presentifican como

el horizonte no dicho de la memoria; anticipaciones por venir, en la medida en que las potencialidades culturales y naturales a la vez se reúnen para ofrecer los ingredientes de un mundo nuevo por construir.

Vemos cómo las tres dimensiones existenciales de corporeidad, alteridad en el reconocimiento, afectividad en el hábitat del mundo, definen la estructura del ente. Esta estructura existencial debe ser preservada bajo cualquier costo en toda reconstitución existencial, sea cual fuere su nivel de despliegue "construido". En otras palabras, el hilo conductor de la estructura existencial debe poder mantenerse aun en las formas más elaboradas de la razón constructivista, a riesgo, en caso contrario, de un hundimiento en la in-significancia antropológica, como en el caso de la torre de Babel.

3.2. El interés por la ética

La fenomenología antropológica que interpreta el anclaje originario de la afectividad permite descubrir la emergencia de sentido en cualquier humano, desde los albores de la vida.

Desde luego utilizamos el concepto de afectividad en el sentido de una "dimensión" originaria y no en el sentido de un análisis de los afectos. Fenomenológicamente sólo es posible sugerirla a partir de una experiencia efectiva adulta. El cuerpo se nos aparece en toda experiencia vivida como el medio de intercambio que induce al reconocimiento de los otros por la entropatía, desde la puesta en marcha del "sentido" afectivo, sea de placer o displacer. Ahora bien, este sentido afectivo se descubre ya en el recién nacido que lo vive sin distancia en la experiencia de fusión que lo liga con su madre y, a través de ella, con el afecto del deseo paternal. Desde el origen de la vida, esta presencia fusional introduce al ente en la "dimensión" afectiva, antes de que tenga por sí mismo la experiencia del deseo como negatividad relacional. En efecto, el *infans* pasará por la prueba de la ausencia al reconocer la distancia de la alteridad, en el momento del destete. Éste provoca a la vez un movimiento retrógrado de retorno a la dependencia fusional y un movimiento de instauración en el ser como proyecto de existencia efectiva, lo que constituirá la trascendencia del sujeto, su superación existencial. El *infans* podrá reflejarse como posición de una corporeidad en sentido propio, antes de descubrirse en una alteridad de hecho que provoca como evento el encuentro de un "otro-mismo": este encuentro hace de él un sujeto relacionalmente situado en la alteridad reconocida. Por último, la sensación afectiva de los celos, provocados aquí por la presencia paternal, el otro del otro, hará que el niño descubra la posibilitación de una distanciación de "sí", así como la sensación de la realidad instituida como objetivamente significante. La temporalidad del *infans*, que ya se había manifestado dentro de la negatividad del destete, se concientiza en lo que se ha llamado el complejo de Edipo, es decir, en la reduplicación del deseo de deseo, donde se reconoce la objetividad de una alteridad afectiva sexuada. Ella introduce el sí-mismo como polo "sensato" (dotado de sentido) de una relación de sexo diferenciada que lo ubica en su propia situación singular, la cual únicamente prefigura su acontecer afectivo y sexual de adulto autónomo. Puede emitirse la hipótesis de que esta diferencia relacional de "vida" sexuada estaba ya en el niño, inclusive antes de la primera relación de alteridad en el momento del destete, pero de modo impersonal en sus primeras manifestaciones de fusión, y que el "sentido" constitutivo permanecía ahí en el grado del placer o displacer vividos. Puede sugerirse que

el sentido de la vida como "diferencia" sexuada es radicalmente la diferencia originaria en todo sentido —pese a ser sólo vivido en el modo irreflexivo, y simbólicamente sostenido por el deseo paternal. Sin duda, únicamente el sujeto lingüístico (en última instancia el filósofo) puede tematizar su vivido superado como la anterioridad vivida del ego afectivo. De esta emergencia de "sentido" a partir de la experiencia sexuada, presente desde el origen de la primera alteridad reconocida, podría inferirse la hipótesis de que este sentido, ligado a lo originario afectivo sexuado, se refleja en todo encuentro donde toma parte la alteridad, sean cuales fueren las dimensiones de intercambio y las distintas separaciones o relaciones de sentido. No es que se tenga que inferir que la dimensión sexuada se identifica con la diferenciación sexual sino que la diferenciación como tal, el vínculo relacional de sentido, en el intercambio recíproco de lo femenino y lo masculino, y de lo masculino y lo femenino, sigue siendo la huella misma del sentido, que se hace sensible o significante en todos los niveles de significación. Por un lado, la flecha del sentido recoge su autonomía desde su incursión en el lenguaje para definir todos los niveles de significación. Mas, por otro lado, la vida se expresa en cada uno según la emergencia de una *condicionalidad situada*, de hombre o de mujer, que polariza todos los cursos de existencia en todo encuentro. No debe ser confundida por ello con la tensión de la vida sexual efectiva que sólo es su expresión más íntima.

Ciertamente, el sentido de la afectividad tal como ha sido descrita únicamente se dirige al lenguaje fenomenológico en el nivel cultural de una conciencia que lo refleja, aunque, en sentido inverso, es a partir de este originario de sentido que el ente se recibe en el curso de su recorrido entre el nacimiento y la muerte, y a partir del cual se constituye su destino "bio-lógico": le ha proporcionado su anclaje y su propia dinámica de "sentido". En este caso, también la dimensión racional es tomada a partir de una repartición recíproca constitutiva de la verdad según las modalidades de anclaje afectivo donde el individuo se sitúa. En otras palabras, no existe verdad totalizante que no esté diferenciada en su propia estructura. Es preciso reconocer entonces la ubicación afectiva, sexuada, de cualquier acción, en tanto el sentido emerge de un cruce vivido, y ello se aplica a cualesquiera sociedad y cultura humanas. Lo cual quiere decir además que las modalidades de experiencia interrelacionales están guiadas por un originario afectivo, sean cuales fueren las separaciones y articulaciones culturales que dan lugar a formalizaciones más abstractas. En vista de ello, la ética también debe ser capaz de despejar las articulaciones "dotadas de sentido" de una corporeidad originaria.

A este respecto, la cuestión del interés por la ética encuentra en el análisis de la afectividad su fuente de sentido, como fuerza dinámica significante. La cuestión que se plantea entonces consiste en saber si la afectividad, como situación en "sentido" originario, puede inducir la actitud ética. Puede sugerirse que la afectividad permite al ente comprenderse en sintonía con tal o cual problema ético justamente a partir de esa condición relacional comprensiva del otro. Precisamente a partir de lo que se constituye así en la alteridad, cada cual se hace capaz de identificar las experiencias, incluso las colectivas, en sus instancias vividas afectivas comunes. Esta identidad comunicacional afectiva originaria sería entonces la inspiración que le otorga sentido a la "intuición" ética del sentimiento. Y también puede abrir este sentimiento en el sentido de un más-allá de la experiencia ética, por el cual ella es impulsada, en última instancia, a superarse a sí misma.

(Traducido del francés por Martín Oyata)

Derrumbe del orden medieval y postmodernidad: el nacimiento de la modernidad como pérdida

François Vallaeys
Pontificia Universidad Católica del Perú

"Era del vacío", "pérdida de sentido", "derrumbe de las identidades colectivas", "instrumentalización de la razón", "fin de las escatologías revolucionarias", "riesgos ecológicos y nucleares", etc. La llamada "crisis postmoderna" suele suscitar mucha polémica no sólo acerca de su significado, sino incluso acerca de su misma existencia.

La discusión depende sobre todo de la manera como se juzga el advenimiento de la modernidad. Si se considera éste como algo fundamentalmente positivo, como el surgimiento de un nuevo significado del humano más pleno, más libre, más racional, la llamada "postmodernidad" aparecerá o bien como un epifenómeno (moda parisina), o bien como una ideología peligrosa que habría que combatir desde los valores modernos todavía por realizarse. Según esta perspectiva, los problemas que trae el desarrollo de la modernidad podrían ser resueltos en el marco del mismo pensamiento moderno; las crisis no significarían otra cosa que el hecho de que la modernidad todavía no termina de consolidarse. Es el punto de vista del "todavía falta pero lo vamos a lograr".

Si, al contrario, se considera la modernidad fundamentalmente como un error, un camino equivocado y peligroso que conduce a la humanidad desde hace cinco siglos hacia su propia destrucción, la postmodernidad vendría a ser la esperanza de una nueva era, una nueva institución del sentido de la humanidad que podría liberarnos de los problemas que conlleva la modernización del mundo, liberarnos del totalitarismo político, la instrumentalización de la vida, la crisis ecológica. Es el punto de vista del "todo fue un error, debemos empezarlo todo de nuevo".

Ninguna de estas dos posiciones extremistas me parece pertinente. Detrás de la primera posición se esconde una especie de fe en una razón totalizadora en la historia que, una vez desencadenada por el proceso de modernización, podría asumir desde sí misma todas sus propias contradicciones, resolviendo sus problemas desde un saber absoluto presupuesto en todo momento dialéctico de su desarrollo. Y detrás de la segunda se esconde una fe en el irracionalismo del "totalmente otro" o la ilusión de la posibilidad de retornar a un pasado premoderno, cuando la razón todavía era cosmos y se decía míticamente o teológicamente. Ambas posiciones se equivocan acerca del sentido de nuestra época: la primera no ve en ella nada diferente, y la otra ve en ella algo totalmente diferente que está surgiendo.

No creo que la época que nos toca vivir sea lo "mismo" que lo que los modernos anhelaban y pensaban. Tampoco creo que sea el anuncio de algo totalmente

diferente, un nuevo pensar del ser humano. A fin de cuentas, la palabra "postmodernidad" contiene un "post" que significa una diferencia con la mera modernidad, pero contiene también la palabra "modernidad", lo que mostraría que no se trata de una nueva era, sino de una época que está en continuidad con la modernidad, moderna ella también. Esta reflexión nos invitaría a pensar nuestra época como una especie de "continuidad diferente". Desde luego, se trataría de pensar filosóficamente no una razón absoluta identidaria, tampoco una crítica total de la razón, sino una "razón diferente", una razón que se dé el permiso de diferenciarse y transformarse sin dejar de ser racional.

No puedo aquí desarrollar más esta idea, pero quisiera interrogar brevemente el nacimiento histórico de la modernidad para mostrar cómo se puede pensar nuestra época como una "continuidad diferente", necesariamente continuidad, pero también necesariamente diferente.

Mi tesis es que debemos considerar el surgimiento de la modernidad fundamentalmente como una pérdida, pero como una pérdida necesaria, coherente, fatal, como cuando uno pierde sus abuelos. Desde esta perspectiva, la crisis "postmoderna" vendría a ser, no el inicio de una nueva era, sino la profundización consciente de una crisis presente desde el alba de la modernización del mundo, el fin de las ilusiones acerca de la pretendida plenitud de la modernidad, y el inicio de un proceso de luto, sano y salvador. Por un lado, la modernidad contenía ya el riesgo de la crisis postmoderna, pero por otro lado, la agudización de esta crisis pide la necesaria reelaboración de nuestra manera moderna de pensar y existir.

La pérdida de la que se trata se observa a la sombra de lo que aparece con la modernidad. Todos ya sabemos que lo que adviene con la época moderna es, filosóficamente hablando, el sujeto, el hombre que se piensa a sí mismo como sujeto, sujeto práctico que se va a encargar de su liberación política propia y de la transformación tecnocientífica del mundo, pero también sujeto teórico que va a reformular la teoría del conocimiento como fenomenología y erigirse como el estructurador de la realidad.

Del fin de la era medieval como época clave para entender el significado profundo de la modernidad. La crisis nominalista, la venta de absoluciones, el surgimiento del trabajo como nuevo valor, podrían muy bien servir de guía para entender las pérdidas reiteradas de sentido del mundo, los procesos de desubstancialización de la naturaleza, la huida de Dios lejos de su creación, fenómenos legibles ya en las *Meditaciones* de Descartes, o las preocupaciones de Pascal, y que la "era del vacío" actual (Lipovetski) parece solamente continuar y subrayar.

Hermenéutica, modernidad y nacionalismo

Miguel Quintana
Universidad de Salamanca, España

"Llenos están los libros de explicaciones del hecho de la patria y su fundamentación, explicaciones de todos los colores, desde vaguedades místicas y formulismos doctrinarios hasta la tan denigrada doctrina del pacto."
(Miguel de Unamuno, En torno al casticismo)

Cien años después de que don Miguel escribiese este aserto, uno puede seguir suscribiéndolo plenamente, a poco que se adentre en la contemporánea discusión en torno al "hecho de la patria" —el nacionalismo. Aunque, tratándose como se trata de un clásico, semejante constatación de su plena actualidad pueda casi sonar a tautológica, no está quizá de más[1] en este 98 del siglo XX volvernos hacia el otro 98, y hacer participar a uno de sus miembros de un debate tan presente como controvertido que dura ya más de un siglo. Tal es el objetivo de la presente comunicación. En ella intentaremos extraer de algunos textos del joven Unamuno, especialmente próximos por ello a la efemérides del 98 que festejamos, pistas hacia una posible "teoría"[2] unamuniana en torno a la fundamentación de la "nación". Estas pistas nos servirán para reinterpretar las categorías interpretativas (valga el trabalenguas) actuales, y proponer hoy un concepto de nación, de filiación unamuniana, que pueda sernos útil en las cuitas del presente.

---

[1] Quizá no sólo no esté de más, sino que tal sea una de las exigencias éticas primordiales del presente: la de asegurar la continuidad con el pasado argumentando "de modo que cada nueva interpretación [cabe también aquí decir 'opinión'] propuesta dialogue con las presentes [heredadas del pasado], no constituya un salto dia-'lógico' incomprensible" (VATTIMO 1994: 146). Incardinamos, pues, las exigencias morales que motivan nuestro escrito en la ética hermenéutica de GADAMER (1977: 383-396), (1981) y VATTIMO (1994), (1997a). Ellos nos animan a entender el presente acudiendo al texto (no menos presente) que pro-viene del pasado.

[2] Con todas las comillas que sean precisas al atribuirle teoría alguna al agónico bilbaíno. Comillas que después de todo quizá no hayan de ser tantas. Recordemos con MUGUERZA (1998) que Unamuno fue más bien un anticientificista-antiintelectualista que un irracionalista (incluso quiso llamar en un principio a su filosofar "racionalismo" por pretender, en lenguaje kantiano, oponer al entendimiento "libresco" de lo inteligible la dialéctica de la razón de los ideales (UNAMUNO, [1896b]1960). Sin poder detenernos más en ello, anunciamos ya nuestra renuncia a la visión del Unamuno "escéptico" dentro del "motivo constante de la filosofía española" que inventa RESCHER (1993: 240s), y, por tanto, confesamos nuestra creencia en la licitud de un sentido lato de "teoría" al referirnos al rector salmantino; el mismo sentido *verwunden* (HEIDEGGER 1976: 45ss.) con que cabe hablar de una "teoría" en otros portaestandartes de la crisis de la Modernidad en que aún hoy nos hallamos (Wittgenstein, Heidegger, Foucault...). Pues si hay crisis es precisamente porque, pese a las dificultades para mantener el concepto heredado de razón ilustrada, no se quiere renunciar alegremente a la racionalidad "teórica" sumergiéndose en irracionalismos premodernos.

1. Las categorías de "nación política" y de "nación cultural"

Las categorías interpretativas del presente a que nos referimos y que deseamos transformar de la mano del filósofo vasco, son las que se utilizan generalmente en la literatura al uso para dar respuesta a la pregunta que Renan se planteara en 1882: *¿Qué es una nación?* (RENAN 1983). Esas categorías, aunque no en la misma terminología que el uso ha consagrado (a expensas sobre todo de la clasificación de Friedrich Meinecke (1958-1963)), son las que ya aparecen dibujadas en el texto que hemos colocado como pórtico de esta comunicación:

- Por un lado está la "tan denigrada doctrina del pacto" a que Unamuno hace referencia, y que hoy ha cristalizado en la categoría de "*nación política*". Según este modo de fundamentación, una nación sería tal a resultas de la voluntad de sus integrantes que, libre e individualmente, deciden formarla. Es por tanto una categoría que denomina a aquellos modos de fundamentación subjetivistas del todo nacional. La paternidad de este tipo de fundamentación se suele atribuir a J.J. Rousseau, como ya indica el vocablo mismo que Unamuno emplea de "pacto", y su explícita referencia posterior al ginebrino (UNAMUNO [1895] 1960: 198). Él sería el primero que "equiparó totalmente el carácter de nación con la expresión de la voluntad popular" (BARNARD 1983: 231) a través del "*contrato social*" que libremente establecerían los hombres para su mayor progreso (ROUSSEAU [1762]1986). La nación sería así el resultado de un acto político, subjetivo, libre, individual: uno no pertenece a ella más que por su deseo de pertenecer a ella, y no por poseer éste o aquel atributo en común a los demás miembros[3]. Con el término "nación política" de Meinecke[4] se ha acabado rotulando a esta idea de nación rousseauniana, y hoy, junto con la etiqueta sinónima de "nación cívica", vendría a representar la propuesta de fundamentación de lo nacional más típica del universalismo democrático, de tal modo que un universalista de izquierda contemporáneo como HABERMAS (1994) no duda en adscribirse a ella[5].
- De Meinecke también proviene la categoría de "nación cultural", aunque su fundador tradicionalmente reconocido sea J.G. Herder[6] en sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* ([1784-1791]1966). El nacionalismo cultural, al que don Miguel se refiere en el texto citado como "vaguedades mís-

---

[3] A pesar de esta presentación convencional de Rousseau como el inventor del nacionalismo político, aún presente en CHEVALIER (1968: 192s) y SHKLAR (1969), otros interpretan al suizo como directo heredero de las teorizaciones de Montesquieu y Hume, y, por tanto, no tan lejano al otro tipo de nacionalismo tradicionalmente rival del político, el "cultural", que luego veremos (BARNARD 1983; COBBAN 1964). Especialmente significativas en la presentación de este Rousseau no politicista serían sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1771). Es conveniente recordar esto con vistas a la reinterpretación que más adelante haremos de ambas categorías, pues parece que en sus orígenes no se idearon tan tajantemente diferenciadas y opuestas como luego se vino a mostrar.

[4] Aunque él no le dio exactamente el significado con que actualmente se emplea, sino que lo equiparó definicionalmente a la nación-Estado.

[5] Si bien con los problemas que luego veremos y que hacen que en él de nuevo, al igual que en Rousseau, no pueda aparecer tan nítidamente dislocado el nacionalismo político del cultural como ciertas categorizaciones academicistas nos podrían inducir a pensar.

[6] Y, de nuevo, apuntemos que a pesar de ello, tampoco este alemán estaría libre del otro tipo de nacionalismo, el politicista: BARNARD 1983: 232.

ticas y formulismos doctrinarios", adopta una postura opuesta pero simétrica a la del nacionalismo político a la hora de dar cuenta de qué es una nación. Así, en vez del fundamento de la subjetividad y la libertad, coloca como *arché* de la nacionalidad el correlato que la Modernidad enfrenta a ese polo del *yo*: lo objetivo, lo determinado causalmente, la *res extensa* (HEIDEGGER [1927]1944: 104ss). La nación no es algo a lo cual quepa decidir si pertenecer o no, sino que es un ente objetivo, real, preexistente a las decisiones subjetivistas, y al cual según su lengua, costumbres, etnia, tradiciones, religión, pasado, entorno natural o geográfico... los individuos pertenecen ya irremisiblemente (o irremisiblemente no). La nación no nace de la voluntad del sujeto autónomo, sino que es el sujeto el que nace como resultado de su imbricación en una red de características culturales objetivas.

Esta idea de la nación como *factum* objetivo es hija del Romanticismo alemán, y en su simetría con el, más propio de la Ilustración, nacionalismo político (donde éste dice "sujeto" aquella coloca "objeto") se trasluce la pertenencia de ambos a la disección de la Modernidad entre subjetividad y objetividad. Aunque opte cada uno de ellos por uno de los dos extremos en liza, ambos admiten el dualismo apriórico del paradigma moderno que enfrenta libertad y determinismo, decisión y causa, política y naturaleza. Se constata así que el nacionalismo es plenamente hijo de la Edad Moderna, ya en su versión político-ilustrada, ya en la cultural-romántica (RUBERT DE VENTÓS 1994: 80).

2. Crítica unamuniana al nacionalismo moderno (político y cultural)

¿Qué postura adopta Unamuno ante estas dos categorías de nación, bien asentadas ambas en el paradigma moderno? Como corresponde al autor de uno de los mejores diagnósticos de la crisis de este paradigma, nuestro filósofo, evidentemente, no se decanta ni por uno ni por otro nacionalismo, sino que ofrece, aunque desperdigadamente, una crítica de ambos, para proponer luego una tercera vía de fundamentación de la nación que eluda los problemas que el paradigma moderno contagia a sus dos versiones.

2.1. Contra el nacionalismo político

En contra de la categoría de lo que hoy conocemos por "nación política" parecería en principio que no hay en Unamuno una crítica frontal, sino más bien una gustosa aceptación de lo que su proyecto significa. De hecho, apenas a continuación del texto con que comenzamos esta comunicación, hay una mención explícitamente elogiosa de Rousseau y su "doctrina del pacto, tan despreciada como mal entendida por paleontólogos desenterradores" (UNAMUNO [1895]1960: 198).

Sin embargo, una atenta lectura del texto unamuniano revela que en realidad nuestro filósofo, en vez de adherirse al nacionalismo político, lo que hace es citar a Rousseau pretendiendo que sea éste el que se adhiera a su propio proyecto, lejano de la noción política de nación. Ello se hace evidente al ligar a continuación explícitamente el "contrato social" rousseuniano a la "constitución interna" de raigambre canovista... cuando en realidad, en contra de lo que parece querernos hacer creer, uno y otra pertenecen a teorías no sólo diversas, sino antagónicas: "Porque hay en formación, tal vez inacabable, un pacto inmanente, un verdadero *contrato social* intra-histórico, no formulado, que es la efectiva *constitución interna* de cada

pueblo."[7] (*ibid.*) Hábilmente, Unamuno apunta a Rousseau a la teoría de la "constitución interna" de Cánovas; cuando, en realidad, y el siglo XIX español era buen testigo de ello, esa "constitución interna", lejos de equivaler al "contrato social", había servido de arma doctrinal al conservadurismo hispano en su lucha contra el rousseauniano liberalismo. Así, donde, de acuerdo a su visión politicista de la nación, los liberales promovían constituciones basadas en la simple voluntad de los votantes, los conservadores contraargumentaban exigiendo el reconocimiento de un elemento previo inamovible, base objetiva radicada en la cultura del pueblo español, en su tradición y su historia; elemento que fijaba ciertos límites y fundamentaba el contenido de cualquier "constitución escrita" que los votantes se quisiesen dar, pues estaba por encima de su voluntad: a eso es a lo que Cánovas denominó "constitución interna" (SÁNCHEZ AGESTA 1984: 315). Era, en fin, la versión celtíbera y decimonónica del "nacionalismo cultural", que intentaba frenar a los émulos de Rousseau. Unamuno, por lo tanto, en realidad desgaja del término "contrato social" su significado rousseauniano, voluntarista y politicista, para aproximarlo al objetivismo culturalista de la "constitución interna" canovista; con lo cual, pese a que parezca apoyar las teorías del ginebrino, en realidad se encuentra bien lejos de ellas. (Que también lo está a su vez de las del objetivismo canovista[8] lo veremos en 2.2.; baste aquí apuntar que al hacer equivalentes ambos términos opuestos nuestro autor no busca la victoria de uno sobre otro, sino una tercera opción que surja de la "agonía" entre ambos y que veremos en el apartado 3).

Desechada ya la apariencia de un Unamuno rousseauniano, ¿cabe hablar de una verdadera crítica unamuniana al proyecto nacional politicista? Aunque no directamente, es posible detectar una crítica muy fuerte a esta estrategia de fundamentación de lo nacional tanto en el libro *En torno al casticismo* (en que nos venimos fijando especialmente) como en su artículo de un año después "La crisis del patriotismo" (UNAMUNO [1896a]1960: 451-460).

El argumento que Unamuno emplea para ello puede rastrearse como sigue: si la voluntad libre de los hombres ha de fundar la nación, según los ilustrados, esa voluntad no debería perder libertad al verse determinada por "causas" sensitivas como "el apego a la pequeña región nativa", como la "intuición sensible de patria" (452). Todo ello son sentimientos no universalizables en su contenido (quizá sí en su forma, empero) que el ilustrado debería rechazar por irracionales. La única voluntad de nación que le queda al ilustrado sería la cosmopolita de la kantiana Federación de Estados (*Völkerbund*) en *La paz perpetua*[9] (KANT 1994b). Sólo tal cosa sería universalizable y racional en puridad. Así que el nacionalista político habrá en el fondo de ser un cosmopolita si sigue sus premisas de la voluntad incondicionada, o sea, no ser ya nacionalista; permitirse el "patriotismo de campanario" (452, 459) como mera inclinación sensible tal vez inevitable pero que en

---

[7] Los subrayados son míos.

[8] Valga como primicia de su desprecio explícito hacia los defensores de la "constitución interna" este texto: "Los más de los que se llaman a sí mismos tradicionalistas... desprecian las constituciones forjadas más o menos filosóficamente a la moderna francesa, y se agarran a las forjadas históricamente a la antigua española; se burlan de los que quieren hacer cuerpos vivos de las nubes, y quieren hacerlos de osamentas" (UNAMUNO [1895]1960: 188s).

[9] Para una presentación de la posibilidad de un cosmopolitismo no tan feroz a partir también de esta obra kantiana, MUGUERZA 1996.

cualquier caso no debe influir en sus elecciones morales, al modo en que a las *Neigungen* kantianas no les era lícito distraer el cumplimiento de la *Pflicht*, del deber: "[La ruptura de las particularistas y sensibleras lealtades nacionales] es, si bien se mira, un precepto de moral, una derivación rigurosa del 'ama a tu prójimo como a ti mismo' [o del imperativo categórico, cabría añadir]" (457). De este modo Unamuno deja al nacionalista político en el desierto entre su irrelevante apego al "terruño" y la debida "fraternidad universal": en el lugar de "los sin patria... Como ellos, debe ser todo hombre con honra humana" (460)[10].

En el fondo, el filósofo vasco está revelando la contradicción ínsita al nacionalismo político, que, si desarrolla totalmente las premisas ilustradas de que parte, aboca necesariamente al cosmopolitismo y a la reducción de las agrupaciones menores a mera simpatía afectiva para con el vecindario, la aldea, ...siendo así, entonces, que si es consecuente con su idea de libertad y racionalidad[11], no sólo no fundamenta la idea de nación (para la cual estaba pensado), sino que la desfundamenta y condena[12].

2.2. Contra el nacionalismo cultural

La impugnación unamuniana del nacionalismo cultural es mucho más explícita que su crítica a la noción de "nación política". Aquí no hay ni una presunta adscripción primera (como ocurría con el peculiar "rousseaunianismo" de nuestro autor) ni la sutil *reductio ad absurdum* del politicismo nacional que acaba trocándose en cosmopolitismo. El rechazo a la "nación cultural" es directo y evidente;

---

[10] Nada de una "nación" (de mera afinidad sensible y sin ulteriores implicaciones para la acción voluntaria) que sobrepase "el concepto de patria que tenga el aldeano que nunca ha visto más allá del horizonte de su aldea" (UNAMUNO[1896a] 1960: 456), pues toda nación mayor no es sino "fantasía literaria de los grandes centros urbanos", "producto impuesto a la larga por la cultura coercitiva de los grandes terratenientes" (454), "nacionalismo estrecho de la burguesía... para mantener el monopolio del cual se han llevado a cabo las más sangrientas guerras y se han teñido de sangre de hermanos las banderas todas" (455).

[11] Esta crítica unamuniana a las ideas ilustradas de razón y libertad y nación, efectuada mediante el seguimiento de sus propias premisas hasta el final, preludia ya el mejor modo de cuestionar la Modernidad que se desarrollará en su crisis durante este siglo: no a través del "rechazo polémico", sino preferentemente reconociendo que la propia capacidad para el cuestionamiento "es una 'consecuencia' de la modernidad más que una confutación de esta" (VATTIMO 1994: 137s).

[12] Hoy sigue siendo aplicable esta crítica a la versión más recientemente famosa de nacionalismo político que nos ofrece alguien que se reclama universalista ilustrado: Jürgen Habermas. Pues su "identidad postnacional" o "patriotismo de la constitución" no se basa sólo en convicciones comunes sobre la legitimidad de los Derechos Humanos y la Democracia, que es lo que resulta universalizable según la misma ética habermasiana. Sino que ese patriotismo postnacional se asienta también en una "tradición particular" que desemboca en una "identidad" que a la postre "no es compartible por todos" (HABERMAS 1994: 115). Si hay tal elemento no universalizable, no se ve cómo los constructos nacionales, o "postnacionales" (?), pueden ser defendidos desde el universalismo habermasiano. Y si esos elementos no universalizables no importan demasiado, tampoco se ve que se explique por qué han de sobrevivir las naciones, o "postnaciones" (??), en ellos fundadas. O bien se está a favor de lo identitario-nacional y se abandona el universalismo, o bien se olvida lo identitario de las naciones, postnaciones o ultranaciones y se es universalista y cosmopolita: al fin y al cabo, el mismo Habermas ofrece vías alternativas a las de las naciones con el fin de poder seguir teniendo identidades (BELLO 1991: 33-37), así que ni siquiera el valor universal del poseer "alguna" identidad aboca ineludiblemente a lo nacional.

bástenos, pues, con un mero agrupamiento de las razones que le llevan al vizcaíno a reprobarla:

- En primer lugar, nuestro filósofo condena el apoyo que estos nacionalistas toman en unos presuntos "caracteres nacionales" que, por el ansia de originalizarse, incluso "se vanaglorian de sus defectos" ([1895]1960: 188). La historia, que debería ser un "examen de conciencia" común para despojarse del "pueblo viejo"[13] (194), se convierte en sus manos en una santificación de cualquier rasgo propio, en un obsesivo "buscar lo diferencial y distintivo" (188)[14].
- En segundo lugar, Unamuno delata que todo examen de los pueblos mínimamente científico, ya sea fisiológico, lingüístico, geográfico o histórico, enseña cada vez más paladinamente "que éstos no son un producto histórico independiente de homogeneidad de raza física o de comunidad de origen" (197). Si el nacionalismo cultural quiere adquirir carta de naturaleza en el objetivismo, no debería desatender los resultados de las ciencias objetivistas, y resignarse a que éstas le condenen al absurdo, ya que a menudo las diferencias internas son demasiado grandes y las externas demasiado difuminadas como para trazar "objetivamente" los fronteras de cualquier "nación"[15].
- En tercer lugar, el filósofo vasco se percata del curioso fenómeno que hace que la definición de unos ciertos rasgos "nacionales" no sea casi nunca un mero juicio de hecho, sino que se haga pasar por una afirmación de valor. Cometiendo la falacia naturalista tan cara a la Modernidad (VATTIMO 1997a), se acaba asimilando casi siempre lo que "*es*" presuntamente la nación con lo que "*debe ser*" o "*debe seguir siendo*", sentando así las condiciones para una auténtica "Inquisición" (UNAMUNO [1895]1960: 281) "definidora de buenas y malas ideas que en nombre de una pobre conciencia *histórica* nacional, pretende trazar el arancel de la importación científica y literaria y *construir* cultura con industria de protección nacional" (276). Pero Unamuno no se conforma con desvelar el patente *non sequitur* de este modo de pensar. Él además propone otro valor, opuesto al que estos nacionalistas acaban fomentando: el de que lo más deseable para los individuos y los pueblos es abrirse "a todos y a todo. De fuera se nos fomenta la integración que da vida, la diferencia sola empobrece" (*ibid.*). "Nadie se hace una personalidad por acción interna, sino por acción hacia fuera." ([1906b]1960: 1011) "Si no queréis ser invadidos, invadid, si no queréis que os absorban, absorbed; todo menos cerrar las valvas y permanecer aislados." ([1901]1968: 244)
- En cuarto y último lugar, nuestro pensador no olvida que lo que se citan como características objetivas de una nación no son frecuentemente sino rasgos que contingentemente ese pueblo adopta en un momento dado, la pretendida "sustancia" nacional es historicistamente diluible; no parece lejos aquí el bilbaíno de las posiciones afectas a la ironía contingentista e historicista de un RORTY

---

[13] Evidente referencia a la doctrina paulina del hombre viejo y hombre nuevo (Ef. 4, 22ss; Col. 3, 9s).

[14] Éste es el ataque fundamental que hace al nacionalismo cultural el ensayo *La tradición eterna.*

[15] En *La casta histórica-Castilla* es donde aparece especialmente este tipo de crítica. Para una excepcional crítica actualizada de la filosofía española no ya de la objetividad de la nación, sino de la de la noción misma de "cultura", BUENO (1996).

(1989)[16]: "Un mezquino sentido toma... por el carácter de un pueblo dado, el símbolo de su desarrollo histórico, como tomamos por nuestra personalidad íntima el yo que de ella nos refleja el mundo. Y así se pronuncia consustancial a tal o cual pueblo la forma que adoptó su personalidad al pasar del reino de la libertad al de la historia, la forma que le dio el ambiente." (UNAMUNO [1895]1960: 280) Como los "rasgos nacionales objetivos" no son metafísicamente inherentes a la "nación", esta conciencia de su contingencia y finitud debe aminorar un aprecio excesivo hacia ellos y el empeño en su perpetuación[17].

3. La propuesta de Unamuno sobre el nacionalismo y su valor actual

Ni el nacionalismo político ni el cultural satisfacen a don Miguel como explicaciones de qué sea una nación. ¿Cuál es entonces su opinión al respecto? Un singular texto de *La casta histórica-Castilla* nos alumbra la posible respuesta: "A partir de comunidad de intereses y de presión de mil agentes exteriores a ellas y que las unen, caminan las voluntades humanas, unidas en pueblo, al contrato social inmanente, pacto hondamente libre, esto es, aceptado con la verdadera libertad, la que nace de la comprensión viva de lo necesario, con la libertad que da el hacer de las leyes de las cosas leyes de nuestra mente... Se podrá decir que hay verdadera patria española[18] cuando sea libertad en nosotros la necesidad de ser españoles, cuando todos lo seamos por querer serlo, queriéndolo porque lo seamos. *Querer* ser algo no es *resignarse* a serlo tan sólo." (UNAMUNO [1895]1960: 198s.).

Creo que aquí se concentra la propuesta del joven Unamuno en torno a la *quaestio disputanda* de la nación. Aunque el texto es oscuro, el camino recorrido hasta aquí nos ayudará a desentrañarlo.

El primer motivo de oscuridad del párrafo reproducido consiste en que, a primera vista, nuestro autor mezcla repetida e indiscriminadamente las dos ideas clave que definían los dos nacionalismos antagónicos de la Modernidad: las ideas

---

[16] Si bien para Unamuno la solución no es tanto la "ironía" del norteamericano, cuanto simplemente el "chapuzarnos en pueblo. El pueblo, el hondo pueblo, el que vive bajo la historia, es la masa común a todas las castas, es su materia protoplásmica; lo diferenciante y excluyente son las clases e instituciones históricas" (UNAMUNO[1895] 1960: 300). Ello permite al antiguo rector de la Universidad de Salamanca abundar en descripciones del carácter de los pueblos (el mismo *En torno al casticismo* ofrece una buena pléyade de ellas, alrededor de Castilla, preferentemente) sin que ello implique contradicción alguna con su anticulturalismo: en cuanto que él es consciente de la precaria historicidad contingente del genio que pergeña se evita el esencialismo en que cae el nacionalismo cultural.

[17] Empeño que suele proceder a su vez de la mencionada (en el tercer lugar de este apartado) tendencia al aislamiento en que degenera el nacionalismo objetivista: "Y así sucede a los pueblos que en sus encerronas y aislamientos hipertrofian en su espíritu colectivo la conciencia *histórica* [de "lo contingente"] a expensas de la vida diusa intrahistórica que languidece por falta de ventilación... Hay pueblos que en puro mirarse al ombligo nacional caen en el sueño hipnótico y contemplan la nada" (299s). Por esta íntima conexión entre aislamiento y sobrevaloración de lo contingente, ambos aspectos del nacionalismo objetivista se tratan conjuntamente en los tres ensayos restantes de *En torno al casticismo*.

[18] Para la argumentación que sigue se verá que es indiferente que donde dice "española" dijese "francesa", "vasca" o "extremeña": lo que aquí nos interesa y despunta es una consideración general sobre qué sea la especie "nación" en cualquiera de sus miembros reales o imaginarios. Para borrar la apariencia de un Unamuno sólo enemigo de los nacionalismos periféricos y no del centralista, vid. nota 30.

de libertad y de necesidad, de subjetivismo y objetivismo. Así, mientras expresiones como "comunidad de intereses", "voluntades humanas", "contrato social", "libre", "libertad", "querer ser"... pertenecen al campo semántico afecto al discurso de los nacionalismos políticos, otros vocablos como "presión de agentes exteriores", "comprensión viva de lo necesario", "leyes de las cosas", "necesidad", "ser", se diría que se cuentan entre los recursos de más pleno derecho vinculados al discurso nacionalista cultural. ¿Cómo puede Unamuno defender una idea de nación como libre y necesaria a la vez, subjetiva y objetiva, política y cultural? —Más aún: ¿cómo hacerlo después de haber censurado cada uno de los polos de estos pares?

La primera solución que se le ocurre a cualquier conocedor de la filosofía del XIX es el recurso a la dialéctica hegeliana como tabla de salvación que justifique la conciliación de estos extremos que la Modernidad había contrapuesto. ¿Está hablando Unamuno de una *Aufhebung* dialéctica *à la Hegel* de libertad y necesidad que sustente la esencia de la nación-Estado? (AVINERI 1974) Sus tempranos contactos con el hegelianismo parecerían dar crédito a esta idea (PIZÁN 1970). Es, no obstante, una posibilidad remota que no creo que cuadre al trágico y agónico pensador noventayochista (CEREZO 1996), que en vez de la conciliación resultante tras la "exclusión de los extremos" reputaba "preferible... otro método: el de afirmación alternativa de los contrarios" (UNAMUNO [1895]1960: 171)[19].

Otra posibilidad de entender el peculiar juego de libertad y necesidad que nuestro autor nos presenta podría ser la de englobarlo dentro de la moral estoica. Pero él nos previene de ello elocuentemente al desmarcar de la resignación su propuesta, en la última frase del párrafo aquí aducido: nos habla de algo diferente.

Presentemos ya la opción interpretativa desde la cual creemos que es más plausible comprender el texto susodicho. Pensamos que para Unamuno, el subjetivismo y el objetivismo nacionalista no son reprensibles tanto porque estén en sí equivocados (si así fuese, no podría luego usar tan profusamente los términos de una y otra categorización de lo nacional), sino más bien porque le parecen equivocados en la desvinculación (tan moderna) que se produce en el enfrentamiento entre ambos como opuestos, desvinculación que reproduce la escisión de la Modernidad entre lo libre y lo real, lo construido y lo que "está ahí", lo político y lo natural (LATOUR 1993). Ambos nacionalismos pecan, se diría, de parcialidad. Ninguno de ellos aisladamente es capaz de explicar del todo el hecho nacional; necesita, si quiere ser verosímil, utilizar recursos discursivos de la fundamentación alternativa que los modernos ven como incompatible y adversaria.

Pues no es creíble la teoría politicista que ve la nación como mera decisión arbitraria (SCHMITT [1932]1991), en el vacío de la libertad (SARTRE 1993), nouménica (KANT 1994a), por parte de sujetos desvinculados de todo interés o apego hacia lo real existente, o libres de todo condicionamiento por estos mismos *facta* objetivos: es claro que tales sujetos no contarían con porqué alguno que les condujese a vincularse entre sí en algo tan pregnantemente empírico como las naciones, y que éstas están llenas de circunstancias coincidentes entre sus miembros

[19] "Frente a su dogmatismo exclusivista, afírmalo todo, aunque te digan que es una manera de todo negarlo" (UNAMUNO [1900]1960: 423). Valgan también el posterior agonismo de *La agonía del cristianismo* y su "alterutralismo" durante la guerra civil (DÍAZ 1968: 131ss) como confirmaciones de lo lejos que estuvo nuestro pensador de reconciliabilidades de opuestos hegelianistas (y lo cerca de fecundas irreconciliabilidades kierkegaardianas).

que llevan a la sospecha de que a estas colectividades les una algo más que una simple opción consciente de cada uno de sus miembros[20].

Mas tampoco aparece como convincente la teoría de que la nación es acotable mediante el mero reconocimiento de unas diferencias que están ahí afuera, independientemente de la libertad de unos sujetos que no podrían ni crear ni transformar esos rasgos diferenciadores, ni mucho menos negarse a reconocerlos, a reflejarlos como "verdaderos" en sus mentes, las cuales sólo deben actuar como espejos de lo existente (RORTY 1979). Esta teoría que castiga con el calificativo de "ignorante" a quien no es capaz de ver "lo que está ante los ojos", por usar la expresión de HEIDEGGER ([1927]1944: 117s.), y que deja a la sorpresa el hecho de que la objetividad de una nación sea empero más discutida que la de una montaña o un protón, no parece avenirse bien con nuestras ideas generales acerca de lo que significa "objetivo", ni con nuestra experiencia de la moldeabilidad[21] de los rasgos definidores de nación (y, por tanto, con la moldeabilidad de la propia nación).

La conclusión de la inviabilidad de estos proyectos es la necesidad de una tercera vía de explicación de qué es aquello de lo que hablamos cuando hablamos de "nación". Esta tercera vía no es para Unamuno, según la lectura que de él queremos hacer, un simple ayuntamiento de los factores objetivos y subjetivos previamente rechazados por su parcialidad, un ayuntamiento deslavazado e inconexo de los dos tipos de argumentos (como el que se daría en enunciados del tipo: "somos una nación porque queremos serlo y además tenemos la característica X que nos permite decir que lo somos"). Tal discurso pecaría de contradictorio (si ya se es nación no hace falta querer serlo; si se quiere serlo, ¿por qué afirmar que se es ya?) (BASTIDA 1998).

---

[20] Estas reflexiones abocan a otro problema del nacionalismo político. Si quiere ser riguroso con su planteamiento, este tipo de doctrina no habrá de abogar sólo por la "autodeterminación" de los pueblos (consecuencia que ya Fichte se encargara de extraer de la autodeterminación del individuo kantiana [FICHTE 1995], [KEDOURIE 1985]); sino que, puesto que la pertenencia a la nación es totalmente voluntaria, habría que reconocer legalmente en primer lugar la "autodeterminación" de cada individuo, libre de integrarse en (o de crear) el ente nacional que prefiriese. Esta irrebatible conclusión es tan absurda que sólo conocemos su defensa desde posiciones abiertamente dadaístas (FEYERABEND 1982, 1987) o desde el cuasidadaísmo del utopismo anarquista (así, se exige en uno de los programas revolucionarios de Bakunin el "reconocimiento del derecho absoluto de cada individuo... a separarse de cualquier cuerpo [nacional, regional, o comunal...] al que esté asociado" (BAKUNIN 1976: 84-111). Insistimos, sin embargo, en que es esta la autodeterminación primera que deberían pedir los defensores de la categoría de "nación política", y no la derivada "autodeterminación de los pueblos". Comete el error de no hacerlo, pese a sus estupendas disecciones analíticas de conceptos, BASTIDA (1998). Se percatan, en cambio, de la primacía debida (pero casi nunca pagada) por los teóricos de la autodeterminación a la opción individual sobre la colectiva, casi todos lo autores (muchos de ellos recensionados en [BLAS: 1994]) que revelan la contradicción del secesionismo, el cual, apoyándose en la libertad política, nunca permite "secesiones individuales" no menos políticamente libres dentro del territorio o del conjunto de individuos a secesionar (SAVATER 1992), (ARANZADI et al. 1994), (RECALDE 1990), (COLOMER 1984). Fácil será luego que estos presuntos defensores de la libertad política de un pueblo luchen contra la libertad política del individuo (JIMÉNEZ LOSANTOS 1996).

[21] Moldeabilidad de la que son especialmente conscientes, valga la paradoja, los defensores de la inexpugnable sustancialidad culturalista de lo nacional: son siempre ellos los que se lanzan a auténticas "ingenierías" de la población nacional para mutarla hacia un modelo "patrio" que, contradictoriamente, se afirma a la vez como inmutable y eterno. En las acciones del nazismo alemán y en las propuestas de Sabino Policarpo Arana (ARANA 1978) se pueden hallar innumerables ejemplificaciones de lo dicho.

La peculiaridad de la propuesta unamuniana creemos que hay que se comprende mejor si se pone en relación con lo que desde hace años se conoce como "círculo hermenéutico" (GADAMER 1977), y que aplicado al caso de las nacionalidades significaría: que hay que ser conscientes de que el concepto de "nación" es una noción interpretativa de lo que son ciertos entes[22]. Que esa interpretación presupone unos intérpretes que libremente (aunque no "arbitrariamente"[23]) se comprometen a hacer plausible esa opción interpretativa dentro del *logos* u horizonte hermenéutico de la comunidad a la que pertenecen[24]. Que esos intérpretes, a su vez, pueden arrostrar con esperanzas de éxito la tarea de hacer argumentativamente convincente su interpretación porque, aunque no se hallan totalmente determinados en su tarea hermenéutica por "lo que las cosas en realidad son", tampoco interpretan con la total libertad del vacío, sino sobre la herencia cultural común a los demás sujetos, lo que constituye una especie de suelo intersubjetivo-"objetivo"[25]. Pero ese suelo a su vez no puede entenderse sino como resultado de las previas opciones interpretativas del pasado de la comunidad, opciones a su vez hechas sobre el suelo común entonces ya dado, sobre el que se hallaban "arrojadas"[26]. De este modo circular (pero nunca totalmente transparente ni aspirante a la racionalidad de la totalidad, a diferencia de la dialéctica hegeliana) aparece la categoría de "nación", que así sí puede decirse a la vez "subjetiva" y "objetiva" (o mejor, hermenéuticamente interpretativa): subjetivamente conocida (con un "interés" diría HABERMAS [1982]) en su objetividad, y objetivada por la acción de unos sujetos que la hacen y re-conocen como tal. La nación es un constructo de los sujetos, pero tales artefactos constituyen toda la realidad en que vivimos (BLOOR 1991); es una realidad, pero construida socialmente (BERGER 1968). En suma, podemos decir que la nación es meramente una interpretación, pero sólo en el sentido en que todo lo es (NIETZSCHE [1886]1997: par. 22); o verla como un hecho, pero sólo si recordamos que estos son siempre interpretaciones ([1885-87]1975: n. 7, 60).

Este significado precursoramente hermenéutico-neopragmatista-constructivista[27] de "nación" es el que creemos que puede explicar hoy las afirmaciones de Unamuno. Así, a diferencia de los politicistas, se puede considerar como libre un "contrato" (UNAMUNO [1895]1960: 198) que en realidad no se elige en el vacío de la voluntad absoluta, sino dentro del horizonte común de una "constitución interna" (*ibid.*) históricamente heredada, de un *ethos*, de unos modos de razonar, hacer, imaginar, rechazar... que contextualizan y dan sentido a esa elección. Y, a su vez, a diferencia de los culturalistas, se entiende que tal "constitución interna" no determina totalmente las decisiones de los sujetos, pues no hay hechos incontrovertiblemente

---

[22] Del *to ti esti*, por decirlo en terminología aristotélica.

[23] "La libertad de la hermenéutica es totalmente diferente a la arbitrariedad, comporta riesgo y responsabilidad" (VATTIMO 1994: 4) ya que "la interpretación puede tener éxito o fracasar" (1997b).

[24] Lo que también se ha llamado comunidad pragmática humana de comunicación desde el pragmatismo estadounidense, *Lebenswelt* desde cierta fenomenología (HUSSERL 1950), (BERGER 1968) , o, en general, autoridad epistémica de un "nosotros", de una primera persona del plural (HABERMAS 1997), por contraposición al criterio de autoridad de la "realidad objetiva" tan caro a los realistas.

[25] Vid. nota anterior.

[26] "En estado de yecto", diría el traductor español a HEIDEGGER (1944)

[27] Es decir, anticipadoramente dentro de la "koiné hermenéutica" de que habla VATTIMO (1989: 38-58).

objetivos que apunten en una determinada dirección que haya que seguir para ser fieles a "las cosas en sí". De modo libre los sujetos "comprenden" algo que interpretan como necesario (*ibid.*), y que ponen en obra asumiéndolo libremente: el "hecho nacional" (o, si se prefiere, la "interpretación de lo nacional"). No hay "resignación" (199) ante un ineludible hecho objetivo, sino voluntaria aceptación de un proyecto asumido porque se quiere interpretar como tal, y que se quiere interpretar como tal porque la historia pasada y su herencia presente lo ofrece como plausibles, no por mero voluntarismo en el vacío. Si y sólo si hay esta elección libre pero aspirante a la plausibilidad, si y sólo si hay estos hechos culturales comunes pero porque se quieren asumir como tales, entonces hay, para el filósofo vizcaíno, una nación[28].

¿Qué conclusiones cabe entresacar de una tal teoría "hermenéutica" de la "nación"? En general, las conclusiones son las mismas que cabe extraer de la comprensión de lo que significa la hermenéutica en general (VATTIMO 1994). En primer lugar, se ve que lo nacional no puede tener un fundamento, un *Grund* (en términos heideggerianos). No lo tiene en una presunta voluntad absoluta y soberana, ni en hechos pretendidamente "brutos" e incontrovertibles. No son hoy ya plausibles ni una metafísica libertad ilustrada de querer ser nación, prontamente desmentible al verse que nunca es tan "libre", ni la no menos metafísica "realidad objetiva" de que ya se es tal nación. Así que el discurso nacionalista, cuando se haga, ha de conformarse humildemente con ofrecerse como una de las múltiples interpretaciones posibles en el mundo "postmetafísico" en que vivimos, y, como tal interpretación, ha de resignarse a su justificación discursiva en el *logos* común de la comunidad en que haga su aparición. Una justificación que antes la presencia del fundamento-libertad o del fundamento-objetividad hacía en último término innecesaria[29], pero que ahora es el único modo que permite aspirar a considerarse racional. Ya no vale la reconfortante seguridad metafísica del "queremos ser nación porque sí" ni del "somos nación porque sí"; ambos enunciados han de argumentarse circularmente y abrirse a la aventura del diálogo; de resultar (o no) convincentes; de ser, merced a sus argumentos, sancionados (o no) por la autoridad epistémica de la comunidad en que se formulan; de ser puestos en discusión[30] (*Erörterung* para Heidegger [VATTIMO 1963: cap.V, par. 2]) porque sólo ésta les puede dar racionalidad (GADAMER 1990); de ser, en fin, desmitificados[31] (la *Ent-*

---

[28] Aunque aquí sólo pueda ser esbozado, esta idea hermenéutica de nación parece que es el mejor modo de entender lo que Ortega quiere decir cuando habla de la nación (de nuevo, en aparente mezcla de términos politicistas y culturalistas) como "proyecto sugestivo de vida en común" (ORTEGA 1988: 133); "sistema de posibilidad que hay en el presente para construir el porvenir" (1994, t. XI, 440); algo que "*está ahí*" antes e independientemente de nosotros, sus individuos" (1985, 629) pero que no se entiende sino como empresa de futuro, "obra común que hay que hacer" (1994, t. XI, 440): en suma, un precipitado histórico del "Hombre, la Tradición y el Azar" (1985, 77), de lo voluntario y de lo objetivo. A través de los discípulos de Ortega, este pensamiento sobre la nación llegará a la Constitución Española de 1978 (BASTIDA 1998), así que las conclusiones que cabe extraer de este planteamiento (un "más allá del politicismo y del culturalismo") son de especial aplicabilidad e interés en nuestra circunstancia.

[29] "El fundamento, si se da en la presencia incontrovertible que no deja lugar a ulteriores preguntas, es como una autoridad que manda callar y que se impone sin dar explicaciones" (VATTIMO 1994, 40).

[30] "Me parece funestísimo para el porvenir de España el que se quiera hacer, de un modo u de otro, indiscutible la patria" (UNAMUNO [1906a]1960: 983). Valga también esta cita para mostrar que el filósofo vizcaíno se aleja por igual de nacionalismos "separatistas" que de "unionistas" (a estos últimos los tildó a menudo de "separadores", de querer "hacer españoles a palos" ([1905] 1960: 955).

[31] "Del patriotismo quiere hacerse algo así como una nueva religión" ([1906]1960: 985)

mythologiesierung bultmanniana [CASTELLI 1961]). Con tal "desfundamentación" (el *sfondamento* vattimiano) del nacionalismo, se le permite a éste aspirar a la misma racionalidad que la que pueda tener cualquier otra propuesta en la Babel borgiana del mundo actual, pero se evita la violencia[32] a la que los *Gründe* metafísicos Realidad y Libertad[33] le conducían fácilmente. Algo que nos puede resultar del mayor interés en este otro 98 finisecular que vivimos: desmontando aquellos fundamentos en la "Verdad" quizá socavemos los "firmes apoyos" que sirven a veces de patíbulo a algún verdugo nacionalista (en el Ulster, en Bosnia, en Yugoslavia, en Euskal Herria...) para decidirse a ejecutar a sus víctimas.

Bibliografía

ARANA, S.P.
1978 *Obras escogidas: antología política*, San Sebastián: L. Haranburu.

ARANZADI, J./JUARISTI, J./UNZUETA, P.
1994 *Auto de terminación*, Madrid: El País-Aguilar.

AVINERI, S.
1974 *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press.

BAKUNIN, M.
1976 *La anarquía según Bakunin* (selección de textos a cargo de Sam Dolgoff), Barcelona: Tusquets.

BARNARD, F.M.
1983 "National Culture and Political Legitimacy", en: *Journal of the History of Ideas,* 44, pp. 231-253.

BASTIDA, X.
1998 *La nación española y el nacionalismo constitucional*, Barcelona: Ariel.

BELLO, G.
1991 "Desde el centro hacia la X", en: MUGUERZA, J., et al. (eds.), *Ética día tras día*, Madrid: Trotta, pp. 29-37.

BERGER, P.L. y LUCKMANN, T.
1968 *La construcción social de la realidad*, Madrid: H.F. Martínez de Murguía

[32] Sobre la relación entre metafísica y violencia, VATTIMO (1994: 39-41), LEVINAS (1987).

[33] Por macabro paralelismo, si identificamos a la Realidad con la Patria que se reivindica, este metafísico par "Patria y Libertad" se traduciría en vascuence por "Euskadi Ta Askatasuna" (E.T.A.), precisamente el nombre de unos de los terroristas que más patentemente convierten su metafísica en violencia. Quizá no vaya desencaminada, entonces, la conexión de los fundamentos Realidad-Libertad, con la inclinación hacia el violento fanatismo.

BLAS, A. De
1994 "El estudio del nacionalismo desde el periodismo español", en: *Revista de Occidente*, 161, p. 144ss.

BLOOR, D.
1976 *Knowledge and Social Imagery*, Chicago: Chicago University Press.

BUENO, G.
1996 *El mito de la cultura: ensayo de un filosofía materialista de la cultura*, Barcelona: Prensa Ibérica.

CASTELLI, E. (comp.)
1965 *Demitizzazione e morale*, Roma: Centro Internazionale di Studi Umanistici e dell'Istituto di Studi Filosofici di Roma.

CEREZO, P.
1996 *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid: Trotta.

CHEVALIER, J.J.
1968 *Le grandi opere del pensiero politico*, Bolonia: Mulino Il.

COBBAN, A.
1964 *Rousseeau and the Modern State*, Londres: Allen and Unwin.

COLOMER, J.M.
1984 *Contra el nacionalismo*, Barcelona: Anagrama.

DÍAZ, E.
1968 *Revisión de Unamuno*, Madrid: Tecnos.

FEYERABEND, P.K.
1982 *La ciencia en una sociedad libre*, Madrid: Siglo XXI.
1987 *Adiós a la razón*, Madrid: Tecnos.

FICHTE, J.G.
1995 *Discursos a la nación alemana*, Barcelona: Altaya.

GADAMER, H-G.
1977 *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme
1981 "Hermenéutica como filosofía práctica", en: *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa.
1990 *La herencia de Europa*, Barcelona: Península.

HABERMAS, J.
1982 *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus.
1994 *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos.
1997 "El giro pragmático de Rorty", en: *Isegoría*, 17, pp. 5-36.

HEIDEGGER, M.
1944 *El ser y el tiempo* [1927], México: F.C.E.

1976 *Saggi e discorsi*, Milán: Mursia.

HERDER, J.G.
1966 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784-1791], Darmstadt: Joseph Melzer Verlag.

HUSSERL, E.
1950 *Gesammelte Werke*, vol. II: *Die Idee der Phänomenologie*, La Haya: Martinus Nijhoff.

JIMÉNEZ LOSANTOS, F.
1996 "El silenciamiento de España. Extremos de la política cultural nacionalista", en: *La dictadura silenciosa* [1993], Madrid, pp. 137-199

KANT, I.
1994a *Crítica de la razón práctica*, Salamanca: Sígueme.
1994b *Por la paz perpetua*, Madrid: Ministerio de Justicia e Interior.

KEDOURIE, E
1985 *Nacionalismo*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

LATOUR, B.
1993 *Nunca hemos sido modernos*, Madrid: Debate

LEVINAS, E.
1987 *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme.

MEINECKE, F.
1958-1963 *Werke*, Munich: R. Oldenbourg Verlag.

MUGUERZA, J.
1995 "Los peldaños del cosmopolitismo", en: *Sistema*, 134, pp. 5-25.
1998 "En el centenario de la generación del 98: Miguel de Unamuno desde la perspectiva de otro fin de siglo". Ponencia leída en la IX Semana de Ética y Filosofía Política (Santa Cruz de Tenerife, 30-III/3-IV-98) y de próxima publicación en la revista *Laguna*.

NIETZSCHE, F.
1975 "Frammenti postumi 1885-87", en: *Opere*, vol. VIII, t. I, Milán: Adelphi.
1997 *Más allá del bien y del mal* [1886], Madrid: Alianza Editorial.

ORTEGA Y GASSET, J.
1994 *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente.
1985 *Europa y la idea de nación*, Madrid: Alianza Editorial.
1988 *España invertebrada*, Madrid: Alianza Editorial.

PIZÁN, M.
1970 *El joven Unamuno (influencia hegeliana y marxista)*, Madrid: Ayuso.

RECALDE, J.R.
1990 "El punto cero de la autodeterminación", en: *Claves de razón práctica*, 7.

RENAN, E.
1983 *¿Qué es una nación?* [1882], Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

RESCHER, N.
1993 *La racionalidad* [1989], Madrid: Tecnos.

RORTY, R.
1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
1989 *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.

ROUSSEAU, J.J.
1986 *El contrato social* [1762], Madrid: Alianza Editorial.
1987

RUBERT DE VENTÓS, X.
1994 *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*, Madrid: Tecnos.

SÁNCHEZ AGESTA, L.
1984 *Historia del constitucionalismo español 1808-1936*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

SARTRE, J.P.
1993 *El ser y la nada*, Madrid: Altaya.

SAVATER, F.
1992 "Hacia la universalización de la libertad política", en: *Sistema*, 108.

SHKLAR, J.
1969 *Man and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press.

SCHMITT, C.
1991 *El concepto de lo político* [1932], Madrid: Alianza Editorial.

UNAMUNO, M.
1960 *Obras completas*, t. III, Madrid: Afrodisio Aguado.
1968 *Obras completas*, t. IV, Madrid: Escelicer.

VATTIMO, G. (1963) *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova: Marietti.
1989 *Ética dell'interpretazione*, Turín: Rosenberg & Sellier.
1994 *Oltre l'interpretazione*, Roma: Laterza.
1997a "Ética de la proveniencia", en: *Claves de razón práctica*, 73 (VI-1997), pp. 57-60.
1997b "Vattimo-Pareyson. L'uomo che amò il rischio". Entrevista de Antonio Gnoli a G. Vattimo sobre su maestro Luigi Pareyson, en: *La Repubblica* (10-8-97), p. 29.

La cuestión de Dios y la fenomenología contemporánea

Julia V. Iribarne
Academia Nacional de Ciencias, Argentina

Se aborda aquí la pregunta por si y en qué medida se puede afirmar que la fenomenología tiene acceso a la pregunta por Dios. En este estudio nos proponemos recorrer la toma de posición de algunos fenomenólogos contemporáneos a ese respecto. Michel Henry, Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien son tomados aquí, en sus lineamientos esenciales, como punto de partida. A continuación se hace referencia a la crítica de Dominique Janicaud; luego se expone la interpretación de James Hart de los textos husserlianos que aluden a la divinidad. Para terminar se intenta una toma de posición, ella hace referencia a las reflexiones de Hans R. Sepp, a nuestra propia lectura de los textos husserlianos y al posible lugar metódico de las preguntas metafísicas en el pensamiento fenomenológico.

La meditación de M. Henry[1] alcanza, a su entender fenomenológicamente, una manifestación tal que es Dios mismo quien en ella se manifiesta. Se llega a Dios con un movimiento de inmersión, al cabo del cual es posible exponer una fenomenología radical de la vida.

En cada *cogitatio* la vida se comporta sólo en el modo "respecto de sí misma". Se trata de "autoafección", esto es de la subjetividad que se afecta a sí misma. En ella tiene lugar un movimiento por el que la vida toma conciencia de sí, actividad que es anterior a la génesis de distancia propia de la *cogitatio* cuando ella constituye el mundo como un "afuera" y en esa medida, como una de las formas de la trascendencia. De ese modo, según M. Henry, la vida se muestra a sí misma, pero no de una manera visible: el medio por el que se muestra es la afectividad. En este sentido puede decir Henry que hay una "inmediación pática de la fenomenalidad pura", en ella la vida se sostiene y es para sí misma siempre de nuevo ad-venida. Tal es el camino como se abre el acceso al modo como *hay* Dios en la oscura fenomenalidad de la vida. Lo absoluto divino por el que se pregunta, se manifiesta en lo preguntado, de manera inmediata. Se trata aquí de la absoluta autoafección de la vida. Michel Henry sostiene haber alcanzado la prueba de esta afirmación mediante una transformación de la fenomenología.

Abordamos ahora, en sus lineamientos esenciales, el planteo de Jean-Luc

[1] Henry, M., *Radikale Lebensphänomenologie*, Freiburg-München: Alber Verlag, 1992. Citamos la paginación de la edición alemana de una selección de artículos, traducidos por R. Kühn, con Prólogo de Jean-Luc Marion.

Marion[2] en *El fenómeno saturado*. En ese texto considera la cuestión de la posibilidad o la imposibilidad de una fenomenología de la divinidad. Toma en consideración la posición de Kant y Husserl a ese respecto. En Kant el acceso del fenómeno a su propia manifestación debe someterse a la exigencia de la posibilidad, pero la posibilidad depende de las condiciones formales de la experiencia. En cuanto a Husserl, Marion se propone, tomando en consideración el "principio de todos los principios"[3], responder una cuestión fundamental. Si la intuición sólo se justifica a partir de ella misma si devela su origen incondicionado, es decir entregándose en persona, queda por verificar si el principio de todos los principios asegura de hecho a todos los fenómenos el derecho a aparecer, si es que abre una posibilidad incondicionada o si sólo los hace posibles bajo alguna condición. Concluye que la intuición donante no autoriza la aparición absolutamente incondicionada, o sea la libertad del fenómeno que se da a partir de sí mismo. En el caso de Husserl la instancia donante exhibe una doble finitud: por una parte, no todo puede ser perfectamente dado; a esto se agrega que, para que sea posible a la intuición dar dentro de ciertos límites de hecho, de derecho debe inscribirse en los límites de un horizonte. Por otra parte, también según el principio de todos los principios, se impone aceptar que "[...] el fenómeno, aún si él se muestra a partir de él mismo, no puede hacerlo más que dejándose reconducir, por lo tanto, reducir al yo; por otra parte, el primado originario del yo mantiene una relación esencial con la disposición de todo fenómeno en los límites de todo horizonte [...]" (87)

Frente a este estado de cosas Marion se pregunta si se debe excluir desde un comienzo la posibilidad en general de un fenómeno absoluto, autónomo, irreductible. Asume la hipótesis de una donación intuitiva, absolutamente incondicionada y absolutamente irreductible, de un fenómeno que desborda el horizonte, aunque sea —dice— "a título de variación originaria". La primera cuestión es la de mostrar la posibilidad de tal fenómeno. Se pregunta si someter todo fenómeno a un horizonte de aparición y a un yo constituyente "se justifica por una apertura de la fenomenalidad o más bien implica una clausura esencial". Propone oponer a ese punto de vista la consideración de un fenómeno "saturado de intuición". Dice: "La magnitud intensiva de la intuición que da el fenómeno saturado no se puede soportar con la mirada, [...]. El deslumbramiento caracteriza lo que la mirada no puede soportar. No poder soportar no equivale a no poder ver, ya que hace falta, en primer lugar, percibir, si no ver, para experimentar el no soportar. [...] la gloria de lo visible pesa y pesa demasiado, lo que pesa aquí no es la desdicha ni la pena ni la carencia sino la gloria, la alegría, el exceso." (109)

El fenómeno saturado no concuerda ni se corresponde con el poder de conocer del yo. En el caso del fenómeno saturado el yo no puede constituir un objeto; la saturación es intolerable e incondicionada y se impone por exceso. Aparece como fenómeno, no *mediante* sino *a pesar* de las condiciones de posibilidad de la experiencia. En lugar de saberse constituyente del fenómeno el yo tiene experiencia de sí como habiendo sido configurado por tal fenómeno. Se encuentra sumergido por un

---

[2] Marion, J-L., "Le phénomene saturé", en: *Phénoménologie et Teologie*, con Prólogo de Jean-François Courtine, París: Criterio, 1992.

[3] El "principio de todos los principios" afirma, según Husserl, que "cada intuición originariamente donante es, de derecho, una fuente de conocimiento, que todo lo que se ofrece a nosotros 'originariamente' en la intuición, ha de ser tomado simplemente como se da, pero también solamente dentro de los límites en que se da." (*Hua III*, §24)

"diluvio intuitivo". En cuanto al tiempo, el yo pierde su anterioridad constituyente: se le ha quitado la carga de la constitución. Se da una inversión del estado de cosas habitual en el que el yo se siente desconcertado, ha sido "sorprendido por el acontecer más original, que lo des-apega de sí." (122)

Marion concluye que su enfoque permite plantear la cuestión de la posibilidad de una fenomenología de la religión, no en términos nuevos, puesto que se trata de realizar la verdadera meta de la fenomenología, sino en términos simples.

Jean-Louis Chrétien[4] en "La palabra herida. Fenomenología de la oración" expone su toma de posición respecto del tema que nos ocupa. Tal como el título lo anticipa, Chrétien considera la oración como el fenómeno religioso por excelencia, como el único acto humano que abre la dimensión religiosa y configura las condiciones de posibilidad de otros fenómenos específicamente religiosos. Sostiene que, si como fenomenólogo no hace posición de existencia respecto de Dios, es sin embargo necesario dar cuenta del modo como el orante se dirige a Dios, como lo nombra, como le habla, la naturaleza de lo que se le pide y se le puede pedir y también la confianza con que quien reza se dirige a él; todas estas actitudes dependen del ser de ese destinatario tal como se le aparece a quien reza. (43) Chrétien delimita su propósito con la advertencia de que sólo toma en cuenta la plegaria como acto de la palabra.

En una primera caracterización la plegaria podría comprenderse como un acto de presencia a lo invisible. El orante está en presencia de un ser en quien él cree; aunque no lo ve, se manifiesta a él. Ese acto de presencia pone en juego todas las dimensiones del ser humano (postura, gestos). La primera herida que padece la palabra es que ella afecta y modifica al destinador, no al destinatario. "Nos afectamos nosotros mismos ante el otro y hacia él." (48) La palabra revierte sobre mí y me afecta, me afecta por tener un destinatario que no soy yo.

Chrétien aclara su pensamiento con una frase de Tomás de Aquino: "No es necesario que presentemos nuestra plegarias a Dios para manifestarle nuestras carencias o nuestros deseos, sino para considerar nosotros mismos que en ellos es necesario recurrir al auxilio divino."[5] La plegaria como movimiento de la palabra me reconcentra ante lo otro, me hace ser para él. Paradojalmente, ese movimiento me da lo que supone para tener lugar: el recogimiento y la concentración que hacen falta para rezar lo proporciona la plegaria como palabra. "La primera función de la palabra en la oración es una manifestación de sí mismo ante lo otro invisible, manifestación que se vuelve manifestación de sí mismo a sí mismo por lo otro, donde no se puede separar la presencia de sí mismo a lo otro [...]" (50) Esta manifestación es la de un acontecimiento en el que lo que es invisible para mí, me esclarece de un modo fenomenológicamente diferente a lo que sucede en mi diálogo conmigo mismo o en un examen de conciencia.

"La plegaria aparece a sí misma como siempre anticipada y precedida siempre por aquél a quien se dirige." (55) Esta manifestación de sí mismo al otro es "agónica y transformante" (55) y esto es así porque ella es diálogo con el otro en un encuentro en que se juega nuestra verdad. Chrétien continúa su meditación refiriéndose a otras formas en que la palabra es felizmente herida: el dirigirse a, la

---

[4] Chrétien, J-L., "La parole blessée", en: *Phénoménologie et Téologie*, con Prólogo de Jean-François Courtine, París: Criterio, 1992.

[5] *Summa theologica,* IIa IIae, q 83, art. 2.

alocución, el tuteo. Porque la plegaria es presa de su destinatario, ella es un padecer a Dios: es una *théopathia.*

Concluimos esta somera aproximación al fenómeno de la plegaria según Chrétien, con su referencia a la paradoja teológica según la cual si bien toda oración verdadera es de uno u otro modo acogida esto tiene su punto de apoyo en el fenómeno mismo. El orante sabe de la precedencia divina respecto de la palabra humana y ésta se aparece a sí misma como respondiendo a la escucha de Dios que oye y llama. "La palabra vacilante de nuestra voz resuena en y según una escucha silenciosa que desde siempre la precede y la espera. Ser esperada de ese modo la hace inesperada para sí misma." (59-60)

Dominique Janicaud ha llevado a cabo un estudio crítico[6] que, además de los filósofos aquí citados, incluye a E. Lévinas y a P. Ricoeur. El autor se complace en los "escrúpulos metodológicos" que llevan a Ricoeur a multiplicar las precauciones hermenéuticas, previas a todo paso de la fenomenología a la teología. Con esto ya anticipa para nosotros una toma de posición que lo lleva a profundizar el análisis de lo que para él son las dificultades legadas por Husserl para tal empresa. En cuanto a los pensadores estudiados por él, aclara que la crítica no está dirigida a su intención espiritual, muy respetable y a veces de admirable consistencia, sino a su obstinación por instalar su búsqueda (secreta si no esotérica, dice) "en el centro de un dispositivo disciplinario, cuyos principios precisamente son formulados en términos racionales, unificadores [...]". (21)

Janicaud concibe la fenomenología según lo expresado por Husserl en *La filosofía como ciencia estricta*[7]. Reconoce el valor de la apertura del horizonte de sentido y de la conciencia de una tarea infinita, siempre renovada, abierta por la captación fenomenológica de la esencia. Pero se pregunta si es igualmente loable la voluntad de hacer pasar toda la filosofía por las "horcas caudinas" del proyecto de rigor científico.

La crítica de Janicaud a Henry, Marion y Chrétien los mide a partir de una lectura de la fenomenología comprendida desde el punto de vista estático exclusivamente; se preocupa por la aplicación de la reducción y de la descripción eidética. Expresa su respeto por este Husserl y dice que si ha habido un éxito husserliano está en la intersección donde "todo es de nuevo posible (digno de ser cuestionado y deseable) para una mirada que se purifica hasta llegar a ras de la experiencia, sin presuponer nada meta-físico fuera de la experiencia misma tal como ella se le muestra" (82). En esta afirmación apoya la crítica a sus sucesores. El espacio husserliano de intersección, abierto, programático es la vuelta al aparecer de los fenómenos, tal como se dan y como pueden ser recogidos por un conocimiento cierto. Pero Janicaud señala que ese espacio de intersección es frágil y que será quebrado con facilidad por los sucesores de Husserl. La pareja trascendental-empírico se desbalancea hacia lo trascendental: ya que los filósofos —dice Janicaud— creen volver a encontrar su vocación en ese ámbito originario y fundador. El giro teológico que los citados pensadores imprimen, pone énfasis en lo trascendental hasta convertirlo en la "Archi-Revelación", el llamado puro, la alteridad originaria. Se

---

[6] Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénomenologie française*, Combas: Éditions de l'Éclat, 1991.

[7] Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), *Hua XXV*, Dordretch/Boston/Lancaster: M. Nijhoff Publishers, 1987.

abandona la eidética por superficial, esencialista y óntica y se olvida que, por modestas que fueran sus metas y sus planificaciones, equilibraban la búsqueda de la fenomenología del lado de un conocimiento determinado, estable y universal. (82)

Janicaud pone énfasis en la distinción entre fenomenología y teología y en nombre de los rasgos que reconoce como propios de la primera, niega a los filósofos que ha estudiado el derecho de proclamar su arraigo fenomenológico.

La radicalidad de la crítica de Janicaud invita a volver sobre el pensamiento de Husserl para convalidar o rectificar tal crítica. Con ese propósito nos ocupamos a continuación de algunas de las consideraciones de James Hart respecto de los textos huserlianos relativos a la divinidad; la idea que nos guía es que, si la cuestión de Dios no fue dejada de lado por el creador de la fenomenología, esa misma preocupación avala la de sus sucesores en una búsqueda semejante.

En *La persona y la vida comunitaria* Hart destaca un paso metódico en Husserl, que denomina "reducción ética". Con ella se indica la actitud que lleva a suprimir de derecho todo comportamiento que no se ajuste a lo que la persona reconozca como lo debido absoluto. Se trata, en cada caso, de responder a un llamado. Lo que llama es precisamente "lo debido absoluto", que debe entenderse como una dimensión ideal, a la que se alude con diversas denominaciones: "llamado divino", "divina vocación", "ideal divino", "idea-polo ideal", "entelequia divina". Lo que podamos agregar a este respecto aporta matices de los rasgos de funcionamiento práctico, pero siempre se confirma la lectura de Hart, de una cierta coherencia con el planteo fenomenológico en el campo de lo moral que, conducida por la tracción de *telos* (que se revela Husserl en todos los estratos a que se aplique la reducción) apunta a ese punto más alto, inalcanzable en su carácter de perfección ideal, que es divino, por perfecto e ideal, pero no trascendente a la manera de la metafísica especial tradicional.

Textos como los Ms. E III 4 y A V 21 aportan elementos para enriquecer el delineamiento de la idea husserliana de Dios. Lo divino absoluto coincide con el llamado divino. En correspondencia con esto Hart señala un tercer orden del intencionar. El primero sería el del yo de que se parte, que en el ámbito ético se sabe comprometido con un "nosotros" que configura una unidad ideal con el yo; en ese "nosotros" se daría un intencionar de segundo orden, tendiente a configurar un mundo ideal comunitario. Pero esto ocurriría , en esta interpretación, como respuesta al llamado del *telos* —el polo divino— en cuyo llamado se actualiza el tercer orden del intencionar. De este modo la divinidad se dirige a nosotros, pero no se trata de un Dios trascendente, lo que está de acuerdo con la imposibilidad de principio, para fenomenología y las subsiguientes cuestiones últimas, de objetificar a Dios.

Los lineamientos de lo afirmado por Husserl a este respecto conciernen, en primer lugar, a una entelequia divina que despierta la *hyle* monádica respecto de su forma verdadera de ser el vehículo consciente de la auto-realización de la divinidad (*Hua XV*, 610). En segundo lugar se apuntan los rasgos noemáticos, ideales, objetivos, impersonales que tendría el mundo constituido por la intersubjetividad trascendental, conducida por la voluntad divina. Esto correspondería a la concreción de la entelequia divina. El texto destaca que esta configuración ideal es algo de que se hace cargo la comunidad trascendental (Ms. A V 21, 107b).

El texto del Ms. E III 4, 60-61 trae el tercer elemento característico de la idea husserliana de la divinidad; es este elemento el que puede dar lugar a una interpretación en el sentido de la metafísica especial. Se trata de la entelequia divina y

de su funcionamiento como donante de sentido del todo de la vida absoluta, tanto para el lado noético donante de sentido absoluto subjetivo, como para el lado objetivo, trascendente, regulativo, o sea el lado donante de sentido noemático. La caracterización que abre una vertiente nueva es la que presenta esta "divina idea-polo ideal" como omnipersonal y trans-subjetiva y por lo tanto como siendo un constituyente no constituido así como también una idea regulativa.

No hay un texto de Husserl que traiga una exposición sistemática de su idea de la divinidad. La riqueza de los textos ofrece material para interpretaciones no necesariamente concordantes. No es nuestro propósito exponer aquí ese tema en su totalidad. Nos basta tener en cuenta lo visto hasta aquí para aproximarnos a una conclusión.

Todavía es posible ampliar la posición de Husserl respecto de la idea de Dios con el aporte de H.R. Sepp[8] quien sintetiza en tres pasos la búsqueda husserliana de la siguiente manera: el primer paso concierne a cómo en la actitud natural la referencia a lo incondicionado produce un último para qué del querer; esta instancia obligante es pensada por Husserl como ideal: el ideal de la auténtica humanidad (*Hua XXVII*, 33). Se aspira a transformar la trascendencia en inmanencia. En el segundo paso mediante la reducción fenomenológica trascendental se propone convertir en fenómeno el fin último en común de todos los polos unitarios: el horizonte universal del mundo. Cada polo unitario es finito, aspira a su plenificación y esta plenificación es siempre abierta, pero se trata de un proceso que no tiene final. Lo que caracteriza la perfección absoluta de la idea-límite es su no-plenificabilidad. Como idea es ajena al mundo, pero inspira todos los actos constituyentes del mundo. Encarna en el carácter tendencial de la intersubjetividad trascendental y de su correlato: la constitución universal del mundo. Hasta aquí el planteo es, en última instancia inmanente. ¿Cómo se puede pensar el acceso a Dios?

Es necesario tener presente que lo alcanzado por la fenomenología, sucintamente aludido como actividad de la subjetividad transcendental y fenómeno del mundo, no representa para Husserl el punto más alto de su meditación. Sólo configura una filosofía primera que prepara el camino para una nueva metafísica, la filosofía segunda, que pregunta por el acceso a lo divino. Llegamos así al tercer paso que ha de darse a partir de lo manifestado fenomenológicamente. La conclusión de Sepp es que la filosofía tardía de Husserl indica el movimiento de una absoluta facticidad, un fluyente *nunc stans* de la temporalidad trascendental que surge permanentemente orientada por el *telos* que le es inmanente. Para Sepp, una vez que Husserl muestra ese tender-hacia fáctico y su superación especulativa no puede continuar con la pregunta retrospectiva. Ha mostrado el absoluto divino como una apertura, no hay una clarificación que supere lo alcanzado.

A partir de la interpretación de J. Hart hemos visto que Husserl se ocupa de la idea de Dios, no dentro del ámbito de la fenomenología sino a continuación de ella, a partir del develamiento del *telos*. Es verdad, como dice Janicaud, que no es posible convertir a Dios en objeto, eso no fue obstáculo, sin embargo, para que Husserl se confrontara, hoy podemos decir extensamente o por lo menos de manera comprometida, con la idea de Dios y esto como secuencia de su fenomenología,

---

[8] Sepp, Hans Rainer, "Der phänomenolgische Ursprung des Absoluten bei Husserl und Michel Henry", artículo inédito.

y llegar, según lo expuesto por H.R. Sepp, a los temas metafísicos, los de una filosofía segunda.

Lo que desde nuestro punto de vista es cuestionable en Janicaud, es su negativa a que aparezcan fenomenologías de nuevo cuño (recordemos que la fenomenología no es una doctrina, es un movimiento) que se propongan tomar en consideración todas las experiencias de la conciencia, como la experiencia mística de que se ocupa, por ejemplo, J-L. Marion. En este sentido, es elocuente recordar que Husserl en una carta[9] dirigida a Rudolf Otto después de haber leído su obra *Lo santo* expresaba al autor su expectativa de que llevara el análisis mucho más adelante, precisamente desde el punto de vista fenomenológico.

También a favor de los intentos de los fenomenólogos franceses aquí mencionados tenemos el testimonio de D. Cairn[10] quien recordaba: "Husserl habló de misticismo. Toda evidencia genuina tiene su derecho. La cuestión es siempre la del alcance (*Tragweite*) de la evidencia dada de que se trate.

"Páginas enteras de Meister Eckhart, dijo Husserl, podrían ser retomadas por mí, sin cambios. [...] El místico olvida trabajar [esforzarse por expresar con palabras su experiencia]. Ambos son necesarios."

Proponemos, a modo de conclusión, el reconocimiento del valor y el interés de las propuestas de los fenomenólogos Michel Henry, Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien, en cuanto significan un esfuerzo orientado en la dirección señalada por el propio Husserl.

---

[9] Husserl, E., *Briefwechsel*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1994, tomo VII, p. 205.

[10] Cairn, D., *Conversations with Husserl and Fink*, La Haya: M. Nijhoff, 1976, p. 91.

Reflexiones sobre la pregunta

Federico Camino
Pontificia Universidad Católica del Perú

Preguntamos con palabras y preguntamos en silencio, preguntamos a los demás, a las cosas y a nosotros mismos. Siempre preguntamos y sin embargo la filosofía sólo en tres momentos de su historia ha reflexionado explícitamente sobre el problema de la pregunta, es decir, sus supuestos, naturaleza, alcances y modalidades, a pesar de ser la filosofía la actividad interrogante por antonomasia. Ella formula las preguntas fundamentales, las primeras y las últimas, aquéllas que por su radicalidad pueden comenzar o terminar involucrando el preguntar mismo como tema.

A partir de las respuestas iniciales de la filosofía se pueden vislumbrar las preguntas que expresaron los primeros asombros del pensar, pero hay que esperar a Platón para encontrar interrogantes precisos así como una reflexión sobre lo que implica preguntar. Inclusive puede decirse que la doctrina de las Ideas tiene como una de sus primordiales finalidades explicar la aparentemente inevitable paradoja que se despliega en la pregunta, instancia esencial de la mayéutica socrática.

Al vincular el pasaje del diálogo *Menón* (82c y siguientes) donde se examina lo que significa preguntar, con la descripción del nacimiento de ἔρως en el *Banquete* (203b - 204a) se descubre que a la filosofía subyace la fuerza de ese δαίμων que se manifiesta en el preguntar (ἔρομαι), dos realidades que tienen en común el ser intermedias, divinidad menor la primera, hecha de plenitud y carencia, y conjunción de saber e ignorar la segunda.

Si Ἶρις puede ser la filosofía en el *Cratilo* (389 d-e) es porque como el Arco Iris que une la tierra y el cielo y el cielo y la tierra, así la palabra (εἴρειν) filosófica que interroga, y que nace del asombro (θαυμάζειν) como legítima consecuencia del ocio (σχολή), quiere recuperar la desaparecida fuerza de unificación (*Macht der Vereinigung* — Hegel) al situar al hombre frente a sus grandes enigmas mediante el poder del pensar y su manifestación interrogante.

Desde esta perspectiva la filosofía es ἔρως porque es el lugar privilegiado del acto de preguntar (ἔρομαι) las preguntas esenciales. Sólo así se le puede dar un contenido de contornos definidos a la filosofía como amor a la sabiduría (que en un griego imposible sería más bien ἐρωσοφία).

Resultaría largo explicar por qué la φιλία debe entenderse desde el ἔρως, más largo aún sería darle su verdadero alcance griego a la palabra ἔρως e interminable abarcar plenamente lo que en la época de Platón era la σοφία.

La reflexión sobre la pregunta (ἐρώτησις) se convierte en Aristóteles en un es-

tudio taxonómico cuyo centro es la noción de problema, en rápidos pasajes de los *Tópicos* (101b 15 y siguientes; 104a3 y siguientes) del tratado *Sobre la interpretación* (20b - 22b y siguientes) y de los *Analíticos segundos* (89b21 y siguientes).

Desde entonces la filosofía guardará silencio sobre el problema mismo del preguntar, sus articulaciones esenciales y supuestos transcendentales.

Es recién en este siglo que con Heidegger surge nuevamente la preocupación por ese tema. El preguntar y la pregunta ocuparán un lugar central en su pensamiento orientado a esclarecer el sentido del ser cuya pre-comprensión por el *Dasein* abre la pregunta ontológica (*Sein und Zeit*, §5).

El redescubrimiento de la primacía del preguntar y su importancia traerá como consecuencia una proliferación de estudios desde diversas perspectivas sobre ese olvidado problema que también será el de la lógica erotética dedicada a analizar lo que una lógica sólo referida al enunciado había descuidado.

Pero ¿qué significa preguntar? La brevedad exigida obliga a prescindir de las características gramaticales, psicológicas, fácticas y lógicas del preguntar y de la estructura de la pregunta.

Tal vez un primer acercamiento lo pueda dar una rápida revisión de la etimología de los términos "preguntar" e "interrogar".

"Preguntar" viene del latín vulgar *praecunctare* alteración del latín clásico *percontari* por cambio de prefijo e influjo de *cunctari*, dudar, vacilar. En forma originaria, *percontari*, es un derivado de *contus* (κοντός), vara o pértiga que sirve para medir la profundidad del mar cuando una embarcación se acerca a la costa. Se preguntaba con un largo bastón o percha para saber a qué atenerse, como el ciego tantea, o cualquiera con los brazos en la oscuridad.

Las formas iberorromances parten del más tardío *percunctari*, dudar, vacilar como ya se dijo, que tiene sin embargo una vinculación directa con el presupuesto del preguntar.

Cuestión, en tanto pregunta y asunto, es en latín *quaero* (primitivo *quaeso*) que es buscar, indagar y también querer y su compuesto inquerir.

Interrogar, del latín *interrogo*, no sólo significa preguntar sino también rogar, pedir e inclusive implorar, compuesto de inter, relación y mediación y *rogo*, ruego. En el Nuevo Testamento el verbo ἐρωτάω es no sólo pregunto sino, pido, ruego, suplico e imploro, (abundan los pasajes: Juan XIV, 16; Mateo XV, 23; Lucas XIV, 18; Marcos VII, 26, etc. Particularmente esclarecedor es Juan XII, 21).

Estas someras indicaciones revelan que preguntar es indagar, querer y pedir, lo cual sólo es posible si se posee la ausencia de lo que se busca, como el agua está en la sed.

La peculiar estructura de la pregunta es la de poseer lo que no posee y que posibilita su apertura como pregunta y no poseer lo que posee y que permite que el espacio abierto por ella sea ocupado por la respuesta, la que sólo puede comprenderse cuando se conoce la pregunta que la suscita. Ésa es la razón por la cual toda pregunta apunta en dirección a su respuesta, sean éstas fácticas, formales o filosóficas así como toda respuesta remite a su pregunta aunque no sea siempre fácil ni establecer las primeras ni recuperar las segundas.

Se trata de lo que se puede denominar la inmanencia y la transcendencia que se constata en el preguntar y en consecuencia en las preguntas. La respuesta es inmanente a la pregunta y ésta transcendente respecto a la respuesta. Dicho de otro modo, hay una fundamental complementaridad entre preguntas y respuestas que corresponde a la figura del símbolo, es decir, de lo correlativo. Hay que constatar

además el movimiento posible entre preguntas y respuestas en la medida en que éstas pueden a su vez originar aquéllas. De manera muy general puede decirse que argumentar es instalarse en ese ámbito.

Se afirma que la capacidad de preguntar supone la libertad de distanciarse de una situación que se vive aporéticamente, de poder alejarse mediante interrogaciones de lo que masivamente nos circunda y llena, de convertir el asombro en indagación erotética, siendo ya el asombro una primera distancia. Sin embargo tal vez una concatenación causal necesaria pueda igualmente explicar preguntas y respuestas en tanto capacidad para formular las unas y encontrar o no las otras.

Lo que sin duda hay que afirmar es la verdad, entendida como se quiera, como supuesto esencial del responder ya que toda contestación debe ser verdadera incluida la falsa. Esto nos lleva al problema de la verdad o falsedad de las preguntas. ¿Cuándo una pregunta es verdadera? Cuando es una verdadera pregunta, es decir, cuando tiene sentido, cuando expresa una auténtica configuración real en tanto posee un significado abierto a un plano que le corresponde legítimamente.

Otro aspecto esencial de la pregunta es que siempre es primera y autofundante, lo que ha hecho que se afirme que en el principio no fue el λόγος ni el acto (Goethe) sino la pregunta, aunque la constatación positiva de ella en tanto pregunta fuera anterior.

Quiero terminar preguntando si el pensar que calcula y que parece extenderse al universo entero terminará desplazando y anulando al pensar que medita, de donde surgen las preguntas de la filosofía, o si la piedad (Heidegger) y la esperanza (Sartre) que albergan los interrogantes filosóficos seguirán matizando nuestro desamparo.

El tiempo y lo inmemorial

Roberto Walton
Academia Nacional de Ciencias, Argentina

Tres temas de la fenomenología posthusserliana exhiben conexiones en tanto apuntan a un pasado que escapa a nuestra memoria: la naturaleza como implicación de lo inmemorial en el presente (Merleau-Ponty), la responsabilidad por el otro hombre desde un pasado inmemorial (Levinas) y la vida inmemorial que nos engendra a cada instante (M. Henry). En los tres casos una dimensión que escapa a la temporalidad en el sentido habitual se revela, para utilizar la concisa fórmula de Levinas, como "anterioridad anterior a toda anterioridad representable"[1]. Las tres posiciones se enlazan estrechamente porque escapan a la consideración del tiempo en torno del fluir de la conciencia en razón de que muestran que los fenómenos más inmediatos de la naturaleza, la intersubjetividad y la interioridad implican una excedencia de sentido.

1. La naturaleza

Merleau-Ponty señala que la naturaleza forma parte de aquel fondo irreflexivo de "mis complicidades primitivas con el mundo" que constituye "como un pasado original, un pasado que no ha sido jamás presente"[2]. Se apoya en afirmaciones de Husserl acerca de la naturaleza como una "protopresencia" (*Urpräsenz*) o "el ser protopresentable" (*das urpräsentierbare Sein*)[3]. Describe la naturaleza como un "horizonte del que estamos ya bien lejos", y subraya "la preexistencia del ser natural, siempre ya ahí..."[4]. Tal facticidad de la naturaleza implica en la profundidad de cada presente una dimensión que está más allá del alcance de nuestras rememoraciones, de suerte que se sustrae a los intentos del análisis intencional para desvelarla. En tanto "implicación de lo inmemorial en el presente"[5], la natu-

[1] Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Phaenomenologica 54*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 157.

[2] Merleau-Ponty, Maurice, *La phénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945, pp. 485, 280.

[3] Husserl, Edmund, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution", en: *Husserliana IV*, Haag: Martinus Nijhoff, 1952, p. 163. *Cf.* Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours*, París: Gallimard, 1968, p. 116; y "Husserl et la notion de Nature (Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty)", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1965), p. 267.

[4] Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours*, *o.c.*, pp. 110-111.

[5] *Ibid.*, p. 96.

raleza se revela como "un reverso de las cosas que no hemos constituido", y sólo puede ser caracterizada indirectamente como pasado de todos los pasados. La naturaleza se nos muestra como "lo que resiste en nosotros a la fenomenología", esto es, lo que se sustrae a un desvelamiento que ponga de manifiesto una reducción a las operaciones constituyentes del sujeto. Representa la "no-fenomenología", que, sin embargo, "no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe encontrar su lugar en ella"[6].

Merleau-Ponty observa que la naturaleza no es sólo un objeto que está frente a la conciencia sino "un objeto del que hemos surgido, en el que nuestros preliminares han sido poco a poco puestos hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sosteniéndola y proporcionándole materiales"[7]. Recuerda la frase de inspiración hegeliana con que Lucien Herr alude a una naturaleza no comenzada (*inentamée*): "La naturaleza está siempre en el primer día." La naturaleza está en el primer día, pero no es de otro tiempo. Está hoy y es algo siempre nuevo, pero es siempre la misma: "Es naturaleza lo primordial, es decir, lo no construido, lo no-instituido; de ahí la idea de una eternidad de la naturaleza (eterno retorno), de una solidez. La naturaleza es... nuestro suelo, no lo que está delante sino lo que nos sustenta."[8]

En tanto nos sustenta, la naturaleza exhibe las características que Husserl asigna a la tierra como base de toda nuestra experiencia y acción. Con esta noción, según Merleau-Ponty, se descubre en la fenomenología el "asiento de la temporalidad pre-objetiva", una "capa anterior, que nunca es suprimida", un "suelo de verdad", esto es, de una verdad que "habita el orden secreto de los sujetos encarnados". Esta otra naturaleza se encuentra "en la fuente y en la profundidad" de la naturaleza objetivada e idealizada como "patria e historicidad de sujetos carnales" y "dominio de la 'presencia originaria'" que significa "la pertenencia de todos los sujetos a un mismo núcleo de ser aún amorfo, cuya presencia experimentan en la situación que les es propia"[9].

Como instancia siempre nueva y siempre la misma que se revela a todos los hombres, la naturaleza representa un principio indestructible, es decir, un "residuo"[10] que no puede ser eliminado por nuestras operaciones y moldes preformados: "Lo sensible, la Naturaleza, trascendiendo el distingo pasado presente, realizando el pasaje por el adentro del uno en el otro. Eternidad existencial. Lo indestructible, el Principio bárbaro."[11] La naturaleza está presupuesta por toda noción construida de tiempo en tanto "portadora de todo lo posible", "matriz de nuestro tiempo", "nuestra protohistoria de seres carnales" y "raíz de nuestra historia"[12]. Asoma aquí una noción de tiempo vertical que se contrapone a la mera sucesión horizontal y externa de hechos, es decir, el uno-tras-otro o sucesión en el sentido del uno-fuera-de-otro o exterioridad en una serie de episodios vinculados, para dar lugar, en cambio, a un "entramado (*Ineinander*) de presente y de pasa-

---

[6] Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, París: Gallimard, 1960, p. 225ss.

[7] Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours*, *o.c.*, p. 94. *Cf.* p. 149, y Merleau-Ponty, Maurice, *La phénoménologie de la perception*, *o.c.*, pp. 147, 277, 279, 374, 391, 485.

[8] Merleau-Ponty, Maurice, *La nature*, París: Du Seuil, 1995, p. 20.

[9] *Ibid.*, pp. 365-369.

[10] *Ibid.*, p. 58.

[11] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, París: Gallimard, 1964, p. 321.

[12] Merleau-Ponty, Maurice, *La nature*, *o.c.*, p. 111; *Signes*, *o.c.*, p. 227.

do"[13]. Se trata de un tiempo "que no es solamente irreversibilidad, sino también eterno retorno: no es otro sino él mismo"[14].

Según Merleau-Ponty, la naturaleza inmemorial implica que nos encontramos con una proto-historia (*Urhistorie*) configurada por "matrices de la historia" en el sentido de que la historicidad retoma en una "arquitectónica distinta" los elementos que le propone un "logos del mundo natural"[15]. Bajo todo el material cultural es necesario encontrar este ser bruto y salvaje que tiene el carácter de una productividad que podemos utilizar aunque no sea la nuestra, esto es, "una productividad originaria que continúa bajo las creaciones artificiales del hombre"[16]. Así, bajo todo simbolismo convencional, es necesario reencontrar un simbolismo natural según el cual por un lado todo aspecto parcial de nuestra corporalidad es expresivo de todos los restantes y por el otro el mundo natural es una prolongación de nuestro cuerpo a la vez que nuestro cuerpo es un lugar de concentración del mundo natural en una suerte de recíproca expresión.

2. La intersubjetividad

A su vez, Levinas pone en primer plano un "tiempo irreductible a presencia, pasado absoluto, irrepresentable"[17], esto es, un "pasado inmemorial, significado sin haber sido presente, significado a partir de la responsabilidad 'para el otro' en que la obediencia es el modo propio de la escucha del mandamiento"[18]. Levinas define la responsabilidad como la estructura esencial, primera y fundamental de la subjetividad, de modo que estamos coordinados con el otro de manera pre-original, es decir, anterior a todo comienzo. Porque la responsabilidad es ajena a la voluntad subjetiva y por ende anterior a toda libertad o decisión. No se remonta a ningún compromiso contraído sino que justifica todo vínculo de esta índole. Escapa a la actividad en cuanto no se asume porque siempre se es ya sensible a ella a partir de un pasado irrepresentable. Ésta es la razón por la que no está atada a un presente actual y con ello a la sincronización por medio de instrumentos de la conciencia como la retención, la rememoración y la historia. El tiempo sincrónico se entiende a partir de la presencia, esto es, del presente. En virtud de la sincronía, el pasado es presente retenido, rememorado o reconstruido, y el futuro es presente por venir. Pero la relación ética con el otro introduce un tiempo diacrónico en el que las dimensiones del pasado y el futuro tienen una significación propia, esto es, ajena a y sin coincidencia con el presente[19].

Ahora bien, ¿cómo puede un pasado y un futuro no reunible en el presente concernirnos? La diacronía nos toca porque ella se despliega en la doble vertiente de "envejecimiento de la vida e irrecusable responsabilidad"[20]. Se trata de situaciones que se dan a pesar de mí en un pasaje que me atraviesa pasivamente. La irrecusable responsabilidad sólo testimonia lo infinito en virtud de que la deuda

---

[13] Merleau-Ponty, Maurice, *Notes de cours 1959-1961*, París: Gallimard, 1996, p. 83.
[14] *Ibid.*, p. 209.
[15] Merleau-Ponty, Maurice, *La nature*, *o.c.*, p. 282.
[16] *Ibid.*, p. 169.
[17] Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, *o.c.*, p. 157.
[18] Levinas, Emmanuel, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, París: Grasset, 1991, p. 191.
[19] *Cf. Ibid.*, p. 133.
[20] *Ibid.*, p. 70.

con el otro se acrecienta a medida que se satisface. Además, se enlaza con nuestra vulnerabilidad en tanto ofrecimiento al otro, es decir, con nuestra corporalidad en tanto dimensión susceptible de ser afectada por el prójimo. Sólo con mi corporalidad puedo cumplir con el deber de dar al otro hasta el pan de mi boca o el abrigo que cubre mis espaldas, y exponerme al ultraje y la herida en virtud de que el uno-para-otro implica la condición de uno-rehén-del-otro, esto es, responsabilidad por su vida hasta la propia muerte en sustitución de su muerte. Así, la posibilidad misma de dar tiene como anverso la encarnación del sujeto, es decir, una corporalidad cuya duración es envejecimiento. La diacronía del uno-para-el-otro me atañe porque mi propio ser está atravesado por la diacronía, esto es, por la pasividad a pesar de mí de mi senescencia. Fenómenos corporales del envejecimiento, la fatiga, la vulnerabilidad, el dolor, y la exposición a la muerte, implican para Levinas el "contra sí en sí", es decir, la adversidad misma en mí que interrumpe el aislamiento del gozo y me arranca de mí mismo. Por eso la responsabilidad "se articula" sobre mi corporalidad expuesta. La duración a pesar de mí inherente al ser relativamente a la muerte es una modalidad de la temporalidad del tiempo como obediencia que permite acoger la pasividad del uno-para-el-otro.

Lo esencial del tiempo diacrónico reside, pues, en un pasado "anterior-a-todo-recuerdo" y en un futuro "ulterior-a-toda-realización". Hay un pasado irrecuperable por el recuerdo no en razón de su alejamiento sino en razón de su inconmensurabilidad con el presente. Y hay un futuro que no es agotable por un porvenir, es decir, que no se describe por su referencia a un presente al que tiene que venir. Tengo el pasado del otro y la historia de la humanidad como pasados que no han sido mi presente, y que, por tanto, no puedo volver a presentarme, esto es, re-presentarme. Y tengo como futuro no la anticipación de un presente sino la obligación infinita con respecto al otro como una orden inaudita, es decir, una orden que no se ha escuchado ni se escuchará nunca. En tanto la orden tiene el carácter de un mensaje que responde a una inspiración, y esta inspiración exhibe nuestra heteronomía, el futuro es el tiempo del profetismo. Así, la anterioridad ética de un pasado inmemorial que me compromete con una responsabilidad sin comienzo, tiene su reverso en la significación imperativa de un futuro no anticipable que me obliga más allá de la muerte. Que haya un futuro más allá de lo que pueda advenir a mi yo, significa que el sentido continúa más allá de mi muerte. Este sentido inherente a un futuro que no tiene que ver con lo que pueda sucederme se comprende "en el ser finito del yo mortal a partir del rostro del otro" como "futuro extraordinario de lo inenglobable", es decir, como un deber sin fin que se extiende "más allá de mis poderes y de mi finitud y de mi ser condenado a la muerte"[21].

Levinas antepone a nuestra historia rememorable y sincrónica una historia diacrónica ligada a una cultura de la trascendencia. Presenta una contraposición entre cultura del saber y cultura del arte, y una ulterior oposición (esta vez radical) entre estas dos formas y la cultura de la trascendencia o cultura ética. Mientras que la cultura del saber o de la inmanencia y la cultura del arte o de la poesía implican, si bien cada una a su manera, la subordinación de lo otro a lo mismo, la cultura de la trascendencia refleja la preocupación ética fundamental de Levinas, es decir, la cultura como responsabilidad por el otro. Es la cultura que se

[21] Levinas, Emmanuel, *Entre nous*, *o.c.*, p. 193 ss.

levanta frente a la incesante posibilidad de lo monstruoso que nos enfrenta con la reducción del sentido al absurdo; "Significancia, a partir de la responsabilidad por el otro hombre, de un pasado inmemorial, venido en la heteronomía de un orden. Mi participación no intencional en la historia de la humanidad, en el pasado de los otros, que 'me mira'."[22] Tanto la cultura del saber o de la inmanencia con la reducción de lo otro a lo mismo, como la cultura del arte o la poesía con su manifestación o encarnación de lo mismo en lo otro, no logran apreciar suficientemente la alteridad porque ven en ella el material para la confirmación de la propia identidad, ya sea a través de la asimilación de la naturaleza por el saber, ya sea por la unidad del alma y el cuerpo en la expresión artística. Queda para una cultura de la trascendencia la cuestión de la alteridad absoluta, es decir, una alteridad que no se deja subordinar a lo mismo. Una cultura ética emerge con la epifanía del rostro que nos asigna o reclama una responsabilidad por el otro y cuestiona nuestra espontaneidad.

3. La interioridad

Por su parte, M. Henry se refiere a la Vida como lo Inmemorial que escapa a toda memoria posible. Sostiene que la vida precede a todo lo viviente como un presupuesto sobre el cual no es posible volver, es decir, como un "pasado absoluto" que no es un momento transcurrido de tiempo. El olvido de la Vida es definitivo o insuperable porque toda intencionalidad que se interpusiera para recuperarla introduciría en ella una escisión respecto de sí misma. La separación que se despliega en la memoria sólo es posible en relación con lo que ya no es, mientras que la Vida siempre es. Esto significa para ella una disimulación original y esencial que la hunde en un insuperable olvido. Henry se refiere a "lo Inmemorial, lo Archi-Antiguo que se sustrae a nuestro pensamiento (lo siempre ya olvidado, lo que se mantiene en un Archi-Olvido"[23].

Según Henry, la Vida conduce a "una concepción enteramente nueva e insólita de la temporalidad"[24]. Por ser acósmica y eterna en tanto excluye de sí toda pertenencia al mundo que anularía su interioridad y toda separación que introduciría en ella la muerte, la vida es "la autoafección originaria que ignora el éxtasis"[25]. Puesto que no es afectada por nada exterior, la vida "se realiza en sí misma en la suficiencia absoluta de su interioridad radical (no experienciando más que sí misma, no siendo afectada más que por sí, antes de todo mundo posible e independientemente de él"[26]. Una vida en el pasado o en el futuro es un sin-sentido: la repetición o el olvido nos proporcionan lo que ya no vive, mientras que el estar a la expectativa o el precursar nos proporcionan lo que aún no vive. Estos éxtasis temporales, incluso en la forma de las protointencionalidades descritas por Husserl (protención, impresión y retención), sólo ofrecen a la vida lo que ella no es, es decir, la separan de sí misma desplegando un lugar en que ella no es posible. La

---

[22] *Cf. Ibid.*, p. 189s. *Cf.* pp. 199-208.

[23] Henry, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, París: Du Seuil, 1996, p. 190.

[24] *Ibid.*, p. 199.

[25] Henry, Michel, *La barbarie*, París: Grasset, 1987, p. 112.

[26] *Ibid.*, p. 134.

vida sólo puede tener lugar en un "presente viviente", que, por lo demás, no es el ahora que pasa del no ser al ser y del ser al no ser. Puesto que no puede tener un pie en el ser y otro en la nada, no hay para la dimensión fundamental de la subjetividad un ahora que se hunde en el pasado sino tan sólo "esta vida siempre cambiante y siempre la misma"[27]. La vida permanece "en la ausencia de todo éxtasis" como una implosión no extática u "operación inmóvil"[28]. Por eso acontece como un venir hacia sí misma en que genera su *ipseidad* mediante un eterno proceso de autoafección: "En esta temporalidad no hay antes ni después en el sentido en que nosotros lo entendemos, sino un eterno movimiento, un eterno cambio en que la vida no cesa de experienciarse a sí misma..."[29]

La temporalidad inextática se apoya en un Antes-absoluto, que escapa a la doble condición de la exterioridad y del ya no ser, en tanto el individuo sólo es viviente por obra de la Vida que lo precede necesariamente como condición. En la temporalidad mundana, el antes se muestra a alguien que se vuelve retrospectivamente hacia él, y por eso implica una separación. El autoengendramiento de la vida, en cambio, implica que cada yo viviente tiene un nacimiento que no es una generación en el mundo sino un protonacimiento o nacimiento trascendental en la inmanencia radical. Por eso es necesario pensar una forma de relación con el ante que no sea distancia o éxtasis. El "devenir" que puede "advenir" al viviente no es otra cosa que un "revenir" a este Antes-absoluto en el sentido de que cada ser viviente sólo puede acceder (*parvenir*) a sí mismo en tanto la Vida absoluta accede a sí misma[30].

Este último rasgo del tiempo inextático pone de manifiesto la condición metafísica del individuo viviente en tanto es engendrado en la vida. Concierne al carácter sagrado de la vida a la que vivimos en nosotros como lo que no hemos puesto ni querido, como lo que sufrimos y a la vez gozamos, y en la que se sustenta nuestro ser. Asoma aquí la visión eckhartiana de que el fondo de Dios es el fondo de mi alma y el fondo de mi alma es el fondo de Dios de modo que Dios me engendra como él mismo a la vez que se engendra como mí mismo en este fondo que "no tiene antes ni después (*weder Vor noch Nach*), y no espera nada que pueda añadirse porque no puede ganar ni perder"[31].

La Vida precede al sí mismo singular como una instancia sobre la cual no es posible volver, es decir, como un pasado absoluto que permanece cerrado para siempre. Por eso la antecedencia de la Vida respecto de todo viviente se identifica con lo Inmemorial. Que la precedencia de la vida sea un pasado absoluto significa que no podemos tener un recuerdo y representarnos este pasado. Para Henry, puesto que no es el reverso de un recuerdo posible, este pasado significa un olvido insuperable. Está fuera de toda memoria y responde al "Olvido de lo Inmemorial"[32]. Es el olvido absoluto que descarta todo recuerdo y por ende todo olvido en

---

[27] Henry, Michel, *Phénoménologie materielle*, París: PUF, 1990, p. 54.

[28] Henry, Michel, *La barbarie*, *o.c.*, pp. 37, 171.

[29] Henry, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, *o.c.*, p. 201.

[30] *Cf.* Henry, Michel, *La barbarie*, *o.c.*, p. 206.

[31] Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, editado por Joseph Quint, München: Hanser, 1963, p. 306. *Cf.* Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, París: PUF, 1963, p. 405.

[32] *Cf.* Henry, Michel, "Parole et religion: la Parole de Dieu", en: Chrétien, Jean-Louis/Henry, Michel, Marion, Jean-Luc/Ricoeur, Paul, *Phénoménologie et théologie*, París: Criterion, 1992, pp. 145-146.

el sentido habitual. Sin embargo, este Olvido que supera todo memorial concebible integra la Vida al modo en que el olvido del cuerpo permite estar en posesión de todos nuestros poderes motrices. En el olvido del cuerpo, el yo forma una unidad con todos sus poderes. Pensar en el cuerpo, en cambio, nos impide actuar. Análogamente, sobreponerse al Olvido de lo Inmemorial es experienciar en sí la única Vida que existe. Exige una autotransformación de la vida según sus leyes y estructuras propias, esto es, una mutación por la que "la vida propia del ego se cambia en la Vida de lo absoluto mismo"[33].

La vida es fuerza productiva o capacidad de crear algo que no existiría sin ella, y se experiencia a sí misma en todo lo que ella llega a ser. De modo que la cultura "consiste en el autodesarrollo de las potencialidades subjetivas que componen esta vida"[34]. Comprende todas las experimentaciones por las cuales la vida conduce a la realidad de una presencia todo lo que lleva en sí como virtualidad. Es una actualización de las potencialidades de la vida, y a la vez significa un acrecentamiento de sus poderes. De ahí que la cultura pueda ser caracterizada como el "conjunto de las empresas y las prácticas en la que se expresa la sobreabundancia de la vida"[35]. Ahora bien, este acrecentamiento de sí de la vida es un proceso por el que la vida "ingresa en sí y se historializa"[36]. En la base de toda vida cultural e histórica se encuentran las tonalidades afectivas que reviste la vida en la autoafección que experiencia al ejercer su fuerza productiva: "La historia de nuestras tonalidades es el historial de lo absoluto."[37] Las múltiples tonalidades que componen la historia de la existencia no son sino modalizaciones de dos tonalidades fundamentales por las cuales la vida goza de sí en su autoexperiencia y acrecentamiento y a la vez se soporta a sí misma en tanto no puede sustraerse a sí misma. El pasaje e inversión recíproca del gozo y el sufrimiento configura un juego de lo absoluto consigo mismo, y se realiza en cada mónada como lo más propio de ella. Así, la subjetividad "tiene una historia, que es el historial de lo absoluto..."[38]. De modo que también para Henry la dimensión de lo inmemorial se asocia con una historia originaria que evoca la protohistoria de Merleau-Ponty y la historia diacrónica de Levinas en tanto se asocia con un pasado antes de todo pasado: "La historia original es el desvelamiento de las totalidades subjetivas de la existencia..."[39]

4. El despliegue de la excedencia

Merleau-Ponty señala que la cuestión de la naturaleza no es desligable de otros problemas: "El tema de la naturaleza no es un tema numéricamente distinto. Hay un tema único de la filosofía: el *nexus*, el *vinculum*. 'Naturaleza'-'Hombre'-'Dios'. La naturaleza como hoja del ser, y los problemas de la filosofía como concéntricos. ...la profundización de la naturaleza debe esclarecernos sobre los

---

[33] Henry, Michel, *C'est moi la vérité*, *o.c.*, p. 209.
[34] Henry, Michel, *La barbarie*, *o.c.*, p. 38.
[35] *Ibid.*, p. 172.
[36] *Ibid.*, p. 176.
[37] Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, *o.c.*, p. 837.
[38] Henry, Michel, *La barbarie*, *o.c.*, p. 123. *Cf.* pp. 173, 177.
[39] Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, o.c., p. 842.

otros seres y sobre su engarce en el ser. ...explicitación de lo que quiere decir ser-natural o ser naturalmente, teniendo en cuenta el ser-hombre y la ontología de Dios."[40] La afirmación puede aplicarse también al carácter inmemorial asignado por Merleau-Ponty a la naturaleza, y a partir de allí hemos desarrollado en este trabajo otras dos posibilidades concéntricas en tanto ambas giran en torno del mismo tema en relación con la responsabilidad por el otro y la autoafección de la vida.

Según Merleau-Ponty, detrás de la génesis trascendental entrevemos "un mundo en que todo es simultáneo"[41]. En contraposición a la noción de una simultaneidad de cosas composibles en virtud de la perspectiva temporal, Merleau-Ponty defiende la noción de una simultaneidad de cosas incomposibles a fin de dar cuenta de un "mundo barroco" que desborda por todas partes y se caracteriza por el hecho de que las cosas "pretenden una presencia absoluta que es incomposible con la presencia de otras cosas y que sin embargo todas tienen como un todo"[42]. Sostiene que la representación de un mundo de acuerdo con horizontes articulados en perspectivas no es otra cosa que un artificio destinado a engañarnos con la ilusión de una composibilidad pacífica que apacigua la viviente ebullición de las cosas. En consecuencia, la verdadera simultaneidad de las cosas no consiste en esta composibilidad (por ejemplo, en el horizonte del tiempo) sino más bien en una rivalidad por la que se dirigen hacia mí y disputan la dirección de mi mirada atrayéndome y exigiendo que me vuelva hacia ellas mientras se excluyen unas a otras. Hay una *tota simul* de las cosas porque nuestra mirada no puede eliminar la profundidad y debe contentarse con un rodeo alrededor de ellas. En virtud de esta profundidad, "el mundo está alrededor de mí y no enfrente de mí"[43].

Con la noción de diacronía aparece en Levinas una concepción análoga a la de Merleau-Ponty sobre la simultaneidad de lo incomposible, es decir, la no composibilidad de las cosas en la perspectiva sincrónica trazada desde el presente. Se trata en el plano de la intersubjetividad de considerar un pasado y un futuro que escapan también a la perspectiva sincrónica que los relacionaría con un presente. Hay un pasado que nunca ha sido presente y es más antiguo que todo presente porque tiene una "antigüedad anárquica" que no se ha manifestado nunca: "Lo inmemorial no es el efecto de una debilidad de la memoria, de una incapacidad de salvar los grandes intervalos de tiempo, de resucitar pasados demasiado profundos. Es la imposibilidad para la dispersión del tiempo de reunirse en presente (la diacronía insuperable del tiempo)"[44].

Mientras que Levinas subordina la manifestación en el mundo al orden de la asignación a la responsabilidad, Henry procura encontrar una manifestación originaria en la autoexperiencia de la subjetividad. No es en primer lugar en el rostro del otro como dimensión que no aparece en el mundo donde está inscrita la palabra originaria de Dios sino en la vida como instancia que, si bien no aparece en el mundo al igual que el prójimo, se revela en la autoafección o sentirse a sí mismo de la vida interior.

---

[40] Merleau-Ponty, Maurice, *La nature*, *o.c.*, p. 265ss.
[41] Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, *o.c.*, p. 226.
[42] *Ibid.*, p. 228.
[43] Merleau-Ponty, Maurice, *L'oeil et l'esprit*, París: Gallimard, 1964, p. 59.
[44] Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *o.c.*, p. 48.

Mientras que el otro levinasiano se encuentra más allá del ser, la propia subjetividad exhibe un modo de ser que no es el del mundo exterior. Mientras que Levinas trasciende el mundo en dirección a una exterioridad radical que se sustrae a la identidad de la conciencia reductora de lo otro a lo mismo, Henry trasciende el mundo exterior en dirección a una interioridad radical que también se sustrae a la identificación. Mientras que para Levinas Dios deja su huella en el uno-para-otro de la responsabilidad por el cual es testimoniado de modo que se revela sin aparecer, es decir, sin presentarse a un sujeto, según Henry Dios se revela en el fondo de la autoafección por la cual la vida da testimonio de sí misma. Mientras que Levinas rechaza la noción de totalidad como expresión de la tendencia a ver en el hombre una simple articulación o momento de un sistema, y le contrapone la noción de infinitud, Henry "exige el rechazo del horizonte en el interior del cual se mueve... el pensamiento filosófico occidental en su conjunto"[45]. Este presupuesto es el monismo ontológico que ha procurado encontrar la esencia del fenómeno en la exterioridad. Mientras que Levinas rechaza la ontología a favor de la ética, Henry rechaza un monismo ontológico a favor del dualismo de los dos modos fundamentales de manifestación: el ego y el mundo.

Una ontología de la subjetividad debe anteponerse a una ontología del mundo. Lo que la fenomenología posthusserliana ha puesto de relieve es modos de excedencia. Así, Merleau-Ponty se refiere a "la resistencia de una Naturaleza que no quiere dejarse encerrar en un molde preformado" y a "un nuevo sentido de la palabra 'naturaleza' como residuo que no se puede eliminar" o "residuo que no ha sido construido por mí"[46]. Levinas se refiere a "la excedencia (*surplus*) de la responsabilidad"[47], a "la excedencia creciente de lo Infinito"[48], que, si bien no es una "excedencia de presencia", entraña un "sobrepujamiento (*surenchère*) en la significación"[49]. Y M. Henry alude a la "fenomenalidad del acrecentamiento" y al "acrecentamiento de sí"[50]. Es la noción de excedencia (*Überschuß*), inherente a la noción husserliana de horizonticidad, la que permite reunir las consideraciones posthusserlianas relativas a la naturaleza, el prójimo y la vida interior. Esta reserva de sentido ha sido central en los tres planos en tanto se ha puesto de manifiesto, respecto de los fenómenos dados del mundo, un reverso de las cosas, un orden de la asignación a la responsabilidad y una fenomenalización originaria que escapan a las operaciones constitutivas de la conciencia y a su ordenamiento temporal.

---

45 Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, *o.c.*, p. 862.
46 Merleau-Ponty, Maurice, *La nature*, *o.c.*, pp. 58, 169.
47 Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *o.c.*, p. 126.
48 Levinas, Emmanuel, *Du Dieu qui vient à l'idée*, París: Vrin, 1982, p. 120.
49 Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *o.c.*, p. 173.
50 Henry, Michel, *La barbarie*, *o.c.*, p. 176s.

La dimensión ética de la reducción trascendental de Husserl

Rosemary Rizo-Patrón
Pontificia Universidad Católica del Perú

Introducción

Los escritos de Husserl, como de cualquier otro gran filósofo clásico, en lugar de tesis conclusivas a ser repetidas o "aplicadas", incitan a tratar con "las cosas mismas", en todo caso a involucrarnos como perpetuos principiantes en una indagación filosófica que se concibe como una tarea infinita[1]. El trabajo filosófico es la tarea del pensar, es decir de la reflexión crítica. Ésta se pone en marcha de modo privilegiado en el "diálogo" o debate, fundamentalmente en aquél que entablamos con los textos de la tradición y con lo que ellos nos dan a pensar. A veces dicho trabajo consiste en "confrontar y suplementar los pensamientos centrales bien conocidos de un pensador con aquéllos menos conocidos y aparentemente periféricos"[2] del mismo. El afán no es meramente erudito, por ejemplo el de aprehender mejor la consistencia de la obra, sino esencialmente filosófico, puesto que simultáneamente se está llevando a cabo una confrontación con los problemas filosóficos mismos. Procediendo así es inevitable repensar, total o parcialmente, el sentido de los problemas y reevaluar los escritos en los que inicialmente se abordaron.

Un tema metodológico central del pensamiento de Husserl, y que supuestamente garantiza y sostiene el desarrollo de su *idea de la filosofía*, es el de la "reducción trascendental". No es posible comprender la una sin la otra. Por ello, el malentendido que rodeó la "reducción trascendental", tanto durante la vida de Husserl como ulteriormente, afectó seriamente la recepción del proyecto filosófico de la fenomenología trascendental[3]. Este malentendido es parcialmente responsabilidad del propio Husserl, como señalaremos luego. Aquí quiero refutar dos equívocos que se asocian a la reducción trascendental y correlativamente a su "idea de la filosofía". Según el primero, la reducción trascendental es una mera técnica

[1] Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1949 (segunda reimpresión en España 1993), pp. 373. De ahora en adelante *Ideas I*.

[2] Hart, James, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1992 (*Phaenomenologica 126*), p. xii.

[3] *Cf.* por ejemplo *Ideas I*, pp. 373-374.

epistemológica que, priorizando la razón teórica respecto de la práctica, se halla al servicio de una filosofía "intelectualista". El segundo es que el "giro subjetivo" al que nos invita la reducción trascendental conduce a un subjetivismo egológico y solipsista, que cercena al sujeto del mundo y lo atrapa en un relativismo escéptico[4]. Haré dicha refutación rescatando la *dimensión ética* de la reducción trascendental[5], explicitando su sentido sobre el trasfondo de la *idea de la filosofía* que nace con la fenomenología trascendental[6]. Nuestra tesis es que dicha dimensión no es secundaria, sino *esencial* a la naturaleza de la reducción. Al mostrar dicha esencialidad, se habrán *eo ipso* invalidado los dos equívocos señalados. En este empeño, no trataremos específicamente ni de la reducción ética, ni de la reducción que conduce a la explicitación del sentido de la intersubjetividad; nuestro interés aquí sólo concierne la dimensión ética de la reducción trascendental *en general*. Nuestras conclusiones son tributarias de algunas reflexiones sobre el mismo tema del reciente estudio de James Hart [7], que tiene el propósito de fundar, "en el espíritu de la escolástica fenomenológica trascendental", una ética y una filosofía social *secundum sententias Edmundi*[8].

1. La idea de la filosofía como ciencia estricta

Es indispensable no perder de vista que para Husserl la filosofía es coextensiva a la razón. En el §73 de la *Crisis* sostiene que aquélla "es la *ratio en el constante movimiento de la autoaclaración*", es decir, "una lucha de la razón por llegar... a su autocomprensión... La filosofía, la ciencia en todas sus configuraciones, es racional: esto es una tautología"[9]. No se trata de una concepción tardía. Muy temprano, desde 1902-1903, en conformidad con esa misma puesta en paralelo, Husserl toma conciencia que la realización de la idea de la filosofía requiere de una "crítica de la razón" radical[10]. Y si bien en un inicio (1902-1908) se ocupa fun-

---

[4] No se repara en que Husserl, como nadie, refutó del modo más efectivo al psicologismo naturalista, subjetivista y relativista, por sus consecuencias escépticas en sus *Investigaciones lógicas I*, Madrid: Revista de Occidente, 1967 (Traducción de Manuel García Morente y José Gaos), y que, incluso desde su giro trascendental, siempre endosó dicha refutación. *Cf. Prolegómenos a la lógica pura*, Cap. VII, pp. 140-183.

[5] Si Scheler considera que la reducción trascendental es incompatible con la ética, es porque la malinterpreta como mera reducción eidética y, a ésta, como "separación" de las esencias respecto de la "realidad". No sabe hasta qué punto está en el fondo de acuerdo con Husserl. *Cf.* Hart, James, *o.c.*, p. 46. Nuestra opinión, por ende, también contraría la de Bernhard Waldenfels quien, en *Das Zwischenreich des Dialogs*, The Hague: Nijhoff, 1971, opina que "una ética radical hace explotar al esquema trascendental", al que entiende como esencialmente "egocéntrico". (p. 308)

[6] Una circularidad hermenéutica se instala aquí: sólo una cabal comprensión e implementación de la reducción fenomenológico-trascendental posibilita la adecuada comprensión de la "idea de la filosofía" que pone en marcha Husserl. Y, sin embargo, sólo sobre el trasfondo de dicha *idea de la filosofía* es que se puede penetrar adecuadamente en el sentido de la reducción. La tesis aquí es que ambas están motivadas desde la actitud natural por un impulso teleológico voluntario hacia la más absoluta autorresponsabilidad racional.

[7] Hart, James, *o.c.*, p.xii.

[8] *Ibid.*, p.xi.

[9] *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, pp. 281-282.

[10] En las lecciones de 1902/03 (Ms. F I 26) y en una carta a W. Hocking (11 de octubre de 1903) ya dejó registradas las tareas paralelas de las diferentes ramas de la crítica de la razón. *Cf.* Melle, Ullrich, "Introducción", *Hua XXVIII*, pp. xxi-xxii. Las obras completas de Husserl

damentalmente de desarrollar los diferentes aspectos de la crítica de la razón *teorética* y de su fundación metodológica (es decir, fenomenológica), lo que le valió ser acusado de "intelectualista", Husserl confirma desde 1906 lo que dejó documentado desde 1902: que dicha crítica debía abarcar todas las dimensiones de la razón, la teórica, la práctica y la valorativa en general[11]. Esta tarea crítica más vasta la emprende con particular intensidad entre 1908-1914, describiendo con mucho detalle las complejas estructuras de la vida volitiva y valorativa de la conciencia[12]. De allí que hasta el final reitera "que la razón no admite ninguna distinción en 'teórica', 'práctica' y 'estética'"[13], y que "la razón es racional en el quererser-racional", en un "esforzarse hacia la razón", puesto que ella "indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo 'bienaventurado'"[14]. Cierto que a veces parece señalar la primacía del *conocimiento* teórico sobre el dominio afectivo y volitivo[15], y que, cuando admite una *interpenetración* entre ellos[16], a todos los describe como igualmente orientados hacia la meta del conocimiento, supuestamente reiterando el imperialismo de la razón teórica sobre el resto de la vida de la mente. Mas en esos mismos contextos aparece claro que la "suprema justificación", "la responsabilidad más elevada o la última corresponde en el conocimiento a... las efectuaciones de la afectividad que son constitutivas en última instancia"[17]. Así, a un nivel más profundo de la razón, la "motivación del filósofo que comienza" es la "reponsabilidad", una función de la razón práctica; el intelecto aquí es "sirviente de la voluntad"[18]. No parece haber duda que prima

---

(*Husserliana*, Dordrecht/Londres/Boston) serán citadas usando la sigla *Hua* seguida por el volumen en números romanos. Los manuscritos inéditos serán citados con la sigla Ms. seguida de la anotación de los Archivos Husserl.

[11] *Cf.* las anotaciones de 1906 en su diario personal (Biemel, Walter (ed.), "Edmund Husserl, Persönliche ufzeichnungen", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XVI, N° 3, marzo 1956; así como en sus lecciones de 1906/07 sobre "Lógica y teoría del conocimiento" (*Hua XXIV*), y otros documentos de la época. *Cf.* también *Hua VIII*, pp. 23 y 26.

[12] *Cf.* Melle, Ullrich, "Introducción", *Hua XXVIII*, p. xxvii.

[13] *Crisis*, p. 283.

[14] *Loc.cit.* Husserl en la *Crisis* expresamente señala también que los *problemas de la razón* (del conocimiento verdadero, de la valoración verdadera, de la acción verdaderamente buena, del sentido o razón de la historia, de Dios como razón absoluta, de la inmortalidad y libertad del alma racional) son en el sentido más amplio problemas *metafísicos,* que el positivismo decapita. *Cf. Crisis*, p. 9.

[15] Éste es el caso cuando señala que aquél en su plena extensión abarca a toda la esfera de la mente hasta el ámbito intuitivo e incluso irracional, es decir, a las actividades que surgen de la voluntad y de la afectividad, de los impulsos y de los sentimientos. *Hua VIII*, p. 193-194.

[16] "Por otro lado, aquí no yacen unas al lado de las otras todas aquellas funciones del yo, sino que se atraviesan unas a otras." (*loc. cit.*)

[17] *Ibid.*, pp. 25, 194.

[18] En una carta de 1919 a A. Metzger sostuvo expresamente: "No es que yo considere que la verdad y la ciencia son los valores superiores. Todo lo contrario, 'el intelecto es el sirviente de la voluntad', del mismo modo yo soy el sirviente de aquéllos que configuran nuestra vida práctica, como líderes de la humanidad." *Cf.* McCormick, Peter/Elliston, Frederick (eds.), *Husserl Shorter Works*, Notre Dame Indiana/Brighton, England: University of Notre Dame Press/The Harverster Press Limited, 1981, p. 361. *Cf.* también *Hua VIII*, p. 201. En sus lecciones de 1910/11 sobre "Lógica y teoría del conocimiento" (Ms. F I 12, pp. 53a-45a), luego de señalar la importancia de construir una ética, praxis y axiología científica, y de confesar que todavía no tiene nada en esa dirección, insiste que en su realización se cifran los intereses más elevados de la humanidad. También

para Husserl la interpenetración de las dimensiones de la razón y la alta dignidad de la razón práctica[19].

Una "crítica de la razón" radical debe servir para la realización de la *idea de la filosofía* y del filósofo. Si la filosofía es sirviente de la voluntad y los filósofos, los "funcionarios de la humanidad"[20], no es porque el filósofo deba abocarse a la inmediata acción política, sino que debe "proveer una fundación sólida para la *dación de metas* del filósofo práctico"[21], y sentar "el cimiento de las esenciales estructuras del ser humano, sobre el que puede construirse una filosofía moral auténtica"[22]. La responsabilidad de la "misión filosófica" está detrás del llamado a una "renovación" ético-cultural, orientada hacia la idea guía de un conocimiento absolutamente fundado, y hacia la *meta práctica* de forjar una "humanidad que sea y viva de hecho y cabalmente en verdad y en genuinidad"[23].

La idea de la filosofía, en tanto concierne *la vida misma de la razón*[24] entendida de este modo "holístico", comporta así un valor "absoluto" y es una "idea absoluta". En consecuencia, deberá abarcar en una unidad sintética[25] la *totalidad* de las prestaciones humanas dotadas de sentido y/o validez, sean éstas de orden científico, práctico, axiológico, artístico u otro (conceptos, valores, normas). La *totalidad* de las ciencias especiales , más allá de su dispersión iniciada en los tiempos modernos[26], deben integrar como ramas vivas el único árbol de la filosofía o ciencia universal auténtica[27].

---

sostiene que la personalidad más valiosa es la que se orienta y configura a sí misma y al mundo en tanto *razón práctica*, en conformidad con los ideales racionales más elevados. *Cf.* Melle, Ullrich, "Introducción", *Hua XXVIII*, pp. xliii-xliv.

[19] "La razón teórica es ella misma una forma particular de la razón práctica y, sin embargo, una que puede, como tal, hacerse cargo de la razón práctica (y también de sí misma)". *Cf.* A V 22, p. 19; cf. también Hart, J., *o.c.*, p. 21. "La razón teórica es teoría de la razón práctica y es ella misma un componente de la razón práctica actual". *Cf.* Ms. E III 4, p. 13b.

[20] *Crisis*, p. 18, *Hua VIII*, p. 198, *passim*.

[21] McCormick, Peter/Elliston, Frederick (eds.), *o.c.*, p. 359.

[22] *Loc.cit.*

[23] Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, México: UNAM, 1990, pp. 79-80. De ahora en adelante *AEB*.

[24] *Hua VIII*, pp. 17-26.

[25] E III 4, p. 13b.

[26] *Hua XXIV*, p. 241; Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid: Tecnos, 1986, pp. 4 y 7. En adelante *MC*. Con esta idea Husserl desea realizar el ideal leibniziano de una ontología universal y de una auténtica ciencia. Por eso ella se llamará *filosofía primera*, como teoría del "ser posible", de los "comienzos", "ontología universal", "teoría de las ciencias universal o concreta", "concreta lógica del ser", etc. (*Ideas I*, p. 373; Ms. F I 10, p. 95a [1906] y Ms. F I 14, p. 24a [1911].)

[27] Conforme a los aspectos teórico, práctico y valorativo de la única razón, Husserl concibe a la filosofía teórica como tratando de la cognición de las cosas, a la filosofía práctica o praxeología, del ámbito de la acción, normas y obligaciones, y a la axiología, de los valores éticos y estéticos. La filosofía teórica, que es la que *de facto* más desarrolló, la concibió a su vez como subdividida en *ontología o lógica formal* (*mathesis universalis*) —avocada al estudio del concepto de "objeto en general", cuyo *a priori* es analítico— y en *ontologías regionales o materiales*, avocadas a la naturaleza corpórea y psíquica, por un lado, y al ámbito del espíritu, por el otro, siendo su *a priori* sintético. *Cf.* Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, Cap. XI, pp. 257-286; *Ideas I*, pp. 17-45; 353-358; tambien *cf. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (*Ideas II*), traducción de A. Zirión Q., México: UNAM, 1997, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de L. Villoro, México: UNAM, 1962, *(LFT)*; y *MC*, §§22 y 29.

De la razón como absolutamente *autorresponsable* se desprende asimismo la idea de *autonomía* vinculada a la unidad del saber, y el que la filosofía es fuente de una doble justificación última: de la totalidad del saber y de la cultura, y de sí misma. Como señala Husserl en sus *Lecciones de filosofía primera*, aunque en este proceso ella en cierto modo se halle involucrada en un círculo esencial, no incurre en un paralogismo puesto que su última justificación emana de la más radical y absoluta *autorresponsabilidad*, dimensión no exclusivamente cognitiva, sino afectivo-volitiva[28]. Tal tarea aparentemente inabarcable no puede concebirse sino como la idea-límite de un *telos* que yace en el infinito, esto es, como un *proceso* cuya realización carece de fin y se desarrolla en una aproximación histórica de realizaciones efectivas, parciales y siempre inacabadas[29]. Coinciden pues en la idea de la filosofía —tanto en su *arché* (en la "motivación del filósofo principiante"), como en su *telos* (una vida avocada a las tareas de la razón)—, la dimensión práctica de una voluntad absolutamente autorresponsable, individual e intersubjetivamente[30].

Esta idea teleológica de la filosofía que reina en la historia occidental, Husserl la considera heredada de los griegos clásicos, en especial de Platón, y de Descartes[31], quien la habría renovado identificando al origen de la filosofía la idea de una "suprema y última auto-meditación (*Selbstbesinnung*), de un esfuerzo supremo y último de autocomprensión y autorresponsabilidad"[32], a partir de un espíritu de autonomía teórica y de libertad práctica[33].

Husserl no sólo afirma la filosofía como una "idea absoluta", sino como una *ciencia rigurosa*[34], *estricta*, universal, de conocimientos apodícticos y comienzos absolutos o fundamentos últimos[35]. Esta caracterización no hizo sino acentuar el malentendido de "intelectualismo", a pesar de las aclaraciones de Husserl. En efecto, él nos dice reiteradamente que ella jamás ha sido realizada[36]; que no ha de regirse por modelo pre-existente alguno de ciencia o método científico, formal-exacto, empírico-deductivo, técnico-experimental u otro, por lo que "rigurosa" o "estricta" no puede equivaler a "objetiva" o "exacta". Si bien la filosofía como ciencia estricta es una idea en sentido kantiano, no representa una mera quimera o vanas esperanzas, puesto que su realización ha de ser voluntariamente motivada[37], es decir, depende de la acción voluntaria racional que se *propone* a sí misma el *deber*

---

[28] *Hua VIII*, pp. 195-196.

[29] Esta aspiración a un cumplimiento nunca plenamente satisfecho se asemeja al *eros* platónico del *Banquete*. Husserl mismo compara la fenomenología trascendental al amor. *Ibid.*, pp. 14 y 196; *Hua VII*, p. 5.

[30] *Hua VIII*, pp. 197-198; *Ideas I*, pp. 372-374; *AEB*, pp. 79-82; *Crisis*, pp. 18, 281-283 *passim*. "La filosofía... finalmente descubre que esta racionalidad es una idea que reside en el infinito y que *de facto* está necesariamente en el camino.", *Crisis*, p. 282. "Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*." *AEB*, pp. 81-82.

[31] *Hua VI*, pp. 71-74; 76-80; *Hua VIII*, pp. 3-4.

[32] *Cf.* Ströker, Elisabeth, "En torno a la problemática de la fundamentación última en la fenomenología de Husserl", en: *Areté*, III (1991), pp. 253-279.

[33] *Crisis*, p. 7, *MC*, p. 4.

[34] Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta* (*FCE*), traducción de E. Tabernig, Buenos Aires: Editorial Nova, 1973, 3ª ed., pp. 43-109; *Ideas I*, p. 381.

[35] Esta idea de *filosofía primera* germina en Husserl desde aproximadamente 1905.

[36] *Hua VII*, p. 5.

[37] *Hua VIII*, p. 22.

de realizarla como objeto de su *responsabilidad ética*[38]. Por el contrario, la ciencia moderna, *objetiva*, de entrada cercena de su discurso toda referencia a una subjetividad cognoscente y a una comunidad científica intersubjetiva a la base de sus producciones.

Ninguna ciencia particular, ni la teoría de la ciencia o lógica formal[39] con su indiscutible generalidad, puede asegurar una radical justificación de la *unidad* del saber. La positividad de todas estas disciplinas consiste en que operan con conceptos y leyes y construyen sus sistemas y teorías sin clarificar la cuestión *de su origen* esencial, de *cómo* sus conceptos, leyes o teorías ideales, objetivas o "en sí", "entran" durante el proceso cognitivo en el flujo de nuestras experiencias vividas, son pensados, expresados, aplicados a la experiencia sin perder su objetividad e idealidad. La tarea radicalmente filosófica consiste en interrogar lo común a todas las producciones de la ciencia y la cultura y su origen esencial, que no puede ser otro que el reino de las efectuaciones, prestaciones, experiencias humanas dadoras de sentido y de validez (cogniciones, voliciones y sentimientos) sin las cuales no habría ni ciencia ni cultura. Los maestros de Husserl pensaron que esta tarea filosófica le competía a la psicología, por ser su objeto de estudio la *psyche* o conjunto de experiencias humanas a la base de todos los conceptos posibles teóricos, normativos y valorativos.

El *psicologismo*, especialmente el *lógico*[40], es la postura que asigna a la psicología ese rol filosófico fundante respecto de las demás disciplinas, incluso de la lógica. Sus principales argumentos eran los siguientes: 1) La psicología es la ciencia natural de lo psíquico, es decir, del conjunto de procesos, experiencias y datos mentales a la base de la lógica, las ciencias y la cultura. En tanto tal, imita el modelo y el método de la física: su objeto es un ámbito de la naturaleza y su método explicativo, resolutivo-compositivo, describe su objeto en términos de elementos primarios atómicos sometidos a leyes de asociación. 2) Si la física se ocupa de la naturaleza corpórea, la psicología se ocupa de la naturaleza psíquica mental. Desde este dualismo, el conocimiento se explica como la relación causal, "cósica", entre una realidad *inmanente* ("interior") y otra *trascendente* ("exterior"). Por último, 3) Las disciplinas científicas y de la cultura infieren sus conceptos, principios, teorías, normas y valores, por inducción y generalización, de los procesos psíquicos individuales tratados por la psicología empírica, por lo que su sentido y validez depende de hechos contingentes de la vida psíquica.

Husserl denuncia las paradojas resultantes: 1) Lo que ha de ser fundado (por ejemplo, las ciencias, como la física) resulta ser el modelo de la disciplina fundante (por ejemplo, la psicología) (*hysteron próteron*). 2) El dualismo alma-cuer-

---

[38] *FCE*, §18.

[39] *IL* I, pp. 257-286.

[40] Notables críticas al psicologismo, como ya mencionamos en la nota 4, se hallan en las *IL* I, así como en *FCE*. El "psicologismo lógico" habría nacido de una fisiologización de las tesis de Kant, y en él se distinguirían dos modalidades fundamentales: la "débil", según la cual los fundamentos teóricos de la lógica se derivan de la psicología, siendo ésta condición *necesaria*, mas no *suficiente* de la lógica; y la "fuerte", según la cual las leyes lógicas describen procesos mentales (J. Stuart Mill: "la lógica es una rama de la psicología"). Una consecuencia del psicologismo lógico es la no distinción entre las representaciones subjetivas y los correlatos objetivos del conocimiento. *Cf.* Rizo-Patrón, Rosemary, "Entre la inmanencia y la cosa misma: en torno a la *Quinta Investigación Lógica* de Husserl", en: *Areté*, II (1990), p. 232.

po desemboca en la "paradoja de la trascendencia"[41] y en el escepticismo, problema que afecta a toda la teoría del conocimiento clásica[42]. 3) Si el aparato conceptual "objetivo" y "trascendente" de las disciplinas científicas y culturales se infiere de procesos psíquicos subjetivos, individuales y contingentes, renuncian a tener sentido y validez *a priori*. La tesis del psicologismo naturalista, en su propia pretensión a la validez general, se autoanula e implícitamente niega a la razón en términos "razonables". Aunque el escepticismo epistemológico no es muy grave para la ciencia, pues los científicos, ignorándolo, continúan su labor, sí es grave para la ética[43]. La paradoja de la trascendencia no se puede resolver desde la ciencia natural[44].

Realizar la idea de la filosofía va a requerir según Husserl: 1) Abordar la *vida* subjetiva productora de sentido —más allá de la biología, fisiología o psicología empírica— como *origen* trascendental de todo sentido de ser y de validez de ser, revelando a la ciencia, cultura e historia *como hechuras humanas*. 2) Investigar el misterio de la correlación trascendental entre
la vida (cognoscente, valorativa y práctica) del sujeto y la objetividad conocida[45]. Y, 3) Reconocer la naturaleza y el estatuto ideal de los valores y de las normas, de los conceptos y objetividades científicas.

Sólo dentro del marco de una *fenomenología trascendental* —como ciencia eidética de la correlación entre la conciencia trascendental y el mundo[46]— se podrá según Husserl plantear los problemas llamados "últimos y supremos" *de la razón*, resolver el *enigma de los enigmas*[47] de la correlación entre *trascendencia* e *inmanencia en general* y dar forma definitiva a la idea de la filosofía[48].

2. *Los avatares de la reducción*

No basta un "giro subjetivo" o introspección para resolver el *misterio* de la co-

---

[41] *Hua II*, p. 27 *passim*; *Hua XXIV*, pp. 208-211.

[42] Esta situación puede resumirse en las siguientes expresiones de Husserl: "¿Cómo el "en sí" de la objetividad llega a la "representación", esto es, acaba por hacerse subjetivo? ¿Qué significa que el objeto está "dado" "en sí" en el conocimiento? ¿Cómo puede la idealidad de lo universal, como concepto o como ley, desembocar en el flujo de las vivencias psíquicas reales y tornarse patrimonio cognoscitivo del pensante?", etc. *Cf. IL* I, pp. 296-297.

[43] Husserl observa que "en lo que atañe a la ética esta duda es más seria". *Hua XXIV*, p. 216.

[44] *FCE*, pp. 49-57.

[45] Se verá que dicha correlación comporta tres elementos: vivencia psíquica, sentido y objetividad. *Hua VIII*, p. 28.

[46] Lo *trascendental* generalmente se halla asociado al descubrimiento husserliano de la correlación noético-noemática en un nuevo concepto de inmanencia que explicita en *La idea de la fenomenología* de 1907. Aunque ya incluye al objeto intencional desde 1904 en un texto titulado *Die Phänomenologie und Kritik der Vernunft, phänomenologische Kritik der Vernunft* (Ms. B II I, p. 47a) que se refiere a Descartes, Husserl no usa el término "trascendental" en el sentido propiamente fenomenológico hasta 1908.

[47] *Ibid.*, p. 14.

[48] Los temas auténticamente filosóficos son "las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana, ...sobre la razón y sinrazón, ...sobre nosotros, los seres humanos, en cuanto sujetos de ...libertad", es decir, las cuestiones llamadas "últimas y supremas", los *problemas de la razón*, del conocimiento verdadero, de la valoración verdadera, de la acción ética verdaderamente buena, del sentido de la historia, del sentido de la razón absoluta divina, del sentido del mundo, es decir, de todas las cuestiones "metafísicas" en el más amplio sentido del término. *Cf. Crisis*, pp. 7 y 9.

rrelación entre subjetividad y objetividad; será necesario abandonar el naturalismo a través de una *actitud crítico-escéptica*. Ambas cosas logra la muy discutida *reducción fenomenológica trascendental*[49], primer aspecto del método fenomenológico que permitirá la conquista y luego descripción de la vida trascendental del sujeto desde 1905. Dentro de la actitud natural sólo podemos acceder a la mente como una entidad mundana distinta, y separada, de los cuerpos, unida cognitivamente a ellos por relaciones de exterioridad. Con la reducción, luego de la *epojé* escéptica que suspende la actitud natural, se descubre el funcionamiento anónimo de la vida del sujeto como una correlación *intencional* compleja, estratificada y extendida a lo largo de una infinitud abierta de experiencias sintéticas temporales, entre subjetividad y objetividad. Otro aspecto del método fenomenológico es el de los *análisis intencionales*, basados en una descripción intuitiva de los múltiples hilos de la vida subjetiva constitutiva de sentido; y la llamada reducción *eidética*[50], a través de la cual se fijan las estructuras y funciones *esenciales* del flujo heracliteano, infinitamente abierto hacia el pasado y el futuro[51], de nuestra experiencia. De las estructuras, funciones y modos de realización de la experiencia puestas aquí al descubierto, las más importantes son la *intencionalidad* y la *temporalidad*[52].

Husserl explora diferentes "vías" para implementar la reducción trascendental, todas ellas relacionadas con su debate con la filosofía moderna. La más antigua, llamada "ontológica", es inspirada por el "giro copernicano" de Kant[53]; la más tardía, inspirada en el empirismo inglés (de Locke a Hume), es la vía psicológica. La más conocida, falsamente interpretada como la más antigua y gravitante, que Husserl mismo abandona y a la que hay que imputar la interpretación de "intelectualista", es la llamada "vía cartesiana"[54]. En esta reducción, y con aire cartesiano, "inmanencia" no significará mera "interioridad" psíquica, sino la "evidencia" o *dación pura* (actual) de la correlación o experiencia intencional misma; mientras que "trascendencia", en lugar de mera "exterioridad" objetiva, significará la dación o evidencia inadecuada de la experiencia *natural*. Mas ya en 1906/07 Husserl se distancia explícitamente del cartesianismo en varios puntos: distingue su escepticismo del de Descartes, pues no está al servicio de la construcción de una nueva ciencia de acuerdo al paradigma matemático[55]. La reducción tampoco es una "duda", es decir, un "juicio"[56], y la esfera "inmanente" alcanzada no "presupone mi existencia"[57]. Desde más o menos 1910/11 se distancia más claramente de Descartes cuando se percata de una antítesis en sus análisis, según los cuales el

---

[49] *Hua XXIV*, pp. 184-188.

[50] *AEB*, §4.

[51] *Hua* XXIV, p. 387; *Hua XXV*, pp. 78-79; Ideas *I*, §§71-75; *La idea de la fenomenología*, p. 59.

[52] *Ideas I*, §§76-86.

[53] Se trata de una indagación retrospectiva desde el mundo hasta la interpretación trascendental de su sentido.

[54] Husserl expresamente reconoce su inspiración en las dos primeras *Meditationes de prima philosophia* de Descartes.

[55] *Hua XXIV*, p.190. "Ella (la reducción) quiere 'esclarecer', ella no quiere 'deducir', ni conducir hacia leyes en tanto fundamentos explicativos, sino simplemente comprender lo que yace en el sentido del conocimiento y su objetividad."

[56] *Hua XXIV*, p. 214, e *Ideas I*, p. 72.

[57] Tampoco "no dice ella misma nada acerca de mi existencia y no depende de mi existencia", *Hua XXIV*, p. 235.

flujo de la experiencia pura descrita es *ilimitado*, y sin embargo la evidencia de su dación es supuestamente *adecuada*. Para superarla, modifica nuevamente su noción de "inmanencia" (o esfera de lo puramente dado): ésta se extenderá *más allá de la presencia* actual e inmediatamente *dada* de la correlación noético-noemático, debiendo abarcar también lo "dable", los componentes ausentes de dicha correlación, *implicados potencialmente* y *sintetizados* con los actuales[58].

Otras críticas a la "vía cartesiana", que conciernen fundamentalmente las dificultades y malentendidos suscitados por ella, se añaden en 1923/24. La "duda metódica" da la falsa impresión que el mundo objetivo no es de interés para la fenomenología o que ésta es incapaz de recuperarlo, cuando argumenta sobre la posibilidad de su no-ser o su "pérdida", y cuando luego de esta "aniquilación" hipotética la subjetividad queda como una suerte de "parcela" "residual" del mismo[59]. Esta hipótesis *ficticia* sólo puede tener sentido al interior de la actitud fenomenológica, como un modo de *comprender cómo* se forja nuestra creencia en el mundo. Husserl también rechaza la vía cartesiana por dar la falsa impresión de una caída en el *solipsismo*, al abordar inicialmente sólo la experiencia trascendental *actualmente* dada; de ese modo no se entiende cómo el mundo *en su totalidad* puede ser correlato de una experiencia intersubjetiva. Sin embargo, Husserl mismo propició el equívoco que ata su reducción al método y a la filosofía cartesiana, pues en sus *Conferencias de París* de 1929, así como en las *Meditaciones cartesianas* de 1931, habría utilizado la misma estrategia.

A pesar de ello, una tesis popular, que consideramos falsa, señala que Husserl reutiliza la "vía cartesiana" en sus *Meditaciones cartesianas* de 1929. Es indudable que él coincide con Descartes al reconocer una situación de emergencia espiritual en su tiempo, y que le debe dos ideas inspiradoras: 1) La naturaleza ejemplar del giro subjetivo; y, 2) La idea de reformar la filosofía en dirección de una ciencia universal autónoma basada en fundamentos últimos. Sin embargo, Husserl no revive simplemente la revocación hiperbólica y metafísica cartesiana, puesto que su reducción no está dirigida a aniquilar el mundo sino a clarificar su sentido. Tampoco revive el giro cartesiano a la subjetividad, pues distingue radicalmente el *ego* psicológico (un "residuo" del "mundo") y el *ego* trascendental. El ideal husserliano de una ciencia universal de fundamentos últimos también proviene de la tradición griega, y no consiste en una ciencia existente que resistió a la duda, ni sigue el modelo de una ciencia existente como el de las matemáticas. Husserl sigue sosteniendo que las implicaciones intencionales y horizónticas de la experiencia trascendental impiden pretender abordar *inmediata* o *adecuadamente* el ámbito trascendental. Descartes no habría ni sospechado de la necesidad de una *crítica trascendental de la experiencia*, que justificara la extensión de la validez puntual y apodíctica de ciertas experiencias indubitables al resto de la experiencia trascendental. Por último la noción trascendental de fundación y de fundamento es ajena a inferencias de corte matemático que parten del *ego* a modo de axioma, e irreductibles a una *intuitus mentis* inmediata o a una *deducción mediata*[60]. Por estas

---

[58] En efecto, Husserl observa que, si se reduce el ámbito de lo "dado" a las experiencias puramente actuales, presentes y adecuadas, no tenemos absolutamente nada. *Hua XIII*, pp.159-179.

[59] *Hua VIII*, pp. 432-433 y *passim*.

[60] Desde la segunda meditación Husserl por eso señala que su proceder "se aparta *esencialmente* del proceder cartesiano". *MC*, pp. 42-45. Las cursivas son nuestras.

consideraciones sostenemos que la primera meditación no emplea la vía cartesiana sino una *alternativa* de la misma: la vía "*a partir de la idea de una auto-meditación radical*" o la vía "*a partir de la idea de una ciencia definitiva, últimamente fundada*"[61].

3. Dimensión ética de la reducción trascendental

Si bien hemos señalado la dimensión ética de la idea de la filosofía como fenomenología trascendental, no queda por ello sin más justificado el carácter ético que atribuimos a la reducción trascendental. Pero Husserl mismo da esta caracterización. En la primera de las conferencias que dictó en Londres[62] señala lo siguiente: "Quisiera caracterizar este vuelco hacia la subjetividad como ético-cognitivo, aún cuando él no fue introducido por Descartes como auténticamente ético. Precisamente con Descartes se pierde el lado específicamente ético del *ethos* filosófico de Platón: en él (se entiende, en Descartes) la filosofía teorética se basta a sí misma."[63] Y prosigue: "En el sentido de una exigencia absolutamente ética, una forma específica de la vida humana ciertamente yace encerrada como modelo originario regulativo."[64] ¿A qué forma específicamente ética de vida humana apunta el "giro subjetivo"? Husserl piensa que todo hombre, en su existencia individual y mancomunada, está llamado a abandonar un modo de vida ingenuo y decidirse una vez en su vida, a través de una *meditación radical,* a asumirla autónoma y responsablemente. Así, aún cuando reconoce que Descartes no tematiza la vinculación de su proyecto epistemológico con la renovación ética, Husserl ve en su obra la apertura de la única vía "a través de la cual el hombre puede hacer de sí mismo un hombre veraz y ético": el *decidirse* autónoma y responsablemente por un nuevo tipo de vida, justificada absolutamente y expresada por una *idea regulativa* ético-cognitiva. Como consecuencia de dicha decisión —interpreta Husserl— aparece la exigencia cartesiana de una revocación (*Umsturz*) de las convicciones anteriores, no fundadas en esta justificación[65]. Las meditaciones, así, constituyen la "puerta de ingreso" (*Eingangspforte*) de la filosofía.

La reducción trascendental, vista desde la actitud natural, parece sólo un recurso epistemológico conducente a un corte del compromiso esencial del sujeto con el mundo, por ejemplo, a un solipsismo escéptico. Paradójicamente ella sólo puede entenderse a cabalidad desde la *actitud trascendental* a la que da acceso. En la actitud natural cabe una *reducción ética* expresada en la actitud socrática del "conó-

---

[61] Esta denominación la da Eugen Fink en 1932 -y cuenta con el asentimiento de Husserl. Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditationen*, Teil I, *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (*Husserliana Dokumente II, 1*). Editado por Hans Ebeling, Jann Holl y Guy Van Kerckhoven, 1988. Teil II, *Ergänzungsband* (*Husserliana Dokumente II,2*). Editado por Guy Van Kerckhoven, 1988.

[62] *Cf.* las Conferencias de Londres (*Londoner Vorlesungen*, 1922) en: Manuscrito M II 3b, p. 4.

[63] "Sin embargo, —continúa Husserl— permanece en la comprensión cartesiana del filósofo el radicalismo que pertenece a la esencia de la reflexión ética, y tiene una forma a la que quiero otorgar valor, que se deja interpretar éticamente o apuntalar de modo auténticamente ético." *Ibid.*, p. 5.

[64] *Ibid.*, p. 6.

[65] Las conferencias de Londres señalan que: "Lo necesariamente primero para el filósofo que comienza son por ende "*meditationes de prima philosophia*" —es decir— una reflexión sobre la esencia de aquel conocimiento absoluto auténtico y sobre los caminos posibles y necesarios de su

cete a ti mismo" y caracterizada por la *voluntad* de no vivir en el anonimato dejándose arrastrar por valideces pre-dadas o por instintos ciegos[66]. Esta actitud, que busca comprender y justificar con evidencias las "tomas de posición" prácticas y teoréticas en vistas a configurar responsablemente la propia vida, no *requiere* ni *conduce* a una reducción trascendental. Si afirmamos la dimensión ética de la reducción trascendental es porque ella, por el contrario, sí permite *ver la continuidad* entre la vida ética y la vida trascendental; mas no es ética en el mismo sentido, ni *intercambiable*, con la vida ética de la actitud natural.

Sólo en virtud de la reducción trascendental, que es una *resolución* por una vida auténtica, el sujeto —incluso el ético— que vive anónimamente en la actitud natural, descubre que su vida es trascendental, constitutiva de sentido. Ella lo conduce a "hacerse cargo", responsablemente, de su *actividad* constitutiva de sentido. Para ilustrar por qué la reducción trascendental requiere forzosamente de una *epojé* universal que afecte la totalidad de la actitud natural, Husserl la compara a una conversión religiosa[67]; afirma que incluso ella "esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto humanidad"[68]. La metáfora de la oposición entre "vida de superficie" y "vida de profundidad"[69], ilustra la oposición entre actitud natural y actitud trascendental. Sólo ésta promete una suerte de "revelación" de la fuente primigenia de sentido, "del reino nunca hollado de la "madre" del conocimiento", en alusión a un mito del *Fausto* de Goethe[70]. La reducción trascendental es un tomar conciencia de nuestra propia "productividad" en nuestra relación con el mundo, esto es, una invitación a "saber lo que hacemos"[71], un llamado en cierto modo violento a la autenticidad asumiendo, en un acto de valentía, el "riesgo" de "morir" (*melete thanatou*) a la vida natural de objetividades constituidas y certezas asibles, para "nacer" a la difícil adhesión al ideal ético de la absoluta autorresponsabilidad.

Dos problemas quedan por referir. El primero cuestiona la naturaleza *práctica* de la reducción. La reducción nos introduce a la actitud fenomenológica como aquella del "espectador imparcial" que "describe", mas no "constituye", la vida trascendental en cuestión. Ahora bien, una vida activa constitutiva de sentido es una vida fundamentalmente *práctica*. Por ello, se dice que la actividad teórica de las ciencias es una *praxis* teorética. Un "espectador imparcial", por el contrario, sólo contempla y describe su actividad constitutiva. Mas es necesario distinguir entre la *resolución voluntaria* de la reducción trascendental[72] para la adopción reflexiva

---

orientación." *Ibid.*, p. 9.

[66] Ésta es descrita como una "vida que se da en el esforzarse y es en tanto humana un ascender de la pasividad a la actividad, de un dejarse-ir-y-conducir, de una vida que sigue sus inclinaciones, a un elegir meditado, a preferir una vida crítica más valorada." *Cf.* F I 24, 70b.

[67] *Crisis*, p. 144.

[68] *Loc.cit.*

[69] Husserl aquí alude a la conocida imagen de Helmholtz. Uno podría graficar esta ilustración con la figura de un cilindro proyectando su sombra en dos superficies planas: desde un costado aparecerá proyectado como un rectángulo, desde su fondo aparecerá proyectado como un círculo. Ninguna de las proyecciones de dicho sólido representa en la superficie plana su auténtica naturaleza.

[70] Goethe, *Fausto*, *cf.* "Finstere Galerie", escena 4, acto 1, parte 2 (lin. 1605-54).

[71] "To know what we're doing", en términos de Hart, J.

[72] "Esto acontece con una cierta ingenuidad inevitable, como sucede en todas las tareas fundamentalmente novedosas, a propósito de las cuales ni tan siquiera puede servirnos una analogía.

de la actitud fenomenológica, y ésta última. Aquí, el sujeto desdoblado reconoce y describe el carácter fundamentalmente práctico de su vida y del presente viviente primigenio, como vida creadora en un flujo-permanente de plenificaciones y protenciones. El segundo problema concierne la pertinencia de calificar al acto de la reducción como "moralmente bueno", máxime si sólo al término de su realización dará acceso a la "revelación" de la autorresponsabilidad radical involucrada en la correlación trascendental. Nos encontramos nuevamente con la "motivación del filósofo que comienza". Como señala Husserl al inicio de las *Meditaciones cartesianas*, una vez que la revocación del saber existente ya se ha llevado a cabo, todavía conservo el ideal de una vida apodíctica —por lo menos a título de *idea*— fin general y directriz. "La reducción es pues un acto de fidelidad a la real posibilidad del ideal."[73] Y si resulta excesivo calificar a la reducción trascendental de "acto moralmente bueno", ésta cumple el rol teórico responsable de esclarecer la constitución de sentido cognitiva, moral o axiológica, como "sirviente" de la voluntad. En efecto, la reducción trascendental no sólo "rompe el fetichismo objetivista del mundo para ganar su *presencia* y abrir su sentido"[74], sino que desata nuestro compromiso ingenuo con el mundo, para interpretarlo bajo una nueva luz. Por ello, si bien la reducción trascendental es un acto de resolución solitaria que divide al sujeto en el sujeto ingenuamente "interesado", por un lado, y en el "espectador desinteresado", por el otro, sólo desde este último y su "nuevo interés" se puede aprender *cómo* esta vida se halla comprometida de modo trascendentalmente intersubjetivo con el mundo. Por último la revelación de la vida constitutiva de sentido posibilitada por la reducción puede formentar en principio la tolerancia política, no sólo porque el hábito en desplazamientos de actitud nos permeabilizan a un autodesplazamiento hacia distintos puntos de vista del nuestro, sino porque nos revela el carácter perspectivo, incompleto, provisorio y de abierta infinitud de nuestro encuentro con el mundo y con los otros: "Las palabras délficas 'conócete a ti mismo' han cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia que se ha perdido en el mundo. Hay que perder primero el mundo por medio de la *epojé* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo. *Nolis foras ire*, dice San Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas.*"[75]

En el comienzo es el hecho." (Nuevamente una referencia al *Fausto* I, lin. 1237). *Crisis*, p. 164.

[73] Hart, J., *o.c.*, p. 34.

[74] Welton, Donn, "Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology", en: Elliston, F.A./ McCormick, P. (eds.), *Husserl. Expositions and Appraisals.* Notre Dame/Londres: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 54-55.

[75] *MC*, p. 204. "No vayas fuera de ti; dentro de ti, en el interior del hombre habita la verdad."

La constitución del otro en Husserl

Mariana Chu
Pontificia Universidad Católica del Perú

Las *Meditaciones cartesianas* se inician con la idea de una fundamentación de la ciencia que no toma como modelo, a diferencia de aquélla planteada en las *Meditaciones metafísicas*, ninguna de las ciencias vigentes. Con este fin Husserl distingue entre evidencia adecuada, identificable con la transparencia de la evidencia del *cogito* cartesiano, y evidencia apodíctica. Es decir, una evidencia que puede implicar inadecuaciones y que, en la medida en que es algo constituido, se da siempre en un horizonte abierto imposible de abarcar en su totalidad. Esta noción de evidencia se va enriqueciendo a medida que avanzamos en las *Meditaciones*. Así, cabría decir que ellas giran en torno a la idea de evidencia, pero es sólo con la "Quinta meditación" que la evidencia adquiere cierto grado de "seguridad". En ella Husserl se dedica al tema de la intersubjetividad. Que se tematice la constitución de la intersubjetividad y que ésta no sea sólo un asumido punto de partida nos parece fundamental en el contexto de las *Meditaciones cartesianas* porque creemos que con ello se cierra la idea de fundamentación con la que se inicia el texto. Explicitar la constitución de la intersubjetividad equivale aquí a la explicitación de la génesis de la evidencia "objetiva" o científica.

Una de las formas en que Husserl aborda el problema de la constitución del otro supone una distinción entre lo propio y lo extraño. Si para captar la correlación intencional entre lo constituyente y lo constituido se puso entre paréntesis lo constituido justamente para explicar el modo en que adquiere sentido, esta vez, porque queremos explicar el sentido del sujeto extraño debemos también ponerlo entre paréntesis. Estamos hablando entonces de una *epojé* dentro de la *epojé* en la cual la suspensión de lo extraño trae como resultado una "esfera de lo propio" o "esfera primordial" a partir de la cual se contituiría el sentido del otro. Si el sujeto extraño no se constituyera desde lo propio o lo familiar, sino justamente desde lo extraño, estaríamos suponiendo ya una esfera de lo extraño[1]. Pero esto le quitaría su carácter de ser extraño. Ni siquiera tendría el sentido de algo extraño, pues ya no habría nada de qué asombrarse o extrañarse. Lo mismo ocurriría si tratásemos de salir de la relación entre lo propio y lo extraño para tener una visión *sub specie aeterni* de ella. No tiene sentido hablar de algo "absolutamente extraño", por el con-

[1] Waldenfels, Bernhard, "La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl", en: *Escritos de filosofía*, N° 21-22 (1992), p. 12.

trario, lo extraño no sólo se da siempre al interior de lo familiar, sino que además se constituye desde lo familiar o propio.

La intención de nuestra ponencia consiste en mostrar que esta reducción a lo propio a partir de la cual Husserl explica la constitución del otro, en tanto sujeto extraño, si bien puede interprertarse como un paso metodológico que nos ubica en una "hipotética" situación solipsista, no es identificable con el *cogito* cartesiano y el solipsismo al que éste nos conduce.

Esta forma de abordar el tema de la constitución del otro a partir de una "esfera de lo propio" es desarrollada por Husserl tanto desde una perspectiva estática como desde una perspectiva genética. El análisis estático consiste en tomar el objeto intencional, en tanto unidad de sentido acabada, como hilo conductor desde el cual es posible retroceder a los múltiples modos de conciencia a partir de cuya síntesis se constituye el sentido. Esto permite tematizar la correlación entre lo constituyente y lo constituido en sus horizontes actuales y potenciales. Desde esta perspectiva se examina el sentido *trascendental* de los otros, es decir su capacidad de producir sentidos. Constituido el otro como trascendental éste se entiende como constituyente, en mancomunización conmigo, del sentido del mundo.

Sin embargo, este tipo de aproximación que examina los horizontes actuales y potenciales, lo presente y lo, aunque anticipado, ausente del sentido, no toma en cuenta la historicidad de estos horizontes. Es esta historia y sus sentidos sedimentados la que examina la fenomenología genética[2]. De lo que se trata aquí es de explicitar, a partir del análisis estático, la constitución misma de los objetos intencionales, la génesis del sentido en su movimiento originario. Desde esta perspectiva se pretende explicar, en un nivel perceptivo, el sentido del otro a partir de su *ser en el mundo*, a partir de su carácter *mundano* que fundamentalmente estará dado por su corporalidad.

Esta doble aproximación a la constitución del otro trae como consecuencia dos sentidos en que podemos hablar de la "esfera de lo propio". Desde la aproximación estática lo propio incluye las empatías, es decir, aquellos actos o vivencias que intencionan al otro. Desde un punto de vista genético las empatías están excluidas de la esfera primordial. El problema consiste en que en la "Quinta meditación" Husserl se mueve, sin precio aviso, en zig zag desde una punto de vista al otro. Sin embargo, estos tipos de análisis no se excluyen, por el contrario, se complementan. El análisis estático es un necesario punto de partida para el genético. Así, más que contradicción o confusión entre ambos sentidos de lo propio habría que hablar de una radicalización de la esfera primordial sin la cual no sería posible la explicación genética del otro.

Ahora bien, en esta aproximación genética de la "Quinta meditación" encontramos —más señalados que desarrollados— dos niveles más de intersubjetividad: un nivel instintivo y un nivel comunitario[3]. Este último se establece a partir de actos sociales, los cuales son posibles a partir de una voluntad de comunicación. Si bien en este nivel Husserl plantea ejemplos basados en la percepción como el lenguaje gestual, es aquí donde se ubica el lenguaje ordinario. Nosotros nos ocupare-

---

[2] Walton, Roberto, "Génesis y anticipación en el horizonte temporal", en: *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires: Almagesto, 1993, p. 72.

[3] Sobre la teoría husserliana de la intersubjetividad *cf.* Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987.

mos en esta ponencia sólo del nivel intermedio de la aproximación genética a la intersubjetividad, es decir, la constitución puramente perceptiva, y en este sentido estética, del otro a partir de su inserción en el mundo.

En este nivel, decíamos, el sentido de lo propio es aún más limitado, pues aquí se ponen entre paréntesis todos los actos intencionales y sentidos constituidos que nos remiten a otros sujetos. En este caso la exclusión de las empatías es fundamental. La idea es que justamente porque son ellas las que intencionan y constituyen desde lo propio al otro deben ser excluidas para poder asistir a su surgimiento, atendiendo así a la historicidad de la constitución del otro.

La exclusión de las empatías trae consigo la exclusión de otros sentidos tales como el sentido de los otros en tanto seres vivientes, determinaciones del mundo en tanto correlato que nos remite a otros sujetos, como por ejemplo predicados culturales, así como el carácter que tienen los objetos intencionales de pertenecer al mundo de la vida circundante de cada uno[4]. Pero con esto sólo hemos señalado lo propio como lo no-extraño. En un sentido positivo la reducción a lo propio resulta en un cierto tipo de naturaleza que no es, sin embargo, la naturaleza que estudia, por ejemplo, la física. En esta "naturaleza primordial" podemos percibir múltiples cuerpos físicos. Entre ellos sobresale uno, mi propio cuerpo. El único que experimento como cuerpo orgánico o soma y no como mero cuerpo físico. Esta distinción es fundamental no sólo para la explicación de la constitución del otro, sino también para la percepción en general. Pues es mi soma, su posición y movimiento, lo que me abre a la percepción del mundo y a la vez me limita. El soma funciona como punto cero que marca el *aquí* a partir del cual soy centro de afección de sentidos y centro de irradiación de sentidos.

Así, el soma se entiende como el cuerpo vivido desde dentro, el único que experimento de manera directa y al que puedo atribuirle sensaciones. Es el único que puedo gobernar inmediatamente y que experimento a partir de cinestecias, es decir, sensaciones de mi cuerpo en movimiento. Se trata del vivir y el funcionar de *mi* cuerpo viendo, oyendo, empujando, levantando, etc. El gobernar mi soma y las cinestecias de los órganos se expresan en el "yo hago" y el "yo puedo hacer tal cosa a voluntad". Un ejemplo que nos sirve para aclarar la diferencia entre soma y cuerpo es el del dolor, sólo yo experimento directamente mi dolor, el otro sólo puede entender mi sensación de dolor en referencia a aquélla que pudo haber experimentado alguna vez en su soma.

Definir lo propio como el soma nos permite entender que Husserl incluya dentro de la esfera de lo propio no sólo sensaciones, habitualidades propias y convicciones que me pertenecen en tanto soy determinada persona, objetos que no tienen aún ningún sentido cultural pero que puedo experimentar como objetos espaciales mediante mi sensibilidad (pues recordemos que metodológicamente hemos suspendido todo lo extraño), sino también un estrato del fenómeno mundo a partir del cual adquiere sentido la experiencia de lo extraño y el mundo en tanto objetivo. Se trata de cómo percibo con mis ojos, mis manos, etc. determinado objeto del mundo.

Con todo esto podríamos decir que lo propio se entiende como lo accesible de modo inmediato o, en otros términos, como el acceso privilegiado de la primera persona. Lo propio es la forma en que soy de manera única, inmediata y de modo preeminente. Con lo cual el sujeto extraño se entendería como lo accesible sólo de

---

[4] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas,* Madrid: Tecnos, 1986, p. 128.

modo mediado. La constitución del otro va a consistir entonces en reconocerlo como otro soma. Si lo que me es más extraño del otro, su corriente de vivencias y el gobernar su soma, me fuera accesible originariamente entonces no seríamos dos sino uno, seríamos la misma persona o sería como el simple reflejo de mi cuerpo en el espejo. Así, Husserl nos dice en el §50 de las *Meditaciones*: "Aquí tiene que haber cierta *mediatidad de la intencionalidad*, que, partiendo del sustrato *mundo primordial*, que en todo caso es el que constantemente permanece en la base, represente un *ser-también-ahí*..."[5] Si nos quedamos en lo presente, en lo inmediato, sólo percibimos cuerpos, requerimos, entonces, para tener al otro como un segundo soma diferente del mío, una *apercepción*. En el caso de la experiencia de una cosa la apercepción consiste en aquel momento de la percepción en el que anticipamos y de este modo hacemos co-presente el lado posterior del objeto que no vemos directamente. Pero en el caso del otro lo que debemos apresentar para tenerlo como soma es su corriente de vivencias y el gobernar de su cuerpo. Evidentemente esto no es algo que podamos lograr, a diferencia de lo que ocurre en la experiencia de una cosa cualquiera, desplazándonos de lugar y rodeando el cuerpo del otro. La pregunta que debemos plantearnos ahora es ¿cómo puede *motivarse* en mí una apercepción que no es, sin embargo, la apercepción de la experiencia de una "cosa" cualquiera? O si se quiere ¿cómo surgen las vivencias empáticas?

Este tipo de apercepción surge cuando entra en mi campo de percepción otro hombre (estrictamente otro cuerpo físico, pues lo que queremos establecer es el sentido "hombre" de este cuerpo físico). Y es la similitud entre mi soma *aquí* y el cuerpo físico *allí* lo que motiva una "transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico". Sin esta similitud no es posible lo que Husserl denomina "aparejamiento", es decir, el configurarnos como par, grupo y pluralidad[6]. Ahora bien, este fenómeno del aparejamiento es definido por Husserl como asociación. Ésta consiste en la unidad de similitud entre dos datos que aparecen como distintos y que en la pasividad o, si se quiere, en un nivel inconsciente, se constituyen como par. Lo que encontramos aquí, nos dice Husserl, es "un mutuo y viviente evocarse y una coincidencia mutua"[7]. Con esto, a la asimetría que hasta este momento podíamos encontrar en un inicio en esta constitución del otro desde lo propio se suma la reciprocidad, pues si bien yo experimento al otro como cuerpo y luego como soma, el otro me experimenta a mí de la misma manera, cada uno desde su aquí que es el allí del otro. La similitud que me muestra al otro como análogo a mí permite la transferencia intencional desde mi soma al cuerpo del otro como segundo soma. El prefijo "trans", como señala Depraz, indica el paso de un sentido al otro[8], paso que apunta a una coincidencia, cuya idea límite es la igualdad (pensemos, como ejemplo más cercano de esta igualdad, el caso de lo gemelos), pero que sin embargo mantiene la diferencia entre los cuerpos "aparejados".

Es esta transferencia de sentido de mi soma al cuerpo del otro la que lo convierte en un segundo soma. Sin embargo, Husserl se pregunta si esto es suficiente para tener al otro soma como un soma extraño y no como un segundo soma mío.

---

[5] *Ibid.*, §50, p. 145.
[6] *Ibid.*, §51, pp. 148-149.
[7] *Ibid.*, p. 149.
[8] Depraz, Natalie, *Trascendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl*, París: Vrin, 1995, p. 106.

Aquí Husserl nos señala algo fundamental: "...nada del sentido transferido de esa corporalidad orgánica específica puede ser realizado originalmente en mi esfera primordial"[9]. En efecto, la esfera primordial del otro no se da de modo originario, sino sólo apresentativamente y esta apresentación está acompañada de la presentación de su cuerpo físico. Así, lo físico apresenta la psíquico. El cuerpo del otro expresa el gobernar de su cuerpo mediante su comportamiento. El comportamiento del otro evoca el aspecto corporal que yo tendría si estuviera en su aquí. Comportamiento que podemos verificar o nulificar en tanto muestra un pseudo cuerpo orgánico o pseudo soma.

Ahora bien, la transferencia de sentido no consiste en que yo completo con el sentido de mi soma el cuerpo físico del otro y así lo convierto en otro soma. Si no existiera una primaria coincidencia asociativa no sería posible la transferencia. La apresentación consiste en la experiencia, desde mi esfera primordial, de un cuerpo orgánico que gobierna su mundo primordial desde su centro absoluto que para él es aquí y para mí es allí. Puedo captar al otro como análogo en la medida en que sintetizo los sentidos de mi experiencia aquí con los sentidos que experimentaría si yo estuviese allí. No se trata pues de una simple transferencia que completa el sentido del otro, sino que dicha transferencia de sentido se entiende como una suerte de asimilación del sentido de uno en el otro. Sintetizo los sentidos de mi soma aquí con los sentidos que experimentaría si yo estuviese en el lugar del otro teniendo como referencia su comportamiento.

Este análisis de la experiencia aquí-allí a partir de la cual se constituye lo extraño como otro hombre encuentra su verificación en la imposibilidad de ocupar simultáneamente el aquí y el allí. Es imposible que yo tenga dos centros, mi percepción del mundo está dada justamente por mi soma como centro. Cuando yo asocio mis apariciones aquí con las del allí, lo hago *como si* estuviera allí. Y esto es lo que impide que el segundo cuerpo sea mío. Tiene que ser otro soma porque yo no puedo coexistir simultáneamente aquí y allí. De este modo el otro se muestra como un segundo soma coexistente en el modo del allí.

Si bien la esfera de lo propio a partir de la cual se constituye el sujeto extraño en la primera etapa del método puede interpretarse de modo solipsista, pues nos ubicamos en una hipotética situación solipsista para explicar la intersubjetividad, no es, sin embargo, del todo solipsista al modo cartesiano. Lo propio no equivale a una mente cerrada en sí misma que ha descartado por completo la corporalidad. Conocemos la importancia fundamental que tiene la intencionalidad en Husserl en oposición al dualismo cartesiano, y en este caso la intencionalidad hacia el sujeto extraño. La constitución del otro a partir de la experiencia de mi soma *como si* estuviese en la posición del otro excede la esfera de lo propio. Lo propio entendido como soma apunta simplemente a la validez que las percepciones y los sentidos constituidos por ésta tiene para el que las vive. Que lo propio se entienda como lo accesible de modo inmediato de ningún modo excluye que el otro tenga también una esfera de lo propio cuyos sentidos concuerdan culturalmente con los de mi esfera de lo propio. El destacar lo vivido desde cada perspectiva, desde un aquí o un allí, no implica esferas de lo propio aisladas, pues todo esto apunta a la comunización de los sujetos.

Podría decirse, sin embargo, que así como Descartes recurre a Dios, Husserl recurre al cuerpo del otro. Sin embargo, el cuerpo del otro está incluido, pertenece

---

[9] Husserl, Edmund, *o.c.*, p. 150.

a la esfera de lo propio como correlato. En palabras de Husserl, la experiencia del otro "en carne y hueso" es una "trascendencia inmanente". A lo cual podría refutarse que al *cogito* cartesiano pertenece la idea de Dios. En el caso de Husserl el otro no es una idea. Es vivencia sí y en este sentido inmanencia, pero a su vez es al que experimento a través de la apercepción como momento de la percepción, y en este sentido es un *factum* trascendente. El punto consiste justamente en que esta trascendencia inmanente es reconocida como otro individuo. Si pensamos la distinción entre lo propio y lo extraño como la distinción entre el pensamiento y una imagen mental, entonces sí estaríamos hablando de un solipsismo absoluto. La reducción a lo propio es, en el caso de Husserl, un paso metodológico que no significa que la intersubjetividad esté precedida por un solipsismo. La intersubjetividad es un *factum* innegable.

Finalmente, la empatía, como aquel acto intencional mediante el cual Husserl explica la constitución del otro, no apunta a convertir en absolutamente propio y familiar al sujeto extraño. Como en toda constitución de sentido, queda siempre una ámbito de extrañeza inagotable no sólo en el otro, sino también en mí mismo. Lo extraño pertenece también, como decíamos al inicio de esta exposición, a lo propio. Pues, según Husserl, no es posible autocaptarnos de modo transparente, sino en el modo del recuerdo. Quisiéramos terminar diciendo que Husserl no reduce, ni pretende reducir, lo extraño a lo propio, no absorbe la intersubjetividad en la subjetividad, por el contrario, la subjetividad presupone y está siempre abierta a la intersubjetividad.

Naturaleza y rol del sujeto: Husserl frente a Descartes

César Mendoza
Pontificia Universidad Católica del Perú

El propósito del presente texto es analizar la noción de sujeto que Edmund Husserl propone en el contexto de su vasta obra filosófica, para lo cual nos detendremos en ver cómo dicha noción renovada de sujeto le sirve a este filósofo para hacer explícitas sus razones para distanciarse de los vicios del pensamiento moderno, entrampado por sus propios presupuestos insospechados. Simultáneamente, Husserl no es ajeno a los motivos fundacionales que impulsaron a varios de los más grandes exponentes de la modernidad: de hecho, el *leit-motiv* de su obra filosófica es realizar una fundación global de la cultura (incluidas las ciencias), y esto demanda la tarea más radical de todas las que se hayan realizado hasta ahora: es en este punto donde entra en escena la fenomenología husserliana.

La actitud con que inicia Husserl sus *Meditaciones cartesianas* es la de quien rinde un homenaje. De hecho, comienza definiendo al contenido de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes como "prototipo de la autorreflexión filosófica", pues "ellas trazan el prototipo de las meditaciones necesarias de todo filósofo principiante, de las cuales, únicamente, puede brotar originariamente una filosofía"[1]. Más allá de los motivos particulares que tuvo Husserl en su momento de mostrarse tan "solícito" ante la figura del más grande pensador francés (de hecho, la base sobre la cual se desarrolló este texto son las "Conferencias de París", dictadas en la Sorbona en febrero de 1929), lo cierto es que nada puede ser más útil para una introducción a la fenomenología trascendental que entrar en un diálogo abierto con Descartes, pues la exigencia de un fundamento universal del conocimiento y la explicitación de la naturaleza y del rol del sujeto son puntos-clave de la tarea filosófica husserliana, y que lo emparentan determinantemente con el pensador antes mencionado, hasta el punto de que a la misma fenomenología "casi se le podría llamar neocartesianismo, aunque —precisamente por desarrollar radicalmente motivos cartesianos— en gran medida se ve obligada a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana"[2]. Dicho de manera general, el gran reproche que le hace Husserl a Descartes en el transcurso de su intenso debate con él consiste en que este último no realiza su tarea fundadora del modo radical que pretendía, cayendo más bien en una precariedad que a la postre resultó

[1] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979, p. 5.
[2] *Ibid.*, p. 3.

fatal para el posterior desarrollo de las ciencias (particularmente, las ciencias positivas), que se entendieron a sí mismas como divorciadas del mundo de la vida (el mundo de las circunstancias de los grupos culturales); esto las llevó a una total carencia de claridad en sus propios fundamentos, no obstante el desarrollo tecnológico que realizaron. A su vez, la mayor parte de la responsabilidad de esta situación debe otorgarse a la propia carencia de claridad patente en el trabajo de las ciencias humanas, contagiadas del espíritu positivista por inercia. Tal estado de confusión y desgarro lo percibe Husserl adicionalmente en la actividad filosófica de su época, pródiga en producciones y congresos, pero adoleciendo de unidad y de un propósito claro. Ante todo esto, Husserl exige comenzar con unas nuevas "meditationes de prima philosophia", que tal vez lleven a la filosofía a recuperar efectivamente su autonomía, y no quedar atrapada por los vicios positivistas "contagiados" por las ciencias que se supone ella debe fundar. Siendo la fe en la razón el emblema más significativo de la filosofía moderna, ella debe ser mantenida a pesar de que "ha dejado de ser auténtica y se ha atrofiado", con el firme propósito de realizar una filosofía libre de prejuicios y absolutamente autorresponsable, el cual se instaure como una ciencia universal, universal en un sentido diferente a la exigencia moderna de objetividad.

Bien pronto pone Husserl sus cartas sobre la mesa trazando un paralelo entre el método cartesiano y el propio de la fenomenología, paralelo que le sirve para establecer distancias bien definidas. En las primeras *Meditaciones metafísicas*, Descartes relata paso por paso el camino hacia el descubrimiento de la primera verdad absolutamente indudable, que pueda a su vez erigirse en un principio universal de la razón. Para llevar a cabo la consecución de este proyecto Descartes realiza la duda metódica, cuyo *modus operandi* es rechazar de plano la validez de todo aquello que usualmente considero como portador de verdad y que, sin embargo, me ofrece algún motivo para dudar de su veracidad, "puesto que la razón me convence de que a las cosas que no son enteramente ciertas e indudables debo negarles crédito con tanto cuidado como a aquéllas que parecen manifiestamente falsas"[3]. Así pues, lo primero que es rechazado es el entorno cotidiano en tanto que en todo el conjunto de impresiones sensibles que parezco recibir de él he estado constantemente sujeto al error, viniendo después las ciencias físico-naturales y las formales, en este orden. En el decidido rechazo de la validez del mundo circundante viene incluido el rechazo de mi ser social, a través de un explícito rechazo de las circunstancias culturales propias de cualquier tarea humana (incluida la filosófica), y más aún, a través de la hipotética caracterización de los otros como eventuales "espectros u hombres artificiales". Dado todo esto, sólo queda como primer asidero indudable de la razón, el "yo soy, yo existo", y en tanto que soy, "soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce poco, ignora mucho, ama, odia, quiere, no quiere, también imagina y siente"[4]. Lo que hace posible el advenimiento del sujeto moderno como "cogito, sum" es el estricto seguimiento de las reglas del entendimiento por parte del filósofo. La exigencia de enunciados que remitan a lo más simple y cuya verdad aparezca como inmediatamente evidente a los ojos de la razón es un legado del proceder analítico-deductivo propio de la geometría y la aritmética. En palabras del propio Descartes, "de todas las disciplinas

[3] Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires: Sudamericana, 1967, I meditación.
[4] *Ibid.*, "Tercera meditación".

conocidas, sólo la aritmética y la geometría están exentas de todo vicio de falsedad o incertidumbre, ...porque sólo ellas poseen un objeto tan puro y simple que no es necesario hacer ninguna suposición que la experiencia haya hecho incierta, sino que ambas consisten absolutamente en una serie de consecuencias que deben deducirse por vía racional"[5]; de ellas aprendemos que tanto la intuición, o sea, "el concepto que forma la inteligencia pura y atenta sin ninguna duda y que nace sólo de la luz de la razón", como la deducción, o sea, "todo lo que es consecuencia necesaria a partir de otras cosas conocidas con certeza", se erigen como "los actos de nuestro entendimiento por los cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas sin miedo de errar", y como "las dos vías más seguras que llevan a la ciencia"[6]. Todo esto no se limita a simplemente designar y diseñar un método de pensamiento entre otros, a la sazón el más perfecto posible, sino que además, y ante todo, remite a la naturaleza misma de la razón, siendo así que ésta se despliega de manera más auténtica a través de la investigación de los fundamentos últimos de la ciencia, y del conocimiento en general.

El sujeto moderno fue conquistado vía el apartamiento total del yo de su entorno, y sólo queda instaurado a la manera de un axioma matemático; a la postre, y de modo similar, la recuperación final de ese entorno del cual había sido previamente despojado es cuestión de una cuidadosa tarea de deducción a partir de la evidencia de aquel axioma. Lo que funciona aquí, y queda inadvertido tanto para Descartes como para todos los que vienen después es una petición de principio en relación a la naturaleza de la aritmética y la geometría: ellas forman parte de todo el conglomerado de las ciencias particulares realizadas por el hombre y que exigen una fundamentación universal, y a pesar de ello, se erigen, sin mayor cuestionamiento, en paradigmas para esta tarea fundacional, y además, en la encarnación perfecta del *modus operandi* "consustancial" a la razón. La aparición de este presupuesto insospechado trajo una serie de consecuencias. Para empezar, diremos que el "cogito", el único yo realmente válido para la filosofía moderna y la ciencia, fue trasladado a un ámbito metafísico geométricamente definido, con lo cual quedó irremediablemente divorciado del yo que efectivamente existe en el mundo, como miembro de un contexto cultural determinado, quedando este último fuera de consideración seria; por su parte, el yo metafísico quedó instaurado como *res cogitans*, una cosa determinada por una esencia fija "sub specie aeterna", ontológicamente establecida entre otras cosas del mundo. Una vez efectuada esta cosificación del sujeto, es fácil ver por qué las así llamadas "ciencias del espíritu" adoptaron el modelo analítico-deductivo (el cual parece realmente encontrar un campo más adecuado y de manera exclusiva en el terreno de las ciencias físico-naturales) para realizar sus investigaciones. Siendo además verdad que todas las ciencias, sea cual sea la rama a la que pertenezcan, operan en el seno del mundo de la vida, al no reconocer a éste como su fuente originaria, negaron la misma raíz de su ser; es por ello mismo que la indiscriminada equiparación de todas las ciencias bajo el modelo geométrico no llevó a una unidad efectiva, sino, por el contrario, a la confusión y la disgregación. La tarea filosófica inaugurada por Descartes no se completó de modo realmente radical, y esto llevó a que la razón quedara presa de sus

---

[5] Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid: Alianza Editorial, 1981, II regla.

[6] *Ibid*, III regla.

propios presupuestos, limitándose a privilegiar su dimensión instrumental a todo nivel. Una buena manera de atacar este problema es replantear la cuestión del sujeto. Este replanteamiento viene ligado a una nueva propuesta de hacer filosofía, el método fenomenológico, que "consiste fundamentalmente en una *reflexión trascendental* por medio de la cual la conciencia se vuelve sobre ella misma para aprehender el movimiento por medio del cual ella se relaciona con el mundo"[7].

Como dijimos anteriormente, la táctica que emplea Husserl en los primeros parágrafos de sus *Meditaciones cartesianas* es hacer una especie de seguimiento de las *Meditationes* expuestas por el propio Descartes para, en este contexto, hacer explícita su respectiva toma de distancia. Así, lo primero que hace Husserl es poner fuera de consideración al contenido de todas las ciencias, ya sea físico-naturales o formales, pues es obvio que ellas son el objeto de fundamentación. Luego, a la hora de analizar el tratamiento de la evidencia de la existencia del mundo a la luz de la duda metódica, Husserl subraya que, en principio, "el ser del mundo es comprensible de suyo, antes que toda otra cosa, pues nosotros tenemos efectivamente la continua experiencia en la cual ese mundo está siempre ante nuestros ojos como siendo incuestionadamente", y es claro también que "a él se refieren todas las ciencias: de modo inmediato, las ciencias fácticas; de modo mediato, las ciencias aprióricas"[8], y en general, toda actividad cotidiana. Parece ser una evidencia más fuerte que otras porque parece tener un innegable estatus de anterioridad con respecto a otras evidencias, pero siempre está latente la amenaza de la desvalorización, que atañe no sólo a esta o aquella experiencia particular, sino ante todo al conjunto entero de la experiencia: en conclusión, "la evidencia de la experiencia del mundo requiere una previa crítica de su alcance y validez", por lo que "ya no puede ser para nosotros un hecho comprensible de suyo, sino tan sólo un fenómeno de validez"[9]. Al llegar a este punto, podemos preguntarnos si nos queda alguna base universal sobre la cual apoyarnos toda vez que, por un lado, hemos cuestionado la validez de los contenidos de todas las ciencias, y por el otro hemos reemplazado la ingenua asunción de la existencia del mundo por su mera pretensión de ser. Si hay algo así como una base apodícticamente cierta y última de todo juicio sobre la cual se pueda fundar una filosofía realmente radical es el sujeto, el "ego cogito". Expuesto el camino de esta reflexión así, tan llanamente, puede llevar a una errónea caracterización de la fenomenología husserliana como una mera recapitulación del solipsismo cartesiano, y en su momento, el mismo Husserl no fue ajeno a reproches de este tono.

Pero, por mucho que pueda parecer que Husserl se limita a calcar el trayecto especulativo de Descartes, en realidad hay varias salvedades que hacer. Ya sabemos que Husserl está interesado, entre otras cosas, en superar los vicios propios de la modernidad. El método que emplea el fenomenólogo hacia la conquista del sujeto no tiene la marca negativa de la duda cartesiana. Muy por el contrario, todo aquello que provisionalmente deja fuera de juego por no exhibir una evidencia apodíctica no deja de estar presente, no queda anulado: "el mundo experimentado en esta vida reflexiva sigue siendo para mí experimentado como antes, ...pero

---

[7] Rizo-Patrón, Rosemary, "Ciencia, progreso y exilio del sujeto. En torno a ciertos mitos modernos y post-modernos", en: *Areté*, VI (1994), p. 294.

[8] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, *o.c.*, p. 24.

[9] *Ibid.*, p. 25.

no mantengo en vigor la creencia natural en el ser, propia de la experiencia, a pesar de lo cual esta creencia está todavía allí"[10]. Así, cuando descartamos como evidencia apodíctica la existencia del mundo no la redujimos a una nada, pues ella siempre está ahí para nosotros y nosotros siempre nos situamos en él. Lo que ejercemos es la *epojé*, o puesta entre paréntesis: en palabras del propio Husserl, "la *epojé* es el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí"[11].

El término *epojé* tiene como principales fuentes de origen a la Nueva Academia, y sobre todo, a la corriente escéptica clásica, heredera del pensamiento de Pirrón. El máximo exponente de esta corriente, Sexto Empírico, definió este término como "el estado de reposo mental por el cual no afirmamos ni negamos"[12], un estado que lleva a la *ataraxia*, la imperturbabilidad del ánimo. Acomodada a los intereses intelectuales de Husserl, la *epojé* más bien sirve para efectuar de manera más precisa una tarea que se presenta múltiple e infinita.

El empleo de la puesta entre paréntesis parece exhibir una actitud más "mesurada" que la negación vertical propia de la duda metódica, pero obedece a un espíritu más radical que la de la última, pues no permite que ni los contenidos ni las metodologías propias de cualesquiera ciencias particulares se cuelen durante la realización de la reflexión fenomenológica, y por ello mismo, estamos en mejores condiciones para reconocer todas las implicancias que conlleva el descubrimiento del yo como yo que piensa, duda, afirma, niega, ama, odia, quiere, siente. "Si yo me pongo a mí mismo por encima de toda esta vida y me abstengo de llevar a cabo cualquier creencia de ser que tome al mundo directamente como algo existente, si dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, en cuanto conciencia del mundo, entonces me gano a mí mismo como ego puro con la corriente pura de mis cogitationes"[13], es decir, yo me develo como un sujeto orientado hacia el mundo, constituyéndolo de sentido a través de mis múltiples actividades, mi ser es el flujo de mis vivencias. En tanto que es portador de sentido, el sujeto no actúa "mecánicamente", como si fuese una cosa entre otras en el engranaje matemático de la naturaleza física, sino que tiene un rol intencional dirigido hacia lo otro, desempeñándolo en un horizonte temporal: aquí tenemos al sujeto trascendental, y la tarea que lo extrajo a la luz es la reducción fenomenológico-trascendental. Hecha la explicitación de la naturaleza activa y temporal del sujeto, es claro cuán desacertado resultó por parte de Descartes abordar su estudio al modo de los axiomas matemáticos, pues el sujeto viene realizando su ser propio mientras lleva a cabo su vida intencional, su esencia es su actividad: "la razón es lo específico del hombre en tanto ser que vive en actividades y habitualidades personales, lo que deviene en esta vida es la misma persona"[14]. Dado que su vida intencional no puede ser determinada cósicamente, es en este sentido que podemos decir que el sujeto trascendental es irreal, pues no es reductible al mero conjunto de sus procesos psicológicos. Ahora bien, es pertinente añadir que esto no implica un desdoblamiento o

---

[10] *Ibid.*, p. 27.
[11] *Ibid.*, p. 29.
[12] Hyp.Pyrr., I, 10.
[13] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas, o.c.*, p. 29.
[14] Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991, §73.

una dicotomía de yoes, sino que se trata de dos perspectivas diferentes con respecto al mismo yo, que a su vez designan dos funciones diferentes. El yo es, de suyo, trascendental, pero esto no se le hace explícito hasta que realiza la reducción fenomenológico-trascendental: "la experiencia es la operación en la cual el ser experimentado 'está ahí' para mí, sujeto de experiencia, y si lo experimentado tiene el sentido de ser 'trascendente', es la experiencia la que constituye ese sentido, sea por sí misma o con todo el pleno de motivaciones que le corresponde y que forma parte de su intencionalidad"[15]. Yo sigo efectuando mi vida intencional mientras realizo la reducción trascendental, pero quedo inmerso en una suerte de "conversión", merced a la cual la vida de mi conciencia se me muestra tal como es, deja de ser anónima.

Husserl se preocupa mucho por enfatizar el carácter intencional y temporal del sujeto, pues tiene que luchar contra toda una tradición filosófica que sólo consideraba como objeto apropiado de conocimiento a todo aquello que de una manera u otra pudiera determinarse ontológicamente fuera de las coordenadas del tiempo. Resulta de vital importancia, por tanto, abordar la problemática del sujeto sin desgajar a éste del mundo de la vida al cual pertenece y al cual remite todas sus actividades intencionales, o sea, asumirlo como un sujeto encarnado, dueño de una vida consciente por la cual todo recibe sentido ontológico. Pero, además, la experiencia del mundo no significa mi experiencia constituyente privada, sino que, de manera más fundamental, significa una experiencia comunitaria: "conforme a su sentido el mundo es uno y el mismo, a su experiencia tenemos acceso por principio todos nosotros, sobre él todos nosotros podemos ponernos de acuerdo por 'intercambio' y comunicación de nuestras experiencias; del mismo modo, la comprobación 'objetiva' se basa también en el acuerdo recíproco y en su crítica"[16]. Con la recuperación del mundo de la vida, se recupera también a los otros sujetos con los que estoy "intermonádicamente" conectado, pero con esto último no incorporo un ingrediente de mi vida trascendental, o algún tipo de nivel "posterior" o "secundario" en el contexto del análisis fenomenológico, sino más bien, por el contrario, remite a un nivel más importante por ser "anterior": "en el sentido de una comunidad humana y en el del hombre, que ya como individuo posee el sentido de miembro de una comunidad, está implícito un mutuo ser para el otro que entraña una equiparación objetivante de mi existencia con la de todos los otros"[17]. Y por supuesto, el despliegue de la vida intersubjetiva se da en un horizonte temporal, abierto *ad infinitum*, realizando su esencia a través de su propia actividad constituyente.

En relación a esto, cabe preguntarse acerca de la posibilidad de adquirir algún tipo de conocimiento que tenga por "objeto" un "factum" no dado de manera definitiva. Al respecto, Husserl señala enfáticamente que "no necesariamente tienen que correr parejas la adecuación y la apodicticidad de una evidencia"[18]; aquí tenemos la revelación innegable de la naturaleza intencional del sujeto, pero nuestro estudio sobre ésta no puede llegar a una adecuación completa. Ahora bien, el carácter

---

[15] Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, §94.
[16] *Ibid.*, §95.
[17] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, *o.c.*, p. 170.
[18] *Ibid.*, p. 31.

fluyente de la vida de la conciencia no se reduce a un torrente cratiliano de percepciones sueltas y desvinculadas entre sí (lo cual eliminaría cualquier posibilidad de racionalidad), pues hay una unidad que subyace al flujo de mis percepciones dándoles orden y coherencia a través de su flujo: "toda actualidad implica sus potencialidades, las cuales no son potencialidades vacías, sino más bien posibilidades intencionalmente predelineadas respecto de su contenido en la misma vivencia actual correspondiente"[19]. A cada vivencia, pues, le es inherente un horizonte que llenamos de expectativas, las cuales habrán de ser confirmadas, corregidas, anuladas, relacionadas con recuerdos de percepciones pasadas, etc.; a modo de ilustración, "si yo, por ejemplo, tomo como tema de la descripción la percepción de este cubo, veo en la reflexión pura que este cubo es dado de manera continua como unidad objetiva en una multiplicidad mudable y multiforme de modos de aparición ...que no son una mera sucesión inconexa de vivencias; transcurren, por el contrario, en la unidad de una síntesis, gracias a la cual llega a ser consciente siempre una y la misma cosa como la que aparece en ellos"[20]. El propósito es alcanzar la adecuación plena, pero la consumación de ésta sólo puede entenderse como un ideal, pues nuestra tarea constitutiva de sentido, dirigida como está por una estructura de determinación, se abre a un horizonte indeterminado de modos de aparición de los objetos. La tarea del fenomenólogo, a la hora de estudiar el yo trascendental y sus estructuras, no necesita de una ulterior justificación, pues nos brinda apodicticidades de carácter "privilegiado", pero no está exenta, a su vez, de un carácter constitutivo; no podría ser de otro modo, pues como ya antes dijimos, el sujeto no es una cosa fija cuya esencia esté sujeta a una captación inmediata, sino un realizador de vivencias intencionalmente dirigidas continuamente hacia los otros (objetos, ideas, conocimientos, valores, otros seres humanos, etc.). Dado que toda tarea de constitución se da en el horizonte del tiempo, podemos ver en la autocaptación realizada por el yo trascendental una suerte de cuasi-constitución en la cual se da una suerte de correlación entre el yo que realiza la reducción fenomenológica (el fenomenólogo) y el yo trascendental mismo: esto no implica, una vez más, escisión alguna entre dos egos.

Antes de seguir adelante con esto, cabe detenernos un poco en la problemática del solipsismo, tan proclive en crear confusiones y malentendidos. Husserl mismo fue consciente de que tuvo que lidiar con objeciones de este tipo: "cuando yo, el yo que medita, por medio de la *epojé* fenomenológica, me reduzco a mi absoluto ego trascendental, ¿no me he convertido por ello en un solus ipse, y no lo sigo siendo mientras, bajo el título de 'fenomenología' efectúo una consecuente explicitación de mí mismo?"[21]. El autor nunca deja de poner en claro que "el 'yo soy' es fundamento intencional primordial no sólo de 'el' mundo que considero real, sino también de cualesquiera 'mundos ideales' válidos para mí y, en general, de todos y cada uno de los entes de cuya existencia tengo conciencia en algún sentido comprensible o válido para mí, fundamento incluso de mí mismo, de mi vida, de todos esos actos de conciencia", a pesar de que para muchos "éste puede ser el oscuro paraje en que merodean los fantasmas del solipsismo, o aún del psicologismo o el

[19] *Ibid.*, p. 60.
[20] *Ibid.*, p. 55.
[21] *Ibid.*, p. 119.

relativismo", pero ante todo esto, "el verdadero filósofo preferirá en lugar de huir ante ellos, iluminar ese oscuro paraje"[22].

El solipsismo cartesiano implicaba un definitivo exilio del sujeto de todo su entorno que no reconoce como suyo propio. Al instaurar el ego como *res cogitans*, se le hizo renunciar a su corporeidad y su temporalidad, y con ese extrañamiento se fijó su esencia. La tarea fenomenológica no va orientada por ese camino, pero por razones estrictamente metodológicas, pretende realizar un solipsismo aún más radical que el que fue practicado por Descartes. La definitiva exigencia de "objetividad" con que quiere cumplir la fenomenología exige que el camino de la reflexión se lleve a cabo hasta las últimas consecuencias, pero no habremos de detenernos ahí, sino que a partir de esa instancia habremos de develar cómo yo logro integrarme efectivamente en la vida intencional compartida que me precede y de la que soy parte: este solipsismo no es el punto de llegada hacia un sujeto cosificado e inconmovible, sino el primer paso en el camino hacia la intersubjetividad. Husserl nunca pierde de vista que "en el marco de mi vida de conciencia pura, trascendentalmente reducida, experimento el mundo, incluyendo a los otros; y, de acuerdo con el sentido de esa experiencia, no como mi configuración sintética privada, sino como intersubjetivo, existente para cada uno"[23], pero tampoco puede dejar de lado el hecho innegable de que cada uno de los actores de esa intersubjetividad tiene un "componente" incompartible, su propia individualidad, su propio flujo de apariciones y unidades de sentido, y por tanto, no queda otro remedio que investigar cómo, a partir de la experiencia que tengo de los otros, llego a reconocerme como ya integrado en la comunidad que comparto con ellos. La cuestión es ver cómo podemos conquistar la intersubjetividad partiendo de la esfera primordial del ego concreto, individual. Esto es clave también para la fundamentación de las ciencias objetivas: en palabras del propio Husserl, "el problema primero para la aclaración constitutiva del sentido del ser del mundo objetivo consiste, por de pronto, en aclarar el origen de esta naturaleza primordial y de las primordiales unidades psicofísicas y su constitución en cuanto trascendencias inmanentes"[24].

Para ello, la *epojé* más radical es efectuada en la tarea de la fenomenología genética, la más ambiciosa de las tareas de la filosofía fenomenológica, pues se aboca hacia el ámbito más "elemental" del ego concreto, lo cual le permite a aquélla ejercer un rol fundacional a nivel global. El ámbito más elemental del ego concreto que se alcanza vía esta *epojé* es mi cuerpo orgánico (*Leib*), que a diferencia del cuerpo meramente físico (*Körper*), es el cuerpo vivido como mi propio organismo, erigiéndose así en mi esfera (más) primordial. Mi organismo está vinculado a mi voluntad: "el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al cual yo le atribuyo campos de sensación, ...el único en el que yo mando y gobierno de modo inmediato"[25]. Precisamente por obra de mi conciencia de mi capacidad de gobierno sobre mi cuerpo orgánico estoy en plena capacidad de reconocer el ejercicio de ese mismo tipo de gobierno en el otro que se me aparece: tal reconocimiento es

---

[22] Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayos de una crítica de la razón lógica*, *o.c.*, §95.

[23] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, *o.c.*, p. 123.

[24] *Ibid.*, p. 186.

[25] *Ibid.*, p. 130.

la apresentación, o apercepción analogizante, mediante la cual traslado la percepción de mí mismo como cuerpo orgánico hacia otro cuerpo orgánico extraño. Aquí no se produce una identificación, sino una asociación en la simultaneidad, que podemos denominar aparejamiento: "el aparejamiento, es decir, el presentarse configurado como par, y luego sucesivamente como grupo, como pluralidad, es un fenómeno universal de la esfera trascendental", y ello conlleva la realización de "una 'transgresión' intencional que se presenta genéticamente tan pronto como los elementos que se aparejan han llegado a ser conscientes al mismo tiempo y distintos a la vez, ...un mutuo y viviente evocarse, y una coincidencia mutua, que intercambia los respectivos sentidos objetivos"[26]. Todo sujeto se tiene a sí mismo como el eje de todos sus movimientos, su "aquí" cambia constantemente de locación, y por eso mismo puede realizar la analogía con el "aquí" del otro, para quien el primer sujeto mencionado está siempre "allí": "el hecho de que mi cuerpo físico orgánico sea aprehendido y sea aprehensible como cualquier otro cuerpo físico natural que se mueve en el espacio, está manifiestamente ligado a la posibilidad de... transformar todo allí en un aquí", con lo cual tenemos que "a toda cosa pertenecen constitutivamente no sólo los sistemas de aparición de mi momentáneo 'a partir de aquí', sino también sistemas enteramente determinados correspondientes al cambio de posición que me coloca en ese allí"[27].

La intersubjetividad aparece como la primera forma de objetividad, y su actividad intencional, en tanto dirigida hacia el mundo (mundo de la vida), es una tarea que realiza, entre otras cosas, la objetividad que siempre se quiere que funcione en el terreno de las ciencias, pues ellas mismas no portan una objetividad de naturaleza "aséptica", sino que es producto de una manera específica de completar una tarea compartida: la objetividad, pues, no debe restringirse a criterios exclusivamente formales matemáticos, sino más bien entenderse desde el suelo a partir del cual es efectuada. "La constitución de mundos de cualquier especie, comenzando por la propia corriente de las vivencias con sus multiplicidades infinitamente abiertas, hasta llegar al mundo objetivo con sus diversos grados de objetivación, está sujeta a las leyes de la constitución orientada"[28], y dicha constitución se realiza en un horizonte que es el seno innegable de la existencia del sujeto, que no es sino un sujeto entre otros sujetos: "mi ego, dado a mí mismo apodícticamente, sólo puede ser a priori un ego que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad dada", con lo cual queda involucrada "una pluralidad de mónadas que constituye en sí un mundo objetivo"[29], pluralidad que vive esencialmente en una temporalidad real.

El propósito global de Husserl con respecto al tema de la naturaleza y el rol del sujeto es explicitar su carácter intencional, el cual se muestra en toda su "pureza" si, a la vez, explicitamos que esa vida intencional se desarrolla en un horizonte temporal compartido con una comunidad que le precede. El problema de la objetividad y la posibilidad de una fundamentación universal del conocimiento entran durante el tratamiento de este tema, pues lo que está en juego aquí es la justificación del replanteamiento radical de la noción de sujeto en aras de superar las

---

[26] *Ibid.*, p. 149.
[27] *Ibid.*, p. 154.
[28] *Ibid.*, p. 174.
[29] *Ibid.*, pp. 181-182.

precariedades sobre las cuales se edificó el proyecto moderno. Las *Meditaciones cartesianas* deben leerse como una importante (aunque en muchos pasajes, confusa) introducción a la fenomenología que busca de entrada establecer los términos del debate husserliano con el inaugurador "oficial" de la filosofía moderna, rescatando sus ambiciones fundacionales pero llevándolas hacia un punto más "absoluto" y coherente. Es clara la pretensión del filósofo prusiano de dar nuevas respuestas a preguntas que aún quedan pendientes, pero creemos que el mayor valor de su obra en general, y de este texto en particular, está en su carácter de reto, el reto de conservar el sueño fundacional e intentar cumplirlo auténticamente, sin violar la naturaleza del sujeto.

Vigencia del existencialismo a través del pensamiento de Jean Paul Sartre

Lourdes Chávez
Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa

La presente ponencia pretende mostrar que el existencialismo es una filosofía vigente, que no es como muchos han aseverado una "moda" que como tal ya pasó. Las circunstancias que propiciaron su surgimiento y desarrollo no han sufrido una considerable transformación. Hoy más que nunca el hombre sigue atrapado en sus *situaciones* de incertidumbre, angustia, crisis, rodeado de situaciones que pretenden amputarle su individualidad.

Hemos querido basar nuestra ponencia en el más destacado representante del existencialismo, el filósofo francés Jean Paul Sartre y su libro de divulgación *El existencialismo es un humanismo*, debido a que en él se encuentran sintetizadas las más importantes ideas del existencialismo.

El presente trabajo pretende mostrar a través del pensamiento de Jean Paul Sartre que el existencialismo puede constituirse en una posibilidad de *modus vivendi*. De hecho al presentarlo así hacemos evidente que no es cierto que fue una moda y que como tal ya pasó, sino que mantiene vigencia y que se constituye en una de las filosofías de vida más interesantes e importantes de nuestro tiempo. El existencialismo no es una filosofía simplemente teórica, como abundan en el campo filosófico; sino una filosofía que se alimenta de la práctica, de la acción. Evidentemente todo no está dicho sobre el existencialismo, éste tiene que continuar enriqueciéndose más y a su vez defendiendo lo que el existencialismo en realidad es, y no lo que quieren mostrar sus detractores. No es ninguna filosofía del quietismo ni de la desesperanza, es una filosofía de la acción y de la esperanza de las cuales el hombre es completamente responsable.

Nunca como hoy los problemas tratados por el existencialismo preocupan al hombre. La incertidumbre, la angustia, la muerte y el ansia de libertad de los pueblos y los individuos nos asechan, casi permanentemente.

1. Antecedentes

Jean Paul Sartre (1905-1980), como él lo confiesa es en primer lugar heredero de la tradición cartesiana y racionalista, posteriormente va a ser influido por la fenomenología a través de Edmund Husserl, aunque sus biógrafos sostienen que es de Martin Heidegger de quien recibe mayor influencia. Éstas son las dos fuentes de las que bebe el existencialismo sartreano en virtud de esta influencia ger-

mánica, Sartre se aleja en parte de su cartesianismo para alojarse en un punto de partida prerreflexivo, anterior al *cogito ergo sum*.

Pero el existencialismo sartreano tiene otros antecedentes esenciales para comprender la etapa de madurez del autor. Tales antecedentes se encuentran en la tradición hegeliano-marxista. Aunque Sartre sea más afín a la tradición antihegeliana que arranca de Kierkegaard, recupera en su lenguaje términos tan hegelianos como el *en sí* y el *para sí* aunque interpretado en un sentido opuesto al de Hegel.

Soren Kierkegaard (1873-1855) es quizá la influencia más trascendente que Sartre recibió. Aunque en vida la influencia del filósofo dánés fue mínima, su redescubrimiento en el siglo XX se debe a la relación íntima que guarda su pensamiento subjetivo y trágico con el presente Kierkegaard, a pesar de que Kierkegaard no dispone de un sistema propiamente dicho. Es sabido que va contra la filosofía de Hegel debido a su objetividad y a su carácter público. Afirma la prioridad de la existencia frente a la esencia y parece haber sido el primero que dio a la palabra "existencia" su sentido *existencialista*.

Podemos mencionar también como influencias secundarias al polémico Nietzsche y al escritor ruso Dostoievsky.

2. Su tiempo

Sartre es considerado, junto con Heidegger, la gran figura del existencialismo del siglo XX. Miembros de una generación en la que se contaron con nombres tan prominentes como A. Camus, M. Merleau-Ponty, E. Mounier, Aron, Levi Strauss y Simone de Beauvoir. Hizo, como sostuvieron algunos, de mandarín de la cultura francesa.

En los años en que el existencialismo empieza a transformarse en una filosofía importante y trascendente. En vísperas de la guerra, tres potencias dominaban Europa: Alemania con Italia, Francia y Gran Bretaña. Al finalizar la guerra, Alemania quedó totalmente aplastada, rancia desmoralizada y dividida, y Gran Bretaña con grandes amputaciones en su poderío. De los escombros de Europa emergieron los Estados Unidos y la Unión Soviética como dos grandes superpotencias. Europa occidental perdió su poderío como dueña del mundo, se había convertido en una especie de pariente pobre. Europa había estado a punto de suicidarse, así como de arrastrar en un suicido colectivo al mundo entero, pero acaso les quedaba la posibilidad de unirse. Todas estas situaciones de incertidumbre, desesperación, angustia propiciaron el surgimiento del existencialismo asumido como un *modus vivendi*.

3. Introducción al existencialismo es un humanismo

Se dice que el fue "moda" durante muchos años en Europa y de esta influencia no se sustrajo América. Estaría de más recordar que muchos de los postulados y tesis existencialistas, han sido de tal manera asumidos por el hombre europeo y americano, que constituyen la carne de su propia sustancia. Cabe recordar que lo que constituye el motivo casi obsesivo de la meditación existencialista, es la realización de la plenitud del individuo humano mediante la actualización de su libertad pero siempre inmerso en una situación.

Entonces como ahora, la sociedad se encontraba afectada por las luchas entre

intereses encontrados, presionada por la angustia de la incertidumbre de no saber si tendremos un futuro. Entonces como hoy el hombre se siente amenazado en su individualidad, en su realidad concreta, impotente ante los hechos externos que invaden su yo. Si nos decidiéramos a utilizar la terminología existencialista diríamos que el *para sí* se encuentra en peligro de convertirse en *en-sí*, porque el proceso social le empuja a ello.

El existencialismo ha contribuido a despertar la conciencia humana y tanto ha hecho por la libertad del individuo. Es una evidencia, que los problemas sobre los que reflexionaban los existencialistas continúan teniendo plena vigencia.

La filosofía existencialista no es una filosofía de la intimidad, como algunos quieren pensar, el sujeto existencialista es ante todo un sujeto en el mundo y abierto al mundo. Se trata de un sujeto activo que se realiza en la historia, y en su realizarse se trasciende y se proyecta. Dicho en términos sartreanos, el hombre se crea a sí mismo y en esta creación continuada se proyecta, y de este modo se libera del determinismo de su pasado.

En las obras de los autores existencialistas el tema de la libertad está siempre presente. El interés de los existencialistas por la libertad; no es el interés de la libertad en el sentido de proporcionar una definición sino lo que le interesa al existencialista de la libertad es la posibilidad de la elección como presupuesto del acto moral.

El existencialismo significó en la Europa deprimida de la época, la reafirmación de la libertad del individuo frente a las tendencias totalitarias de la sociedad contemporánea, no sólo en el ámbito político, sino también y sobre todo en el cultural.

4. El existencialismo es un humanismo

El autor ha desarrollado las ideas fundamentales expresadas en este libro con motivo de una conferencia dada en el Club Maintenant.

Reproches que se le han formulado al existencialismo: a) Se le ha reprochado invitar a las gentes a un quietismo de desesperación. Si todas las puertas están cerradas, la acción es totalmente imposible para culminar en una filosofía contemplativa, que es un lujo y nos conduce a una filosofía burguesa. b) Subrayar la ignominia humana, mostrar lo sórdido de las cosas ignorando lo bueno. c) Tanto marxistas como cristianos le reprochan la falta de solidaridad humana considerando que el hombre está aislado. También se le reprocha el partir de la subjetividad pura. d) Los cristianos reprochan especialmente a los existencialistas el negar la realidad y la seriedad de las empresas humanas, ya que si se suprime los mandamientos de Dios y los valores, sólo queda la estricta gratuidad, pudiendo hacer cada uno lo que quiera.

Sartre responde a estos reproches sosteniendo que, el existencialismo es un humanismo. Entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana, que declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana. El reproche esencial que le hacen es que ponen el acento en el lado malo de la vida humana. Algunos incluso asimilan al existencialismo fealdad y ven en él tristeza.

Actualmente el existencialismo se ha vuelto una moda, la palabra ha tomado tal amplitud que ya no significa absolutamente nada. Es importante indicar que lo que complica las cosas es que existe dos especies de existencialismo: Jaspers y

Marcel pertenecen al existencialismo cristiano, y Heidegger y Sartre al existencialismo ateo. Lo que tienen en común es *que consideran que la existencia precede a la esencia, o si se prefiere hay que partir de la subjetividad.*

4.1 La existencia precede a la esencia

Consideramos un objeto fabricado, por ejemplo un libro o un cortapapel. Este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto: se ha referido al concepto de cortapapel. Así, a la vez un objeto que se produce de cierta manera, y que por otra parte tiene una utilidad definida. No se puede concebir un hombre que produzca un cortapapel sin saber para qué sirve ese objeto. Diríamos entonces que en el caso del cortapapel, la esencia —es decir, el conjunto de recetas y de cualidades que permiten producir y definirlo— precede a la existencia. Tenemos aquí, una visión técnica del mundo, en la que se puede decir que la producción precede a la existencia.

4.2 El hombre y Dios

Al concebirse un Dios creador, este Dios se asimila la mayoría de las veces a un artesano superior. Dios, cuando crea, sabe con precisión lo que crea. Así el concepto del hombre en el espíritu de Dios es asimilable al concepto de cortapapel en el espíritu del industrial. El hombre es poseedor de una naturaleza humana, que en el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal, el hombre.

El existencialismo ateo que Sartre representa es más coherente, ya que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o como dice Heidegger, la realidad humana ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define.

4.3 Concepción existencialista del hombre

El hombre tal como lo define el existencialismo, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla, el hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia. *El hombre no es otra cosa que lo que él se hace.* Éste es el primer principio del existencialismo que también puede llamarse subjetivismo.

El hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y es consciente de proyectarse hacia el porvenir. *El hombre es ante todo un proyecto* que se vive subjetivamente. El hombre habrá proyectado ser. No lo que querrá ser. Porque lo que entendemos ordinariamente por querer es una decisión consciente, que para la mayoría de nosotros es posterior a lo que el hombre ha hecho por sí mismo. Yo puedo querer adherirme a un partido, escribir un libro, casarme; todo esto no es más que la manifestación de una elección más original, más espontánea que se llama voluntad.

4.4 El hombre es plenamente responsable de lo que es

Si verdaderamente la existencia precede a la esencia el hombre es responsable de lo que es. El primer paso es poner al hombre en posesión de lo que es y hacerlo consciente de la responsabilidad de su existencia. Pero esta responsabilidad no es sólo de su individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.

4.5 La elección

Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir ser esto o aquello, es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Mi elección compromete a toda la humanidad.

4.6 La angustia

¿Qué se entiende por angustia? El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Ciertamente algunos dirán que hay muchos que no están angustiados; pero nosotros pretendemos que enmascaran su propia angustia, que la huyen; en verdad muchos creen al obrar que sólo se comprometen a sí mismos, y cuando se les dice "¿si todo el mundo procediera así?" se encogen de hombros y contestan: "No todo el mundo procede así". Pero en verdad hay que preguntarse siempre: ¿Qué sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo? Y no se escapa uno de este pensamiento sino por una especie de mala fe. El que miente y se excusa declarando que otros no proceden así no está bien con su conciencia, porque el hecho de mentir implica un valor universal atribuido a la mentira.

4.7 Kierkegaard y la angustia

Aún cuando la angustia se enmascara aparece. Es esta angustia la que Kierkgaard llamaba *la angustia de Abraham*. La angustia según Sartre no debe conducir al quietismo o a la inacción. Se trata de una simple angustia, que conocen todos los que han tenido responsabilidades. Todos los jefes militares conocen la angustia por ejemplo pero esto no les impide obrar, al contrario es la condición misma de su acción.

4.8 Dios y la responsabilidad

Cuando se habla de desamparo, expresión cara a Heidegger, queremos decir solamente que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias. El existencialismo se opone decididamente a cierto tipo de moral laica que

quisiera suprimir a Dios con el menor gasto posible. Cuando hacia 1880 algunos profesores franceses trataron de constituir una moral laica dijeron más o menos esto: "Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes *a priori*; es necesario que sea obligatorio *a priori*, que sea uno honrado, que no mienta, que no pegue a su mujer, que tenga hijos, etc." La tendencia es a sostener en Francia, *nada se cambiará aunque Dios no exista*; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso de humanismo y habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente y por sí misma, *el existencialista* por el contrario piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien *a priori,* porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir, puesto que precisamente estamos en un plano en el que solamente hay hombres. Dostoievsky escribe: "Si Dios no existiera todo estaría permitido." Éste es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí, ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Estamos solos sin excusas. *El hombre está condenado a ser libre*, condenado porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. El existencialista no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente desbastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por consiguiente es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión. El existencialista, piensa pues que el hombre, sin ningún apoyo, ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre. Es más cuando el hombre necesita de un consejo y busca a alguien para que se lo dé, de alguna manera ya está eligiendo el consejo. En otras palabras elegir el consejero es ya comprometerse.

"En cuanto a la desesperación", esta expresión tiene un sentido extremadamente simple. Quiere decir que nos limitaremos a contar con lo que depende de nuestra voluntad, o con el conjunto de probabilidades que hacen posible nuestra acción. Cuando Descartes decía: "Vencerse más bien a sí mismo que al mundo", quería decir la misma cosa: obrar sin esperanza.

4.9 El existencialismo se opone al quietismo

El quietismo es la actitud de la gente que se dice: "Los demás pueden hacer lo que yo no puedo." La doctrina que Sartre presenta, es justamente opuesta al quietismo porque declara: "sólo hay una realidad en la acción"; y va más lejos todavía porque agrega: "el hombre no es nada más que su proyecto, no existe nada más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida". De acuerdo con esto, podemos comprender por qué nuestra doctrina horroriza a algunas personas, que se suelen consolar con pensamientos como: las circunstancias han estado en mi contra, yo valía mucho más de lo que he sido; evidentemente no he tenido un gran amor, o una gran amistad pero es que no he encontrado ninguna mujer digna. Ahora bien, en realidad, para

el existencialismo, no hay otro amor que el que se construye, no hay otra posibilidad de amor que la que se manifiesta en el amor, no hay otro genio que el que se manifiesta en las obras de arte.

Un hombre que se compromete en la vida dibuja su figura y fuera de esta figura no hay nada. Evidentemente este pensamiento puede parecer duro para aquél que no ha triunfado en la vida. Pero, por otra parte, dispone a las gentes para disponer que sólo cuenta la realidad, que los sueños, las esperas, las esperanzas, permiten solamente definir a un hombre como un sueño desilusionado, como esperanzas abortadas, como esperas inútiles; es decir que esto lo define negativamente y no positivamente; sin embargo cundo se dice: "tú no eres otra cosa que tu vida", esto no implica que el artista será juzgado solamente por sus obras de arte, miles de otras cosas contribuyen a definirlo. Lo que se quiere decir es que el hombre no es más que una serie de empresas, que es la suma, la organización, el conjunto de las relaciones que constituyen estas empresas.

4.10 ¿Pesimismo o dureza optimista?

La gente le ha reprochado a Sartre que en sus obras novelescas describe seres flojos, débiles, cobardes y alguna vez francamente malos, no es únicamente porque estos seres son flojos, débiles, cobardes o malos, porque si como Zola dijera que son así por herencia, por la acción del medio, de la sociedad, por un determinismo orgánico o psicológico, la gente se sentiría segura y diría: "bueno, somos así, y nadie puede hacer nada"; pero el existencialista cuando describe a un cobarde es responsable de su cobardía porque se ha construido como hombre cobarde. Lo que la gente siente oscuramente y le causa horror es que el cobarde que presentamos es culpable de ser cobarde. Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o héroe. Pero el cobarde tiene la *posibilidad* de dejar de ser cobarde, y para el héroe la de dejar de ser héroe. *Lo que tiene importancia es el compromiso* total, y no es un caso particular, una acción particular lo que compromete totalmente.

El existencialismo no puede considerarse como una filosofía del quietismo, puesto que define al hombre por la acción; ni como una descripción pesimista del hombre: no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en él mismo; ni como una tentativa para descorazonar al hombre alejándolo de la acción, puesto que sólo dice que hay esperanza en su acción y que la única cosa que permite vivir al hombre es el acto. En consecuencia tenemos que vérnosla con *una moral de acción y de compromiso.*

Se reprocha al existencialismo sartreano el aislar al hombre en su subjetividad individual. Todo porque se quiere una doctrina basada en la verdad, y no en un conjunto de bellas teorías, llenas de esperanza y sin fundamentos reales. En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: "pienso, luego existo"; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad, pues fuera de este *cogito* cartesiano, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades que no está suspendida de una verdad se hunde en la nada, para definir lo probable hay que definir lo verdadero. Para que haya una verdad cualquiera, se necesita una verdad absoluta, y ésta consiste en captarse sin intermediario.

En segundo lugar, esta teoría es la única que da una dignidad al hombre, la única que no lo convierte en un objeto, todo materialismo, sin embargo trata a los

hombres como objeto, es decir como un conjunto de reacciones determinadas que en nada se distingue de una mesa, de una silla o una piedra, pero la subjetividad que no sólo es individual sino que abarca a los otros. El hombre que se capta por el *cogito*, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia. Se da cuenta que no puede ser nada salvo que los otros lo reconozcan por tal. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo.

Según el existencialismo el hombre tiene proyectos que pueden ser muy diversos. Todo proyecto, por más individual que sea, tiene un valor universal, ya que puede ser comprendido. Hay universalidad en todo proyecto ya que es comprensible para todo hombre. Lo que no significa que este proyecto defina al hombre sino que puede ser reencontrado. Hay siempre una forma de comprender al idiota, al niño, al primitivo o al extranjero, siempre que se tengan los datos suficientes. En este sentido podemos decir que hay una universalidad del hombre. Se construye lo universal eligiendo; lo construyo al comprender el proyecto de cualquier otro hombre, sea de la época que sea.

4.11 El hombre se encuentra en situación

El hombre según el existencialismo se halla en una situación organizada, donde está él mismo comprometido, compromete con su elección a la humanidad entera, y no puede evitar elegir: o bien permanecerá casto, o bien se casará sin tener hijos, o bien se casará y tendrá hijos; de todos modos, haga lo que haga es imposible que no tome una responsabilidad total frente a este problema. Sin duda elige sin referirse a valores preestablecidos, pero es injusto tratarlo de capricho.

4.12 La moral existencialista

Hay de común entre el arte y la moral, que en ambos casos tenemos creación e invención. No podemos decir *a priori* lo que hay que hacer. El hombre se hace, no está todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral, y la presión de las circunstancias es tal, que no puede dejar de elegir una. No definimos al hombre sino en relación a un compromiso. Se dice al existencialismo que no pueden juzgar a los otros. Esto es verdad en cierta medida y falso en otra. Es verdadero en el sentido de que, cada vez que el hombre elige su compromiso y su proyecto con toda sinceridad y con toda lucidez, por lo demás este proyecto es imposible hacerle preferir otro; es verdadero en el sentido que no creemos en el progreso; el progreso es un mejoramiento; el hombre es siempre el mismo frente a una situación que varía. y la elección se mantiene, siempre una elección en una situación. El problema moral no ha cambiado desde el momento que se podía elegir entre los esclavista y los no esclavistas.

Se elige frente a otros, y uno se elige así frente a los otros. Ante todo se puede juzgar (y éste no es un juicio de valor, sino un juicio lógico) que ciertas elecciones están fundadas en el error y otras en la verdad.

4.13 La libertad

Anteriormente hablábamos de la mala fe, la mala fe es evidentemente una mentira, porque disimula la total libertad del compromiso. Es también mala fe de-

clarar que existen ciertos valores antes que nosotros; estoy en contradicción conmigo mismo si a la vez los quiero y declaro que se me imponen. Cuando se declara que la libertad a través de cada circunstancia concreta no puede tener otro fin que quererse a sí misma, si el hombre ha reconocido que establece valores, en el desamparo no puede querer sino una cosa, la libertad, como fundamento de todos los valores. Esto no significa que la quiera en abstracto. Quiere decir simplemente que los actos de los hombres de buena fe, tienen como última significación la búsqueda de la verdad como tal. Queremos la libertad, por la libertad y a través de cada circunstancia en particular. Y al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra.

Ciertamente la libertad, como definición del hombre, no depende de los demás, pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin sino tomo la de los otros también como fin.

4.14 La autenticidad

Cuando en el plano de la autenticidad total, he reconocido que el hombre es un ser en el cual la esencia está precedida por la existencia, que es un ser libre que no puede, en circunstancias diversas, sino querer su libertad, se reconoce que al mismo tiempo no puede menos que querer la libertad de los otros. Así en nombre de esta voluntad de libertad, implicada por la libertad misma, puedo formar juicios sobre los que tratan de ocultar la total gratuidad de su existencia, y su total libertad. A los que oculten su libertad total por su espíritu de seriedad o por excusas deterministas, se les llamará cobardes; a los que traten de mostrar que su existencia era necesaria, cuanto es la contingencia misma de la aparición del hombre sobre la tierra, los llamaré inmundos, no pueden ser juzgados más que en el plano de la estricta autenticidad. Así, aunque el contenido de la moral sea variable, cierta forma de esta moral es universal. Kant declara que la libertad se quiere a sí misma y quiere la libertad de los otros. Los principios muy abstractos fracasan para definir la acción.

4.15 El humanismo

La palabra "humanismo" tiene dos sentidos muy distintos. Por humanismo se puede entender una teoría que toma al hombre como fin y como valor superior. Por ejemplo, el hecho de que nos sintamos orgullosos con los inventos particulares de algunos hombres. Esto supone que podríamos dar al hombre un valor de acuerdo con los actos más altos de ciertos hombres. Este humanismo es absurdo, porque sólo el perro o el caballo podrían emitir un juicio de conjunto sobre el hombre y declarar que el hombre es asombroso, lo que ellos no se preocupan de hacer. Pero no se puede admitir que un hombre pueda formular un juicio sobre el hombre. El existencialismo lo dispensa de todo juicio de este género; el existencialista no tomará jamás al hombre como fin porque siempre está por realizarse. Y no debemos creer que hay una humanidad a la que se pueda rendir culto. El culto a la humanidad conduce al humanismo cerrado sobre sí, al fascismo, es un humanismo que el existencialismo no quiere. Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y

perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos de acuerdo a este rebasamiento, está en el centro y en el corazón de ese rebasamiento. No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre, no en el sentido en que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento, y de la subjetividad, en el sentido en que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá por sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto humano.

5. Conclusiones

— El existencialismo no es una "moda" que tuvo cierto tiempo de duración y que pasó. Hoy continúa vigente porque entre otros factores la situación de crisis, incertidumbre y preocupación por el hombre permanece inalterable.
— El existencialismo es una de las pocas filosofías que no permanecen meciéndose en una argumentación meramente teórica, sino que está dirigida a la acción. No dicta pautas pero le dice al hombre que es una libertad en situación.
— La idea de que el existencialismo es la filosofía de la desesperanza y de la inacción debe ser desterrada. Pocas filosofías le ofrecen al hombre la posibilidad de ser lo que él quiera y poder ser responsable de ello.
— El existencialismo es la reafirmación de ese individuo que lucha por sustraerse de las masificaciones, que dice no al hombre-masa, que dice no a los totalitarismos, que se siente libre, como decía Sartre, cada vez que desobedece.
— El existencialismo requiere que se le libere del prejuicio de que como una "moda" ya pasó. Precisa ser asimilado con toda la riqueza que posee como una de las filosofías más dedicadas al problema del hombre que no se sustrae a su entorno histórico ni cultural.

Carne e historia. Reflexiones sobre lo visible

Bernard Haour, S.J.
Escuela "Antonio Ruiz de Montoya"

Quisiéramos en esta muy breve exposición indicar lo que se puede interpretar del proyecto de la última obra de Merleau-Ponty *Lo visible y lo invisible*, por lo menos a título de pista de trabajo: creemos que uno de sus fines era hacernos sentir una lógica de lo sensible a la que podríamos acceder en nuestra experiencia de la "fe perceptiva" al mundo.

Esto nos permitirá comprender un medio simbólico, interrogativo "operante" que estaría en acción en toda cultura. Al descubrirlo en la nuestra, como racionalidad occidental, podríamos abrirnos a otras formas de simbolización que no son las nuestras y comprenderlas como variantes de nuestra propia cultura, tan válidas como aquélla.

Solamente vamos a exponer dos pequeñas reflexiones que extraemos de una presentación más amplia del tema de la historia en la obra de Merleau-Ponty y que formularemos a manera de tesis: una sobre la "palabra filosófica", otra sobre lo que Merleau-Ponty llama "la carne".

Primera tesis

Es la "cuasi reflexión" de lo Visible de la cual surge la palabra filosófica.

Hay una especie de petición de principio de la palabra filosófica, en la última obra, en virtud de su voluntad de reencontrar en la experiencia silenciosa su iniciación a lo "verdadero": es que ella misma está sostenida en su esfuerzo, por la "fe perceptiva" que anima esta experiencia silenciosa.

Ésta se interpreta a sí misma como sostenida por una especie de secesión, de lo visible en nosotros, su paso por nosotros; nuestra actividad de anticipación del mundo es como el lugar de surgimiento de esta secesión que la sostiene. Podemos comprender entonces que la palabra que reconquista ese medio silencioso, no pueda pensarse como estando fuera de él ni como algo exterior a él mismo: le es consubstancial porque su movimiento, diríamos, se apoya sobre la misma "productividad" que la de la fe perceptiva. Se deja llevar por el mismo movimiento de anticipación del mundo que está actuando en el cuerpo.

Merleau-Ponty decía que el pintor pinta con su cuerpo y esta observación vale para el mismo filósofo. Él "hace filosofía" con "este cuerpo actual que yo llamo mío", "el centinela que está silenciosamente debajo de mis palabras y de mis

actos"[1]. "La filosofía es la fe perceptiva interrogándose sobre sí misma"[2]. Lo que hace la filosofía entonces, no es por lo tanto explorar un medio inaccesible, es más bien retomar en la palabra la experiencia de su anclaje en el mundo mediante el cuerpo, por una palabra que se "vuelve" sobre esta experiencia silenciosa porque encuentra su propio impulso en la reflexión de lo Visible que esta experiencia ya realiza y que es su anticipación del mundo.

Ella misma, en su movimiento de interrogación del "silencio" que la precede, está animada por el movimiento de interrogación que es ya ese silencio: es él que se mueve hacia la palabra en cuanto el filósofo decide instalarse en el mundo y explorar lo que su inserción en él, por medio del cuerpo "anticipante" le enseña: "No es solamente la filosofía, es la mirada la que interroga a las cosas."[3]

Su propia "reflexión", su retorno hacia aquello que es anterior a la expresión para descubrirlo, no es, en ese sentido un movimiento donde toda la iniciativa sería suya. Dicha reflexión brota del impulso de una "temporalidad" del mundo, abierta en nuestro cuerpo por la dehiscencia de lo Visible, por su *quasi* reflexión sobre él mismo, en la anticipación de nuestros cuerpos y la anticipación de la palabra que crean el movimiento de nuestra coexistencia.

El "pensamiento" es como una especie de "vacío", una cierta carencia que prolonga el mismo movimiento que el del cuerpo hacia el mundo, se apoya en él, y como él, tampoco lo "posee". Es por ese "vacío" que el pensamiento se da las palabras que lo van a encarnar. El filósofo es como el sujeto parlante, "sujeto de una *praxis*: no tiene delante de sí las palabras dichas y entendidas como objetos de pensamiento o ideatas. No las posee sino por un *Vorhabe* del tipo del *Vorhabe* del lugar, por mi cuerpo que se dirige allí".[4]

Lo que constituye lo específico de esta *praxis*, que es su propio esfuerzo de filósofo sobre el fondo del lenguaje filosófico establecido, es para Merleau-Ponty, dejar que este impulso se haga en él y "hacerlo ver en las palabras".

"Si esta paradoja no es una imposibilidad y si la filosofía puede hablar, es porque el lenguaje no es solamente un conservatorio de significaciones fijadas y adquiridas, porque su poder acumulativo es él mismo un poder de anticipación o de preposesión, porque no se habla solamente de lo que se sabe —como para hacer ostentación— sino también de lo que no se sabe para saberlo, y el lenguaje, en su hacerse, expresa al menos lateralmente una ontogénesis de la que forma parte."[5]

Comentemos ahora brevemente, citando de nuevo a Merleau-Ponty, la manera cómo el entiende esta ontogénesis de la que "formaría parte" el lenguaje.

"Si soñamos con redescubrir el mundo natural o el tiempo por coincidencia, ser idénticamente el punto O que vemos allá, o el recuerdo puro que desde el fondo de nosotros mismos rige nuestras remembranzas, el lenguaje es un poder de error puesto que corta el tejido continuo que nos une vitalmente a las cosas y al pasado y se instala entre él y nosotros como una pantalla. El filósofo habla pero es en él una debilidad y una debilidad inexplicable: debería callarse, coincidir en silencio y juntar en el Ser una filosofía que allí ya está hecha."[6]

---

[1] *OE*, p. 21. En adelante las referencias a las obras *Signes*, *Oeil et Esprit* y *Visible* se harán empleando las siglas *S*, *OE* y *V* respectivamente.
[2] *V*, p. 139.
[3] *V*, p. 55.
[4] *V*, p. 255.
[5] *V*, p. 139.
[6] *V*, p. 157.

Pero nos dice Merleau-Ponty: "todo sucede al contrario, como si quisiera poner en palabras un cierto silencio que él escucha". Recomienza una y mil veces este esfuerzo pero ese recomenzar no está él mismo desprovisto de sentido; al contrario, revela "lateralmente" el medio mismo que él busca restablecer y que no es el medio de un mundo objetivo con el que una coincidencia sería posible, sino el de un mundo silencioso, operante, que es el mismo de la fe al mundo que, sin cesar, anticipa el mundo y no lo posee pero lo produce como "horizonte".

Si lo tomamos así como un medio que justamente no es una coincidencia, la palabra puede hacer que pase al lenguaje porque no sería, haciendo esto, lo contrario de la verdad, de la coincidencia. Él puede, o podría, encontrar allí —y es esto lo que el filósofo busca— una manera de hacer hablar a las cosas "mismas" no por coincidencia absoluta que sería ausencia de palabra sino por "una coincidencia de lejos, un distanciamiento, o algo así como un buen error"[7].

Al instalarse en medio de esta productividad continua del mundo, que es la percepción, la filosofía diría alguna cosa de ese Ser. El lenguaje "operante" que busca Merleau-Ponty, aquél que no habla solamente de "él mismo" sino que "está abierto a las cosas siendo atraído por las voces del silencio", sería testigo de este ser.

La *praxis* propia del filósofo sería "retomar" ese silencio, procurar "producirlo" en las palabras de su cultura, donde él como que se ha recubierto por las palabras "manifiestas" de la racionalidad occidental, para dar a entender no un irracionalismo o lo que Merleau-Ponty llama un "primitivismo"[8], sino una lógica de lo sensible, que podría abrir un posible camino de "ensanchamiento de la razón".

Segunda tesis

Esta *quasi* reflexión de lo Visible produce por no-coincidencia un medio propio: la carne.

Hacer aparecer un medio propio, que no sería ni de un mundo objetivo ni de un mundo "inteligible" y mediante el cual nos comunicamos, era parte del proyecto —interrumpido— de la última obra.

La "carne" sería el medio en donde el Ser actualmente "se ahonde en sí mismo" a través de mi anticipación permanente del mundo y en donde se da, por medio de ella, una "carne", un medio sensible que es "su elemento". No es un mundo objetivo ni tampoco una "idealidad" pura, sino que posee consistencia, cohesión, idealidad de horizonte, que es un medio en donde la interrogación, que es nuestro cuerpo mezclado con el mundo, establece una comunicación antes de la conciencia, por la cual nosotros comunicamos, desbordamos unos sobre otros a partir de dimensiones comunes.

Es sobre ese medio "salvaje", de la significación haciéndose y que sostiene mi propia palabra, que la filosofía occidental se apoya sin "tematizarlo". Para entender este medio hace falta tener un punto de partida y retomarlo nuevamente a partir de nuestro cuerpo, una cosa en medio del mundo y que se vuelve sobre el mundo: es cosa sensible y apertura a lo sensible que "produce" el mundo como "trascendencia".

---

[7] *V*, p. 157.
[8] *V*, p. 236.

Es a mi cuerpo que adviene, es por su obrar que surge "la cosa que no es plenitud más que si es inagotable, es decir no siendo totalmente actual bajo la mirada" esta "actualidad-total" sin embargo la tiene como "promesa" puesto que ya la cosa está allí[9].

Es a partir de su experiencia que hay que dejar de pensar la cosa ("espacial" o "temporal") como identidad de la cosa, y "pasar" a la cosa espacial o temporal como diferencia, trascendencia, como estando siempre detrás, "lejana"[10].

Mi cuerpo al percibir, al anticipar el mundo, crea alrededor de lo Visible una trascendencia, un Invisible que él no proyecta al infinito que es una posibilidad, una promesa actual en cuyo fondo la cosa se perfila como "significación", "presentación" de aquello que no puede estar "presente", dice Merleau-Ponty, y que sin embargo ya está ahí puesto que la cosa está ahí.

La cosa se establece por una especie de "cohesión en horizonte" que le da mi movimiento de anticipación.

Hay un medio común entre el "mundo" y "el cuerpo" que se ha creado por un "vacío" de lo Visible en sí mismo, que es mi fe perceptiva y que no implica la anterioridad de uno con relación al otro, definible "en el tiempo" sino una temporalidad de productividad "vertical" que es el movimiento por lo cual pasan incansablemente el uno en el otro, en el cual las cosas pasan en mí y yo en las cosas actualmente.

Somos "investidos" por el Ser y el Ser es "investido" por nosotros y los dos movimientos son su propia reflexión por nosotros, una reflexión que no se vuelve sobre sí misma por "coincidencia" sino por la carne, que produce un medio de significación que está en permanente gestación.

"La carne del mundo, lo sensible, no se explica por la carne del cuerpo o ésta por la negatividad, o el Sí que la habita: los tres fenómenos son simultáneos."[11]

Lo que Merleau-Ponty se proponía, creemos, en su obra final, era restituir ese medio que él llama ahora "la carne". Podríamos intentar describirla formalmente como la puesta en forma anticipativa del mundo por la percepción, releída ahora a partir de una dehiscencia actual de lo Visible en nuestro cuerpo, y la re-creación que éste hace de lo sensible. La "carne" es una lógica perceptiva de la que nosotros no somos autores y por la cual nosotros nos "significamos" el mundo sin tener que suponer un mundo inteligible que sería su doble. Este medio significa por anticipación, no totalización, por expresión, no por síntesis. Es el medio donde esta anticipación, ese "vacío" cavado en el Ser, que es nuestra fe perceptiva, por la que nosotros somos insertados en él, se da una expresión al encontrar en el propio cuerpo como "sistema sensorial", y en el lenguaje como "sistemas de diferencias", el sistema de equivalencia de su "vacío" que no se conoce él mismo, y no se comunica a otro sino expresándose en ese recomponer permanente de significaciones disponibles que ofrecen esos sistemas.

El cuerpo con que nacimos como sistema sensorial, el lenguaje que es como un segundo cuerpo que nosotros no lo hemos hecho, son como los "invariables", las "estructuras": la "armadura" de lo Invisible, o incluso los "medidores", las "normas", las "dimensiones instaladas en nosotros"; es por estas dimensiones que

---

[9] *V*, p. 245.
[10] *V*, p. 249.
[11] *V*, p. 304.

nuestra anticipación tiene que pasar por "producirlo" como "carne" y por ellas nosotros percibimos la "diferencia" que produce actualmente el comportamiento o la palabra del otro, por la cual su anticipación del mundo se hace carne, significación para nosotros, antes de la conciencia, trascendencia por diferencia, interrogación que se da a sí misma un cuerpo, no "vacío" sino "vacío calificado", que no existe sino en su expresión "carnal".

Lo que Merleau-Ponty llama "carne" es entonces el medio en el que, antes de las "significaciones constituidas y los ideatas", hay comunicación, expresión, posibilidad de comprensión en estilo, entendiéndolo como la manera como "un cierto vacío" se da sistemas de equivalencias no sólo en el cuerpo "simbólico" sino en el lenguaje y también en las formas de expresión de una cultura. Nosotros no "percibimos" estas formas de expresión diferentes si no abandonamos el ideal de un espectador absoluto, y si no las abordamos como una manera de dar cohesión al mundo que no toma la forma de la síntesis sino de una lógica simbólica que nuestro cuerpo puede enseñarnos.

Habría que intentar en esta línea percibir una relación al mundo diferente, que tendría como principio que "el comprender no es constituir en la inmanencia actual; que comprender es aprehender por coexistencia de estilo y de ese modo alcanzar de golpe lo lejano de ese estilo".[12]

La "carne" nos parece que es para Merleau-Ponty, el medio de una lógica "cohesiva" que nos permitiría comprender el mundo natural y cultural, y a nosotros mismos en él como "encarnación no acabada" en el seno de un Ser, que por el hecho de no acabar nunca, despierta nuestra iniciativa.

Él pensaba que era posible hacer ver esta lógica "del sentido antes que la lógica", trabajando "en lo profundo" del sentido lógico, tanto en los proyectos de conocimiento y de verdad de Occidente, como en las culturas, alejadas de la manera de abordar el mundo que es aquélla del occidente.

Merleau-Ponty no descalifica la racionalidad de Occidente, él busca, nos parece, proponerle de algún modo, una manera menos conquistadora de comprenderse a sí misma, por la que realizaría su propia vocación de universalidad, ya no "recapitulativa" sino dentro de una comprensión por "coexistencia" y "en estilo" de otras civilizaciones y culturas.

La "historia": la palabra inspira desde su aparición en la filosofía occidental, la idea de un cumplimiento acabado posible, de una "reflexión total", que se piensa desde el Espíritu o de la Naturaleza retomada por la negatividad humana.

Es lo que la idea de una asunción permanente, por el cuerpo que percibe, de una "situación" de hecho ofrecida por lo sensible que nunca se puede acabar en una síntesis hace imposible seguir pensando.

Es al contrario justamente porque esta síntesis no existe que se puede indagar la posibilidad de una comunicación, subyacente a la realidad de los conflictos y envolviéndolos, que se podría dar actualmente entre dos vidas o varias dentro de una misma cultura o entre culturas distintas. No está adquirida, más bien está llamada como a una creación por nuestra pertenencia a un mismo "sensible" por nuestra carne que simboliza y sublima su interrogación por medio de nuestras elaboraciones culturales que la "sedimentan". El voto, casi imposible, de lo Visible, por lo que se puede adivinar en su obra inacabada, era de llevarnos de nuevo a

[12] *V*, p. 242.

nuestra apertura a este sensible como medio de una comunicación "indirecta" y "lateral" por una reconsideración de la inserción nuestra en el ser por la percepción misma.

De ahí podemos entender quizá uno de los sentidos posibles de esta fase enigmática de las "notas de trabajo" de Lo Visible. "No se dará una filosofía de la historia sin dar una solución al problema de la percepción."[13]

[13] *V*, p. 249.

Heidegger y la experiencia del pensar. Necesidad de proteger el pensar heideggeriano

Leopoldo Chiappo
Universidad Peruana Cayetano Heredia

El revuelo en torno a la adhesión al nacionalismo de Heidegger, una ideología política con rasgos irracionales y antihumanos, amenaza eclipsar, injusta y torpemente, la visión de la profundidad del pensar heideggeriano. Una suerte de imposición crítica ideológica marginal obstaculiza la sensibilidad para sentir su lozanía. Sin embargo el escándalo se ha de repetir cada cierto tiempo, como el mismo Heidegger lo predijo en su famosa entrevista de *Der Spiegel* (en setiembre de 1966 y publicada por disposición del propio Heidegger después de su muerte, diez años después). En ella a propósito de las calumnias sostiene Heidegger que la causa es más profunda que por el hecho eventual de su aceptación del rectorado: "es por eso, dijo, que yo pienso que la polémica se reencenderá cada vez que se presente la ocasión"[1]. Pienso que se trata de desplazar a un aspecto marginal la atención que más provechoso sería poner en el aspecto central de la experiencia del pensar heideggeriano. Pareciera que se trata de una forma de rehuir tal profundidad o de incapacidad para llegar a ella. Tal adhesión, para el propio Heidegger y para algunos, incluida su discípula más conspicua Hannah Arendt, fue laxa y eventual, aunque los rebuscadores pretenden lo contrario. En todo caso aspecto muy secundario respecto de lo esencial del pensar filosófico. Se trata esencialmente de dos niveles heterogéneos de conciencia. La ideología política pertenece a un orden de conciencia volitivo-activa, es el bajo nivel afectivo-instintivo de la mente y de la conducta. Se trata del pensamiento racionalizador subordinado a la voluntad de poder. Por el contrario el penar filosófico heideggeriano entra en un alto nivel de la conciencia humana. Es la experiencia del pensar heideggeriano que hay que proteger de la desfiguración o del olvido, de la satanización calumniosa o ignorante. Esa vinculación política, espiritualmente epidérmica ha envalentonado no sólo a profesores de filosofía de diferente tamaño contra Heideger sino que ha hecho crecer a impresentables enanos del pensamiento, incluso periodistas, quienes, totalmente desprovistos de lectura filosófica inteligente, se han atrevido a lanzar denuestros contra el más profundo y sutil penador de la historia de la filosofía. Los primeros llegan a decir pomposamente que quieren "tomar distancia crítica respecto de Heidegger", a pesar de haber sido abiertamente admiradores y estu-

[1] "Martin Heidegger interrogé par *Der Spiegel*, Réponses et questions sur l'histoire et la politique", traducido del alemán por Jean Launay, *Mercure de France*, MCMLXXVII.

diosos asiduos de los libros de Heidegger. "Tomar distancia", ¡innecesario, si ya la distancia tenía que existir! Esto quiere decir, en otra y escondidas palabras, que, en el fondo, no entendían la profundidad de Heidegger y que lo que quieren es librarse del sambenito de sospechosos de nazismo o de antisemitismo. Admirar y releer los libros de Heidegger, luego de las famosas revelaciones de los dolosos rebuscadores del pasado del gran pensador, ha pasado a ser un obstáculo para las aspiraciones de quienes desean figura como demócratas y socio-progresistas, brevetes indespensables, según el caso, para transitar con prosperidad en el camino de ascenso en la docencia o en la política. Todas estas pretendidas nuevas revelaciones escabrosas no sólo ponen erectas las conciencias teóricamente amodorradas de quienes se ocupan de escudriñar en el pasado de un hombre, más aún si es filósofo, sino que también movilizan a los esclavos de lo que Nietzsche hubiera llamado "moralina" política para poderle estampar a Heidegger una triste etiqueta infamante. Así se solazan y dan solaz a aquéllos cuya atormentada delicia es roer el pedestal de los grandes.

Todo esto del nazismo de Heidegger pertenece a la historia del escándalo. En el fondo pertenece a lo que Hannah Arendt, en el homenaje a Heidegger con motivo de los 80 años (1957), llamó "el mundo de los asuntos humanos". Un mundo en el que, como el ave albatros de Baudelaire, el pensador del "ser del ente" se manejaba desmañadamente. No así en el mundo del pensar. No es razonable condenar el pensar filosófico de Heidegger a causa de la ideología o de su afiliación. Es también absurdo devaluarlo por los aspectos defectivos y a veces repulsivos que tuviese su modo de ser y comportarse. Esto de la ideología y de la psicología no puede mellar la importancia del pensar filosófico, cuyo valor tampoco justifica aquello que se le pudiera reprochar. Se trata de dos niveles y de dos posiciones, el nivel de los hechos políticos y psicológicos en posición marginal, es decir el nivel de la *voluntad*, y el nivel espiritual-cultural-filosófico de la obra misma, el nivel de la *inteligencia*, y que es nivel superior y en posición central. Ni uno mella a otro, ni el otro lo justifica. Como Platón, en la *Epístola VII* refiriéndose, ya en la ancianidad, a su pasada actividad política, Heidegger podría exclamar: "después... quedé desconcertado". Hannah Arendt se mantuvo leal pensadora en el pensar heideggeriano, aunque radicalmente discrepante en lo que respecta a la ideología: Heidegger era autoritarista vertical, el poder se ejerce de arriba-abajo y Arendt era comunitarista, de abajo-arriba, en asuntos del proceso de tomas de decisiones y poder. Lo que hay que aislar es el pensar heideggeriano en cuanto tal de las vicisitudes biográficas, lo primero pertenece, repito, a la altura del nivel filosófico, lo segundo suele cebar las bajezas de la mezquina curiosidad y encender y alimentar la voluntad de difamia. Vuelvo a repetir, no se puede invalidar uno a causa de lo otro. Pues así se incurre en el arumento *ad hominem*, que no es nada racional ni menos filosófico. Hecho el deslinde y procurando alentar el debido discernimiento entramos pues en el pensar heideggeriano. Es decir, entremos en la más noble tarea.

En un prólogo manuscrito dedicado a *¿Qué es esto la filosofía?*, cuyo facsímil exclusivo y traducción fue publicado por la Biblioteca Filosófica de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en 1958, encontramos palabras esenciales reveladoras de la filosofía heidegeriana, en la que nos vamos a concentrar. Son palabras que apuntan a la misma experiencia del pensar. El prólogo autógrafo fue expresamente escrito por Heidegger y donado por él para la publicación sanmarquina, y firmado en Freiburg en agosto de 1957.

Es enormemente interesante empezar analizando lo que expresa el dato grafológico. Y es que la letra es lo primero que me ha llamado la atención. La letra de Martín Heidegger es extremadamente especial e interesante: fluida, pequeña, original, sin ganchos, estilizada, íntima. Es letra de erudito, minuciosa y fina. Persona habituada a la concentración. No hay rasgos de agresividad ni de voluntad de dominio. Se trata de una grafía poco expansiva, replegada, reveladora de una conciencia intensamente *endotrópica* (acépteseme el neologismo), es decir interiorista, carente de aparato y estruendo, suave, persona dada al silencio y a la meditación. No es la letra de un político, ni la de un ejecutivo. Es, definidamente, la letra de un pensador, de un intelectual, acostumbrado a la reflexión, al análisis minucioso, a la fluencia coherente del pensamiento. Es la letra de un estudioso, de un erudito. Se dan los rasgos de una refinada sensibilidad por lo espiritual. Esto es lo externo, se muestro en el trazo de los signos gráficos. La letra es la huella, el rostro inmóvil, el semblante expresivo, detenido. Lo interno, el pensar se revela en las palabras. Veamos.

"La filosofía es un modo eminente del decir: el decir del pensar. Pero pensar es el rasgo eminente en la esencia del hombre. En el pensar reposa [la referencia] del ser como [referencia hacia el esenciar hombre]"[2]. Ahora y aquí en este texto estamos en el momento mismo del surgir el pensar heideggeriano como invitación a la toma de conciencia de lo que es la *filosofía*, que es el *decir* del *pensar*, en el cual reposa el *ser hombre*. Son los cuatro elementos fundamentales cuya conexión, me parece, inaugura "el intento de una nueva y renovada *experiencia del pensar*, [subrayado por Heidegger] a partir del diálogo con la tradición del pensar y a la vez teniendo la mirada en la actualidad del mundo. Así podría ser preparado otra vez e inmediatamente interpelar a los hombres"[3].

El contexto de esta afirmación que pone en relación la filosofía como modo eminente del decir del pensar, siendo el pensar el modo eminente del esenciar del hombre en tanto es el hombre referencia al ser, a cual descansa, se cumple, en el pensar, digo, el contexto de esta invitación a renovar la *experiencia del pensar* está por un lado en la determinación del pensar a partir de la concepción que la tradición nos transmite del ser, ya sea en la filosofía de Hegel así como en la de Nietzsche. En la filosofía de Hegel "el pensamiento" ("der Gedanke") "es idéntico al ser mismo en la plenitud de su movimiento sistemático-histórico" y Nietzsche "determina el pensar, similarmente, a partir del ser, y esto significa para él: a partir de la voluntad de poder"[4]. El pensar determinado por la voluntad de poder, di-

---

[2] Las citas del texto del prólogo manuscrito de Heidegger las he tomado del facsímil. En general sigo la traducción de Víctor Li Carrillo. Cuando varío lo pongo entre corchetes [...]. "Die Philosophie ist eine ausgezeichnete Weise des Sagens: das Sagens des Denkens. Denken aber ist der ausgezeichnete Zug ins Wesen des Menschen. In ihm beruht der Bezug des Seins als Bezug zum Menschenwesen." Heidegger, Martin, *Was ist das – die Philosophie?* (*¿Qué es esto, la filosofía?*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1958. Prólogo manuscrito, facsímil, p. 10).

[3] "Darum ist es nötig, aus dem Gespräch mit der Uberlieferung des Denkens und zugleich aus dem Einblick in die gegenwärtige Weltepoche die *Erfahrung des Denkens* erneuert zu versuchen. So könnte ein Weg vorbereitet werden, auf dem das Geheimnis des Seins den Menschen wieder unmittelbar anspricht." *Ibid.*, manuscrito autógrafo, pp. 12, 14.

[4] "Der Gedanke ist identisch mit dem Sein selber in Fülle seiner systematisch-geschichtlichen Bewegung." (en Hegel) "Nietzsche bestimmt das Denken gleichfalls aus dem Sein, das heist für him: aus dem Willem zur Macht." *Ibid.*, manuscrito autógrafo, pp. 10, 12. Lo que Nietzsche entiende como "Wille zur Macht" es complejo y se presta a las más burdas ocurrencias. Se puede, sin

ríamos, se utiliza en eficacia dominadora y así se sostiene manteniendo a la misma voluntad de poder como "base de un aumento de poder". Podemos decir, entonces, que, así el pensar no está determinado por el ser, el cual escucha, sino, que en estos casos, el pensar está subyugado en tanto el ser, lejos de darse en su desnudez, ha sido *vestido*, por decirlo así, *hegelianamente* como espíritu absoluto que se despliega dialécticamente en su movimiento sistemático-histórico o *nietzscheanamente* como voluntad de poder. El pensar auténtico ha naufragado en pensamiento instrumentalizado. La experiencia del pensar como referencia al ser se ha eclipsado. Viene, en cambio, a constituirse en lo que sirve al movimiento histórico del espíritu absoluto o a la voluntad de poder. Se ha acallado la voz del ser, el lenguaje y sólo se oye, se diría, el ruido de las ideologías en una época del mundo determinada, subyugada, por la cosmovisión de la técnica moderna. Entonces, lejos de reposar en el pensar de la referencia, al Ser en tanto referencia al esenciar de hombre en cuanto hombre se agita la inquietud especulativa, ideológica y pragmática del movimiento dialéctico del devenir histórico (Hegel) —que Marx materialmente redujo a contradicción de clases— o cunde el afán ansioso sea a causa de la instrumentalización de un pseudo pensar refinado al servicio de la voluntad de poder —lo que podríamos llamar an-arquismo hiper-krático—, sea por la inquietud, por el cuidado ("Sorgen") del mundo mental de la técnica. La superposición de las ideologías hegeliana, nietzscheana y tecnocrática al acallar la voz del Ser que se manifiesta en la experiencia del pensar como referencia al esenciar del hombre, esta superposición acalladora ha producido el más grave peligro, la deshumanización del hombre.

¿Acaso es ya necesario preguntarse por qué hay que proteger el pensar heideggeriano? ¿Por qué hay que preservarlo del arrinconamiento, el que lleva al olvido? Y no es un olvido cualquiera. Es el olvido de una invitación a elevar la intensidad de la conciencia filosófica del hombre. Yo lo llamaría el gran olvido.

En verdad, ya puede vislumbrarse algo de lo que puede perderse como tesoro del pensar esencial y cómo así hay que protegerlo de la satanización ideológica: se trata de preservar la experiencia del pensar. Es decir, se trata de evitar la frustración de la posibilidad de experimentar el pensar porque, intentándolo, como expresa textualmente Heidegger, "así podría ser preparado el camino siguiendo el cual el misterio del ser podría otra vez e in-mediatamente interpelar [apostrofar] a los hombres"[5]. En un mundo deshumanizado esto ya no le importa a nadie. Y es así como en su libro *Was heisst Denken?* Subraya Heidegger la afirmación de Nietzsche "el desierto crece"[6], sentimos venir, por ejemplo en su materialización en la

---

embargo, iluminar desde una luz inesperada, el valor y la constitución de los entes, tal como se registra en el aforismo numerado por el mismo Nietzsche 331 en el cuaderno W II 3, de noviembre 1887-marzo 1888 destinado a Wille zur Macht, proyecto del libro que luego abandonó. Éste es el texto que nos trae *Opere di Federico Nietzsche*, frag. post. 11 [73], (331)

[5] Textualmente: "So könnte ein Weg vorbereitet werden, auf dem das Geheimnis des Seins den Menschen wieder unmittelbar anspricht.", *o.c.*, manuscrito autógrafo, p. 14.

[6] Refiriéndose a los juicios corrientes peyorativos sobre la época actual y que la caracterizan como "una época de declinación, una época enferma, una época golpeada por la pérdida del equilibrio ["Verlust der Mitte", pérdida del sentido del Medio, de lo equitativo, caída en extremismos] Heidegger trae a colación la frase de Nietzsche "el desierto crece". Sin embargo "Die Wüste wächst", significa algo más amplio y que me parece Heidegger vincula con la desatención del pensar, la que da que pensar porque el pensar no piensa lo pensable, lo que más da a pensar el ser del ente. Y en seguida nos dice: "Nosotros insistimos, esta palabra es una palabra pensada. Es

catástrofe del medio ambiente, precipitada por el hombre cosificador de la Naturaleza, sordo a la voz del Ser. Es el triunfo del *homo predalis*. Pero una interpretación así concreta sería descaminador. "El desierto crece... tiene un sentido más amplio y amenaza en tanto y mientras el 'pensar' se reduzca a nuestra 'representación'. Salvo que los llamados a elevarse a una nueva lucidez intenten renovar la experiencia del pensar. Es por eso que Heideger aclara: "Ahora parece que la afirmación 'aquello que da lo más a pensar' es nuestro tiempo que da que pensar, es que nosotros todavía no pensamos, haga igualmente parte del concierto de voces de que Europa está enferma, y que la época actual está en trance de caer en la pendiente, devaluada como estado de decadencia."[7] Pero Heidegger nos dice que agucemos el oído. Nos advierte "Hören genauer hin" ("Inclinémonos a escuchar con más precisión"). Se trata de percibir con la sensibilidad inteligente el tono de la afirmación, la melodía expresiva, el timbre del sentido. No se trata de pesimismo, ni de optimismo, ni de indiferenciación. Se trata de otra cosa. Lo "Bedenklichste" es lo más alto, lo más sublime, lo que nos da a pensar, puede ser una surtiente de gozo, igualmente algo que es bello, algo que está pleno de secreto, algo que desborda de gracia[8].

Entonces es necesario que el hombre no se restrinja, empequeñeciéndose, al horizonte limitado, ni se abaje al nivel chato, sin altura, del "último hombre". Para saber de qué se trata es preciso de una vez desencantar a los ávidos. Y esto lo hace magistralmente Heidegger[9] cuando nos dice tajantemente cuatro cosas: 1) "El pensar no conduce a ningún saber como el saber científico." Con lo cual los

---

verdadera palabra" [En alemán: "Wir betonten, dies Wort sein ein gedachtes. Es ist ein wahres Wort." *Was heisst Denken?* Von Martin Heidegger. Zweite, unveränderte Auflage, 1961, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, p. 14]. Traduzco "wahres Wort" por "verdadera palabra" y no "palabra verdadera" o "parole vraie", como lo hacen, respectivamente, la traducción castellana de Heraldo Kahnemann, Editorial Nova, 1964 y la francesa de Aloys Becker et Gérard Granel, Presses Universitaires de France, 1959). Y eso es uan diferencia esencial. Lo que está en primer término en juego es que la palabra de Nietzsche "Die Wüste wächst" ["el desierto crece"] es una "palabra pensada" y que es por eso que es una verdadera palabra. El no ser pensada hace de la palabra una pseudo-palabra, es decir, parece ser palabra pero que no lo es, es sólo, entonces, un simulacro de palabra. Es el caso del "desventurado", del que "esconde desiertos" ["weh dem, der Wusten birgt"], cita de Nietzsche en *o.c.*, p. 12.

[7] "Nun sieht es so aus, als gehöre die Behauptung 'das Bedenklichste in unserer bedenklichen ZEIT ist, dass wir noch nicht denken' gleichfalls in das Konzert der Stimmen, die das heutige Europa als krank und das gegenwärtige Zeitalter als im Niedergang begriffen abschätzen.", *o.c.*, p. 12.

[8] "Hören wir genauer hin!" nos advierte Heidegger: se trata de ser sensible al tono de la sentencia, al sentido que se percibe por el oído, así la afirmación se afina en el matiz exacto de lo que la afirmación de la frase quiere decir. "Unsere Behauptung bringt demnach einen Lichtblick in die Versdüsterung... Mit diesem Wort [das Bedenkliche] meinen wir, ohne jeden abträglichen Nebenton, das, was uns zu denken gibt, nämlich das, was bedacht sein möchte. Das so verstandene Bedenkliche braucht keinesfalls das Besorgniserregende oder gar Verstörende zu sein. Denn zu denken gibt uns auch das Erfreuliche, auch das Schöne, auch das Geheimnisvolle, auch das Huldreiche." (*o.c.*, p. 12)

La traducción francesa de Aloys Becker y Gerard Granel es espléndida: "Par cette expresión ["celui qui donne à penser"] nous entendons, sans aucun sens péjoratif, ce qui nous donne à penser, c'est-à-dire ce qui désiderait être pensé. 'Ce qui donne à penser' ainsi compris ne doit en aucun cas être ce qui donne souci, ou même du trouble. Car nous donne également à penser ce qui est source de joie, également ce qui est beau, également ce qui est plein de secret, également ce qui deborde de grace." (*O.c.*, p. 37)

cientificistas, los que esperan todo de la ciencia, no deben esperar nada por el estilo del pensar. 2) "El pensar no trae ninguna aprovechable sabiduría de vida." Los que esperan una orientación para resolver los problemas de la vida, una suerte de mensaje de salvación, un recetario de conducta, esperan en vano lo que Heidegger llama *pensar*. 3) "El pensar no resuelve ningún enigma del mundo." Quienes creen que la filosofía está para eso, no tienen idea de lo que es la filosofía. 4) "El pensar no otorga inmediatamente fuerzas para la acción." El pensar no funciona como un tónico vigorizante. Aquí queda, sin embargo, un resquicio, quizá mediatamente el pensar nos dé fuerzas para la acción. Pero las cuatro afirmaciones, o mejor dicho, negaciones son inmensas, inconmensurables, maravillosas pues son el testimonio de la autenticidad de la pregunta por el pensar y lo genuino que puede ser la respuesta: el encaminamiento aproximativo hacia aquello que nos convoca a pensar, su retorno. Quedan eliminados todos los subproductos del pseudo-pensar, la utilidad, el pragmatismo, las ideologías. Se trata de un nivel contemplativo, sin justificaciones instrumentales. Concuerda con el final del Prólogo autógrafo sanmarquino: "Aquí se abre para el pensar una tarea que llega hasta las raíces de la existencia humana y que sólo a través de una meditación incesante y en común podrá ser asumida por aquellos que saben que todo lo útil recibe su determinación de lo inútil."[10]

Superadas las dos determinaciones modernas del ser del ente, la histórico-dialéctica de Hegel y la voluntad de poder de Nietzsche, separando el "pensar" de toda identidad con la "representación", nos parece que Heidegger llega a la desnuda determinación del ser del ente revelando el sentido esencial de las ocho primeras palabras del fragmente VI de Parménides: "usando decir y pensar que el ente es". (Es la traducción en castellano, me parece, y que corresponde a la experiencia del pensar). No se trata de que se acostumbra a decir y pensar, sino de que se *usa*, con la mano de la mente pensante, se maneja en el mismo ejercicio de pensar que el ente es, esto es lo que más nos da a pensar. No se trata de una rutina, ni de la subordinación al *logos* y al *noein*, sino de la patentización asombrosa, sorprendente, misteriosa de que el ente es. Y esto es posible porque laconjujción de "légein" y "noein", ambos en articulación cumplirán con lo que será llamado "áleteúein", "des-ocultar y mantener lo des-ocultado, des-oculto"[11].

---

[9] 1) "Das Denken führt zu keinem Wissen wie die Wissenschaften. 2) Das Denken bringt keine nutzbare Lebensweisheit. 3) Das Denken löst keine Welträtsel. 4) Das Denken verleiht unmittelbar keine Kräfte zum Handeln." En el contexto de estas cuatro negaciones se entiende que se trata de exigencias que exceden al pensar y que obviamente desencaminan a una efectiva experiencia del pensar.

[10] "Hier öffnet sich dem Denken eine Aufgabe, die an die Würzel des menschlichen Daseins reicht und die nur durch eine anhaltende und gemeinsame Besinnung derer übernommen werden kann, die wissen, das alles Nützliche aus dem Nützlosen seine Bestimmung empfängt". (Martin Heidegger)

[11] En alemán "entbergen und entborgenhalten das Unverborgene". Granel traduce „dévoiler l'invoilé et le garder dévoilé". Por supuesto previamente se revela en la traducción heideggeriana de la palabra de Parménides que "legein" es "Vorliegenlassen", "laisser éter posé-dévant" (Granel); y "noein" = "In-die-Acht-nehmen" "prendre en garde" (Granel), lo que permite que el pensar, *noein*, sea lo que hace posible, porque se trata de un pensar no-conceptual ["denkt begrifflos", *o.c.*, p. 128], que el pensar vaya directo a la cosa ["...es denkt sachgerecht"], y por tanto pueda darse al pensar lo de "Anwesen des Anwesenden", siempre esté completamente decidido que esta presencia de lo presente repose en *aquello* que transparece puesto a la luz ["Vollends ist damit nicht entschieden, ob im 'Anwesen des Anwesenden' Jenes zum Vorschein kommt, worin das Anwesen des

Y es así que ocupados en remover y comentar lo del encuentro de la última papeleta que Heidegger pagó en su afiliación al partido nazi no podremos pensar en lo que es lo más para ser pensado, no podremos realizar la experiencia del pensar. Mientras tanto el desierto sigue creciendo...[12]

Anwesenden beruht"] (*o.c.*, p. 143) Aquello puesto a la luz es que el ente ["el siendo"] es, "dass das Seiende ist", que es la segunda parte del texto VI de Parménides. Incluso, pensar y ser se interpertenecen así mismo, pues el *noein*, que es mencionado primero, tiene su ser en que muestra el estar presente del ser presente, en el que permanece. "Beide [*noein* y *einai*, pensar y ser] gehören zusammen, nämlich so, dass das zuerst gennante noein sein Wesen darin hat, in das Anwesen von Anwesendem eingeweisen zu bleiben" (*o.c.*, p. 148).

[12] En la "Introduction" a la traducción francesa del *Was heisst Denken?* de Heidegger (*Qu'appelle-t-on penser?*) Gérard Granel hace una observación aguda y certera: el libro de Heidegger es, por lo menos en su segunda parte, él mismo una traducción. "Las once horas del segundo semestre de verano de 1952 están en efecto consagradas casi totalmente a la traducción de las ocho primeras palabras del fragmento VI de Parménides. Y el semestre de invierno 1951-1952 no ha sido otra cosa que la 'traducción' de tres palabras de Nietzsche. Son los dos *leit-motiv*: mientras, por un lado, el desierto crece, por otro lado, lo profundo, la experiencia del pensar nos revela en el manejo directo del decir y del pensar que el ente ("Seiendes") es ("sein"). Y esto es perceptible en asombro. Es el texto de Parménides abierto a la atención del pensar. La rutina lo encubre. Son las palabras de Nietzsche: "...el desierto crece". Los detractores siembran en la arena, estérilmente. Es la experiencia heideggeriana del pensar tierra filosóficamente fértil.

Filosofía de la ciencia y de la mente

Física cuántica y teoría cuasiconjuntista: ¿nueva lógica o nueva concepción de cientificidad?

José Carlos Ballón
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

1. Recapitulando brevemente el problema

Desde el *punto de vista de su interpretación física*, como resultado del Principio de Indeterminación de Heisenberg (PIH) quedó finalmente claro que las llamadas "partículas cuánticas" no resultaban en general localizables debido a que ellas eran —categorialmente hablando— completamente diferentes a sus análogas clásicas, en el sentido de que no pueden ser consideradas entidades individualizables, como entidades atómicas, físicamente inanalizables en términos de ser objetos espacio-temporales simples.

Por otro lado, desde el *punto de vista del formalismo matemático*, la ecuación de onda de Schrödinger (EOS) en la teoría cuántico-relativista del campo, tampoco refiere a interacciones entre partículas individuales, sino que trata de "campos de excitación". Particularmente cuando los "estados estacionarios" (corpusculares) se permutan, carece de sentido pretender su "localización" en términos corpusculares, pues dicha suerte de entidad se dispersa en toda una región del espacio-tiempo. Entonces, el "conocimiento" al que refiere la ecuación de Schrödinger remite más bien a ciertas restricciones simétricas de entidades complejas indiscernibles —descritas genéticamente por una ecuación de onda— y no a individuos[1].

Las entidades atomistas (partículas individuales simples, independientes de sus relaciones) dejaron de ser la "sustancia primaria" en esta nueva metafísica del mundo material, para limitarse a ser un caso particular, en el contexto de un mundo compuesto por entidades físicas "enmarañadas" *(entanglement)*, embrolladas o complejas, análogas a los grumos de un engrudo. Ellas son las llamadas "entidades cuánticas".

Con la multiplicación de las llamadas "partículas elementales" —que paradó-

[1] "...la partícula ya no es un individuo... no se la puede identificar... carece de 'identidad'. El hecho es conocido por todos los físicos, pero rara vez se le pone en relieve, y menos en obras no dedicadas a los especialistas. En el lenguaje técnico se le expresa diciendo que las partículas 'obedecen' a una estadística de nuevo cuño, sea la de Einstein-Bose o la de Fermi-Dirac. La conclusión, lejos de ser obvia, es que el inocente epíteto 'este' no resulta muy aplicable, digamos, a un electrón, más que con precaución, en un sentido limitado, y a veces ni aún así". Schrödinger, E., "¿Qué es una partícula elemental?", en: *¿Qué es una ley de la naturaleza?*, México: Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 164-165.

jicamente mostraban a cada paso no ser precisamente "elementales"— se fue creando progresivamente en los científicos y filósofos de la segunda mitad del siglo XX, la convicción de un inexorable "marchitamiento" de la noción general de "objeto físico", cuya clásica transparencia intuitiva, resultó ser cada vez menos un supuesto de origen físico y más bien de naturaleza metafísica, por lo menos en dos sentidos: uno, referido a su estatus lógico-semántico, y otro, referido a su estatus ontológico.

La consecuencia de esta convicción fue un profundo cuestionamiento de nuestros criterios epistemológicos básicos de cientificidad y de nuestros criterios metafísicos más fundamentales de existencia, que fueran asumidos en el contexto cultural del mundo moderno.

2. El debate ontológico y lógico-semántico

Hay que reconocer en este punto que el cuestionamiento más radical del concepto metafísico-mecanicista de "objeto físico", o mejor dicho, de "objetualidad" u "objeto en cuanto tal" —subyacente en el compromiso ontológico atomista de la ciencia moderna— fue tempranamente conjeturado en nuestro siglo por las investigaciones ontológicas de Martin Heidegger[2]. Recuperando en parte la crítica hegeliana a la concepción de objetualidad en el mecanicismo decimonónico, Heidegger la extendió a los orígenes históricos de la "pregunta por el Ser" en la metafísica occidental, en el momento en que Aristóteles la funda como ciencia del "Ser en cuanto tal".

A partir de este giro, Heidegger abrió el terreno para una sistemática "destrucción" de las categorías básicas de la metafísica tradicional. No obstante, la valiosa radicalidad de su crítica —hecha en el contexto previo a los grandes desarrollos teóricos de la física cuántica relativista— se detuvo en este punto, replegándose hacia una descalificación apriorística y unilateral del pensamiento científico como un todo y abandonando una crítica interna de sus aporías. Para ello, transfirió el problema ontológico a una pretendida esfera previa del saber óntico, completamente al margen del desarrollo de la ciencia positiva contemporánea.

Desde una esfera lógico-semántica, fue posiblemente Willard Van Orman Quine el que a mediados de nuestro siglo inició una crítica radical de la validez significativa y referencial del concepto de "objeto físico" heredado de la ciencia moderna, recuperando en parte las contribuciones iniciadas por Pierce y el segundo Wittgenstein. En primer lugar, atacando el dogma reduccionista del significado[3], por el cual un enunciado es equivalente a alguna construcción lógica cuyos términos refieren a la experiencia inmediata. En segundo lugar, el dogma cartesiano de la transparencia del lenguaje, basado en una distinción fuerte entre enunciados analíticos y sintéticos, que no permite ver los complejos compromisos ontológicos que median la relación entre palabra y objeto[4].

---

[2] *Cf.* Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 18-37. También: *La pregunta por la cosa*, Madrid: Orbis, 1985, pp. 56-90.

[3] *Cf.* Quine, W.O., "Dos dogmas del empirismo", en: Quine, W.O., *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona: Ariel, 1962, pp. 49-82.

[4] *Cf.* Quine, W.O., *Palabra y objeto*, Barcelona: Labor, 1986, pp. 243-284. También ver: *Pursuit of Truth*, London: Harvard University Press, pp. 23-36.

3. La noción de "objeto físico"

En 1976, Quine presentó un breve artículo titulado "Whither pshysical objects?"[5] donde sostuvo la tesis de que el desarrollo de la física en el presente siglo sugería la creciente evaporación de la noción clásica de objeto físico en sus entidades más fundamentales: las partículas elementales. No obstante, Quine —el revolucionario de la semántica lógica— en el terreno de la sintaxis lógica desconfiaba de la perspectiva de un "cambio de lógica", considerando hasta cierto punto irrelevantes los esfuerzos que iniciaran desde comienzos de siglo los lógicos intuicionistas[6].

Desde el punto de vista de su interpretación física, la práctica experimental de la física moderna suponía una ontología clásica referida a objetos individualmente discernibles en un punto del espacio y dicha localización a su vez suponía la separabilidad del espacio y el tiempo con respecto al individuo. Dicha separabilidad entre espacio y tiempo es lo que la física cuántica relativista puso en cuestión, y con ello la discernibilidad de los individuos como un conjunto de propiedades (no-relacionales) que convienen de manera invariante (a-temporal) a dicho "objeto". Con las entidades cuánticas se trata de algo así como "estados enmarañados" (*entangled states*) de correlaciones sistémicas, expresables en términos de magnitudes físicas no reducibles a propiedades simples de partículas separadas de dichas relaciones, como exigía el postulado analítico de simplicidad de Leibniz[7].

Más aún, se trataría de propiedades físicas relacionales "no-convergentes" (*non-supervenient*), en el sentido de que ellas no dependen de ninguna propiedad monádica (intrínseca o extrínseca) de partículas individuales, pues ello supondría la separabilidad del continuo espacio-temporal.

Tal situación plateó más bien el problema inverso: de si es posible formalizar operativamente el estatus ontológico de dichas relaciones. Esto es, postular una

---

[5] Quine, W.O., "Whitheçr physical objects?", en: Cohen/Fayerabend/Wartofsky (eds.), *Essays in memory of Imre Lakatos*, 1976.

[6] Una primera razón de su desconfianza viene dada por lo que Quine considera como una "confusión entre conocimiento y verdad". En efecto, el que existan cosas o estados intermedios y consecuentemente una graduación en nuestras oraciones veritativas, no implica (falacia *ad ignorantiam*) la intraducibilidad de un lenguaje a otro (divergencia lógica). Indica simplemente que no sabemos la verdad o falsedad de cada una de ellas. Más respetable es para Quine, la razón que se esgrime para una "nueva lógica" partiendo de las "paradojas de la teoría de conjuntos y de la semántica" o la que proviene del "paradójico principio de indeterminación... de Heisenberg", en la medida que plantean no un asunto de "limitación" de nuestro conocimiento, sino la existencia (realidad ontológica) de "clases" y "leyes" que escapan o contradicen la lógica clásica. Pero Quine advierte de inmediato que en ambos casos se trata de un "ascenso semántico", pues ni en la teoría general de conjuntos, ni en la semántica general, y la lógica clásica de primer orden están exentas de paradojas) sino a "funciones". No percibir este "cambio de tema" conduce al error de impertinencia de atribuir divergencias lógicas a una mera confusión entre "relaciones" y "entidades". La consecuencia es una mutilación excesiva (lógicas intuicionistas) o una gran pérdida de sencillez (lógicas modales) cuyos frutos son irrelevantes. Quine apela por ello a su "máxima de la mutilación mínima". *Cf. Filosofía de la lógica*, Madrid: Alianza Editorial, 1973, p. 146ss.

[7] "(2) Y es necesario que haya sustancias simples, ya que hay compuestos; porque lo compuesto no es otra cosa que una colección o *agregatum* de simples. (3) ...y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas" Leibniz, *Monadología*, Madrid: Alambra, 1986, p. 27.

suerte de realismo estructural, análogo a lo que sugiriera a comienzos de siglo H. Poincaré. En realidad, ello implicaría construir un discurso basado en una semántica no-nominalista que interpretara el formalismo cuántico, representándose dichas relaciones independientemente de una representación en términos de propiedades monádicas. En apariencia ello requería abandonar la enfática prohibición de Quine, de que sólo es posible cuantificar sobre variables de primer orden[8].

4. Descriptivismo

Lo sorprendente de la prohibición de Quine, es que ésta es efectivamente válida si asumimos el dogma semántico reduccionista del significado —que el propio Quine desafiara— para el caso de los nombres propios. Vale decir, lo que se ha dado en llamar la concepción descriptivista de los nombres propios. Como ya notaba el célebre matemático intuicionista Herman Weyl, "El punto de vista aquí expuesto se origina evidentemente dentro del dominio de los datos sensorios, los cuales —es cierto— sólo pueden a la cualidad y no a la relación."[9]

En efecto, si decimos que una rosa tiene un color diferente de otra, dicha afirmación es en realidad reducible al hecho de que una es roja y la otra amarilla. Pero si decimos que A está a la izquierda de B, o que Juan es primo de Pedro, aquí se dice que la relación es "puramente ideal", pues resulta irreductible a propiedades monádicas. Según Weyl, dicha tesis se origina en la ontología monádica de Leibniz, quien en el §47 de su quinta carta a Clarke, sostenía que el concepto de relación (no reducible a una propiedad monádica) "es algo fuera de los sujetos; pero como no es sustancia ni *accidens*, debe ser algo puramente ideal, pero a pesar de todo digno de ser examinado"[10].

Por supuesto que esta concepción descriptiva de los nombres propios presupone un compromiso ontológico (la existencia de entidades atómicas separadas de sus relaciones) que no admite como descripción física entidades compuestas por relaciones no-convergentes e indiscernibles (irreductibles). Asumida de esta manera rígida, se encuentra comprometida con una ontología tradicional típicamente esencialista. Pero también un análisis cuidadoso de dicha rigidez muestra que ella deviene de una identificación absoluta del significado con su función de referir. Función que resulta primaria cuando el objetivo es el distinguir un individuo de otro; pero de ello no se deduce que se satura o "amarra" el significado de un nombre a dicha exclusiva función. Particularmente en los casos en que no podemos enumerar la totalidad de las propiedades de una entidad, porque algunos de sus elementos resultan indiscernibles, en la medida que no constituyen propiedades intrínsecas sino relacionales, es decir, no aislables o individualizables. Tal es el caso de las entidades cuánticas.

5. Entidades no-individuales

En consecuencia, la "prohibición" no tiene —estrictamente hablando— algo así como un "origen sensible", sino que nos remite a una peculiar manera de de-

---

[8] Quine, W.O., *Filosofía de la lógica*, *o.c.*, p. 173.

[9] Weyl, Harman, *Filosofía de las matemáticas y de la ciencia natur*al, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, pp. 4-5.

[10] *Ibid.*

terminar el dominio de los datos sensorios, establecida por el principio leibniziano de "identidad de los indiscernibles".

Ello nos remite nuevamente a la cuestión del formalismo. Desde un punto de vista formal estas entidades cuánticas "no-individuales" tendrían que tomarse como una noción primitiva, en la medida que no pueden ser definidas en términos de su reducción analítica a otras nociones más simples (monádicas) como conjeturaba el análisis clásico, porque sus "elementos" son indiscernibles unos de otros como individuos, aunque tampoco son "idénticos".

Desaparece así la noción de individualidad como categoría fundamental y última de la realidad, abriendo una nueva comprensión sobre los supuestos fundamentales de nuestra racionalidad científica y sugiriendo la posibilidad de formular de una manera autónoma, una teoría no reduccionista, o si se quiere no exclusivamente analítica de la racionalidad científica[11].

El curso del debate parece reforzar la conjetura de que los fundamentos ontológicos de la concepción atomista del mundo tienen profundas vinculaciones con la estructura lógica del discurso científico moderno, pues este peculiar significado de la "Lógica de Schrödinger"[12] resulta totalmente sorprendente para la lógica y matemática conjuntista ya que "contradice" el concepto tradicional de la identidad, expresado en el clásico "Principio de identidad de los discernibles" de Leibniz, por el cual el concepto de identidad se define por su equivalencia con el de indiscernibilidad o indistinguibilidad[13].

6. Principio de identidad de los indiscernibles

Nótese que la noción de indistinguibilidad tiene sentido equivalente a la identidad si es válida para todos los objetos (universo) de una colección dada (conjunto clásico) y en principio agota todas sus propiedades[14].

Pero ¿qué sucede si existen ciertas entidades cuyas propiedades no pueden ser en principio progresivamente especificadas (en términos de una contabilidad de agregados) y, por tanto agotadas, como sucede con las entidades cuánticas? Esto no quiere decir que se trate de entelequias misteriosas.

Por ejemplo, podemos afirmar que hay siete electrones en un átomo, pero no que podemos contarlos en el sentido de ponerlos en una serie y establecer un orden, razón por la cual no es posible discernir sus elementos como individuos[15].

---

[11] "...The disappearance of trascendental individuality from the 'categories of ultimate reality' (Lucas, 1993, p. 2) has contributes to the opening up of 'new vistas of rationality' and supports, in particular an anti-reductionist theory autonomy." French, Steven, *On the withering away of physical objects*, preprint, p. 5.

[12] *Cf.* Da Costa, Newton/Decio, Krause, "Schrödinger Logics", en: *Studia Logica*, N° 53 (1994), pp. 533-550.

[13] "Leibniz law is the conjunction of two principles, the Principle of the Identity of indiscernibles $\forall F[F(x) \leftrightarrow F(y)] \rightarrow x = y$ and the Principle of Indiscernibility of identicals, $x = y$ $\forall F[F(x) \leftrightarrow F(y)]$" Tarsky, Alfred, *Introduction to logic and to the methodology of deductive sciences*, Oxford: Oxford University Press, 1965, p. 56.

[14] Para Leibniz, la noción completa de individuo está determinada por el conjunto de todas sus propiedades. Ella equivale a la noción de identidad, pues si dos concepto poseen todas sus propiedades en común, se dice que son idénticos.

[15] *Cf.* French/Krause/Maideus, "Quantum Vagueness", texto presentado en Symposium on the Philosophy of Quantum Mechanics of the Annual Meeting of the British Society for the Philosophy of Science, Leeds University, 1997, preprint, p. 25.

Indentidad e indistinguibilidad dejan entonces de ser equivalentes y el Principio de Identidad de los indiscernibles se vuelve problemático.

Lo dicho implicaría que ambos conceptos pueden ser separados —contrariamente a lo que estipula la tradicional teoría de la identidad— y que en principio es posible obtener colecciones (conjuntos) distinguibles de objetos indistinguibles (*non-individuals*).

7. Teoría cuasi-conjuntista: ¿una revolución?

¿En qué sentido las entidades cuánticas serían no-individuales? Y ¿cómo pensar esta idea de alguna manera que no resulte trivial en términos lógico-matemáticos? Se trataría de sistemas o conjuntos no-clásicos, que los matemáticos brasileños Decio Krause y Newton da Costa han denominado "cuasi-conjuntos" (*quasi-sets*)[16].

La formulación de una Teoría Cuasi-conjuntista (TQc), hasta cierto punto podría considerarse históricamente como una continuación de las revolucionarias contribuciones a la lógica matemática desarrolladas por el brasileño Newton da Costa (y Ayda Arruda) a comienzos de los años sesenta, con su teoría de los sistemas formales bautizados posteriormente como "Paraconsistentes", basados también en una separación de la clásica equivalencia entre la noción de inconsistencia y trivialidad[17], una de cuyas consecuencias es la inclusión en un sistema o teoría educativa de fórmulas que infringen el principio de contradicción, sin trivializar dicho sistema[18]. De acuerdo a este punto de vista, los conjuntos "paradójicos" existirían con la misma legitimidad que los consistentes de la clásica teoría de conjuntos[19].

Ahora, en la TQc la *indistinguibilidad* se torna un concepto primitivo y la identidad carece de sentido respecto de algunos de los objetos o elementos del dominio del discurso[20]. En efecto, en la teoría clásica de conjuntos, la noción de "indistinguibilidaad absoluta" (independiente de la identidad) carecía de sentido en la medida que la identidad era válida para todos sus elementos. De ahí la equivalencia de ambos principios. Ahora los elementos de un Qc pueden ser absolutamente indistinguibles, sin que ello implique que son idénticos.

Ello nos remite al problema de la noción formal de "propiedad". Recordemos que la noción tradicional de partícula se determina formalmente por el clásico *Axioma de Extensionalidad*, de manera análoga como la interpretación física se determina por el clásico postulado de impenetrabilidad: dos partículas no pueden existir en el mismo punto de intersección espacio-temporal[21].

---

[16] Krause, Decio, "On a quasi-set theory", en: *Notre Dame Journal of Formal Logic*, N° 33 (1992), pp. 402-411.

[17] "A formal system (deductive system, deductive theory...) S is said to be inconsistent if there is a formula A of S such that A and its negation, -A, are both theorems of this system... A deductive system S is said to be trivial if all its formulas are theorems... If the underlying logic of a system S is the classical logic... then S is trivial if, and only if, it is inconsistent." Da Costa, Newton, "On the theory of inconsistent formal systems", en: *Notre Dame Journal of Formal Logic*, N° 4 (1974), p. 487.

[18] *Ibid.*, p. 508.

[19] *Ibid.*

[20] French, E., "Quantum non-individuality...", p. 201.

[21] "Nunca hemos visto si nos resulta posible concebir que dos cosas de la misma especie puedan

8. Definición de Cantor

La definición clásica de conjunto, llamada "definición de Cantor" (1895) se enunciaba en los siguientes términos: "Un conjunto es una colección dentro de un todo definido (*into a whole of definite*), de objetos distintos (*distinct objects*) de nuestra intuición o nuestro pensamiento. Los objetos son llamados los elementos (o miembros) del conjunto."[22]

Aquí los conceptos de "todo definido" y de "objetos distintos", implican el concepto de *decisión*, referido a la pertenencia o no de un elemento al conjunto y a la igualdad o diferencia de sus elementos. La noción de igualdad se denota por *extensión* (axioma de extensionalidad) de manera que un conjunto es completamente determinado en el sentido de que es distinguible "por la totalidad de sus elementos". Puede así ser denotado como {a, b, c, d,} si es finito, o {1, 2, 3, ..., n} o {0, 1, 2, ..., n-1} si es infinito. Es estos últimos, el concepto de "secuencia" (S_1, S_2, ..., S_k) es necesario, de manera que el *orden* de sus elementos resulta relevante para determinar un conjunto ("bien ordenado") de sus operaciones de unión o intersección.

De aquí se deriva el concepto de "correspondencia biunívoca" (equivalencia uno a uno) y de "mapeo" (*mapping*) para graficar la simetría de dos conjuntos equivalentes como relación reflexiva, simétrica y transitiva. Todos sabemos hoy que de dicha noción de equivalencia se siguió una formulación problemática de "número cardinal" que finalmente derivó en las clásicas paradojas de la Teoría de Conjuntos.

La noción de "partícula cuántica" implica por tanto la problematización de dicho axioma, pues requiere de una manera distinta de determinar la noción de pertenencia a un conjunto, que incluya la permutación de las propiedades de un objeto sin perder su identidad. Ello conlleva un examen del concepto de "indistinguibilidad relativa". Para dicha noción, "dos partículas elementales son idénticas si ellas concuerdan en todas sus propiedades intrínsecas y ésta es tomada como la definición de identidad para las partículas elementales"[23]. Por supuesto, "idénticas" no significa acá que sean el mismo objeto, sino relativamente indistinguibles de sus propiedades intrínsecas. Tal es la noción clásica de partícula, que ahora resulta inaplicable a la descripción de las "entidades cuánticas".

9. Axioma de extensionalidad débil

Lo que realmente sucede es que el axioma clásico de extensionalidad, conlleva la idea de que las permutaciones de las partículas (clásicas) producen una suerte de naturaleza diferente en la partícula previa a su permutación. Así, por ejemplo, si después de una permutación de sus elementos, los conjuntos A y B son tomados como distintos, decimos que están formados por elementos (partículas) clásicos. Pero si después de la permutación de sus elementos, consideramos A y B como los mismos conjuntos, decimos que su permutación "no es observable", porque sus ele-

---

existir en el mismo tiempo y en el mismo lugar. Por eso, cuando nos preguntamos si una cosa es la misma o no, siempre lo referimos a una cosa que en un determinado tiempo existe en un lugar determinado." Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid: Nacional, 1977, libro II, cap. XXVII, p. 267.

[22] Frankel, A.A., *Set Theory and Logic*, Addison-Wesly Publisher Company, 1966, pp. 9-10.

[23] French, E., "Quantum non-individuality...", p. 204.

mentos resultan indistinguibles. Entonces es necesario considerar la naturaleza de sus entidades.

En sentido estricto, sus elementos indistinguibles no pueden ahora ser considerados como "conjuntos" en el sentido usual de la Teoría de Conjuntos Zermello-Frankel, o von Neumann-Bernays-Gödel, pues los conjuntos en estas teoría son colecciones de objetos distintos. Para dichos conjuntos, el PII es aplicable absolutamente, dado que sólo suponen la existencia de sustancias individuales (partículas) como entidades básicas, pero resulta trivial si éste no es el caso, y debilitado si existen por lo menos algunas entidades no reducibles a mónadas individuales.

En dicho sentido, surge una suerte de "identidad débil". En la noción clásica, un objeto cualquiera supone su identidad (partícula). Ahora, la identidad es sólo un caso particular del concepto de entidad en general. En consecuencia, el concepto general de contabilidad se vuelve ambiguo pues los Cuasi-conjuntos son contables en el sentido de poseer un cardinal, pero no en el sentido de poseer un ordinal. Al colapsar la individualidad, la identidad individual se torna vaga.

La TQc describe colecciones de objetos (entidades) para los cuales la relación de identidad es por lo general separable de una relación primitiva de indistinguibilidad. De ahí que postule dos tipos de U_r-elementos (*Ur elements*): Los "M-átomos" (intuitivamente análogos a los macro-objetos) y los "m-átomos" (intuitivamente análogos a los micro-objetos cuánticos). La equivalencia identidad-indistinguibilidad satisface a los primeros. La relación de identidad no satisface a los segundos[24].

10. Cuasi-cardinales

De lo anteriormente dicho se sigue la noción primitiva (no definida) de "cuasi-cardinal" de un cuasi-conjunto, en la medida que este último no puede ser computado, es decir, que carece de ordinal. Un Qc no es equivalente a un conjunto bien ordenado, por estar constituido por objetos indistinguibles. Por ello, no es posible hablar de su identidad (o diversidad) por agregados (*aggregates*) de sus elementos individuales, sino como clases o estados equivalentes (*equivalence classes*) ya que la determinación de sus permutaciones requerirían la contabilidad ordenada (desagregación analítica) de todos y cada uno de sus elementos individuales.

En consecuencia, es un teorema del sistema cuasi-conjuntista la no-observabilidad de sus permutaciones y éste se refiere a aquellas colecciones en las que no es posible discernir sus elementos mcomo individuos y requieren de una flexibilización del clásico Axioma de extensionalidad, llamado "Axioma débil de extensionalidad" (*Weak axiom of extensionality*), que permite a la TQc la preservación de todos los argumentos matemáticos clásicos, al mismo tiempo que la consideración de conceptos intencionales[25].

La total disolución de las "hard and fast lines" sobre las que se construyó el

---

[24] Desde el punto de vista de su interpretación física, tal sería el caso de las descripciones de la teoría cuántica del campo, en un espacio de Fock, libre de atribuciones de partículas individuales. *Cf.* Landau/Lifshitz, *Curso abreviado de física teórica. Libro 2: Mecánica cuántica*, Moscú: MIR, 1979, cap. VI "Identidad de las partículas", pp. 149-163.

[25] Krause, Decio/Dalla, Chiara, *Some remarks on the axiomatics and on the interpretation of quasi-sets*, Florence University, 1993, preprint. Citado por French, E., "A formal framework...", p. 207.

paradigma metafísico moderno de cientificidad, tuvo una doble suposición. En primer lugar, la suposición lógico-semántica acerca de la posibilidad de construir un lenguaje ideal, universal y transparente, una suerte de "mathesis universalis". Ésta fue imaginada desde Ockham, Galileo, Descartes y Leibniz, hasta Frege, Russell, el primer Wittgenstein y Chomsky en el presente siglo. En segundo lugar, la suposición ontológica atomista acerca de la naturaleza del ente, como objeto individual en cuanto tal, existencialmente independiente de sus relaciones.

11. Vaguedad, semántica y ontología difusa

Sobre la base del primer supuesto metafísico, se pudo construir una noción semántica de objetividad, a partir de una concepción reduccionista por la cual el significado de un enunciado viene dado por su certidumbre individual ("ideas claras y distintas"), mediante la cual una proposición expresa (es idéntica a...) una idea o pensamiento, de manera directa o independiente de su contexto discursivo. Tal es el caso paradigmático de las "proposiciones atómicas".

Se supone así una matriz semántica bivalente, por la cual una proposición puede ser por sí misma verdadera (idéntica a su imagen mental) o falsa (contradictoria con ella) de una manera aparentemente independiente de su contexto discursivo. En dicho lenguaje, la "vaguedad" o la "incertidumbre" sólo puede ser resultado de la ignorancia o indecisión originadas por un lenguaje impreciso o también llamado "metafórico", formado por predicados "vagos" que no son aplicables a los objetos puntuales físicos o ideales.

Dicha concepción reduccionista del significado, implicó a su vez una concepción individual de la referencialidad, que supone una "correspondencia biunívoca" (equivalente una a una), simétrica, reflexiva y transitiva entre dos conjuntos, equivalencia que viene dada por la identidad de la totalidad de sus elementos individuales. Las proposiciones resultan así un *picture* o *mapping* que definen por extensión (Axioma de extensionalidad) los individuos atómicos que componen el mundo (la totalidad de sus estados de cosas). En otras palabras, la ontología atomista de la ciencia moderna se encontraba íntimamente ligada con el paradigma de cientificidad moderno que veía el discurso científico como un lenguaje directo y transparente.

La problematización de la validez absoluta del principio leibniziano de identidad de los indiscernibles, significa el cuestionamiento de la aceptación dogmática de la equivalencia entre el principio de identidad y el principio de individualidad[26]. Era en realidad esta aceptación dogmática la que no permitía pensar la existencia de entidades materiales tipo "paquete" (*packages*) analíticamente irreductibles (no determinables individualmente) por tratsrse de estructuras relacionales conformadas por propiedades no convergentes (*non-supervenient*) que dan lugar a una entidad indeterminada.

---

[26] "El principio de individuación equivale en los individuos al principio de distinción que acabo de mencionar. Si dos individuos fuesen perfectamente semejantes, iguales, y, en una palabra, indistinguibles por sí mismos, no habría principio de individuación... no habría distinción individual o individuos..." Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, *o.c.*, libro II, cap. XXVII, p. 268.

La indeterminación cuántica no consiste en una identidad meramente estadística en el sentido de la teoría clásica de la probabilidad (reducible potencialmente a sus componentes individuales), en la medida que está conformada por propiedades no-convergentes[27]. Tampoco consiste en una identidad diacrónica, en el sentido de alguna invarianza temporal esencialista que se resiste a las permutaciones. Del mismo modo, no constituye una identidad referida a simetrías ideales (constructos formales) como los vectores de la mecánica clásica, pues refiere a propiedades intrínsecas (espacio-temporales) de dichas entidades y no a meras correlaciones externas sin interpretación física. En otras palabras, se trata de una indeterminación óntica que refiere a relaciones inherentes (*inherent relations*) de naturaleza no-convergentes (*non-supervenient relations*) que conforman estas entidades.

12. ¿Cambio de paradigma?

En otras palabras, la vaguedad (opacidad) o certidumbre (claridad y distinción) de nuestros enunciados, su verdad, falsedad y su objetividad, no dependen sólo de criterios lógico-semánticos, sino también de los compromisos ontológicos que establecemos previamente al discurso científico. En el paradigma analítico de cientificidad asumido por la física moderna, por ejemplo, carecía de sentido alguno hablar de "objetos vagos" realmente existentes, pues su compromiso ontológico los presuponía individualmente determinables en principio. Dicho compromiso metafísico fue tal vez el origen de la gran resistencia que ha existido no sólo frente a los principios, sino sobre todo a la interpretación física de la teoría cuántica, pues aceptar la existencia de entidades genuinamente "vagas" sólo era atribuible a la ignorancia (existencia de "parámetros ocultos") o a la vaguedad "metafórica" (imprecisa) del lenguaje coloquial.

Pero si problematizamos este concepto gnoseológico y ontológico objetualista sobre el que se construyó el paradigma metafísico moderno de cientificidad (como una relación sujeto-objeto) y el dogma de su correspondencia biunívoca (que supone un lenguaje transparente y una concepción reduccionista del significado), por un contexto pragmático intersubjetivo de comunicación (como relación socio-cultural), la noción de vaguedad y certidumbre lingüística variarían radicalmente. Por ejemplo, la línea demarcatoria entre metáfora y descripción (o entre "predicados vagos" y "predicados descriptivos" de Frege[28]) perdería la cartesiana claridad y distinción reduccionista que hasta hoy ha tenido.

---

[27] "...los resultados del Teorema de Bell parecen indicar, antes bien, que no es plausible un entendimiento de la mecánica cuántica como una teoría estadística sobreimpuesta a una teoría de variables ocultas local subyacente" Skal, Lawrence, *Filosofía de la física*, Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 320. La formulación original del Teorema de Bell, puede encontrarse en: Bell, J.S., "On the Einstein, Podolsky, Rosen parados", en: *Physics*, vol. I, N° 3 (1964), pp. 195-200. Así mismo, una visión actualizada y con respaldo experimental de dicho teorema, puede encontrarse en: D'Espagnat, Bernard, "Teoría cuántica y realidad", en: *Investigación y ciencia* (edición en español de *Scientific american*), N° 40 (1980), pp. 80-95.

[28] *Cf.* "Sentido y denotación de las palabras de concepto" (1892-95), en: Frege, G., *Siete escritos sobre lógica y semántica*, traducción de Alfonso Gómez-Lobo, Santiago: Universidad Católica de Valparaíso, 1972, pp. 77-86.

Ello no implica la afirmación escéptica de ausencia de toda *episteme*, ni la pérdida de toda noción de objetividad —como en general la arbitrariedad del signo lingüístico no conlleva la trivialidad de todo lenguaje— sino más bien la perspectiva de operacionalizar un paradigma más amplio y riguroso de cientificidad que el que nos proporcionaban las estrechas y dogmáticas nociones de nuestro paradigma metafísico (mecánico-analítico) de cientificidad, objetividad, identidad y referencia. Un paradigma más apropiado para determinar situaciones y entidades (análogas a las de tipo cuántico), fundadas en relaciones y propiedades metafísicamente más básicas.

Es en dicho sentido que es posible conjeturar que los actuales trabajos aquí reseñados tal vez sólo constituyen los primeros atisbos y aspectos de un cambio más profundo y revolucionario de nuestra noción global de ceintificidad heredada de la modernidad.

Un modelo analítico del paradigma científico de Thomas Kuhn

Alfonso Maraví
Universidad Inca Garcilaso de la Vega

1. Paradigma científico de Thomas Kuhn

La filosofía de la ciencia de Thomas Kuhn (1962) amplía el horizonte del análisis del discurso científico mediante el concepto unificador y comprensivo de *paradigma científico*, que abarca tanto el contexto de descubrimiento como el de justificación de la teorías científicas. Hace una interpretación de los procesos de descubrimiento, vigencia y caducidad de las teorías al interior de los paradigmas. Sin embargo, el concepto de paradigma kuhniano adolece de una dosis de ambigüedad y multivocidad, que torna problemática su empleo en el análisis de la ciencia.

2. Multivocidad del concepto kuhniano de paradigma

Margaret Masterman ha encontrado veintiún definiciones de paradigma en el libro *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn, obra "científicamente clara y filosóficamente oscura"[1].

Si bien los conceptos de ciencia normal, ciencia extraordinaria, revolución científica expuestos por Kuhn son inteligibles por el lector sin mayor dificultad por estar ilustrados con ejemplos extraídos de la historia de la ciencia, sin embargo, el concepto de paradigma es un término que forma parte del lenguaje de la filosofía de la ciencia que trata de ofrecer una visión global de la ciencia en el contexto de descubrimiento y del contexto de justificación, surgiendo varias interpretaciones que pretenden dar cuenta de la complejidad de la actividad científica.

Las definiciones de paradigma extraídas por Masterman son las siguientes:

- Como logro científico universalmente reconocido.
- Como un mito, es decir, conjunto de creencias articuladas que comparten los miembros de una comunidad científica.
- Como una "filosofía" o constelación de cuestiones o de preguntas como las siguientes: ¿Cuáles son los entes de los que está compuesto el universo? ¿Cómo interactúan estos entes unos con otros y con los sentidos? ¿Cuáles son las pre-

[1] Masterman, Margaret, "La naturaleza de los paradigmas", en: Lakatos, I./Mugrave, A., *La crítica y desarrollo científico*, México: Grijalbo, 1975, p. 159.

guntas que pueden plantearse legítimamente acerca de tales entes y qué técnicas pueden emplearse en la búsqueda de soluciones?

- Como un libro de texto u obra clásica, que expone el cuerpo de la teoría aceptada, ilustra todas sus aplicaciones más importantes y comparan estas aplicaciones con observaciones y experimentos que sirven de ejemplo. Tales como: la *Física* de Aristóteles, el *Almagesto* de Ptolomeo, los *Principios* y la *Óptica* de Newton, *La electricidad* de Franklin, *La química* de Lavoisier, *La geología* de Lyell.
- Como una tradición, en cierto sentido como modelo de hacer ciencia, de la que surgen determinadas tradiciones investigadoras coherentes, que el historiador describe bajo los rótulos de "astronomía ptolomeica" o "astronomía copernicana", "dinámica aristotélica o newtoniana", "óptica corpuscular" u "óptica ondulatoria", etc.
- Como una realización científica concreta.
- Como una analogía.
- Como una especulación metafísica acertada.
- Como un hecho de jurisprudencia en derecho común.
  En gramática, por ejemplo, "amo, amas, amat" es un paradigma porque indica un esquema que hay que emplear para conjugar un gran número de verbos latinos, tal como "laudo, laudas, laudat".
- Como fuente de herramientas conceptuales e instrumentales.
- Como un ejemplo típico.
- Como un plan o un tipo de instrumentación.
- Como una baraja con anomalías.
- Como una fábrica de máquinas-herramienta: "En tanto que las herramientas que proporciona un paradigma siguen mostrándose capaces de resolver los problemas que el paradigma define, la ciencia avanza más rápidamente y con más profunda penetración mediante el empleo confiado de esas herramientas."
- Como una figura gestáltica, es un útil prototipo elemental de lo que ocurre en un cambio de paradigmas a gran escala.
- Como un conjunto de instituciones políticas.
- Como un "standard" aplicado a la cuasi-metafísica.
- Como un principio organizador que puede gobernar a la percepción misma.
- Como un punto de vista epistemológico general. Ejemplo: "Un paradigma filosófico iniciado por Descartes y desarrollado al mismo tiempo que la dinámica newtoniana."
- Como un nuevo modo de ver.
- Como algo que define una ancha zona de la realidad. Los paradigmas determinan amplias áreas de experiencia al mismo tiempo.

Los veintiún sentidos de "paradigma" de Kuhn se pueden agrupar en tres clases: I) Paradigmas metafísicos o metaparadigmas (2, 8, 17, 21). II) Paradigmas sociológicos (1, 6, 9, 16). III) Paradigmas artefactos o paradigmas construccionales (4, 10, 14,19).

El *paradigma* desde el punto de vista *sociológico* es un conjunto de hábitos científicos que pueden ser intelectuales, verbales, de conducta y tecnológicos que conducen a la resolución exitosa de problemas, por parte de los miembros de una comunidad científica.

Dice Masterman: "La originalidad de la noción sociológica de paradigma en Kuhn: el paradigma es una realización científica concreta ya conocida, es algo que

puede funcionar aun cuando no haya teoría, es anterior a la teoría y distinguible de ella, puesto que es algo concreto y observable, esto es, un conjunto de hábitos ya establecido."[2]

El sentido de *paradigma metafísico o metaparadigma* es algo más amplio e ideológicamente anterior a la teoría, esto es, una *Weltanschauung* global. Es obvio que una de las raíces de la realización científica es metafísica, tal como Popper, el propio Kuhn y otros muchos han señalado. La tendencia filosófica vigente ha enfatizado tanto en el análisis conceptual al considerar la naturaleza de la ciencia, olvidando el aspecto práctico, limitación que alcanza a Kuhn, quien al tratar el problema de la verificación, no ha visto la importancia de la aplicación tecnológica final. Y Popper, al tratar la emergencia de la ciencia a partir de la metafísica y la filosofía, no ha visto la importancia del artificio técnico que pone en movimiento cada nueva ciencia. La consecuencia del concepto filosófico de paradigma es el insuficiente lugar que concede dentro de la ciencia a la tecnología, la que existe abundantemente en la ciencia con múltiples paradigmas.

Ante la pregunta ¿qué hace un paradigma? está claro inmediatamente el sentido de *paradigma de construcción*, y no el sentido metafísico, el que es fundamental, porque sólo un paradigma artefacto puede emplearse como un ingenio para resolver rompecabezas. Un rompecabezas científico-normal tiene siempre una solución, la cual está garantizada por el paradigma, pero para encontrarla hay que emplear el ingenio y ser persona de recursos. El científico normal es adicto a la resolución de perplejidades, de rompecabezas, no en la vaga "resolución de problemas" sino en la "resolución de rompecabezas" —en lo que consiste primordialmente la ciencia normal. Y un rompecabezas siempre es un artefacto. El paradigma proporciona herramientas para la resolución de rompecabezas y un manual de instrucciones para emplearlos acertadamente y de un método de interpretación de lo que hace.

Examinando con más detalle la naturaleza de ese ingenio, un paradigma tiene que ser una representación concreta utilizada analógicamente; porque tiene que ser un "modo de ver". Es una "representación" concreta de algo, tal como A, que se emplea analógicamente para describir otra cosa concreta, tal como A' (el artificio que pone en movimiento cada nueva ciencia, el artefacto conocido se transforma en "vehículo de la investigación", y en ese mismo momento si tiene éxito, se transforma en paradigma, en un modelo para aplicarse a material nuevo)

3. El modelo analítico de paradigma científico

No obstante la multivocidad del concepto del paradigma kuhniano (veintiún sentidos anotados anteriormente), sostenemos que paradigma es un principio totalizador y organizador que gobierna la percepción de la realidad, es un patrón intelectual que proporciona una concepción del mundo, modelos conceptuales de cómo seleccionar y resolver problemas a los miembros de una comunidad científica en su actividad de ciencia normal. Es el prototipo de solución de problemas.

El modelo analítico de paradigma científico que proponemos, contiene estos elementos:

---

[2] *Ibid.*, p. 169.

W = Weltanschauung o concepción del mundo que a su vez comprende:
Po = Principios ontológicos
Vj = Juicios de valor sobre los fines de la ciencia
Hc = Hábitos conductuales de los miembros de la comunidad científica
Hi = Hábitos intelectuales de los miembros de la comunidad científica
Md = *Matriz disciplinar,* que a su vez comprende:
Cp = Criterios de selección de problemas científicos
Tv = Teoría científica vigente (generalizaciones simbólicas)
Md = Modelos
Ej = Ejemplares
Pc = $f[W\ (Po,Vj,Hc,Hi) \wedge Md\ (Cp,Tv,Md,Ej)]$

4. Tesis sobre la perspectiva ontológica en el análisis de la ciencia

Kuhn analiza la actividad científica siguiendo la perspectiva ontológica iniciada por Quine: "La investigación científica apenas comienza antes de que una comunidad científica cree haber encontrado respuestas firmes a preguntas tales como las siguientes: ¿Cuáles son las entidades fundamentales de que se compone el universo? ¿Cómo interactúan esas entidades unas con otras y con los sentidos? ¿Qué preguntas pueden plantearse legítimamente sobre esas entidades y qué técnicas pueden emplearse para buscar las soluciones? Al menos en las ciencias maduras, las respuestas a esas preguntas se encuentran enclavadas firmemente en la iniciación educativa que prepara y da licencia a los estudiantes para la práctica profesional. Debido a que esta educación es tanto rigurosa como rígida, esas respuestas llegan a ejercer una influencia profunda sobre la mentalidad científica... La ciencia normal, la actividad científica que se realiza suponiendo que la comunidad científica sabe cómo es el mundo. Gran parte del éxito de la empresa se debe a que la comunidad se encuentra dispuesta a defender esa suposición, si es necesario a un costo elevado."[3]

En este informe emplearemos el término *paradigma científico* con dos significados que son distinguibles pero que son complementarios en el pensamiento de Kuhn: a) Sentido ontosociológico: el paradigma significa una concepción del mundo o *Weltanschauung*, constituida por un conjunto de compromisos ontológicos, creencias, valores y hábitos que comparten los miembros de una comunidad científica, que enmarca y orienta la actividad científica cotidiana del grupo profesional. Por ejemplo: la visión mecanicista corpuscular y determinista del mundo que surgió con la *Principia* de Newton en el siglo XVII. b) Sentido epistemológico: paradigma significa una matriz disciplinar, es decir, una sólida red de compromisos conceptuales y metodológicos que comparten los miembros de una comunidad que practican una disciplina científica.

La matriz disciplinar comprende tres elementos cognoscitivos: generalizaciones simbólicas, modelos, ejemplares.

Las *generalizaciones simbólicas* son las expresiones formales o fácilmente formalizables de la matriz disciplinar empleadas por el grupo sin hacerse cuestión de ellas. Por ejemplo: la teoría de la gravitación universal contiene leyes:

---

[3] Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, pp. 25-26.

$$f = m.a, \qquad F_{ab} = G\frac{M_a . M_b}{D^2}$$

Los m*odelos* son representaciones simplificadas de los problemas de un campo científico que proporcionan las "analogías preferidas" o cuando se los sostiene a fondo, una ontología. Kuhn distingue dos tipos de modelos: modelos heurísticos y modelos metafísicos. *Los modelos heurísticos*, cumplen una función selectiva en la búsqueda de datos acerca del problema que se investiga, por ejemplo: el circuito eléctrico puede considerarse provechosamente como un sistema hidrodinámico de estado estacionario, o el comportamiento del gas puede compararse a una colección de microscópicas bolas de billar animadas de movimiento aleatorio. *Los modelos metafísicos*, por ejemplo: el calor de un cuerpo es la energía cinética de sus partículas constituyentes, o de un modo más obviamente metafísico, todos los fenómenos perceptibles son debidos al movimiento e interacción en el vacío de átomos cualitativamente neutros.

Los e*jemplares* son soluciones de problemas concretos aceptados por el grupo, en un sentido muy usual, como paradigmáticas.

5. Concepto kuhniano de ciencia

La ciencia es la actividad que realizan los miembros de una comunidad científica que consiste en seleccionar y resolver problemas de un campo disciplinar de acuerdo a un marco conceptual llamado paradigma. La ciencia es una actividad que tiene historia y que comprende: períodos de ciencia normal, de ciencia extraordinaria y de revolución científica.

Cuando se ha establecido un paradigma y se ha desarrollado en torno a él un campo científico, se abre un período de ciencia normal, actividad que consiste en la resolución de "puzless" (rompecabezas) o "enigmas". Los enigmas son categorías de problemas normales para los cuales existen soluciones satisfactorias aplicando las teorías e instrumentos metodológicos del paradigma vigente por parte de los especialistas de una comunidad científica. Lo que caracteriza a la comunidad científica es la posesión de una matriz disciplinar común, la que se adquiere a través del aprendizaje, el estudio de ciertos ejemplares compartidos y aceptados por la comunidad científica como modelos de lo que debe ser la ciencia.

6. Generalizaciones simbólicas interpretadas.

La tesis de Kuhn es de rechazo al concepto restringido de las teorías científicas como cálculos axiomáticos y a su interpretación canónica mediante reglas de correspondencia, defendida por los empiristas lógicos. En su lugar Kuhn sostiene que las teorías científicas son generalizaciones simbólicas interpretadas, cuyos términos constituyentes tienen significados específicos. Según Kuhn, las teorías no se interpretan nunca de manera explícita mediante reglas de correspondencia sino que el científico adquiere implícitamente cierta destreza en interpretar y aplicar generalizaciones simbólicas modelando dichas aplicaciones sobre los ejemplares arquetípicos estudiados.

Los ejemplares se presentan como modelos de aplicación de la teoría a fenóme-

nos, estos ejemplares no agotan nunca la variedad de aplicaciones posibles de una teoría y por eso no se pueden codificar en una serie de reglas metodológicas. Kuhn insiste reiteradamente que existe mucha diferencia entre su interpretación de las teorías mediante los ejemplares y las reglas de correspondencia de los positivistas.

Los ejemplares conectan directamente las generalizaciones simbólicas con la naturaleza. Las reglas de correspondencia conectan proposiciones teóricas con enunciados de observación.

La ciencia normal se ocupa de resolver problemas abiertos o enigmas planteados por los ejemplares y por la matriz disciplinar basada en ellos. En este sentido es una empresa acumulativa dedicada a aumentar el éxito inicial de los ejemplares al tratar con un área de problemas o una clase de fenómenos. Según los ejemplares que uno mantenga, se clasificarán los fenómenos o la naturaleza: así verá uno el mundo y así interpretará los datos. El significado que uno confiera a los términos teóricos de sus propias generalizaciones depende de los ejemplares que uno considere como modelos.

Los *ejemplares* hacen un planteamiento típico de una cuestión y luego indican cómo se debe resolver. El principiante, mediante el estudio de los ejemplares, adquiere un repertorio de experiencias que comprende: a) Métodos y procedimientos experimentales. b) Ideas acerca de cómo diseñar experimentos. c) El tipo de parámetros que resultan relevantes y deben estar sujetos a control experimental. d) Asimilar los diferentes valores científicos con los que juzgar la obra científica compartida por la comunidad científica.

El emergentismo de los procesos mentales

Wilbert Tapia
Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa

I

El problema mente-cuerpo o mente-cerebro es antiguo, pero en la actualidad se ha visto revitalizado por el desarrollo de las denominadas ciencias cognitivas. Por ciencias cognitivas se entiende el conjunto de disciplinas que tratan de explicar los procesos mentales. Entre ellas se pueden mencionar, por supuesto la psicología, y también la lingüística, la antropología, la neurociencia e incluso la informática o "ciencias de la computación".

Específicamente, el progreso de la neurociencia ha permitido conocer mejor el funcionamiento del cerebro y, de este modo, llegar a formular mejores explicaciones sobre nuestros procesos cognoscitivos, afectivos y volitivos.

Este avance ha tenido repercusiones en la filosofía de la mente, bajo el supuesto de que es posible localizar en nuestro cerebro los procesos mentales que nos son característicos. Se plantea entonces que ellos no serían nada más que la actividad neurofisiológica de nuestro cerebro (tesis de la identidad). Incluso se llega a sostener que se trataría de una actividad solamente físico-química. Éstas son las tesis reduccionistas que van a ser materia de análisis y cuestionamiento en la sección siguiente.

El emergentismo, por su parte, propone la aparición de nuevas propiedades que no están presentes en los componentes individuales del cerebro. En la presente ponencia se analizará esta propuesta distinguiéndola de sus conceptos tradicionales y se la propondrá como la forma más adecuada de explicar los procesos mentales.

Se advierte la utilización de la expresión "procesos mentales" en lugar de la expresión "mente" debido a que la utilización de esta última sugiere la idea de una unidad de conciencia, de un sistema integrado y unitario que da lugar a un proceso cognitivo unificado. Las investigaciones actuales muestran, sin embargo, que el cerebro está organizado de tal modo que dispone de módulos de procesamiento relativamente independientes que se extienden en todo el sistema cerebral. Como dice Gazzaniga, "lo que parece constituir la unidad personal de conciencia es el producto de un enorme conjunto de sistemas mentales distintos y relativamente independientes, que constantemente procesan información procedente tanto del ambiente interno como del externo"[1]. De este modo, se entiende la mente no

[1] Gazzaniga, Michael, *El cerebro social*, Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 48.

como algo individual sino como el conjunto de los procesos mentales (sensaciones, percepciones, recuerdos, imágenes mentales, sentimientos, deseos, creencias, etc.). Con esta aclaración procederé a desarrollar el tema.

II

La tesis de la identidad constituye la expresión principal del reduccionismo. Agrupa una serie de denominaciones que es importante conocer, ellas son: teoría de la identidad mente-cuerpo, teoría de la identidad mente-cerebro, teoría de la identidad psicofísica, teoría materialista de la identidad, teoría de la identidad de la mente, materialismo de estado (del sistema nervioso) central, materialismo reductivo, fisicalismo de tipo, materialismo, fisicalismo o teoría de la identidad.

Esta posición sostiene que los fenómenos mentales son (numéricamente idénticos) estados físicos (estados cerebrales) y, *a fortiori*, que la mente es (numéricamente) idéntica al cerebro. O, de manera más sencilla, que los procesos mentales son procesos cerebrales. Se considera como representantes de esta posición a V.T. Place, J.J.C. Smart, H. Feigl. Sus postulados básicos son los siguientes[2]: a) Los fenómenos mentales son fenómenos internos de los seres humanos. b) Los fenómenos mentales son idénticos a estados neurológicos del sistema nervioso central. c) Los enunciados que aseveran la identidad de los fenómenos mentales son estados neurológicos; por tanto, expresan verdades contingentes. d) Al ser contingentes, es posible que las teorías neurofisiológicas cambien y que se demuestre que la teoría de la identidad sea científicamente inviable; por ejemplo, si se llegan a conocer fenómenos mentales que no corresponden a estados neurofisiológicos y viceversa. e) No es una tesis acerca del significado de los términos mentales. f) Los fenómenos mentales están causalmente ligados entre sí y con situaciones estímulo del medio ambiente. g) Existe la posibilidad de reducir la psicología a la neurofisiología. h) Supone la esperanza razonable de que algún día la ciencia llegará a explicar la conducta de los seres humanos en base a mecanismos físico-químicos.

Otra variante del reduccionismo es el llamado *eliminativismo* que adopta un enfoque fisicalista en el que los conceptos y las leyes de la física son suficientes para comprender todos los fenómenos de la naturaleza, desde la estructura material hasta los estados mentales. El eliminativismo excluye de modo radical toda alusión a un lenguaje con contenido psicológico. Uno de sus más famosos representantes es Paul Churchland, quien señala: "El materialismo eliminativo es la tesis de que nuestra concepción de sentido común acerca de los fenómenos psicológicos constituye una teoría radicalmente falsa, una teoría tan fundamentalmente defectuosa que tanto los principios como la ontología de esa teoría serán eventualmente reemplazados, en lugar de reducidos, por una neurociencia completa."[3]

En cualquier caso, estas tesis reduccionistas coinciden en señalar que un sistema no puede tener otras propiedades que las de sus elementos constitutivos. Planteamientos de este tipo llegan a sugerir, quizá de manera muy precipitada, que la ciencia social se puede reducir a la biología, la biología a la química y ésta a la física.

---

[2] Rabossi, Eduardo, "La tesis de la identidad mente-cuerpo", en: Broncano, Fernando (ed.), *La mente humana*, Madrid: Trotta, 1995, pp. 22-23.

[3] Toribio Mateas, Josefa, "Eliminativismo y el futuro de la psicología popular", en: Broncano, Fernando (ed.), *o.c.*, pp. 246-247.

III

No se admite el reduccionismo analizado anteriormente, que sostiene que un sistema no puede tener otras propiedades que las de sus elementos constitutivos. El análisis de un sistema en sus componentes, si bien es necesario, nunca es suficiente para comprender un sistema. Es preciso también indagar en el medio, así como en las interacciones entre los componentes del sistema y entre éstos y los elementos del medio. Además, desde un punto de vista más general, un reduccionismo de ese tipo no puede explicar la variedad de cualidades existentes en la realidad.

El término "emergencia" se empezó a utilizar en la teoría de la evolución para denotar el surgimiento de un sistema que no puede predecirse o explicarse por las condiciones o eventos anteriores. Este concepto de emergencia se ha adoptado en diferentes modelos, que van desde las máquinas, hasta conjunto de células, grupos de insectos, etc.

El emergentismo que se plantea aquí concuerda con la tesis de la identidad en el sentido de que los procesos mentales corresponden a procesos neurofisiológicos, pero con la diferencia de que éstos en su actividad originan propiedades nuevas que no están presentes en sus componentes[4]. O también que las funciones mentales son propiedades emergentes del sistema nervioso[5].

La primera parte de lo señalado se demuestra por muchos experimentos recientes en los que se establece la estrecha relación existente entre el cerebro y los procesos conscientes, con ello se puede afirmar que a todo estado o proceso mental le ha de corresponder un estado cerebral. Basta solamente recordar aquí lo que se puede hacer con la estimulación eléctrica, la localización de funciones en el cerebro, la modificación de estados psíquicos a través de sustancias químicas o lo que se puede observar a través de la llamada imaginería cerebral (electroencefalograma, resonancia magnética rápida, tomografía axial computarizada, etc.).

En cuanto a la segunda parte, coincidimos con Bunge cuando señala que las propiedades mentales de un SNC no las poseen sus componentes celulares, sino que son propiedades sistémicas que, además, no son resultantes[6]. Así como la densidad, la viscosidad, la transparencia, la conductividad son propiedades molares de un cuerpo líquido, que los átomos o moléculas que lo componen no poseen; así también capacidades como recordar, aprender, percibir o pensar son propiedades de sistemas compuestos de muchas neuronas, no de neuronas simples. O, con otro ejemplo, el movimiento de un carro no es una propiedad del carburador, aunque éste sea un componente esencial del motor sin el cual no hay movimiento; entender el funcionamiento del carburador es esencial, pero no suficiente para entender cómo se mueve el coche.

Más allá de estas representaciones gráficas, los estudios del cerebro ratifican esta posición. Por ejemplo, en lo que se refiere a la visión, se ha llegado a estable-

---

[4] Bunge, Mario/ Ardila, Rubén, *Filosofía de la psicología*, Barcelona: Ariel, 1988, p. 363. Bunge prefiere llamar a esta posición "reduccionismo emergentista".

[5] Álvarez Leefmans, Francisco, "La emergencia de la conciencia", en: De la Fuente, Ramón (ed.), *Biología de la mente*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 68.

[6] Citado por Nicanor Ursua, *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*, Barcelona: Anthropos, 1993, p. 250.

cer que la información visual primaria que llega al cerebro desde una superficie sensorial como la retina se proyecta sobre diferentes zonas del cerebro, las que en conjunto procesan la información, generándose de este modo la actividad visual. Ursua lo ha señalado del siguiente modo: "Una sola célula nerviosa ni siente, ni piensa, ni ve, ni desea, pero si 1010 células nerviosas acopladas con una alta organización cooperan, entonces pueden producir lo sorprendentemente nuevo, lo psíquico."[7]

Se puede considerar, entonces, la actividad mental como la actividad funcional de las redes neuronales que adquiere su significado a través de la forma en que los circuitos cerebrales se relacionan e interactúan.

La excitabilidad neuronal es un estado particular, los impulsos nerviosos que resultan de esta excitabilidad son un evento dinámico que, al trasladarse en el espacio y en un tiempo determinado y sumarse a otros eventos en las sinapsis, constituyen un proceso: la transmisión de información y esta transmisión de información constituye una propiedad resultante de los circuitos neuronales.

Cuando el sistema se hace más complejo, cuando los procesos se organizan en vastas regiones cerebrales que interactúan entre sí, la propiedad que se alcanza, sin estar desligada en ningún momento de la organización de la materia, es emergente, es decir, no se encuentra como propiedad de los elementos aislados del sistema.

Hasta aquí se ha visto el aspecto estructural de la emergencia. Pero en ella también se encuentra un aspecto dinámico que hace referencia a las propiedades que aparecen en ciertas circunstancias de la historia de las cosas, por ejemplo, como resultado de reacciones químicas o interacciones sociales. Así, las capacidades conductuales y mentales emergen en el curso del desarrollo del animal individual o en la evolución de la biopoblación.

Bunge expresa ambos aspectos de la emergencia señalando que "no sólo toda conducta compleja está controlada por sistemas multineuronales y todos los acontecimientos mentales son cambios en los acoplamientos que mantienen unidos tales sistemas, sino que también la conducta y la mente son resultados de la evolución (en el caso de la población) o del desarrollo (en el caso de individuos)"[8].

De acuerdo a lo expuesto, los postulados del emergentismo serían los siguientes: a) Los fenómenos mentales son fenómenos internos de los seres humanos. b) Los fenómenos mentales son propiedades que corresponden a la actividad de los estados neurológicos del sistema nervioso central. c) Los enunciados que establecen la emergencia de los fenómenos mentales son estados con fundamento neurológico, por tanto, expresan verdades contingentes. d) Al ser contingentes es posible que las teorías neurofisiológicas cambien, y también los enunciados indicados en el anterior punto. e) No es una tesis acerca del significado de los términos mentales. f) Los fenómenos mentales están causalmente ligados entre sí y con situaciones estímulo del medio ambiente. g) Es poco probable reducir la psicología a la neurofisiología.

A fin de evitar confusiones, debe aclararse que el emergentismo que aquí se adopta se circunscribe a lo anteriormente señalado. Sin embargo, hay que deslin-

---

[7] Ursua, Nicanor, *o.c.*, pp. 250-251.

[8] Bunge, Mario/Ardila, Rubén, *o.c.*, p. 363.

darlo de otras posiciones que, aunque utilizan el mismo término, tienen otras connotaciones. Así, algunos consideran que la emergencia se refiere al surgimiento de propiedades que no pueden predecirse o entenderse a partir del conocimiento de las partes que componen el sistema. Recoge el aspecto negativo que tiene el concepto de emergencia. Pero esto sería solamente colocar un nombre a algo que es desconocido por el momento y no aportaría nada positivo en la solución del problema. Si se adoptara este enfoque no habría necesidad de estudiar el cerebro para entender la conciencia, ya que no serviría de nada para desentrañar su naturaleza.

Otro sentido del término emergentismo es el considerar que los procesos mentales son "producto" del cerebro, este tipo de tesis ha sido planteada, entre otros, por Sperry. Esto se acercaría a la posición epifenomenalista que contemporáneamente ha sido cuestionada por Paul Churchland quien manifiesta lo siguiente: decir que el cerebro causa la conciencia es equivalente a decir que la vibración molecular causa calor, siendo que el calor es vibración molecular.

De acuerdo a lo expuesto, se considera entonces que el emergentismo constituye una alternativa viable para entender los procesos mentales y una perspectiva de solución al problema mente-cerebro.

Crítica de Wittgenstein a Moore en la "Prueba del mundo externo"

Pámela Lastres
Pontificia Universidad Católica del Perú

El ensayo "Prueba del mundo externo" de 1939 se justifica, según Moore, porque la ausencia de una prueba semejante constituye un escándalo y la responsabilidad de hallarla corresponde a la filosofía. El escándalo filosófico —expresión kantiana— se refiere a la situación de tener que aceptar por razones de *fe* la existencia de las cosas externas, por no contar aún con una demostración satisfactoria.

La prueba de Kant, logro de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, al probar la realidad objetiva de la intuición externa, habría probado la existencia de *cosas exteriores a nosotros*. Al menos Kant estaba convencido de eso. El eje central de la prueba aparece cuando Kant enfrenta la objeción que se le hizo acusándolo de idealista: pretende insistir en que *no es posible una experiencia interna sin experiencia externa*. Así, la refutación kantiana ataca dos versiones de idealismo: el "idealismo problemático", que sostiene que no podemos demostrar una existencia fuera de la nuestra a través de la experiencia (Descartes). Y el "idealismo dogmático", según el cual la existencia de los objetos en el espacio es imposible (Berkeley).

Sin embargo, Moore no considera satisfactoria la prueba kantiana y precisamente por eso el problema merece en su opinión ser discutido. Es necesario, pues, averiguar si hay otras pruebas que puedan realmente demostrar la existencia de cosas exteriores a nosotros. Semejante tarea supone, para Moore, en principio eliminar ambigüedades en el significado de la expresión "cosas exteriores a nosotros". En ese sentido, señala que es preferible emplear la expresión "cosas externas a nuestras mentes" puesto que de las usuales es la única que resalta que *no* se refiere a "cosas externas a nuestros cuerpos". La expresión debe entenderse aludiendo a las cosas que se dan en el espacio, pero de un modo amplio, no restringido a objetos materiales.

Kant distinguía a los objetos externos empíricamente de las cosas en sí llamándolos "cosas que se dan en el espacio". De esta clase de "cosas" se ocupará Moore. No obstante, Moore considera problemático que Kant identifique las expresiones "presentarse en el espacio" y "darse en el espacio" como expresiones sinónimas. La diferencia fundamental entre darse y presentarse en el espacio estriba en que lo que se da en el espacio es lo que cualquiera en condiciones normales sería capaz de percibir (no sólo yo). Aquello que consideremos "externo a nuestra mente" debe ser capaz de *darse* en el espacio (objetivamente, vale decir, ha de ser susceptible de ser percibido por *otros* sujetos) y no sólo de *presentarse* en él.

El ámbito de lo que se da en el espacio es bastante más amplio de lo que parece puesto que "del hecho de que algo *pueda* ser percibido no se sigue que *sea* percibido"[1]. En términos kantianos, la expresión *darse en el espacio* se extiende a todos los objetos de experiencia posible. A partir de esta observación Moore advierte que no considerará "cosas externas a nuestras mentes" las imágenes dobles, las imágenes que vemos en el sueño, las alucinaciones que tenemos cuando estamos despiertos, ni los dolores. Para Moore, afirmar que una imagen o la sensación de dolor estuvieron en *mi* mente apunta a una importante diferencia: "mientras que es contradictorio suponer que existe un dolor que siento o una imagen consecutiva que veo en un momento en que no tengo experiencias, no lo es suponer que existe mi cuerpo en un momento en que no tengo experiencias"[2].

La prueba que presenta Moore sigue el siguiente itinerario: dado que si pruebo que un objeto es externo a *mi* mente, también pruebo que es externo a *otras* mentes (vale decir: pruebo que ese objeto no sólo puede existir en el momento que *alguien* tiene una experiencia de él), bastará con que pruebe que existe una mano humana para haber probado la existencia de cosas fuera de nosotros. ¿Cómo pruebo que existen dos manos humanas? "Levantando mis dos manos y diciendo, a la vez que hago un gesto con mi mano derecha, 'aquí hay una mano', y añadiendo, mientras hago un gesto con la izquierda, 'y aquí hay otra'"[3].

En otros términos, la prueba quiere decirnos que una mano existe cuando nos muestra que "aquí hay una mano". Como ya se ha visto, la existencia de mi mano no depende de que yo tenga cierto tipo de experiencia (como sí dependía en el caso del dolor o de otras cosas que se "daban" en el espacio). De ahí puede afirmarse que existe un objeto empíricamente. Por lo tanto, el mundo externo existe.

Cree Moore que es imposible encontrar una mejor o más rigurosa demostración que esta prueba empírica. Y la razón se encuentra en que cumple con la tres condiciones que debe satisfacer cualquier demostración. En primer lugar, premisas y conclusión han de ser diferentes; en segundo lugar "tengo que *saber* que son verdaderas las premisas aducidas"[4]. Y por último, la conclusión ha de seguirse de las premisas.

Respecto de la primera condición, es importante señalar que en ningún momento se ha intentado *demostrar* estas premisas. Ello podría ocasionar que algunos rechacen la supuesta prueba. Moore opina que la exigencia de probar las premisas nos llevaría demasiado lejos y adelanta lo siguiente: "si esto es lo que se entiende por demostración de cosas externas, no creo que sea posible dar una demostración de su existencia"[5]. Como vemos, su preocupación consistiría más bien en llegar a un análisis lógico correcto, puesto que el problema de las proposiciones de su lista no es en modo alguno un problema de existencia. Por eso una demostración de las premisas de sus pruebas empíricas es innecesaria e irrelevante.

En cuanto a la segunda condición, observa Moore que hubiera sido absurdo sugerir que yo no *sabía* que aquí hay dos manos, sino que únicamente lo *creía*. El problema es que Moore no alcanza a explicar en qué radica semejante absurdo. Y

---

[1] Moore, G.E., "Prueba del mundo exterior", en: *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona: Orbis, 1983, p. 146. En adelante citaremos esta obra empleando las siglas *PE*.
[2] *PE*, p. 153.
[3] *PE*, pp. 155-156.
[4] *PE*, p. 156.
[5] *PE*, p. 159.

nos desvía del problema aún más con otro ejemplo: si alguien duda de que en un libro hay tres erratas en una página determinada, yo puedo demostrárselo abriendo el libro en la página en cuestión y señalando las tres erratas. De esta manera podría probarle y demostrarle que efectivamente hay tres erratas. Este caso es totalmente distinto del anterior ya que Moore debería reconocer como perfectamente legítimo que alguien dude de que haya tres erratas en una página del libro, mientras que parece absurdo decir que uno creía tener dos manos, aunque no estaba seguro. Moore lamentablemente no desarrolla la diferencia fundamental que subyace a estos dos ejemplos. ¿De qué depende esta posibilidad de asegurarse de que la mano no es una prótesis? Moore reconoce que, aunque pueda demostrarle al incrédulo que mi mano es una mano real, no parece posible "una demostración en la mayoría de los casos"[6]. Tengo una evidencia concluyente de que estoy despierto, sé que tengo dos manos, pero "no puedo decirles en qué consiste mi evidencia; y sin embargo se requeriría esto al menos para darles una demostración"[7]. Moore concluye el ensayo afirmando que "entre las cosas que conozco con certeza, aunque no pueda (según pienso) demostrarlas, estaban las premisas de mis dos pruebas"[8].

Hasta aquí podemos hacer dos preguntas. La primera es: ¿por qué ha reducido Moore la pregunta por el mundo externo a la pregunta por las cosas exteriores? Darle esta forma a la pregunta por el mundo externo obliga a Moore a dar cuenta de los siguientes aspectos: en primer lugar, si las pruebas se hacen respecto de las cosas que se conocen con plena certeza, se ve en la obligación de especificar cuáles son estas cosas. Ello a su vez supone que es posible elaborar un listado de las cosas que se sabe con certeza, pero causa extrañeza que confiese sin mayor explicación que su lista no puede ser exhaustiva. En segundo lugar, no es capaz de explicar satisfactoriamente cómo está seguro de la verdad de esas proposiciones. Aduce que lo sabe. Parece hablar de cosas que son de dominio público, digamos, como si sólo él las supiese. En algunos aforismos de *Sobre la certeza*, Wittgenstein le reprocha a Moore identificar la certeza y el saber en primera persona, como cuando Moore dice: "yo sé que tengo dos manos". Aquello que "yo sé", asegura Wittgenstein, no requiere de ninguna prueba, se basta. Sin embargo, todo lo otro, lo que queda por establecer como "saber" es todavía susceptible de error. El uso del "yo sé que..." implicaría en estos contextos una perplejidad terrible si no se cumpliera. Y el motivo es bien claro: el sentido del "yo sé..." no es más que una manera redundante de decir "es". Los casos en los que tendría sentido decir "sé que ésta es mi mano", son bastante rebuscados. Este "yo sé" se evidencia como un fundamento de toda mi actuación. Moore no ha llegado a darse cuenta del uso especial que en estos contextos le damos al "yo sé". De todas formas, Wittgenstein considera importante mantener la distinción entre certeza y saber, a fin de evitar que el "yo sé" pueda ser interpretado en el sentido cartesiano, como algo incondicionalmente verdadero: "Quiero decir: no es que el hombre sepa la verdad en ciertos puntos con una seguridad completa. Sino que la completa seguridad sólo se relaciona con su actitud."[9]

---

[6] *PE*, p. 159.
[7] *PE*, p. 159.
[8] *PE*, p. 160.
[9] Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 1991, p. 404. En adelante citaremos esta obra empleando las siglas *SC*.

En otros aforismos de *Sobre la certeza*, se encarga Wittgenstein de echar luces sobre la pregunta por la existencia del mundo externo y el tipo de respuesta propuesto por Moore. La pregunta por la existencia del planeta Saturno y la pregunta por la existencia del mundo externo, sugiere Wittgenstein, son peculiarmente distintas. Pero Moore no parece ser tan claro en eso. Casi podría dar la impresión a veces que no distingue o que coloca al mismo nivel la duda por la existencia de un planeta determinado y la duda acerca de la existencia del mundo externo. A este respecto, dice Wittgenstein: "'dudar de la existencia del mundo externo' no significa, por ejemplo, dudar de la existencia de un planeta que puede ser probada después por medio de la observación. —¿O Moore quiere decir que el saber que aquí está su mano es de un *tipo* distinto al del saber que existe el planeta Saturno? Si no fuera así, podríamos mostrar a los que dudan del descubrimiento del planeta Saturno y decirles que su existencia ha sido establecida y, con ella, también la existencia del mundo externo"[10].

La proposición "existe un planeta a tal distancia del sol" y la proposición "aquí hay una mano" se encuentran en una situación distinta aunque difícil de delimitar, cosa que Moore ha sido incapaz de ver: mientras que puedo imaginar que la proposición sobre la existencia de un planeta podría ser catalogada como una hipótesis, difícilmente podría hacer lo mismo con la proposición que sostiene la existencia de mi mano, "pero no hay una frontera bien delimitada entre ambas"[11]. A primera vista, podría pensarse que cuando pasamos de la proposición sobre el planeta a la proposición sobre mi mano la posibilidad de errar se vuelve menos probable. Pero eso es poco: llegado a cierto punto, la posibilidad de errar se vuelve inconcebible.

Moore, frente al idealista que defendería la proposición "no hay objetos físicos", ha querido replicar respondiéndole "hay objetos físicos". El problema es que la proposición "hay objetos físicos" —explica Wittgenstein— no tiene sentido. Sólo tendría sentido que se le diga a otro "A es un objeto físico" si aún no ha comprendido el significado de "A" o el de "objeto físico" , es decir, "si se trata de una instrucción sobre el uso de las palabras y 'objeto físico' es un concepto lógico (como color, medida...)"[12]. ¿A qué nos referimos con la expresión "objetos físicos"? A un amplísimo conjunto que incluye manos, planetas, montañas, perros, papeles, etc. Wittgenstein se pregunta si sería posible imaginar que no haya objetos físicos. ¿Cómo sería mi imagen del mundo si nada de esto existiera? Frente a esta pregunta Wittgenstein se encoge de hombros en el aforismo 35. La perplejidad es evidente: si supongo que nada existe, ¿cómo podría encontrar eso?, ¿qué contaría en este caso como una constatación?

Por otro lado, Wittgenstein reconoce que Moore tiene razón al afirmar que sus proposiciones están al margen de duda, pero la respuesta que ha dado al problema es confusa y desconcertante "como si hubiera proyectado una luz falsa sobre ella"[13]. Da la impresión de que hubiera hecho un descubrimiento importante acerca de su mano, a la manera en que los astrónomos declararon la existencia de Saturno. Lo que Wittgenstein intenta mostrarnos es que proposiciones como "aquí

---

[10] *SC*, p. 20.
[11] *SC*, p. 52.
[12] *SC*, p. 36.
[13] *SC*, p. 481.

hay una mano" o "hay objetos externos" cumplen una función lógica al interior de un sistema de proposiciones, lo cual las convierte en proposiciones irreductibles a meras proposiciones empíricas. Pero en el aforismo 319 afirma Wittgenstein que no hay una frontera clara entre proposiciones empíricas y proposiciones lógicas, o en todo caso la misma frontera que habría entre proposición empírica y regla. De ahí que "lo que ha de ser considerado como prueba suficiente de un enunciado pertenece a la lógica. Pertenece a la descripción del juego de lenguaje"[14].

Es el juego de lenguaje el que posibilita que nos aseguremos de ciertas cosas: "si, por ejemplo, alguien dice: 'no sé si ahí hay una mano' se le puede decir 'mire más de cerca'. Esta posibilidad de asegurarse pertenece al juego de lenguaje. Es uno de sus rasgos esenciales"[15]. Wittgenstein señala que hay proposiciones (que son fundamento de todas las operaciones con el lenguaje y el pensamiento) que tienen la *forma* de proposiciones empíricas. Sugerirá que las llamemos "enunciados sobre objetos"[16]. Es imprescindible para la posibilidad de un juicio, que ciertas proposiciones empíricas (o que tienen la forma de tales) estén al margen de duda: "Cuando Moore dice que *sabe* eso y lo otro, se limita, de hecho, a enumerar proposiciones empíricas que aceptamos sin ninguna comprobación especial; es decir, proposiciones que en el sistema de nuestras proposiciones empíricas juegan un papel lógico bien particular"[17]. Hay que resaltar que no llegamos a ninguna de estas proposiciones empíricas a través de la investigación. Tales proposiciones se mantienen inmutables y firmes, mientras que otras son más flexibles. Estas proposiciones "al margen de duda" lo son no porque en sí mismas sean obvias y verdaderas, sino porque sostienen a las otras: son aquellas creencias centrales en las que descansan otras creencias de nuestro sistema. Así, las creencias se encuentran profundamente entrelazadas: "nuestro saber forma un enorme sistema. Y sólo al interior tiene lo particular el valor que le otorgamos"[18].

Yo reconozco como verdadera la proposición "aquí hay dos manos humanas" sin necesidad alguna de verificarla, ya que esta misma proposición forma parte (junto con otras) de nuestro sistema de verificación. Quien dude, por ejemplo, de haber tenido un padre y una madre, o de la existencia de sus manos cuando está dormido, se enfrenta a nuestro sistema de verificación, puesto que ni siquiera hace falta decir que tengo "buenas razones" para creerlas.

Podría decirse que con esta crítica la principal mosca a la que puede y vale la pena enseñarle la salida de la botella cazamoscas es Moore. De alguna manera, la salida consiste en mostrar que la necesidad de ofrecer una prueba del mundo externo es propia de aquellos que continúan hechizados con un viejo modelo filosófico iniciado con Descartes.

---

[14] *SC*, p. 82.
[15] *SC*, p. 3.
[16] *SC*, pp. 401-402.
[17] *SC*, p. 136.
[18] *SC*, p. 410.

Inteligencia emocional. Reconceptualización de la inteligencia y una carrera hacia el éxito

Luz Laura
Universidad Inca Garcilazo de la Vega

Introducción

Como es lógico, los conceptos deben permanentemente redefinirse; el concepto, hombre, humano, inteligencia, conducta y otros, han merecido definiciones unas más amplias y otras más estrictas. Veremos cómo "lo humano" en tiempos actuales está retomando su connotación de lo "integral", en la medida que ve al ser humano "hombre" como una estructura de múltiples posibilidades en su expresión, todas necesarias y adecuadas, pertinentes, válidas y oportunas para el mejor desempeño.

En estos momentos se replantean las bases de ciertos sistemas de conocimiento; específicamente los referidos al hombre; por eso importa que los formadores del ser llamado "hombre" se ubiquen en las mejores condiciones para formarlo. A nivel mundial, se aprecia una crisis de valores en las diversas sociedades que componen nuestra aldea planetaria. Dicha crisis está relacionada con el sistema educativo que desarrolla cada país.

Sabemos que los sistemas educativos son responsables directos de la formación integral del ser humano, entonces cabría preguntarnos: ¿Por qué las sociedades presentan una crisis de valores a pesar del sistema educativo que desarrolla cada país? ¿El sistema educativo que desarrolla cada país otorga un desmedido interés al intelecto humano, al llamado coeficiente intelectual, lo cual provoca una carencia en la formación emocional del individuo? ¿El intelecto humano es determinante en la formación integral de un individuo? ¿Por qué algunos individuos viven satisfactoriamente aunque no sean los que más destacan por su coeficiente intelectual?

En ese sentido el momento actual caracterizado por un clima de reforma que vive el sistema educativo peruano contrasta con la actitud de recelo y desconfianza que manifiesta el profesorado en todos los niveles educativos ante los procesos concretos de cambio. Un aspecto fundamental es el concepto que tiene el profesorado sobre el coeficiente intelectual de sus alumnos y su relación con el éxito personal.

El problema radica en que los argumentos y resistencias ante los procesos concretos de cambio, no son simples mecanismos defensivos de carácter personal para rechazar el cambio, sino que se trata de estructuras cognitivas, más o menos sedimentadas, producidas por la acción de contextos específicos.

Por las consideraciones expuestas hasta aquí abordaremos el tema de la inteligencia emocional y las implicancias educativas que ello representa. En una primera instancia mencionaremos qué entendemos por inteligencia emocional, su aplicabilidad en nuestros hogares y en nuestros centros educativos; seguidamente, describiremos algunas consideraciones sobre la educación de nuestros sentimientos, luego las principales características de la capacidad emocional en el niño; posteriormente nos ocuparemos del alfabetismo emocional. Finalmente, nos referiremos al nuevo rol del centro educativo en el desarrollo de la inteligencia.

Ahora bien, es necesario preguntarnos: ¿Qué entendemos por inteligencia emocional? A nuestro entender, la inteligencia emocional está conformada por aquellas habilidades psicoafectivas que nos permiten tomar conciencia de nuestras emociones, comprender los sentimientos de los demás, tolerar las presiones y frustraciones que soportamos en el trabajo, controlar nuestros impulsos, resistir, tener motivación personal y tomar una actitud empática y social, que nos brindará más posibilidades de desarrollo personal y profesional.

Tal es así, que un individuo que no maneja bien sus emociones, lucha fuertemente contra sus sentimientos de aflicción, se siente morir cuando se le presentan frustraciones, tiende a estresarse con facilidad y sus emociones son exageradas y descontroladas. Es innegable que puede ser muy eficaz en su profesión, pero basta que surja una dificultad para que salgan a relucir sus defectos en el área emocional. Por eso a veces vemos que individuos con un elevado coeficiente intelectual realizan ocupaciones mediocres y vidas familiares desastrosas.

Asimismo es pertinente reflexionar sobre la aplicabilidad de la inteligencia emocional en la educación de nuestros hijos, tanto en el hogar como en la institución educativa donde se encuentre.

1. Algunas concepciones sobre la inteligencia

1.1 Los estudios sobre la inteligencia

- Galton (1883): la medida de las diferencias individuales.
- Binet (1905, 1911): el primer test de inteligencia.
- Terman (1915): las inteligencias subnormal, normal y superior.
- Spearman (1904, 1927): "el factor central común" (g).
- Thurstone (1924, 1938): las aptitudes mentales primarias.
- Piaget (1925, 1958): el método genético y el desarrollo cognitivo.
- Rubinstein (1940): la psicología de las capacidades.
- Burt (1949): el factor general y los factores de grupo.
- Guilford (1959, 1973): introducción de los conceptos informacionales.
- Gardner (1983): el aporte de la neuropsicología clínica.
- Goleman (1993): los intentos por integrar la actividad psíquica.

1.2. Definiciones de la inteligencia

1.2.1 Acepciones presentadas por el Diccionario de la lengua española

Inteligencia: capacidad de entender o comprender. Conocimiento, comprensión, acto de entender. Información, noticia. *Ser racional.*

Intelecto: facultad o potencia cognoscitiva racional del hombre. Persona o colectividad de personas de buen entendimiento.

1.2.2 Definiciones por autores

Boring (1923): Inteligencia "debe definirse como la capacidad de responder correctamente a un test de inteligencia".

Wechsler (1944): Inteligencia es "la capacidad total o global del individuo para actuar con propósito, pensar racionalmente y tratar eficazmente con su ambiente".

Piaget (1950): Inteligencia es así solo un término genérico que se refiere a las formas superiores de organización o equilibrio de las estructuras cognitivas.

Burt (1955): Inteligencia "es la aptitud cognitiva general innata".

Petrovsky (1976): "Las capacidades son aquellas particularidades psicológicas de la persona de las cuales depende el adquirir conocimientos, habilidades, hábitos, pero que no se reducen a dichos conocimientos, hábitos y habilidades".

Guilford (1980): "Intelecto es el aspecto del procesamiento de la información por el organismo viviente..."

Gardner (1987): Se puede "definir la inteligencia humana como mecanismo neural o sistema de cómputo que en lo genético está programado para activarse o dispararse con determinadas clases de información presentada interna o externamente".

2. El hombre y su definición como ser inteligente

El paso del pensamiento mitológico al racional en los griegos llevó a una idea generalizada: el homo sapiens.

La inteligencia se definió fundamentalmente en razón del nivel de sabiduría; la "sabiduría" para el griego era "saber tratar con las cosas del mundo", es decir no sólo comprendía conocimientos teóricos, sino también actitudes, capacidades y conocimientos en el logro del equilibrio en la relación hombre-cosmos.

Sin embargo, la definición "homo sapiens" fue mal entendida porque se priorizó, se sobrevaloró el conocimiento teórico, abstracto y más aún simbólico, estableciéndose una gran distancia entre el hombre común y el hombre "sabio".

Lo sabio se desarrolló a partir de la capacidad de producir conocimientos verdaderos y oportunos; esto se llamó "inteligencia". En concreto ser hombre sabio era ser hombre inteligente, y ser inteligente era producir sólo conocimientos teóricos, mientras más abstractos mejor.

3. La inteligencia en sentido tradicional (la tecnología)

Siguiendo la línea pensante anterior, cuando aparece el Renacimiento, se vuelve a estudiar lo racional, por eso lo inteligente como su indicador será preocupación permanente. La aparición de la psicología moderna, plantea diversas teorías. Lo que importa es el tipo de conocimiento, desde el empírico hasta el científico llegando hasta lo intelectual. La validez para muchos en la actualidad es la del coeficiente intelectual, para lo que usamos los tests de Rochard, California y otros.

Sin embargo, este punto de vista ha generado distancias y prejuicios sobre todo cuando al hacer un diagnóstico a nuestros educandos, tenemos que decidir por una u otra situación. Esto llevó a que la educación sea fundamentalmente intelectualista, los encargados del proceso estimulaban, modelaban, desarrollaban las actividades cognitivas del hombre. El cognotivismo por los años 70 fue duramente criticado en Estados Unidos.

Esa línea de desarrollo, ha producido grandes revoluciones en la ciencia y consecuentemente en la tecnología. El hombre hoy se siente abrumado por la cantidad de información, muchos de ellos no pueden procesarla por falta de tiempo. Pero a ese vacío de conocimientos y esa ansiedad por no poder asimilar todo el conocimiento, se suma lo producido por la tecnología. La tecnología pretende que el hombre consuma información de manera más rápida, que esté al día, pero eso mismo nos lleva a que no entremos en contacto directo con las fuentes sino que todo está "mediado", éste es el gran problema de la asimilación de la ciencia.

Pero también la tecnología, por ser más eficaz, nos presenta de la manera más panorámica posible, más superficial, más fenoménica, los productos de la ciencia, por eso se plantea la paradoja de *cómo la mayor expansión del conocimiento sólo queda en el plano cuantitativo porque en lugar de profundizar, somos más memoristas, mecánicos, operativos, más técnicos que científicos, más funcionales, porque hacemos más pero pensamos menos.*

4. La nueva definición de la inteligencia

La nueva definición de "inteligencia" aparece como consecuencia de replantearse el concepto de humano, a partir de los problemas que generó la ciencia y la tecnología.

4.1 Lo humano

Si bien el hombre antiguo tenía un concepto amplio de humano; y por eso los aspectos deportivos, artísticos, en sus diversas manifestaciones, son admirados hasta la actualidad; el hombre a partir de la ciencia moderna, olvidó definitivamente (salvo excepciones) la variedad de manifestaciones de la que somos capaces.

El mundo postmoderno plantea una nueva imagen de lo humano entendida en todas sus manifestaciones, capaz de desempeñarse en cualquiera de sus ámbitos; si bien es cierto que lo político llegó a priorizarse, tan igual que el conocimiento científico, como lo hicieron los neopositivistas; tampoco el ámbito religioso desapareció pero mantuvo niveles expectantes en su relación con lo ideológico.

Lo humano en el sentido actual como expresión del proceso de hominización, no sólo es hecho sino también potencia; posibilidad, no sólo realidad sino también práctica, utopía; no sólo conocimiento teórico, sino también práctico, no sólo saber sino también sentir (sentimientos, emociones); no sólo el individuo en un lugar, sino conectado en un contexto mayor, en un espacio donde se desarrolla; no sólo sonidos monótonos, sino también ritmo, armonía, equilibrio, rítmica, como nos lo enseñaron los griegos, al sostener que la mejor forma de introducir al niño en la ciencia es a través de la música.

4.2 La inteligencia múltiple

Congruente con lo anterior, se practica la teoría de las inteligencias múltiples, de parte de Gardner, en su obra *Estructuras de la mente: la teoría de las inteligencias múltiples.*

Las inteligencias múltiples significan un análisis más profundo de las posibilidades del hombre, y de la forma como puede desarrollarse, no dejando a un lado

sólo el desarrollo cognitivo intelectual, sino considerándolo como una unidad, donde pueden expresarse otras formas de producción y desarrollo.

Las inteligencias múltiples consideran: inteligencia lingüística, musical, lógico matemática, espacial, cinestesicorporal, e inteligencias personales. En cada una de ellas y cada uno de nosotros nos podemos desarrollar de la mejor manera; seguramente de acuerdo a nuestras posibilidades genéticas.

5. La función del docente en la formación del hombre

El educador o el formador debe entender en el momento actual que su función está cambiando.

Los formadores de docentes, en primer lugar, deberán replantear la formación de futuros educadores capaces de desarrollar las posibilidades, de inteligencias, en un nivel básico; y luego tendrán que ver las posibilidades de formación en razón de estimular, diseñar y hacer más eficiente el proceso de alguna de estas inteligencias.

Después de años y años de veneración al supremo coeficiente intelectual, y de confiar en los tests para clasificar a la gente en torpes o inteligentes, ha surgido la idea de que la inteligencia emocional es más importante que la intelectual para triunfar en la vida, porque otorga la habilidad necesaria para recuperarse rápidamente de las tensiones y frustraciones, para relacionarse bien con los demás y trabajar en grupo con toda facilidad e incluso para mirar la vida desde distintos puntos de vista.

Tratando de encontrar una explicación a casos como éstos, el Departamento de Psicología de la Universidad de Nijmegen, en Holanda, estudió a un grupo de 55 personas con un alto coeficiente intelectual, pero de bajo nivel emocional, y demostró que muchos de ellos carecían de éxito.

De acuerdo a Salomón Lerner "lo que hacen la pruebas es medir la capacidad para resolver exámenes, pero no necesariamente sus conocimientos. Además hay muchos campos, aparte del numérico, donde se puede demostrar inteligencia". Daniel Goleman, en su obra *La inteligencia emocional* enuncia que los padres tienen un papel fundamental en el desarrollo de la inteligencia emocional de sus hijos.

Salomón Lerner y Carlos Del Río señalan que en un mundo cada vez más interactivo el contacto directo entre educandos y educador adquiere gran importancia en lo formativo y es imprescindible estimular al alumno a pensar creativamente, es decir, a desarrollar su inteligencia emocional para ser una persona completa con una formación integral. Pero para ellos tanto la inteligencia intelectual como la inteligencia emocional cumplen su función particular, no caben las comparaciones sino las complementaciones.

6. Aplicabilidad de la inteligencia emocional

Diversos estudios muestran que la forma en que los padres tratan a sus hijos, ya sea con una disciplina dura o una comprensión empática, con indiferencia o con cariño, tienen consecuencia profundas y duraderas en la vida emocional del hijo. Por ello, el considerar los problemas de los hijos como algo inútil es la puerta abierta que destruirá la relación padre-hijo. Así también, no mostrar consideración por sus sentimientos es una acción típica de desaprobación que influirá decididamente en su hijo y lo marcará como persona. Ser buenos padres, debe comprender

el tomar las inquietudes de nuestros hijos con la debida seriedad, con el propósito de entender sus preocupaciones y prestarles el auxilio necesario para que logren encontrar las soluciones más adecuadas.

Un equipo de investigadores de la Universidad de Washington descubrió que cuando los padres son emocionalmente expertos, sus hijos se llevan mejor, se muestran más afectuosos y se muestran menos tensos con respecto a ellos. Estos chicos también se desempeñan mejor en el manejo de sus propias emociones, son más eficaces a la hora de serenarse cuando están preocupados y se preocupan con menos frecuencia.

Otras ventajas son de tipo social: estos chicos son más populares y sus maestros los consideran más hábiles socialmente; sus padres, al igual que sus maestros, consideran que tienen menos problemas de conducta, ya sean de brusquedad o de agresividad. En el área cognitiva, también se manifiestan beneficios debido a que estos niños pueden prestar más atención y como consecuencia de ello son alumnos más eficaces.

Nuestros sentimientos debemos educarlos desde que el niño es concebido, es decir la competencia emocional comienza en el vientre materno, continúa en la cuna debido al impacto de la paternidad. Los bebés que han recibido en su vida una buena dosis de aprobación y estímulo de los adultos esperan tener éxito en los pequeños desafíos de la vida. En cambio, los bebés que se crían en hogares demasiado tristes, caóticos o negligentes abordan la misma tarea de una forma que demuestra que ya esperan fracasar. Estos niños probablemente vivirán con una visión derrotista, sin esperar ningún estímulo ni interés de sus maestros, la escolaridad les resultará triste y quizá con el tiempo la abandonen.

La diferencia entre estas dos perspectivas, empieza a tomar forma en los primeros años de vida. Los padres deben comprender cómo sus actos pueden ayudar a generar la confianza, la curiosidad y el placer de aprender y la comprensión de los límites que ayudará a tener éxito en la vida. Un creciente conjunto de pruebas demuestran que el éxito en la escuela depende en gran medida de las características emocionales formadas en los años anteriores a la entrada del niño en la escuela.

Los primeros años de vida son las primeras oportunidades para dar forma a los ingredientes de la inteligencia emocional, aunque estas capacidades continúan formándose a través de los años en las diferentes instituciones educativas. El éxito escolar no se pronostica mediante el cúmulo de hechos de un niño o por la precoz habilidad de leer sino por parámetros emocionales y sociales: mostrar interés, estar seguro de sí mismo, actuar en la forma esperada, dominar el impulso de portarse mal, estar en la capacidad de esperar, seguir instrucciones, y recurrir a los maestros en busca de ayuda; y expresar sus propias necesidades al relacionarse con sus compañeros.

6.1 Principales características de la capacidad emocional

a. *Confianza*. Manifestada en la sensación de controlar y dominar el propio cuerpo, la sensación y el mundo; la sensación del niño de que lo más probable es que no fracase en lo que se propone, y de que los adultos serán amables.
b. *Curiosidad*. Puesta de manifiesto en la sensación de que descubrir cosas es algo positivo y conduce al placer.
c. *Intencionalidad*. Caracterizada por el deseo y la capacidad de producir un im-

pacto, y de actuar al respecto con perseverancia, lo cual está relacionado con una sensación de competencia.

d. *Autocontrol.* Se refiere a una sensación de control interno, puesta de manifiesto en la capacidad de modular y dominar nuestras acciones apropiadas a la edad.
e. *Relación.* Se caracteriza por la capacidad de comprometerse con otros, sustentada en la sensación de ser comprendido y de comprender a los demás.
f. *Capacidad de comunicación.* Relaciona al deseo y la capacidad de intercambiar verbalmente ideas, sentimientos y conceptos con los demás. Es manifestar confianza en los demás y placer en comprometerse con los demás, inclusive con las personas adultas.
g. *Cooperatividad.* Propia de la capacidad de equilibrar las propias necesidades con las de los demás en una actividad grupal.

6.2 Alfabetismo emocional y el nuevo rol de la educación

6.2.1 Analfabetismo emocional

Para ninguno de nosotros es novedosa la alta tasa de violencia estudiantil que perjudica la seguridad ciudadana. Nosotros como educadores, nos preocupamos básicamente por los bajos rendimientos cognitivos en las diversas asignaturas, pero estamos comenzando a advertir la existencia de una deficiencia diferente y más alarmante: el analfabetismo emocional, y en tanto se realizan admirables esfuerzos para elevar el nivel académico de nuestros estudiantes, esta nueva y conflictiva carencia no es contemplada en nuestra currícula educativa, tanto en el nivel primario como en el nivel secundario y superior.

Las siguientes son las características del analfabetismo emocional:

a. *Ansiedad y depresión.* Manifestada por la conducta solitaria, diferentes miedos y preocupaciones, necesidad de ser perfectos; sensación de no ser amados; sentimientos de nerviosismo, tristeza y depresión.
b. *Aislamiento o problemas sociales.* Caracterizada por la preferencia de estar solos, tendencia a la reserva; mal humor en extremo; pérdida de energía; sentimientos de infelicidad y dependencia exagerada.
c. *Falta de atención.* Se manifiesta en la incapacidad de prestar atención o permanecer quietos; actuar sin realizar una reflexión pura; presentar nerviosismo excesivo que impide "la concentración"; escaso desempeño en las labores escolares e "incapacidad" de pensamiento que manifiesten preocupación por los demás.
d. *Agresividad y delincuencia.* Se refiere a la vinculación con jóvenes en conflictos; utilización de mentiras, marcada tendencia a discutir, demanda de atención, destrucción de la propiedad privada; desobediencia en el hogar y en las instituciones educativas; obstinación y capricho; exceso de charlatanería; actitud burlona y temperamento acalorado.

Este malestar emocional parece ser el costo universal que la agitada vida moderna presenta para nuestros hijos.

6.2.2 El nuevo rol de la educación

En principio los maestros debemos sentirnos cómodos cuando se habla acerca de los sentimientos; porque no todos los maestros se sienten así haciéndolo, o desean hacerlo. La currícula de formación magisterial no contempla aspectos de

inteligencia emocional que brinden la preparación adecuada para este tipo de enseñanza.

En tal sentido, se debe hacer uso de las oportunidades dentro y fuera de clase para ayudar a los niños a transformar los momentos de crisis personal en lecciones de aptitud emocional. La alfabetización emocional también debe implicar clases especiales para padres, donde se les informe lo que sus hijos están aprendiendo, para ayudarlos a sentir la necesidad de manejar con mayor eficacia los problemas derivados del desarrollo de la vida emocional de sus hijos. Por ello se debe crear una cultura organizativa que convierta la institución educativa en un lugar en el que los estudiantes se sientan respetados, cuidados, y unidos a sus compañeros, a sus maestros y a la propia institución.

El eficiente desarrollo de un programa de alfabetización emocional se realiza desde los primeros años, cuando es adecuado a cada edad, se continúa a lo largo de todo el período de formación educativa, y aúna los esfuerzos de la institución educativa con la de los padres y los de la comunidad. Considero que independientemente del clima de reforma que vive nuestro sistema educativo, cabría preguntarnos: ¿Es indispensable enseñar estas habilidades psicoafectivas para una mejor forma de vida de nuestros niños y jóvenes? Pienso que sí, lo considero indispensable.

De todo lo expuesto considero que "la inteligencia es el conjunto de las capacidades cognitivas, productivas y creativas de una cultura" y el intelecto es la estructura de la actividad personal que se organiza a partir de la información sensorial somática y a base de la información cognitiva que el niño asimila en el curso de sus actividades culturales, y cuya formación psíquica nuclear son las aptitudes cognitivas que organizan el desempeño productivo de la personalidad, para lo que el componente cognitivo-productivo presenta niveles, aptitudes y características:

1. El nivel inconsciente: las sensaciones cognitivas (táctil, auditiva, visual)
2. El nivel consciente: los conocimientos

2.1 Respeto del espacio

- Respeto del espacio corporal: el esquema corporal.
- Respeto de los rostros de las personas.
- Respeto del espacio exterior: de las relaciones espaciales de las cosas y lugares en el espacio abstracto: uso de mapas.

2.2 Respeto del tiempo

- Sentido del tiempo, noción de la historia.
- Respecto de la ubicación y distribución de los acontecimientos en el tiempo: noción de las unidades de medida del tiempo.
- Respeto de los sonidos en general (melodía, armonía, ritmo).
- Respecto del habla (fonemas, palabras, reglas sintácticas, reglas semánticas).

2.3 Respeto del espacio-tiempo

- Los conocimientos científicos acerca del universo.
- Las destrezas artísticas, artesanales y técnicas, uso de objetos, utensilios, herramientas, instrumentos, máquinas.
- Las destrezas corporales: destrezas atléticas, del baile.

3. Las aptitudes cognitivas

- De sentido común lógico y logicomatemáticas
- De astucia y pericia
- Intuitivas y reflexivas
- Artísticas y científicas

- Teóricas y prácticas
- De análisis y síntesis
- De particularización y generalización
- De concreción y abstracción
- De producción y creación

4. Características psíquicas del intelecto
- Vivaz / lento
- Hábil / torpe
- Eficiente / ineficiente
- Capaz / incapaz

7. Conclusiones

De acuerdo a lo analizado y apoyándome en Howard Gardner, tenemos tantas inteligencias como aptitudes pueda tener el ser humano, probablemente independientes unas de las otras. Éstas son:

a. *Inteligencia lógico-matemática*: se relaciona al manejo de números, cantidades y el funcionamiento de los objetos. Einstein por ejemplo, fue notable en este tipo de inteligencia.
b. *Inteligencia artístico-espacial*: es la destreza para transmitir con formas y colores una serie de conceptos y sentimientos. Picasso, pese a su grave problema de aprendizaje, tenía una notable inteligencia plástica.
c. *Inteligencia lingüística*: está dada por las palabras y obviamente se trata del tipo de inteligencia que tienen los escritores como Gabriel García Márquez, Laura Esquivel, etc.
d. *Inteligencia corporal-cinética*: se nota especialmente en grandes jugadores de fútbol, excelentes bailarines, etc. Pelé, por ejemplo, quizá no sea muy bueno resolviendo problemas de matemáticas, pero su cuerpo es inteligente y realmente logra cosas extraordinarias con él, crea, resuelve, improvisa.
e. *Inteligencia social*: es la que tienen los grandes líderes, aquellos que son capaces de encarnar una historia colectiva y manejar a la gente. Para Gardner, Ghandi es un ejemplo por excelencia de este tipo de habilidad.
f. *Inteligencia introspectiva*: propia de quienes, como el psicólogo Sigmund Freud, o poetas como Chocano y García Lorca, son capaces de sumergirse en los sentimientos.
g. *Inteligencia musical*: el compositor ruso Igor Stravinsky, autor de "La consagración de la primavera", es sin duda un perfecto ejemplo de este tipo de inteligencia.

Pero como todo esto se da en el ser humano, necesita de las emociones y sentimientos para su mejor trabajo en grupo y el éxito en la vida.

Sobre el saber filosófico y el saber científico. Un aporte desde la filosofía aristotélica y la filosofía de Leonardo Polo

Genara Castillo
Univesidad de Piura

Tanto el saber filosófico como el saber científico, son saberes del más alto nivel en el plano natural y, dadas las sospechas actuales sobre su verdadero alcance, es urgente no olvidar su importancia. Conocer es la actividad con la que se dirige la vida humana por ser la vía que tenemos para acceder a la realidad. Es difícil hacernos cargo de lo que sería nuestra vida sin su dimensión cognoscitiva, porque por más que tratáramos de ponernos en el lugar de los seres privados de conocimiento, como una planta o una piedra, en cualquier caso seríamos sujetos cognoscentes. El conocimiento nos permite hacernos aquello que no somos, pues por su medio el alma es todas las cosas[1]; incluso con el mismo conocimiento sensible, uno se hace rosa, mar, etc., al verlos, al olerlos, al tocarlos; si esto acaece con el mero conocimiento sensible, cuánto más lo será cuando se trata del conocimiento intelectual.

Sin embargo, el estudio del conocimiento tiene sus dificultades. La realidad con toda su exuberante riqueza y complejidad, no se entrega fácilmente y no sólo por ser múltiple (es célebre la frase de Aristóteles de que *el ente se dice de muchas maneras*[2]), sino porque tiene dimensiones que exigen un tipo de actos cognoscitivos capaces de medirse con ellas. Por lo demás, los intentos de hacerse con la realidad han sido también múltiples y variados. A lo largo de la historia ha crecido la intensidad dedicada a esta tarea, y aún hoy nos seguimos preguntando sobre el universo, sobre nosotros mismos, e inclusive sobre Dios. Es de esperar que en el futuro no desistamos de la tarea de alcanzar la verdad.

Por otra parte, nuestro saber no tiene como fin tan sólo a sí mismo, sino que también se aplica a los asuntos prácticos de la vida. Como es claro, al ser humano, a diferencia del animal, no le basta la guía de sus instintos, pero en cambio, tiene a su favor un gran recurso para acertar, es decir, para conducirse en su vida práctica: su inteligencia. Hay una vertiente teórica y una práctica del conocimiento humano. Estos mismos ámbitos han sido acometidos científicamente, dando lugar dentro del cultivo del saber científico a las ciencias teóricas —la física y la biología— y a las ciencias prácticas —el derecho y la medicina—, que desembocan en diversas técnicas.

---

[1] *Psiché ta onta pos esti panti*. Aristóteles, *De anima*, 431b (libro III, cap. 8). El *pas* de que aquí se habla es el conocimiento.

[2] *To on légetai pollachós*, Aristóteles, *Metafísica*, 1028a10 (libro VII), *passim*.

Podría parecer temerario plantear filosóficamente el presente asunto precisamente cuando el saber filosófico ha sido y es todavía tan cuestionado, e incluso cuando la propia epistemología y sus supuestos están hoy fuertemente criticados, y cuando por su parte la ciencia se ha declarado en crisis. Sin embargo, la filosofía no puede renunciar, no puede detenerse, no puede decaer en su pretensión de alcanzar el saber radical y por ello iluminante e integrador de las demás ciencias. Trataremos, entonces (dentro de la brevedad que mi intervención requiere), de plantear el asunto del saber humano filosófico y científico, atendiendo especialmente a la relación entre ambos.

Es importante formular acertadamente el tema ya que en el propio planteamiento se compromete el alcance de la cuestión. No es de extrañar la gran complejidad del problema de que nos ocupamos y los múltiples enfoques que ha tenido, muchos de ellos insuficientes. El tratamiento filosófico del conocimiento ha de hacer posible acometer esperanzadoramente la tarea de proseguir la investigación filosófica y científica, así como de entender sus relaciones, tratando de evitar, por un lado, concebir la unidad como totalidad o unicidad, y por otro, caer en la desesperanza, el abandono, y con ello en planteamientos meramente aspectuales y reduccionistas. La complejidad del saber humano no es obstáculo insuperable que impida acceder a su radicalidad y a su carácter integral.

Evidentemente, exponer la pluralidad de enfoques gnoseológicos que se han registrado a lo largo de la historia excedería a esta breve intervención. Se ha recorrido un largo camino desde el espléndido descubrimiento del *nous* por los filósofos griegos hasta, por ejemplo, el gran intento husserliano, a comienzos del presente siglo, de erigir la verdad en fundamento para salvar la filosofía. Ya que me he referido a estos filósofos, conviene recordar lo mucho que se ha avanzado en la sistematización de la ciencia desde la síntesis de Aristóteles (el primero que intentó un saber científico sistemático), hasta las conferencias que pronunciara Husserl en Viena sobre la crisis de las ciencias europeas (1935)[3].

Dado que no es posible un estudio suficientemente detallado de la historia del problema del conocimiento, he considerado preferible conceder atención a la formulación inicial y las últimas de este largo recorrido. De todos los filósofos se puede aprender algo, si bien no de todos en la misma medida. A mi modo de ver, la inspiración del aristotelismo no ha sido aprovechada por quienes la consideran una simple fase histórica de la filosofía y no saben actualizar sus principales averiguaciones.

Aristóteles no es sólo un gran filósofo por sus aportes, por su apertura a lo científico, por ser un gran sistematizador, sino especialmente por su propio ejercicio intelectual que nos devuelve la confianza en la capacidad de hacerse con la realidad. De acuerdo con esta observación es posible encontrar una relación positiva de la filosofía con las demás ciencias, y dejar de oponerlas.

Es oportuno poner de relieve la confianza que Aristóteles tenía en el *nous*. Para un aristotélico dedicarse a la teoría es la gran fiesta de la vida[4]. Quizá este gozo, este íntimo secreto, se encuentre en todo auténtico filósofo u hombre de ciencia. Es relevante el ejemplo de los grandes filósofos socráticos, el testimonio del

---

[3] Incluso el mismo Karl Popper, si bien su atención se dirige sobre todo a las ciencias positivas, sostiene una postura optimista cuando habla de *búsqueda sin término*.

[4] Un aristotélico no suscribe la tesis de Goethe, en su obra *Fausto*, según la cual la vida es verde y la ciencia gris.

ejercicio entusiasta de la vida intelectual. En los momentos actuales es importante ejercer el conocimiento científico y filosófico concentrando en ellos nuestra energía, de manera que pueda sostenerse el esfuerzo que comporta el acometimiento de los difíciles retos que se nos plantean. En la filosofía aristotélica se puede encontrar el impulso, la inspiración, para iniciar la prosecución del saber, precisamente porque Aristóteles es un filósofo que no desiste en la búsqueda de la verdad, aun cuando se haya encontrado con fuertes crisis, con notables aporías[5]. El conocimiento, con todo el esfuerzo que comporta, conserva íntegro su atractivo.

Asimismo, la actividad intelectual, con sus esfuerzos, logros y gozos, es muy pertinente entre universitarios, que somos quienes estamos ahora reunidos. El saber filosófico y el científico han de encontrar en las universidades el ámbito propio para desarrollarse. A la universidad le compete el cultivo del saber al más alto nivel, y a los universitarios les corresponde su incremento, la búsqueda incansable de la verdad. Sin embargo, el crecimiento en el saber parte del hecho de ejercerlo y por tanto de amarlo, sólo entonces se le puede dedicar el denuedo que requiere para sacarlo adelante, y sólo así es posible el diálogo interdisciplinar, convocado en torno al incremento de los conocimientos comunes y a la conquista de la verdad.

El pesimismo cunde cuando no se confía en la capacidad humana para hacerse radicalmente con la realidad; así por ejemplo, el que se cierne con respecto al desarrollo de las ciencias. Si se parte de que la ciencia sólo obedece a paradigmas de época, como dice Kuhn; y que el cambio de modelo no está asegurado porque, evidentemente, la aparición de los genios innovadores es improgramable. Esto es, si nuestros afanes son vanos por carecer no sólo de unidad, sino de continuidad en la marcha de la ciencia, y si por otra parte, el desarrollo de las ciencias ha llegado a ser amenazante para el propio hombre, es imposible justificar el empleo de las energías necesarias para cultivar las ciencias, y por tanto sólo quedaría abandonarse a la desesperanza.

Sin embargo, según Aristóteles la vida, especialmente la vida intelectual no es rutinaria. Por tanto, Aristóteles puede ser de gran ayuda para un hombre que se dedica a la filosofía o a la ciencia, precisamente porque le espolea a seguir investigando a partir de su alta valoración de la vida intelectual. Desde la filosofía aristotélica es posible llegar a la convicción de que, a pesar de algunas nefastas experiencias, la realidad no es enemiga, no es esquiva, no es incognoscible. Por tanto, intentar conocerla no es una ilusión o una vana protección, ni tampoco constituye un peligro para ella; sino que la realidad es cognoscible por ser verdadera, buena, bella, y al conocerla el ser humano es capaz de hacerse con ella sin estropearla.

Este optimismo nace de una vida intelectual intensa, sin resabios, encaminada de un modo diferente a la postura de ciertos filósofos modernos o postmodernos, que se reducen al mero conocimiento de los hechos o de datos aspectuales, limitándose a la verificación empírica, al pragmatismo, a la constatación de resulta-

---

[5] Como dice Tomás de Aquino, comentando a Aristóteles, sólo quien considera todas las aporías puede ocuparse universalmente de la verdad; de otro modo, se parece a uno que no sabe a dónde va. Tomar impulso de las dificultades es especialmente necesario para quienes hemos asistido estos últimos tiempos a la acentuación de la crisis tanto en el saber filosófico como en el saber científico, así como también a la vigencia casi total de nefastas ideologías que han asolado nuestra cultura.

dos inmediatos, encerrándose en una perspectiva sin relieves. Estos planteamientos son irremediablemente estériles.

La dedicación a la filosofía se mide por la profundidad y pertinencia de lo que se espera de ella. Se requiere, desde el comienzo, una gran confianza en la capacidad de la inteligencia humana. Por tanto el emprender el redescubrimiento de los pensadores clásicos como Aristóteles, el actualizar sus planteamientos, el detenerse en sus importantes averiguaciones, teniendo también en cuenta los aportes de los filósofos modernos, es una experiencia muy provechosa y gratificante, a la que invitamos desde estas páginas.

Para Aristóteles, el conocimiento es una actividad vital. Según el Estagirita existen grados de vida, una pluralidad de seres vivos y diferentes modos de crecer. Aunque dedica su atención al estudio de la biología, no se queda ahí, sino que prosigue su investigación sobre la vida, subiendo gradualmente hacia niveles de mayor perfección. La vida humana, a diferencia de la vida vegetal y de la vida animal, es una vida cuyo crecimiento es irrestricto tanto en lo que respecta a su actividad intelectual, como a su dimensión moral.

Es de notar que el planteamiento aristotélico del conocimiento es genuinamente activo. Para referirse a lo que nosotros llamamos acto Aristóteles emplea dos vocablos: *enérgeia* y *entelécheia*[6]. Luego vendrá su formulación lógica, su consideración formal; pero de entrada su planteamiento es profundamente realista. La vida es acto: para el viviente vivir es ser[7], dice Aristóteles. El interés que en él despierta ese tipo de actividad que posee el viviente, conduce su investigación desde su juventud hasta sus últimos escritos[8].

En general, para un aristotélico las ciencias ofrecen un campo de mucho interés. En lo referente al tiempo es interesante comparar cómo entiende el tiempo Aristóteles y cómo lo interpretan Kant o Heidegger (el tiempo es inseparable del movimiento, según Aristóteles); en lo que respecta a la vida puede observarse que en su despliegue el tiempo juega a favor del viviente, el cual desde que empieza a vivir organiza el tiempo y lo subordina a su crecimiento. La vida es aquella realidad que aprovecha al tiempo.

Acabo de señalar que el planteamiento aristotélico del conocimiento es activo; sólo recordaré que entre los diferentes tipos de actos la *enérgeia* es el más importante, y por tanto, el que corresponde al conocimiento que es la vida más alta. *Conocer es un acto*, pero no es un acto cualquiera como puede ser por ejemplo el movimiento transitivo cuyo fin no es alcanzado de modo inmediato, sino que se trata de un acto perfecto porque a diferencia de aquél posee el fin al ejercerse: "Puesto que las acciones que tienen un límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan están así en movimiento, o existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción perfecta (puesto que no son el fin). Acción perfecta es aquélla en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido."[9]

---

[6] Aristóteles usa la misma palabra —*enérgeia*— para referirse a todo lo que es acto.

[7] *Cf. De anima*, 415b12-14.

[8] La noción de *enérgeia* aparece en los primeros escritos, que datan de la época en que pertenecía a la Academia y se mantiene en el *De anima* que es la obra de su última madurez.

[9] Aristóteles, *Metafísica*, 1048b18-36. *Cf. De anima* , 431a-3-8.

A este tipo de acto Aristóteles le llama también *praxis téleia* (actos que poseen el fin = *telos*). Con todo, cabe señalar que éste no es el único sentido de la *praxis* aristotélica, existen también las *praxis* o acciones éticas, las cuales cumplirían el fin "para algo", y que son producto de la elección del agente: "El principio de la acción —aquello de donde parte el movimiento, o el fin que persigue— es la elección, el de la elección el deseo y la razón orientada a un fin."[10] De esta manera, las *praxis* éticas no alcanzan su fin en su operación, sino mediante su operación. Por tanto, el fin de la propia acción no es ella misma, sino lo que con ella se consigue, lo que el agente se propone[11].

En suma, según Aristóteles, conocer es un acto perfecto, que posee inmediatamente su fin. El ejercicio del conocimiento siempre es activo, por tanto se rechaza la pasividad cognoscitiva. Al respecto, señalaremos el siguiente comentario del profesor Leonardo Polo, un filósofo de nuestros días, quien prosigue a Aristóteles: "La facultad tiene una dimensión de pasividad; es una potencia dinámica, activa, pero es una potencia. La facultad sí, pero el conocer (la facultad no es el conocer), el conocimiento tomado *qua* conocimiento, es operación, o hábito, o acto de ser; en cualquier caso acto, y no hay en el conocimiento más que acto, nada que sea pasivo, absolutamente nada."[12]

Declarar que el conocimiento es activo es muy importante y establece diferencias radicales con otros modos de enfocar el conocimiento y su desarrollo[13]. Desde esta formulación del conocimiento como eminentemente activo se puede ver que en la operación se da el objeto inmediatamente, es decir que no hay más operación que objeto, ni más objeto que operación, y en correspondencia, también se puede ver la intencionalidad del objeto, su remitencia, de un modo muy preciso[14]. La perfección, la inmanencia, la suficiencia del acto de conocer, de la operación cognoscitiva, es tal que la distingue de la construcción artificial.

El conocimiento es la actividad más perfecta debido a que posee su fin, que es su objeto, inmediatamente. Se conoce y se tiene lo conocido. Ahora bien, en la operación abstractiva, el conocimiento intelectual es antecedido por el conocimiento sensible, toma de ahí la especie impresa, de manera que para ejercer las operaciones de la inteligencia, se precisa que el intelecto agente haga inteligibles las formas sensibles.

De acuerdo con la propuesta de Leonardo Polo, a partir de la abstracción se puede proseguir por la línea de la generalización o de la racionalidad. Es importante tener en cuenta que los actos de conocimiento son muchos y no podemos quedarnos sólo en el nivel de la abstracción, ni en el de la representación y de sus relaciones; tampoco se puede reducir el conocimiento a la racionalidad lógica. Sin desconocer el alcance de cada operación intelectual hemos de intentar ir más allá

---

[10] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139a30-32. De todos modos, el acto felicitario para Aristóteles es también *enérgeia*.

[11] *Cf.* Yepes, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona: EUNSA, 1993, p. 341.

[12] Polo, Leonardo, *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona: EUNSA, 1987, vol. I, p. 30.

[13] En la *Crítica de la razón pura* el conocimiento es atendido como una unión de pasividad y actividad, pero de tipo genético. Aunque Kant señala la dimensión activa, la interpreta como una *kínesis*, como una producción. Un especialista en Kant, como es Alejandro Llano, lo reconoce en su último libro *El enigma de la representación*.

[14] *Cf.* Polo, Leonardo, *Curso de teoría del conocimiento*, *o.c.*, p. 31ss.

de lo operativo y tratar de alcanzar la esencia y el ser tanto del universo como de las personas humanas.

Si tenemos en cuenta la pluralidad de los actos cognoscitivos, así como su alcance y jerarquía, estaremos en condiciones de reconocer la fecundidad del conocimiento, de establecer el estatuto de las diferentes ciencias, y también de evitar por lo menos la confusión de actos y de niveles en el conocimiento.

Así pues, son varios los aportes que se dan desde la filosofía aristotélica y la de Leonardo Polo y, aunque no podemos explayarnos en cada uno de ellos ni determinar su alcance, sí queremos señalarlos. Aristóteles puede ser continuado fecundamente (en el plano filosófico y en el científico). Así por ejemplo, sin negar el aporte de Aristóteles, al formular la índole peculiar de la operación cognoscitiva, es posible ir más allá de él. Según la propuesta de Leonardo Polo, cabe proseguir la investigación aristotélica y considerar al intelecto agente no sólo como iluminador de las formas sensibles, sino como iluminador de las operaciones intelectuales; para ello es preciso elevarlo al nivel de la persona, al nivel del *esse*[15].

En esta línea es importante advertir que el conocer operativo entendido como posesión inmanente de formas inteligibles, se corresponde con el nivel de la actualidad, es decir de la objetivación y aquí está su límite, porque por ser la actualidad poseída un objeto no puede incrementarse. Por otra parte, el límite intelectual ha sido experimentado por más de un filósofo moderno.

También podemos advertir que si uno proyecta la actualidad, es decir, si no se tiene en cuenta la intencionalidad del objeto conocido, sino que su actualidad se extrapola a la realidad extramental, entonces no acierta a entender el carácter activo, eficiente, que a dicha realidad corresponde. Así por ejemplo, un caballo real no es la idea de caballo, porque el caballo engendra y la idea de caballo no es generativa. Precisamente una de las propuestas que hace Leonardo Polo es la distinción entre la realidad que estudia la física y la metafísica, en tanto que es distinta del acto de conocer, poniéndola más al alcance de las preocupaciones actuales.

La propuesta de Leonardo Polo hace posible proseguir a Aristóteles. La profundidad y riqueza de su filosofía permite continuar el planteamiento aristotélico y superar algunas de sus limitaciones. Siguiendo a Aristóteles se puede ver que toda vida, también la vida intelectual, está destinada a crecer; por ello, cabe tomarle la palabra y hacer valedera esa exigencia de crecimiento irrestricto superando el límite de la objetivación. En definitiva, Aristóteles no abandona la actualidad de la *ousía* (entiende la sustancia como determinada por una forma actual), sino que la supone, extrapolando la presencia del objeto en la mente a la realidad. De acuerdo con esto se puede ver que no supera el carácter de límite que corresponde a la presencia mental, es decir que entiende lo real sin abandonar la actualidad del objeto.

La superación del nivel de la objetivación y del límite que conlleva, exige el ejercicio de otro tipo de actos superiores. No sólo cabe ejercer operaciones, sino que se puede ir más allá de la operación, mediante un acto cognoscitivo superior que conozca aquel acto que es la operación de conocer. A esto Leonardo Polo le llama

---

[15] Aristóteles no llegó a concebir el *esse*, pero no porque tuviera poca capacidad intelectual, sino por las limitaciones de sus propios planteamientos.

"hábito", que ya no conoce objetos, como hace la operación que es intencional, sino que es un acto que conoce, que ilumina actos.

A partir de ahí puede adentrarse en una teoría del conocimiento que no sólo se queda en un tipo de actos —las operaciones—, sino que es también una teoría de los hábitos intelectuales. En suma, existen variadas operaciones con sus correspondientes objetos, pero además el conocimiento humano es habitual: existen hábitos intelectuales que permiten conocer actos. Por aquí se llega hasta el nivel del *esse*, que ya señalamos anteriormente, y al cual Aristóteles no llegó, pero al cual es posible llegar desde él.

Finalmente, en lo que respecta a la integración del saber, a su unidad, las averiguaciones de Aristóteles son dignas de tenerse en cuenta. Es oportuno poner de relieve su descubrimiento de la ciencia y su aspiración a elevar la filosofía al estatuto de ciencia primera. La filosofía primera incluye el cultivo de cualquier ciencia, abarcando el ámbito entero de la especulación y el trabajo intelectual.

La vida intelectual, como la vida humana o cualquier tipo de vida, requiere radicalmente la integración, la unidad, porque justamente lo contrario de la vida es la desintegración y la muerte. Es importante que los diferentes tipos de saberes estén integrados en la vida humana y en la vida social, y lo es de modo especial en una institución tan importante como lo es la universidad, que tiene la tarea de cultivar las diferentes ciencias. A este respecto podemos indicar que justamente en cuanto al proyecto universitario de integración del saber, el espíritu universal —que es genuinamente universitario— lo puede proporcionar la filosofía aristotélica, ya que está muy abierta a todos los tipos de saber[16].

No obstante, aunque desde Aristóteles se puede dar una cierta unidad del saber, evidentemente, no quedan incluidos en ella saberes desarrollados en los dos últimos siglos de nuestra cultura como, por ejemplo, las ciencias de la ingeniería, las ciencias económicas y empresariales, así como otras ciencias que tienen especial desarrollo en la universidad en la que trabajo. Puedo decir que tras varios intentos de interdisciplinariedad entre los saberes que desarrollan mis colegas, ha sido en la prosecución de la filosofía aristotélica que propone Leonardo Polo donde he encontrado el marco conceptual para la integración de las disciplinas antes mencionadas.

A través de la teoría del conocimiento que formula Leonardo Polo es posible atisbar horizontes más amplios y ambiciosos en lo que respecta a la unidad del saber. Por ejemplo, a través de la distinción que el profesor Polo propone entre la generalización y la explicitación racional, he podido darme cuenta, hasta cierto punto, de la naturaleza de las formulaciones y de las operaciones matemáticas y físico-matemáticas que mis colegas y yo hemos formulado. Me parece que esto es una ganancia en la línea de evitar los reduccionismos y de abrirse al futuro.

---

[16] "Un aristotélico no tiene nunca miedo a la ciencia, ni la deja a un lado; la considera como una de las grandes hazañas del espíritu. Y además, se mueve en ella sin desconfianzas, con dominio, con cierta facilidad. Aunque después por más que se conozca a Aristóteles, hace falta mucho estudio de los materiales científicos para que esa actitud de superioridad, y a la vez de simpatía, ese afán de asimilación a lo científico, y esa connaturalidad de filosofía y ciencia, se lleve a cabo efectivamente y no se quede en puro programa." *Cf.* Polo, Leonardo, *Presente y futuro del hombre*, Madrid: Rialp, 1993, p. 26.

En torno a la modulación entre filosofía y semiótica

Óscar Quezada
Univesidad de Lima

Me permito iniciar esta ponencia, que tendrá matices de alegato, recordando una observación de Jacques Fontanille: "Todas las teorías semióticas, sean semiolingüísticas o filosóficas, comportan una dimensión o una referencia fenomenológica en tanto cada una encuentra a su manera su respuesta a una cuestión filosófica muy general: ¿cómo se desprenden de la percepción el sentido y después la significación? En el último Husserl, esta pregunta encuentra su respuesta en el componente hilético —es decir, la sensibilidad— más que en el componente noemático."[1]

Esta reflexión de uno de los más conspicuos portavoces de la escuela greimasiana muestra cómo la semiótica, de cualquier orientación, no puede no partir de una interrogación filosófica acerca del modo en que la aprehensión sensible transforma al mundo en un mundo significante. Encontrar respuestas a cuestiones filosóficas, por más generales que éstas sean, es ya hacer filosofía. Digo esto porque, años antes, el mismo autor en la introducción a la *Semiótica de las pasiones*, obra escrita con el mismo Greimas, señala que: "Para la semiótica, lo que está en juego consiste, pues, en afirmar esa praesentia in absentia que es la existencia semiótica, como objeto de su discurso y como condición de su actividad de construcción teórica, manteniendo sin embargo la distancia necesaria con respecto a los compromisos ontológicos. Para la semiótica, sostener un discurso sobre el 'horizonte óntico' equivale a interrogar a un conjunto de condiciones y precondiciones, a esbozar una imagen del sentido a la vez anterior y necesaria para su discretización, y no a buscar que sean reconocidos sus fundamentos ontológicos. Únicamente a este costo puede justificar la teoría semiótica su propia actividad, sin llegar por ello a transformarse en una filosofía, cosa que no podría ser."[2]

Cabe preguntar, entonces, si para esbozar esa imagen del sentido no es necesaria una actitud filosófica amparada en la *epojé* fenomenológica. En otros términos, una cosa es rehuir el compromiso ontológico; gesto que, por otro lado, fue realzado por los estoicos quienes utilizaron su *semeiotiké* como máquina de guerra

[1] Fontanille, J., "Las bases perceptivas de la semiótica", en: *Morphé*. Revista de ciencias del lenguaje, 9-10 (1993-4), p. 9.

[2] Greimas, A.J./Fontanille, J., *Semiótica de las pasiones*, México: Siglo XXI, p. 4.

contra la ontología que preconizaba la transparencia del ser[3], y otra cosa muy distinta es sostener que la semiótica deba renunciar a modularse y modelarse como filosofía del sentido; es decir, como *proto philosophia* cuyo rol consiste precisamente en acentuar la opacidad de los discursos que mediatizan la relación entre el sujeto cognoscente y el llamado mundo "objetivo"[4].

Empleo adrede el criterio de la modulación porque resulta ingenuo ignorar el continuo que existe entre filosofía y ciencia (en este caso entre fenomenología y teoría semiótica). Entonces, pues, hay una actividad epistemológica que interroga a las condiciones y precondiciones del sentido, que decide que el sentido precede al hombre estructurante y al mundo estructurado y que, luego, reconoce que no existe sentido sin diferencia.

Hay, pues, una primera modulación constitutiva pero, después, cuando el semiótico se mueve dentro de un conjunto de hipótesis conformadas como modelo coherente sujeto a verificación experimental y las convierte en metodología de análisis e interpretación de discursos, amaga otra modulación filosófica que conduce a terrenos éticos y estéticos. Ya señalaba Ricoeur, por poner un caso, que "la descripción de la acción es el pilar sobre el que puede construirse la ética"[5]. En ese orden de reflexión, la potencia práctica del análisis semionarrativo parece poder canalizarse hacia una renovada formalización de la ética y, por otro lado, el abordaje de la problemática de la manifestación de la significación conduce a una vigorosa recuperación de la cuestión estética.

En realidad, este movimiento se origina endoteóricamente: por la connotación tímica, la axiologización de las estructuras abre paso a los juicios éticos y estéticos. Ya no estamos ante estructuras meramente descriptivas o neutras y, además, la modelización teórica no sólo construye el simulacro de un sujeto epistémico.

Volvamos, pues, a la cita de la cual partimos y situémonos en el componente hilético de la pauta trazada por Husserl para asumir que el modo primitivo de existencia del sentido es, en principio, lo sentido por el cuerpo, con el cuerpo. ¿Desde dónde sentir sino desde el cuerpo? Esta certeza refractada, oscurecida en el discurso de fundación racionalista e instrumental de la modernidad hizo que las múltiples pasiones corporales —plurales por antonomasia— se coagulen en el desorden de unos sentidos sin autonomía mientras que aquella otra pasión del alma racional —solemnemente singular— llamada *conocimiento* fue progresivamente desensibilizada y retenida en la dignidad formal de lo estrictamente intelectual o mental.

Así, el sentido válido es el pensado, no el sentido. No sólo se reduce a cero la diferencia entre *dianoia* y *aístesis* sino que, además, aquélla desplaza y oculta a ésta (dejando sin sustento a la máxima escolástica: "nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu"). Al responder por los sentidos, subsumiéndolos, el intelecto recipiente y percipiente es el que no sólo señala, aprehende, nombra y categoriza sino que también es el que siente, mira, escucha, toca. Como correlato teórico, el mundo aparece como forma, lo cual, en nuestro campo, corresponde a la instauración del mínimo epistémico indefinido de "articulación". Así, en el encuadre

---

[3] Parret, H., "Lo agradable, lo obsceno, lo sublime del cuerpo femenino: a propósito del jardín y del seno según Kant", en: *Contratexto*, 4 (1989), p. 167.

[4] *Ibid.*

[5] Ricoeur, Paul, *El discurso de la acción*, Madrid: Cátedra, 1981, p. 25.

de la semiología estarán dadas las condiciones para sustituir los sentidos corporalmente sentidos por el sentido pensado en cuanto significación.

En las llamadas ciencias sociales, diversos paradigmas epistemológicos ceden a la exigencia de teorías que se muestran como series de operaciones que separan unidades discretas. Dichas teorías representan, cada una a su modo (mediante el recubrimiento de categorías económicas, sociológicas, antropológicas y lingüísticas), articulaciones de la significación equiparables a posiciones manipuladas por un sujeto delimitador. Tras las variables paradigmáticas, se perfila el modelo epistemológico que pone en relación a un sujeto cognoscente, como operador, frente al espectáculo de las estructuras y las funciones del mundo cognoscible.

Ante este panorama, el "giro estético" viene dado por el retorno al componente hilético. La percepción ya no se identifica solamente con el componente noemático. Los rasgos, las figuras, los objetos del mundo "significante", se ven transformados por efecto de la percepción en rasgos, figuras y objetos del "significado" de algún universo semiótico, cualquiera sea su modo de manifestación. Recuperar el lugar de la percepción sensible lleva a redefinir el sentir como propiedad y eficacia de la mediación del cuerpo. Esta mediación no es ya neutra, no está ya más eximida por un omni-intelecto de la tarea de homogeneización de la existencia semiótica. La mediación del cuerpo segrega su "perfume" tímico, propioceptivo y, en ciertas zonas, sensibiliza, "patemiza", el universo de formas cognoscitivas. Los rasgos, las figuras y los objetos del mundo "hacen sentido" a costa de la sensibilización que les impone la mediación del cuerpo.

Ya no es sensato, pues, presentar a los sujetos epistemológicos de las construcciones teóricas relativas a la comunicación, como sujetos puramente cognoscitivos, "racionales". Durante los recorridos que conducen a los sujetos de conocimiento hacia el advenimiento de significaciones y a su manifestación discursiva, estos sujetos encuentran, de un modo u otro, una fase de "sensibilización" tímica en la que emergen los sentidos, "materia prima" de la sensibilidad.

En el contexto de esta reorganización teórica constatamos que se habla mucho de interacción y nada de interpasión, cuando estos dos términos deberían guardar entre sí algo más que una dialéctica. Cada ser viviente, plasma vibrátil de atracciones, suspensiones y repulsiones, tiende lazos con los que afecta y se ve afectado. La confianza aparece como cuestión ético-química y las relaciones humanas se pueden comenzar a leer en términos de configuraciones pasionales e intersecciones sensibilizantes.

Intersecciones sentidas en muchos sentidos asentidos, consentidos, resentidos, sinsentidos y, luego, pensados, organizados, legislados discursivamente con (como) lenguajes.

Sabemos que la semiotica narrativa no estudia las manipulaciones, las acciones, las sanciones y las pasiones propiamente dichas sino "en papel"; por eso es que el análisis de estas formas narradas le permite reconocer los estereotipos de las actividades humanas y construir los modelos tipológicos que las explican. No obstante, al extrapolarse esos procedimientos con el objetivo de elaborar una semiótica de la vida cotidiana, las posibilidades de modulación filosófica (en especial ética, política y jurídica) se acrecientan. Si bien esto que llamo modulación opera como metaforización en tanto se trata de "llevar a otro lugar" a la teoría, también es verdad que dicho procedimiento va acompañado por un cambio de actitud ya que este nuevo nivel de discurso tiene una temática y una metodología irreductible al anterior: en el caso de la modulación ética no se trata ya de un hacer des-

criptivo que procede mediante distinciones y diferencias sino de un hacer prescriptivo, dialéctico y constitutivo de la acción evaluada. Lo pertinente ya no es distinguir y diferenciar para describir sino mediar y totalizar para prescribir.

Así pues, una fenomenología semiótica exige ese otro discurso y, al hacerlo, pone de manifiesto su propia limitación metodológicamente asumida. En las fronteras mismas del hacer descriptivo, "la producción de eso que se llama ordinariamente 'lo vivido' depende del análisis de los efectos de sentido inducidos por el funcionamiento de los discursos sociales y de las practicas significantes que se encuentran allí relacionadas"[6]. He aquí la llave misma de la modulación: las temporalidades de lo cotidiano se viven como si fuesen el tiempo de un relato. Se asienta entonces un filosofema clave: vivimos nuestra vida cotidiana como un relato.

Se podría suponer que para postular ese filosofema asumimos un ficcionalismo metodológico (una filosofía del *als ob*, del como si, en términos de Vaihinger) que nos permitiría arribar a una tesis correcta sobre la realidad en base a representaciones conscientemente falsas. Obviamente, aunque lo que nos sucede pueda analizarse como relato no se trata de postular un narrador metafísico de todo lo que nos sucede.

Parret es lo suficientemente explícito cuando sostiene que "si lo cotidiano ritualizable está intrínsecamente temporalizado por la memoria y la espera, la temporalidad cotidiana, en cambio, no puede ser sino la temporalidad de un relato. La vida es un relato, precisamente a causa del 'tiempo inventado' que, por sus propiedades, estructura la vida-relato (entidad desdoblada interiormente en *vida-analysandum et relato-analysans*). Que la vida cotidiana sea un relato se debe esencialmente a la narratologización de las temporalidades de lo cotidiano"[7].

No es esta ponencia el lugar para profundizar las tesis de Ricoeur que inspiran a Parret. Baste decir que el tiempo fenomenológico y existencial es una "invención narratológica" y son precisamente las coerciones narratológicas de las temporalidades de lo cotidiano las que transforman el "tiempo vivido" en "tiempo inventado".

"Que la vida cotidiana sea un objeto semionarrativo temporalizado es fácil de admitir a partir de una verdad de sentido común: la vida cotidiana no es opaca e inmanente, es pública, exige una interpretación, una comprehensión, por lo tanto, una semiótica. Hay siempre entonces un observador no externo... sino interno a la vida cotidiana en su duración: el sujeto del tiempo 'vivido' es siempre y necesariamente, al mismo tiempo, un interpretante, el motor del tiempo 'construido' o 'inventado'. Sin embargo, la vida-relato no es un relato sobre algo: no hay un referente de este relato, es un 'mundo contado', sin objeto anterior o exterior. No hay universo de referencia de la vida-relato y es sin duda en ese plano que la vida cotidiana está lejos de toda acción 'no cotidiana' (científica, por ejemplo) que presuponga la distanciación y la referencialización. La complejidad de la vida-relato depende entonces del hecho de que la vida-relato es al mismo tiempo un enunciado narrativo y una enunciación narrativa y, sobre todo, que estos dos ejes de la vida-relato tienden a confundirse."[8]

Esto último es central: se trata del entrelazamiento del tiempo contado y del tiempo de contar. Somos, al mismo tiempo, en tanto sujetos interpretantes de

---

[6] Landowski, E., "Entrada vivencia", en: Greimas, A.J./Courtés, J., *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1991, p. 277.

[7] Parret, H., *De la semiótica a la estética*, Buenos Aires: Edicial, 1994, p. 132.

[8] *Ibid.*, pp. 132-133.

nuestras vidas-relato, personajes y narradores. Como personajes de nuestro propio relato vivimos una temporalidad enunciva, proyectada fuera de la enunciación, como ligada a la sustancia vital y opaca. Como narradores de nuestras vidas-relato, construimos una temporalidad enunciativa, un 'tiempo de contar' deícticamente determinado por las marcas aquí/ahora del acto de contar. Esta tensión entre las temporalidades enunciva y enunciativa marca la vida-relato, puede resentirse en el plano psicológico por la persona-soporte del sujeto interpretante, puede desgarrarla, generar incertidumbre, inquietud. En fin, esta tensividad permite destacar que así como la vida no es anterior a la vida-relato, el relato tampoco le es posterior. Existimos en esa concomitancia desgarradora: en la vida-relato el tiempo es, a la vez, enunciado y enunciación.

Al pasar de los textos "de papel" a los textos "de vida" podemos pre-comprender sobre qué horizonte inasignable de sentido se destaca la práctica teórica, al lado de las otras prácticas humanas entre las cuales hay que incluir a las prácticas estéticas, éticas, políticas, jurídicas. Esta pre-comprensión es abordada por Ricoeur[9] en el contraste de semiótica y hermenéutica.

Están dadas, pues, las condiciones para hacer un trabajo filosófico sin encerrarse en un sistema de dogmas y sin correr el riesgo de una intuición aberrante y caótica. La actitud fenomenológica produce la impresión de apertura y de método, el sentimiento de lo conveniente y legítimo de una inquietud, de un cuestionamiento y de una búsqueda que uno quiere conducir rectamente concretando y haciendo balance. La distancia frente a los compromisos ontológicos no puede obnubilarnos frente al imperativo expresado en nuestro discurso protosemiótico sobre el "horizonte óntico": queremos saber "¿cómo aparece eso que es vivido, qué significa para nosotros?".

Hay que constatar, en este contexto, el nuevo vigor dado a la idea medieval de la intencionalidad de la conciencia: toda conciencia es conciencia de algo, no puede describirse sin referencia al objeto que "pretende".

Orientación intencional que no es un saber, sino que, en términos de sentimientos o aspiraciones, es calificada, en su propio dinamismo, "de modo afectivo" o "de modo activo". El valor no se impregna en unos seres como consecuencia de la modificación de un saber sino que proviene de una intencionalidad no teorética, irreductible "del saque" al conocimiento. Al investigar la constitución de lo real por la conciencia (esto es, la construcción de "realidad"), el análisis fenomenológico, más que entregarse a una búsqueda de las condiciones trascendentales en la acepción idealista del término, se interroga acerca de la significación del ser de los "entes".

La restricción semiótica se refiere a la preocupación por el ser de las "entidades discursivas" en las que, más que lo dicho cuenta el mismo decir. Éste importa menos por su contenido en informaciones que por el hecho de que se dirige (y dirige) a un interlocutor. Lo social está, siempre, más allá de la ontología. La socialidad es una forma de salir del ser de otra manera que por el conocimiento. Y las prácticas significantes son esencialmente prácticas sociales.

Nada nos impide, pues, ir de la semiótica a la filosofía y retornar de ésta a aquélla. Ni pretendemos poner en peligro la autonomía de la metodología ni pre-

---

[9] Ricoeur, Paul, "Entre hermenéutica y semiótica", en: *Nouveaux Actes Sémiotiques. 10*, traducción de Desiderio Blanco, Limoges: PULIM, 1990.

tendemos "semiotizar" toda filosofía posible. Las zonas de contaminación, de contagio, de modulación están tanto en las fundamentaciones y explicaciones del nivel epistemológico de la disciplina como en las metaforizaciones operativas propias de una hermenéutica posterior a nuestras aplicaciones descriptivas. Hermenéutica esta que nos invita a retornar armados de coherencia a terrenos estéticos, éticos y políticos tradicionalmente reservados a filosofías que, obnubiladas por la interrogación sobre el sentido del ser, olvidaban preguntarse por el sentido de ser.

Ética

Seres humanos transgénicos. Ética y filosofía

Ovidio Velasco
Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa

1. Algunas consideraciones teóricas

El estudio de la herencia y sus portadores (genes) es lo que se conoce como la ciencia de la genética, y a su aplicación tecnológica ingeniería genética o *biotecnología*. El quehacer científico en el próximo siglo será hegemonizado por la biotecnología (Robert Curl, Premio Nobel de Química, 1996) cuya inauguración se dio el 22 de febrero de 1997, con el nacimiento de una oveja llamada Dolly.

El espectro de estos portadores o su distribución en los cromosomas se denomina *mapa genético*, y al conjunto de mensajes hereditarios se les llama *genoma* o *código genético*. Cada especie biológica tiene un mapa y código genético específico. La biotecnología se preocupa por separar cada gen y descubrir qué es lo que hace, lo que se denomina técnicamente decifración o decodificación del genoma y a la acción de separar se le conoce como manipulación.

La aplicación práctica de la manipulación consiste en insertar un gen determinado a través de la microinyección en un óvulo fecundado, a esta técnica se le denomina transferencia de genes o *transgénesis*, pudiendo realizarse en animales, plantas o humanos (animales transgénicos, plantas transgénicas, humanos transgénicos).

Los genes se localizan, completos, en el núcleo de las células somáticas, y por mitades en el núcleo de las germinales (espermatozoide y óvulo). Si a un óvulo que contiene la mitad del código en su núcleo, lo enucleamos (receptor), y en su lugar insertamos la información completa contenida en el núcleo de una célula somática (donador) y permitimos su desarrollo, habremos reproducido exactamente un nuevo individuo idéntico al donador; a esta técnica se le denomina *clonación*. Es posible realizar técnicas combinadas de transgénesis y clonación: clonación de seres transgénicos.

La manipulación de seres biológicos con fines científicos está condicionada (no siempre) por ciertos valores culturales, patrones de conducta que se denomina ética de la vida o *bioética*. La ética, que es la teoría de la conducta correcta y errónea o del bien y el mal, tiene un papel fundamental (moral, casi nunca determinante) en delimitar los espacios permisibles de la manipulación biológica.

2. La manipulación en animales: biotecnología animal

En la actualidad se experimenta con animales transgénicos con fines terapéu-

ticos. Se está manipulando el genoma de ratones para hacerlos resistentes al virus de la hepatitis. Se están obteniendo cabras transgénicas para la producción de leche con un anticoagulante sanguíneo, útil en casos de hemofilia; vacas transgénicas que producen leche con grasas menos saturadas, cerdos transgénicos donadores de órganos para transplantes, ovejas transgénicas productoras de proteínas terapéuticas.

Se han observado algunos inconvenientes como por ejemplo la aparición, a veces, de malformaciones; de una generación a otra no siempre aparece el transgen; incertidumbre en el tiempo de duración del DNA en conservar su integridad para no producir anormalidades; la técnica de la microinyección aún es primitiva.

Entre algunas ventajas potenciales de la clonación se tiene por ejemplo la tendencia a acelerar el proceso de selección animal clonando embriones de animales de élite; obtener animales idénticos y de alto rendimiento; obtener, a través de la selección, poblaciones indemnes a enfermedades y resistentes a condiciones ambientales difíciles y que sean más longevos; ayuda a conservar especies amenazadas de extinción.

Algunos inconvenientes previsibles de esta técnica son por ejemplo que se puede incrementar el alto índice de consanguinidad debido a que se disminuye la diversidad en los cruces. Asimismo, los clones serán muy parecidos al adulto, pero no idénticos por dos razones: el papel del entorno (medio ambiente) y el papel del citoplasma del ovocito receptor.

3. Seres humanos transgénicos: hipótesis

El desarrollo humano es resultado de una compleja interacción entre herencia y factores ambientales llevados a cabo a través de millones de años, proceso aún inconcluso si se tiene en cuenta las leyes de la evolución.

¿Es lícito acelerar este proceso con la intervención del hombre a través de la eugenecia? Y si esto es posible, ¿hasta qué nivel nos compete ese derecho? Y si ese derecho es ilimitado, llegando a una manipulación genética descontrolada, ¿qué pensar si se suscita un salto cualitativo hacia una nueva especie?

4. Bioética: hipótesis

¿Es posible esgrimir un planteamiento bioético con la manipulación genética en humanos sin una contaminación ideológica, política o religiosa, cuyo único móvil sea la lucha a favor de la intangibilidad, preservación y diversidad del germoplasma humano?

5. Puntos de vista a favor

Dentro del mundo científico existen eminencias que de una u otra forma defienden el desarrollo ilimitado de la biotecnología humana (Lederberg, Premio Nobel de Medicina; Shockley, Premio Nobel de Física; Eduard, padre del primer bebé probeta; Philip Wyatt, prominente genetista; Dawkins, académico de Oxford; Fleck, eminente bioético de la Universidad de Michigan; Burke, eminente microbiólogo británico; Steve Jones, renombrado genetista).

Casi todos coinciden en afirmar que existe una antipatía condicionada contra todo lo no natural por parte del vulgo común y corriente, y que son los medios de

comunicación sensacionalistas quienes han contribuido a satanizar el progreso científico de la biotecnología humana.

Afirman que la sociedad en su conjunto no está preparada para acomodarse al proceso rápido, y que es papel de los Comités de Ética, el de actuar como freno dosificando la aplicación de la tecnología a velocidades aceptables por el público.

6. Puntos de vista en contra

A nivel mundial muchas organizaciones ecologistas, religiosas y humanitarias han cerrado filas y hecho causa común contra el proyecto genoma humano. En el Congreso Mundial de Genética Humana, llevado a cabo en Brasil en 1996, quedó establecido que no es ético experimentos con germoplasma humana.

Los puntos de vista en contra se centran en los siguientes criterios: la biotecnología viola los derechos humanos de cada persona en cuanto a su individualidad y unicidad, existe una desventaja generacional del clonado frente al natural en vista de que el envejecimiento del DNA del primero es acumulativo; no es tan cierto que ambos individuos sean semejantes o idénticos, pues el entorno ambiental como la influencia citoplasmática de la madre adoptiva es decisiva en el comportamiento físico como psíquico del nuevo individuo. Clonar no es una necesidad humana, es una práctica más dentro de la "Cultura de falsificación".

7. Reflexión final

La historia nos ha demostrado que ningún avance científico que atente contra la dignidad humana ha sido descalificado y echado al basurero del olvido. El ejemplo más palpable son los experimentos nucleares que aún se llevan a cabo por las grandes potencias.

Cosa similar sucederá con la manipulación genética, pues la ciencia parece no tener límites. Sin embargo, no olvidemos que el desarrollo científico-tecnológico no siempre es sinónimo de progreso humano; así como el desarrollo de la inteligencia jamás ha sido sinónimo de sabiduría.

Violencia y poder

Gisèle Velarde
Pontificia Universidad Católica del Perú

La presente ponencia es una de las tantas lecturas posibles que pretende elucidar la relación que guardan dos realidades íntimamente vinculadas entre sí: "la violencia" y "el poder". La aproximación será hecha a partir de la lectura de dos textos contemporáneos específicos y muy diferentes entre sí: "Sobre la violencia" de Hannah Arendt y "La cuestión del poder" de Paul Ricoeur[1]. No obstante, dada la vastedad y lo interminable del tema, así como del escaso tiempo que tenemos, la idea es presentar las ideas esenciales de ambos pensadores hilvanadas desde el punto de vista político, con el fin de poder luego de la exposición pensar con ellos y, sobre todo, a partir de ellos.

Cuando hablamos de la violencia pensamos y/o presuponemos, consciente o inconscientemente, el poder, y viceversa. La primera pregunta es entonces ¿cuál es la naturaleza de la violencia y cuál la del poder? y la segunda pregunta es ¿en qué medida y por qué se hallan íntimamente vinculados?

Hannah Arendt señala que la violencia y el poder son realidades íntimamente vinculadas pero contrapuestas: "políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son lo mismo. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente, el otro está ausente. La violencia aparece donde el poder está en peligro, pero confiada a su propio impulso acaba en la desaparición del poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento es en realidad redundante. La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo"[2].

Comienzo con esta cita pues de alguna manera ella resume las líneas esenciales de la concepción de Arendt sobre el problema. Arendt comienza diferenciando al poder y a la violencia como realidades antagónicas, donde la presencia *ab-*

[1] "La cuestión del poder" recoge cinco ensayos sobre el tema en cuestión y se halla dentro del libro titulado *Historia y verdad*. Los respectivos ensayos se titulan: "El hombre no-violento y su presencia en la historia", "Estado y violencia", "La paradoja política", "Civilización universal y culturas nacionales" y "Previsión económica y opción ética". Son los tres primeros ensayos los que hemos utilizado para los fines de nuestra exposición. Las versiones utilizadas de los autores han sido las siguientes: "On Violence", en: Arendt, Hannah, *Crises of the Republic*, San Diego/Nueva York: HBJ, 1972 y "La Question du Pouvoir", en: Ricoeur, Paul, *Histoire et Vérité*, París: Seuil, 1964. La traducción de las citas es nuestra.

[2] Arendt, Hannah, *o.c.*, p. 155.

soluta (me parece fundamental recalcar esto) de una de ellas excluye a la otra. ¿Cómo explicar esto? y ¿desde qué punto de vista podemos hacerlo? Dicha diferenciación se explica por la concepción que tiene ella de ambas realidades. "Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia hasta cierto punto puede prescindir del número porque descansa en instrumentos"[3]; la violencia nunca es posible sin instrumentos[4].

De esta manera, Arendt hace explícita la naturaleza instrumental de la violencia frente al poder, que para ella no será un instrumento sino un fin en sí mismo. La violencia es un medio para conseguir otra cosa, para conseguir un determinado fin u objetivo, y recibe su justificación —como todo medio— del fin hacia el cual tiende; pero en tanto requiere de una justificación, la violencia no es la esencia de nada. "El poder pertenece a la esencia de todos los Gobiernos, pero no así la violencia. La violencia es por naturaleza instrumental; como todos los medios, siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue. Y lo que necesita justificación por algo otro no puede ser la esencia de nada."[5] "El poder es... 'un fin en sí mismo'."[6] "(...Pero la estructura del poder mismo precede y sobrevive a todos los objetivos, de manera que el poder, lejos de constituir los medios para un fin, es en realidad la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de la categoría medios-fin)"[7].

Lo que tenemos entonces es que la violencia es un instrumento para lograr un determinado objetivo, para lograr un fin, y que como todo medio recibe su justificación del fin que persigue. Igualmente queda también claro que al necesitar de justificación, la violencia no puede ser la esencia de nada, como ya señalamos. El poder, en cambio, es un fin en sí mismo y condición necesaria para que podamos pensar y actuar en términos de medios y fines.

Ahora bien, si el poder entonces es la condición para que podamos pensar y actuar en la categoría de medios-fines como señala Arendt, tendríamos que reconocer que el primer vínculo que tiene la violencia con el poder es que, en un sentido límite y a nivel conceptual, no hay violencia sin poder, o si preferimos, que el poder presupone conceptualmente a la violencia, dado que el poder mismo establece la categoría medios-fines y la violencia no se comprende sino a partir de dicha categoría.

Esta concepción del poder como condición para actuar y pensar en términos de medios y fines se ve precisada a partir de la definición del poder que hace Arendt. "Poder corresponde a la capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; le pertenece a un grupo y sigue existiendo sólo mientras el grupo se mantenga unido"[8]. Arendt excluye así la posibilidad del "individuo poderoso". Hablar de un "hombre poderoso" o de una "poderosa personalidad" es usar la palabra "poder" metafóricamente,

---

[3] *Ibid.*, pp. 140-141.
[4] *Ibid.*, *cf.* p. 141.
[5] *Ibid.*, p. 150.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*, p. 143.

pero en realidad esto alude a una "potencia"[9], que alude a la entidad singular, individual[10].

De esta manera, al ser el poder la condición de todo actuar y pensar en términos de medios y fines, y al comprenderse la violencia dentro de dicha categorización, queda claro que el poder no sólo presupone a la violencia, como señalé anteriormente, sino que como bien dice Arendt, el poder es el factor primario y predominante[11]. Habría que agregar aquí que el poder no necesita justificación en tanto es inherente a todo grupo político, en tanto se da inmediatamente desde el momento en que hay una agrupación o un actuar concertado[12]. El poder simplemente "es"; lo que el poder necesita, en todo caso, es legitimidad; debe ser legítimo. La violencia, por el contrario, podrá ser justificable pero nunca será legítima y esto es porque en el fondo y al extremo ella persigue la muerte del otro, como bien sostiene Ricoeur[13].

No obstante, el vínculo entre la violencia y el poder no sólo debe entenderse a partir de este primer sentido, donde de alguna manera la violencia estaría conceptualmente presupuesta en el poder, el cual sería su condición; sino también en un sentido real y absoluto, donde co-existencia plena es imposible. Distingo así una posición meramente conceptual de una situación real o práctica que explicita la realización de ambas realidades, realización en la cual su co-existencia plena es imposible, según Arendt. Arendt habla del "nivel conceptual" en su estudio[14], pero a través de él este nivel conceptual no está claramente delimitado del nivel práctico o real; a mi parecer ella se mueve constantemente de un nivel a otro, excluyendo una delimitación precisa por momentos.

No obstante, nuestra cita inicial nos esclarece también otras relaciones, que se establecen en realidad como más "reales" o al menos como las evidentes desde el punto de vista de la práctica. Señalamos inicialmente que la íntima vinculación entre la violencia y el poder estaría en que la ausencia de una, la ausencia de poder, —precisemos: la pérdida de poder— engendraría la otra —es decir que daría lugar a la violencia—; la cual además puede hacer desaparecer el poder, "acabar" con el poder, pero nunca crearlo. Esta última afirmación nos sitúa evidentemente en el ámbito de la vida práctica y sólo se entiende a partir de ella.

De esta manera, el "ser" de la violencia siempre estaría vinculado a la existencia del poder, sólo que a un nivel teórico el poder presupondría la posibilidad de la violencia directa o indirectamente, mientras que a un nivel práctico la violencia surgiría vinculada a la retirada del poder, a la pérdida de poder por parte del grupo, amenazando con destruirlo por completo. Lo que no me queda claro, ni aceptable desde el punto de vista práctico, es la afirmación arendtiana que afirma que "la violencia no puede crear al poder", tampoco me parece aceptable su afirmación de que "el poder excluye la violencia ya que el poder es por naturaleza no violento, agregando que precisar esto es ya una redundancia". Esto me parece que

---

[9] Sigo aquí la traducción castellana de "potencia" para "strength", pues la noción de "fuerza" —que sería la más cercana a la noción de "strength"— se usa en las traducciones para el concepto de "force".

[10] *Ibid.*, *cf.* p. 143.

[11] *Ibid.*, *cf.* p. 151.

[12] *Ibid.*, *cf.* p. 151.

[13] Ricoeur, Paul, "La Question du Pouvoir", en: Ricoeur, Paul, *Histoire et Vérité*, *o.c.*, *cf.* p. 239.

[14] Arendt, Hannah, *o.c.*, *cf.* p. 150.

sólo se puede entender en tanto el poder nace de la agrupación, del actuar concertadamente —y, por lo tanto, agreguemos nosotros, de la posibilidad de una comunicación, cuya ausencia está al origen de la violencia. Precisamente, la historia nos deja claro que la violencia ha estado en general al origen de los Estados y Paul Ricoeur precisa que lo ha estado al origen de toda institución[15].

Algo importante de señalar al haber ahora mencionado que la violencia puede acabar con el poder es que "el terror" surge precisamente cuando la violencia se prolonga más allá del fin que se ha propuesto alcanzar, es decir cuando la violencia deja de ser un medio y se convierte en un fin en sí misma. Explícitamente lo que Arendt menciona es que "el terror no es lo mismo que la violencia; es, más bien, la forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, habiendo destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control."[16]

En la "vida *práctica* de la política" —por diferenciar, de alguna manera, la posiblidad de hablar de una "vida *teórica* de la política", o de "lo político"— todos sabemos que no sólo existe la posibilidad de que el poder y la violencia co-existan, sino que además lo hacen de hecho; de ahí que hablemos a menudo de "la violencia en el poder" o de "un poder violento". Y es aquí donde me parece interesante introducir las ideas centrales de Paul Ricoeur en relación a la íntima vinculación entre el poder y la violencia en la política, que para él se centra concretamente en el Estado. Debo señalar antes que Arendt no desconoce esto, sino que a menudo lo atribuye a las concepciones de "los otros"[17] y reconoce que ambos (violencia y poder) "aunque son distintos fenómenos, normalmente aparecen juntos"[18] y afirma también que "la ecuación de la violencia con el poder se basa en la concepción del Gobierno como dominio del hombre sobre el hombre por medio de la violencia"[19]. Estas últimas dos afirmaciones se prestan a confusión con gran parte de sus afirmaciones en el texto en cuestión. Por eso recalqué al inicio la importancia de exaltar su no conjunción en un sentido *absoluto*.

Más allá de las posiciones extremas y situaciones donde el poder se ha identificado con la violencia en la vida (práctica) de la política, lo que Ricoeur explica es que el poder mismo conlleva un tipo de violencia en sí mismo, en su propia naturaleza: "con el Estado *una cierta violencia* aparece, que tiene las características de la *legitimidad*"[20]. Luego se pregunta Ricoeur "¿...qué violencia mínima se encuentra instituida por el Estado? Bajo su forma más elemental y al mismo tiempo la más irreductible, la violencia del Estado, es la violencia de carácter *penal*. El Estado castiga"[21]. Es decir, desde el momento en que el Estado es Estado, desde el momento en que hablamos del Estado en tanto tal, al margen de que sea un Esta-

---

15 Ricoeur, Paul, *o.c.*, *cf.* p. 254.

16 Arendt, Hannah, *o.c.*, p. 154.

17 Arendt, Hannah, *o.c.* Ver páginas 134 ("Si observamos las discusiones sobre el fenómeno del poder, descubrimos pronto que existe un consenso entre los teóricos políticos de la Izquierda a la Derecha, sobre el hecho de que la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder. Toda la política es una lucha por el poder; la última forma de poder es la violencia.") y 171 ("Según el concepto tradicional de poder, igualado, como vimos, a la violencia...")

18 Arendt, Hannah, *o.c.*, p. 151.

19 *Ibid.*

20 Ricoeur, Paul, *o.c.*, p. 246.

21 *Ibid.*

do bueno o malo, justo o injusto, etc., entre todas las funciones que le son propias, el Estado tiene la función de sancionar como la más significativa entre ellas. "Decir que el Estado es un *poder* y que él es un poder de *obligar*, es la misma cosa."[22] "Es suficiente que el Estado considerado el más justo, el más democrático, el más liberal, se revele como la síntesis de la legitimidad y de la violencia, es decir como poder moral de exigir *y* poder físico de obligar."[23]

De esta manera, Ricoeur evidencia que en la naturaleza misma del Estado se halla tanto la necesidad del cumplimiento de la norma, de la moral, así como la necesidad de la sanción por dicho incumplimiento. Y es esta situación precisamente la que impide que la política sea ética, o más bien, el que podamos hablar de una ética en la política. El problema del Estado está en que para hacer el bien tiene que pasar por el mal, por la sanción, por la violencia. Llegar al bien general implica en la política pasar primero por algún tipo de violencia; tiene que castigar a unos para proteger a la mayoría. Podríamos decir que la paradoja que se halla al interior del Estado es la siguiente: "hacer el mal para llegar al bien"[24].

Toda ética en general establece *grosso modo* principios o pautas a seguir, pero en principio no se ocupa del castigo; Dios, dice Ricoeur, tampoco se ocupa de castigar, porque al fin y al cabo Dios es perdón; es entonces el Estado el único que tiene el poder de la sanción. Podríamos decir con Ricoeur que el Estado le ha quitado a los individuos el poder de hacer justicia con sus propias manos[25] o que en todo caso nosotros se lo hemos otorgado desde el momento en que lo hemos configurado y lo reconocemos como tal (recordemos a Thomas Hobbes), y esto separa a la ética de la política, pues en la política siempre hay una cierta violencia o violencia mínima, como ya hemos señalado.

En realidad en el fondo este problema es mucho más complejo y a mi manera de ver, al menos en lo que a la violencia se refiere, y desde un punto de vista en general universal, el punto clave está en la respuesta que le demos a la pregunta de si el fin justifica o no los medios que se usan en su consecusión, pues de ello dependerá la institucionalización o no institucionalización de la violencia; pero esto ya es otro problema...

Lo que es interesante recalcar en el estudio que Ricoeur hace de la tradición, es que ya en Aristóteles, y como nosotros sabemos, la vida política estaba separada de la práctica; el sabio no debía gobernar. Es decir que de alguna manera los griegos habían visto esta escisión: "...los mismos filósofos que hicieron de la Ciudad la cima de la vida moral renunciaron por otro lado a unificar el ideal "contemplativo" del sabio y el ideal "práctico" del jefe de Estado, del hombre político...; su moral se rompía así en dos y la dificultad de articular el uno sobre el otro, los dos modelos de perfección y de felicidad, el modelo filosófico y el modelo político, quedaba insoluble..."[26].

Lo que agrava el problema según Ricoeur es el Cristianismo, pues en él no es tanto la teoría la que se separa de la práctica —en realidad el Cristianismo pone fin a esta distinción—, sino que, al introducir al amor como la base de todo código

---

[22] Ricoeur, Paul, *o.c.*, p. 247.
[23] *Ibid.*
[24] Ricoeur, Paul, *o.c.*, *cf.* p. 246ss.
[25] Ricoeur, Paul, *o.c.*, *cf.* p. 246.
[26] Ricoeur, Paul, *o.c.*, p. 247.

teórico, de toda moral, y de toda constatación de su realización en la práctica, lo que queda escindido es el ámbito mismo de la práctica: "un tal mandamiento introduce una ruptura más radical que la oposición de la contemplación y de la acción; es la "práctica" ella misma la que se encuentra dividida en sí misma; pues lo político, como tal, no puede ser pensado dentro del marco de esta ética de la no-resistencia y del sacrificio"[27]. Esta exigencia del Cristianismo hace, según Ricoeur, del Estado un enigma[28].

El Estado no es susceptible de amor y de perdón hacia sus súbditos; "la relación del Estado hacia el ciudadano es una relación asimétrica, no recíproca, de autoridad a sumisión"[29]. La única forma, afirma Ricoeur, de que la política guarde una mínima compatibilidad con la ética es que el Estado no acepte la pena de muerte: "el 'no matarás' establece el límite que la violencia del Estado no puede traspasar, bajo pena de salir él mismo de la esfera del 'bien', donde su violencia queda razonable"[30]. El "no matarás" es entonces el límite común entre la ética y la política.

"Quizá —y como afirma Ricoeur— el misterio del Estado está en efecto en limitar el mal sin curarlo, en conservar al género humano sin salvarlo."[31]

---

[27] Ricoeur, Paul, *o.c.*, p. 248.
[28] Ricoeur, Paul, *o.c.*, *cf.* p. 248.
[29] Ricoeur, Paul, *o.c.*, p. 249.
[30] Ricoeur, Paul, *o.c.*, p. 255.
[31] Ricoeur, Paul, *o.c.*, p. 251.

Los valores éticos fundamentales en la formación de la persona

Rómulo Vargas
Universidad Católica Santa María, Arequipa

Las nuevas tecnologías pueden contribuir a mejorar la enseñanza-aprendizaje a un sector de la sociedad; pero el acceso a estos nuevos instrumentos va a determinar la existencia de profundas desigualdades en la educación. Así, existirán de un lado el grupo de los que tienen la oportunidad de contar con modernos aparatos, y el de los que no pueden tenerlos.

Esta realidad social actual provoca que la mayor parte de hombres que cuentan con acceso a la tecnología, lleguen a discriminar a otros volviéndose egoístas, es decir, carentes de calidad humana. Una de las alternativas para buscar la calidad humana —a la par del mejoramiento en la calidad de la educación con el empleo de la moderna tecnología—, sería la formación de la persona en los valores éticos fundamentales.

1. Sobre la calidad humana

La disciplina filosófica que estudia los valores es la axiología (del griego *axios*, digno, valioso; y *logos*, tratado), el tratado del valor. El valor es toda cualidad extraída de las características del objeto mediante concepciones graduales de estimación. Dentro de la teoría de los valores —que constituye un agudo problema de la axiología, pues hay tantas clasificaciones como axiólogos existen—, encontramos clasificaciones que dan mayor rango a valores económicos, valores vitales, estéticos, sociales, jurídicos, etc., pero muchas de éstas realzan a los valores morales, por considerarlos con rango más elevado que los demás.

Cuando hablamos de "calidad humana" estamos determinando a la persona que se realiza en los valores morales. La ética o filosofía moral estudia las pautas de conducta y "es la disciplina que estudia la acción de la vida, es decir, qué fines deben perseguirse para que nuestro comportamiento sea considerado bueno". (Francisco Miró Quesada Cantuarias) El concepto de valor está íntimamente ligado al concepto de moral. Se trata de una relación muy importante ya que cuando se elige un sistema de normas como base de conducta, la argumentación espontánea de las normas y deberes puede explicarse racionalmente.

En el comportamiento personal, los valores éticos o morales específicos, mediante los que puede realizarse la persona, son: la distinción, la plenitud, la pureza, la justicia, la caridad, la dignidad, la honradez, el respeto, la lealtad, la veracidad, la nobleza, la confianza, la fe, la valentía, entre otros valores. Como notamos,

estos valores son múltiples y variados, y todos tienen que ver con el significado de la vida humana específicamente en cuanto a la conducta, es decir, que se interesan por la justificación de las acciones humanas. Por supuesto que quienes se realizan en estos valores son las personas, o sea, son los sujetos que poseen conciencia moral, ya que experimentan un buen sentimiento cuando cumplen las reglas de conducta.

2. Acerca de los valores éticos fundamentales

Los filósofos y humanistas están de acuerdo en que los valores éticos tienen ingerencia en la conducta humana, y exigen imperiosamente su realización, que se materializa en el deber, es decir, en la conciencia moral que siente que debe realizar el valor ético. "La moralidad es un dominio muy vasto y rico, y no puede ser reducido a fórmulas simples y rígidas. Sin embargo, con el fin de precisar y aclarar la comprensión del orden ético, cabe señalar entre los valores morales algunos fundamentales: la dignidad de la persona, la justicia, la solidaridad y el bien." (Augusto Salazar Bondy)

Podemos decir de los valores éticos fundamentales: a) La dignidad de la persona, es la consideración que la persona tiene de sí misma y de los demás. Este valor nos exige respetar siempre al ser humano. Lo negamos en nuestra conducta cada vez que rebajamos nuestra persona o la de cualquier hombre, a la condición de animal o cosa. Es el respeto que emana espontáneamente de nosotros cuando nos esforzamos trabajando por la justicia y la solidaridad. La dignidad personal no es otra que ser o tener el carácter de persona moral que se eleva individualmente, es decir, es el hombre que tiene la virtud de respetarse y respetar a los demás. b) La justicia, es el valor que hace posible una vida social armónica. Por él tratamos a los hombres como iguales en dignidad. La justicia es un valor social, es decir, un valor que para ser realizado necesita del concurso de dos o más personas. Fundamentalmente consiste en dar a cada cual lo que legítimamente le pertenece. La justicia implica igualdad y proporcionalidad. Frente a la ley moral todos los hombres somos iguales; la justicia es un valor indispensable para la paz y el orden social, pues su realización establece armonía entre los individuos. La justicia es, en fin, la virtud que se inclina a dar a cada uno lo que le pertenece, de acuerdo a sus necesidades y convicción personal. c) La solidaridad, es el valor propio de la sociedad moral. Consiste en adherirse y participar en los actos que realicen otras personas o instituciones, para luego responsabilizarse de los efectos que causen dichas realizaciones. Se trata entonces de la acción moral desde el punto de vista de nuestra esencial vinculación con otros hombres en la comunidad para buscar la unidad armónica. d) El bien, es el valor supremo de la persona y de la sociedad. Consiste en la plena realización o en el cumplimiento universal de los actos morales que tienden a la perfección ética de la humanidad sin esperar retribución alguna. Toda acción, sea la de salvaguardar la dignidad de la persona, o esté dirigida a realizar aspectos particulares de nuestra esencia humana, siempre puede ser calificada de una manera general como buena o mala, es decir, el bien, y su opuesto, el mal. El bien es el valor más alto, por eso el problema del bien y el mal atañe a todas las esferas de la vida personal, social, profesional, patriótica, humanitaria, religiosa y filosófica.

3. Importancia de los valores éticos fundamentales en la formación de la persona

Los valores éticos fundamentales vienen a ser el eje y la síntesis de los valores morales, de tal manera que permiten su enseñanza y realización. A través de ellos debemos orientar la educación en los valores morales, cimiento fundamental en la formación de la persona humana.

El concepto de persona está íntimamente ligado al de moralidad, de tal manera que sólo allí donde tratamos con personas podemos aplicar calificativos morales. Proponemos que enseñando y practicando los cuatro valores éticos fundamentales, se ayudará al ser humano a tener calidad humana. Esta calidad humana que se está perdiendo ante la ciencia deshumanizada, ante la crisis humana, deviene falta de respeto a la dignidad de la persona, a sí mismo y a los demás.

Realizarse en los valores éticos fundamentales es buscar la proporcionalidad e igualdad a través de la justicia, valor indispensable para la paz y el orden social. Asimismo, la persona moral debe ser solidaria en cualquier campo en el que se desempeñe. Si el ser humano se realiza en el valor de la dignidad de la persona, le permitir realizarse en el valor de la justicia, y si practica este valor ser más conciente en practicar el valor de la solidaridad.

La práctica de los valores morales señalados, nos lleva a la realización del valor supremo del bien, valor elevado que toda persona debe buscar para distinguirlo del mal, que es un desvalor. En sí, la realización en los valores éticos fundamentales es fundamental para la realización de la persona con calidad humana, es decir, con sólida conducta moral, ya que en ellos está todo el orden moral, individual y social.

Estos valores morales son importantes para el ser humano, porque le sirven como barrera para no caer en el "cientificismo", ni en el "tecnicismo"; peligrosas deformaciones que desembocan en el vacío existencial, negativo para una sociedad justa y solidaria, encaminada hacia el bien común, dentro de una cultura de paz.

Humanismo lógico

Ricardo Noblecilla
Universidad Nacional de Tumbes

Cuando estamos muy cerca de dar inicio al tercer milenio de nuestra era, en los círculos académicos seguimos hablando de formación y educación humanista; pero inmediatamente surgen las siguientes interrogantes: ¿de qué humanismo hablamos?, ¿qué referencia conceptual y de significado sustenta el humanismo? Estoy seguro que en la probabilidad de respuestas muchas estarán planteadas en términos que relacionan significados de bienestar y justicia, de racionalidad y tolerancia, en síntesis, una definición que expresa una defensa de la existencia del hombre. Las respuestas al mismo tiempo niegan presencia de pensamientos humanistas menos especulativos, menos descriptivos, menos morfotaxonómicos, pero también afirman irracionalidad en la conducta de la existencia práctica.

La encrucijada, como un laberinto sin salida, en la que naufraga y se debate el hombre actual lo desorienta y desubica, los pensamientos inmediatos que predominan en su conciencia devienen en pugnas contra el hombre mismo en última instancia, por lo cual sus actos cada vez ofenden más su propia naturaleza humana con degeneraciones biogenéticas, y su propia naturaleza social con desorganización, des-control y violencias. Como dice José Ortega y Gasset, "el hombre se ha perdido y deberá obrar enérgicamente para volver a encontrarse". Otra vez salta una pregunta: ¿con quién debe encontrarse?

Durante los siglos de religión mitológica la creencia en dioses sobrenaturales provocó que la voluntad del hombre, su conciencia y sus actos, como también su razón, estén sometidos a la voluntad de los dioses mitológicos personificados y humanizados. La Iliada de Homero refleja claramente esa superposición y subordinación, en los diálogos se encuentran frases como: "...Zeus conceda...", "Zeus hizo variar la opinión...", "...Zeus me manda para que te diga...", y en el canto XIX Agamenón dice: "...y yo no soy el culpable sino Zeus, el día que arreabató a Aquiles la recompensa, mas ¿qué podía hace...? la divinidad es quien lo dispone todo". Expresiones que reflejan la voluntad intranscendente a sí mismo, e impotencia para la autonominación de sus actos y de su propia conciencia. Esto lo podemos apreciar también en la conducta del tribunal que sentenció a muerte al filosofo Sócrates, ante una ligera e infundada denuncia de Melito: "Sócrates es culpable porque no cree en los dioses del Estado".

Cuando el pensamiento griego comienza a plantear principios originarios de las cosas recurriendo a elementos materiales de la naturaleza (tierra, agua, etc.) e inmateriales (fuerza, forma, etc.), distintos completamente al principio único, inmutable y de sobrenaturaleza (dioses mitológicos) que establece la creencia, gene-

ra la aparición de un claro dualismo en el pensamiento acerca del origen de la naturaleza y del hombre mismo. La fuerza del hombre, al sentirse inmensamente inferior a la energía que le presenta la naturaleza, le hace creer en algo superior de lo cual no reniega, pero en su afán de libertad de pensamiento e independencia de la creencia, encuentra en el raciocinio el medio para la elaboración de ideas, pensamientos de ideas y pensamientos por comprobaciones y demostraciones de razón.

Esa dualidad de pensamiento tuvo repercusión en el sistema político. La teocracia, que era el fundamento de la creencia religiosa mitológica, declinará y dará lugar a la instauración de la democracia que ahora es el poder del pueblo frente al anterior poder de los dioses. En el nuevo sistema democrático coexistirán los actos de conciencia por creencia y los actos de conciencia por razón.

El humanismo que empieza a esbozarse como filosofía ubica al hombre en la especulación del "Ser", en la dimensión del espiritualismo metafísico como del natural materialismo. Protágoras llegó a expresar que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son y no son, Platón a su vez afirmó que el hombre es una individualidad absoluta, en tanto que Sócrates problematizó al hombre en el plano de los actos morales, al que tiene que recurrir para conocerse a sí mismo. Muchos años después Hegel consideraba al hombre como un valor infinito destinado a la eternidad, y que tiene su patria en un mundo ultrasensible.

El poshelenismo de la Edad Media y el predominio religioso del cristianismo se opusieron a toda opción racional, reorientando el pensamiento del hombre a un sojuzgamiento teocéntrico que vuelve a someter su voluntad a la voluntad del dios impersonal, omnipotente, omnipresente y hacedor de todo lo que existe y de todo cambio en el hombre. Un hecho que representa esa actitud está referido a Leoncio de Bizancio, quien había aceptado la concepción nestoriana contraria al dogma cristiano, pero que fue recuperado por la gracia divina que purificó su mano y su corazón, y lo liberó de esa posición teológica no ortodoxa.

Como preludio a la Edad Media y durante el Imperio Bizantino el cristianismo había proclamado que la razón es débil para llegar a conocer la verdad, dándole a su vez mayor importancia al amor. Durante el feudalismo se acentúa el poder eclesiástico y la creencia religiosa se impone, y para asegurar su poder sobre el alma y el cuerpo, debió concertarse con la aristocracia feudal absoluta, además de utilizar el mecanismo de la excomunión; optó también por la instalación de una institución represiva como el Santo Oficio o Tribunal de la Santa Inquisición que vela por la obediencia fiel al dogma y castiga todo acto contrario. Un caso de esa intolerancia fue la condena de Galileo Galilei.

Historiadores peruanos como Porras Barrenechea y Vargas Ugarte, en su recopilación de información, nos revelan que durante el funcionamiento del Tribunal de la Santa Inquisición en el Perú virreynal se procesaron 243 casos de judaísmo, 97 por blasfemos y 65 por protestantes, y transcurría ya el siglo XV de nuestra era.

El concepto de identidad humana y la posibilidad de su aplicación en el sistema educacional peruano

Dora Vidal
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Mi trabajo tiene dos partes: 1) el concepto de identidad como unidad dinámica entre "lo mismo" y "lo otro", 2) la necesidad de un nuevo tipo de educación en mi país dada la realidad multicultural.

El análisis sobre la identidad como lo "mismo" en la historia de la filosofía se encuentra ya planteado desde Parménides ("Es lo mismo pensar y ser"). Platón en el *Parménides* analiza que al considerarse que el ser es Uno, podría decirse que es el "Mismo" siempre. Esto significaría que no es posible ninguna otra manera de ser más allá del ser; pero siendo así se cerraría la posibilidad de conocerlo y por lo tanto haría imposible la ciencia y todo conocimiento. De ello se sigue que para hablar del Ser como lo Uno y como lo "Mismo", es necesario considerarlo en relación con lo Otro. Cuando Platón analiza el No-ser en el *Sofista*, dice que si Ser Uno es lo mismo siempre, el No-ser vendría a ser lo opuesto del Ser; y si este último es uno, y el mismo, el No-ser sería lo Otro por oposición; si el ser es Uno e inmóvil, el No-ser vendría a ser movimiento, pluralidad.

Pero el No-ser que es cambio y opuesto a permanencia, es también de alguna forma, ser. Por tanto, no se trataría de un No-ser absoluto, sino que también sería Ser, pero otro modo de ser que el Ser. De tal modo que el Ser (concebido como "Uno", el "mismo", sí mismo) se constituye en su inmovilidad en el principio de unidad unificante, de unificación de lo que es; a diferencia del no-Ser que deviene en lo Otro del Ser (diverso, móvil). Queda pues, en la lectura de la dialéctica platónica establecida la relación lógico-ontológica existente entre ser y no-ser.

En una lectura contemporánea Heidegger considera que Parménides quiso decir que es en la "mismidad" o identidad que Pensar y Ser se son inherentes Uno al Otro; de tal modo que la identidad es precisamente esa relación que es el hombre mismo en la esfera de su subjetividad ontológico-existenciaria.

Un ser existente se afirma como Uno cuando es el "mismo" en sus diversas manifestaciones, características, propiedades. Esto significa que al hablar de lo "mismo" como idéntico estamos diciendo que "es" ese objeto; que se trata del "mismo" objeto y no de "otro".

La atribución de ser el "mismo" o el "otro" presupone entonces un ente al que se le reconoce como el "mismo" en su existencia y no "otro". De tal modo que entre lo "mismo" y lo "otro" se da una *relación de existencia* que los constituye a ambos; de aquí se sigue que, es pues en la existencia que se dan los entes como si "mismos" o como "otros".

De lo anterior, surgen las siguientes preguntas: 1) ¿Es la identidad el ente como existencia en sí? 2) ¿Es que la identidad es la simple relación? 3) ¿Es la identidad atribuible tanto a lo "mismo" como a lo "otro"? 4) ¿Son ambas cosas a la vez?

Analizando las preguntas, respondemos: 1) Si la identidad tan sólo fuera una existencia en sí, sin relación con ningún otro, no podríamos ni siquiera conocerla. 2) Si fuera una simple relación, ¿qué relacionaría? 3) Es necesario pues considerar tanto lo "mismo", como "lo otro" y su "relación" entre ambos; sólo así se completa el sentido que tiene hablar de una identidad, y se enriquece su significación. La identidad es un aspecto de la "diferencia" entre el Uno y el Otro; es más, es la propia diferencia. 4) Traspuesto al ámbito de la subjetividad, la identidad humana es la de un ser vivo que permanece en el cambio; se trata pues de una unidad dinámica contradictoria; pues su permanencia que se traduce como "unidad", se da siempre en relación con lo "otro".

Existen por lo menos dos formas fundamentales de entender la identidad: 1) En el nivel lógico-cognoscitivo, de reconocer si el objeto de su consideración es el "mismo" y no "otro". Hace referencia a una cierta uniformidad. Este tipo de identidad es la que conocemos como principio lógico de identidad y es aplicable fundamentalmente a la esfera de los entes que son cosas; por eso la hemos llamado *identidad "óntica"*. El mismo que es fundamento de garantía del investigador en las ciencias. La tecnología aplica a su producción la reproducción de la lógica de lo "mismo" y así uniformiza sus resultados. 2) El principio lógico de identidad es aplicable también a la esfera de lo humano; sin embargo éste no es suficiente para explicarla en su integridad. Es necesario pues incorporar los aspectos que la hacen propiamente humana y ver desde esa perspectiva lo que entendemos por tal.

Aplicando la idea de la identidad como lo "mismo" al análisis de lo que es el ser humano, encontramos un término de contenido más apropiado: la "mismidad", que constituye el mundo humano como "subjetividad", y como núcleo dinámico de referencia: el Yo que se enriquece como autorreconocimiento. A este tipo la hemos llamado *identidad ontológica*.

Como la reproducción de lo mismo el concepto de identidad aplicada al campo de lo humano tanto en el tiempo como en el espacio tendería a reproducir la uniformidad y es así que se darían concepciones de identidad limitadas a la identificación con el pasado, la reproducción de lo mismo en el espacio devendría en la idea de un único modelo que se repite sin tener en cuenta su ser situado históricamente. Consideramos que éstas son versiones ideologizadas de identidad humana que tenemos que abandonar porque ya no corresponden a una concepción filosófica contemporánea del hombre como ser vivo e integral.

En la presente ponencia cuando hablamos de identidad nos estamos refiriendo a todos aquellos rasgos, características, propiedades que un sujeto personal reconoce como suyos y que expresan la autoafirmación de su ser existencial, respecto a aquello que considera no es sí mismo, sino Otro.

Precisando sus características fundamentales podemos decir:

1. La identidad, como principio de unificación de una existencia singular, que se manifiesta como afirmación del sujeto en su ser existente como único en el tiempo y en el espacio, le corresponde a todo ente. En el caso del ser humano la unificación de la existencia integral se manifiesta como "yo", "mi mismo", e incluye tanto sus manifestaciones materiales como espirituales, en el sentido de autoidentificación o pertenencia.

2. Tal unidad se manifiesta como *tensión* dinámica en por lo menos dos sentidos: a) *De afirmación*, respecto a aquello que le permite mantenerse en la existencia, enriquecerse y desarrollar sus propias potencialidades (posibilidades). Es un acto de voluntad (de libertad) de perseverar como sí misma; supone la existencia de fuerzas unificantes que en ella residen y que la predisponen a continuar en la existencia. A afirmarse como tal inclusive cuando decide libremente por el cambio. b) *De negación*, la identidad es a su vez excluyente de aquello que considera que no es sí misma, en el sentido que atenta contra su unidad y afirmación, por eso tiene que pugnar con estas otras fuerzas que al oponérsele, intentan invadirla o disolverla y anularla.

La unidad de afirmaciones y negaciones que forman un núcleo dinámico de tensiones incesantes son fuente de permanencia y continuidad, de cambios que se originan por la interrelación de lo "mismo" con "lo otro", como comunicación y diálogo (o de su negación); de simetría o asimetría, de unidad de pasado y futuro en el presente; de reconocimiento o de desconocimiento, de singularidad y universalidad.

Heidegger, recogiendo la tradición de la antigüedad griega, considera el "ser" del ente tanto como "poder-ser" y como "permanencia". *"Poder-ser"* como una fuerza centrante en sí misma, una potencia de ser en el espacio y en el tiempo, que se expresa como voluntad de afirmarse en la existencia. *"Permanencia"* en tanto que, una vez que "es", el ente es presente a través de sus diferentes manifestaciones como el mismo, en este caso la existencia humana. El poder-ser como continuidad de ser en sus diversas manifestaciones es garantía de unidad, y permanencia y está presente en todas ellas afirmándose en su ser.

De ello se deducen ciertas implicancias. Como principio de unificación y afirmación de una existencia singular en el tiempo y en el espacio, la identidad humana es un núcleo de naturaleza contrapuesta, dinámica, de afirmaciones y negaciones, de unidad y diversidad, de continuidad y cambio, de singularidad y universalidad. Como potencia de ser, es enriquecedora de su propia entidad.

1. *Su carácter irrenunciable*, por ser la identidad un principio de unificación y afirmación de una existencia singular, ésta no puede renunciar a sí misma, ni a nadie puede exigírsele que renuncie a ella usando la coacción o el dominio. Pedirle o imponerle a alguien que renuncie a su identidad que reconoce más o menos explícitamente como propia, es pedirle que renuncie a su propia vida, y la vida humana se manifiesta no sólo como dimensión de naturaleza física, sino también como subjetividad. Por eso, de la misma manera que defendemos el derecho a la vida humana, también tenemos que defender el derecho a expresar libremente la propia subjetividad. El respeto a la vida y a la cultura propia se derivan pues del carácter irrenunciable que tiene la Identidad humana. El principio de unificación que se manifiesta como Yo, como fuerza centrante de ser si mismo, reconoce como pertenencia aquello que lo afirma en su vida misma, así los valores culturales y sus simbolizaciones teóricas y prácticas, su pasado para proyectarse al futuro, etc.
2. *La necesidad del reconocimiento identitario*. La identidad no es un simple "ser consigo mismo", sino también una praxis de "hacerse consigo mismo"; un proceso que dura toda la vida; se forma y desarrolla en relación incesante dinámica con el otro y esto no es una elección. De aquí se deriva la exigencia de reconocimiento en el trato con las otras identidades. En la relación entre identidades se dan las relaciones interpersonales e interculturales, que pueden ser de diferentes tipos, según la historia.

3. *La necesidad del reconocimiento como diferentes*. En el mundo contemporáneo multicultural las identidades pugnan por el reconocimiento que significa la exigencia del respeto a las diferencias por la igual dignidad de todas las identidades. Exigen por ello, el derecho a la palabra, al diálogo intercultural, más allá de la tolerancia, buscan ser reconocidas precisamente como diferentes.

¡Atrévete a seguir la tradición! (Traditionem prosequi aude!)

Víctor Samuel Rivera
Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima

Entrada

El 20 de setiembre de 1791 Mozart celebraba el triunfo de la ilustración sobre la tradición. Se estrenaba entonces en Viena su última ópera: *La flauta mágica*. Una epopeya masónica en la que la ilustración es exaltada en triunfo sobre la tradición, su rival. Tamino, el héroe, se libera de las tinieblas de la tradición para incorporarse al reino de Zarastro. Allí la luz emancipadora de la razón lo ilumina en un mundo de libertad, igualdad y fraternidad. *La flauta mágica* de Mozart es un relato emancipatorio, redentor, en el que la racionalidad se presenta como la historia de una conversión revolucionaria. Es la racionalidad moderna, ilustrada, que se justifica a sí misma bajo la forma de un relato. La ópera es una justificación narrativa del triunfo de la modernidad.

Recordemos que la racionalidad ilustrada se enfrenta a las tinieblas del Reino de la Noche. La Reina de la Noche, la tradición, se reconoce en este relato en una derrota narrativa en la que se identifica y adquiere su nocturna sustancia. Su esposo, vencido ya por Zarastro, le concedió a su Reino la luz como una justa renuncia, una vez perdido el conflicto. En este relato la tradición confiesa destruido su poder como el sentido de una renuncia; con un puñal inútil, clama impotente en su aria la Reina por la imposible muerte de su rival. Tamino, ante dos versiones rivales acerca de la racionalidad, no tiene luz sino para una sola. La historia de su conflicto termina siendo el relato de la ilustración. Era setiembre de 1791.

Asistimos al homenaje que Mozart elevó para el archiilustrado Archiduque José II en Viena. Su hermana María Antonieta de Francia, mientras tanto, se aproximaba desde la prisión a la muerte. Dos años después, en efecto, el muy iluminado reino del terror haría rodar su cabeza en París. Era una entre decenas de miles. Y esto, sin duda, está omitido en el relato de Mozart. En realidad pertenece ya a otro relato, con los mismos rivales. Ocho años atrás de estos hechos, la gaceta berlinesa había publicado un artículo de Zöllner, el párroco protestante de Berlín. Éste era un Tamino que aún no había optado, digamos, por la luz de la razón. Zöllner se había preguntado entonces, "¿Qué es la Ilustración? Esta pregunta —había declarado— ... ¡debería ser contestada antes de que se empezara a ilustrar!."[1] Antes de de-

[1] Zöllner, J.F., "¿Es aconsejable, en lo sucesivo, dejar de sancionar por la religión el vínculo matrimonial?", en: *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Tecnos, 1993, pp. 8-9.

capitar a nadie. Pues bien, Kant pretendió haber contestado esa pregunta en 1784 en el artículo *¿Qué es la Ilustración?*, en la misma revista. Su respuesta era viable por recurso a una curiosa narrativa *a priori* presente en sus opúsculos sobre política y filosofía de la historia. Su respuesta era la misma que le permitiría luego juzgar el terror de 1793 con una lustrosa benignidad[2]. *Sapere aude!* decía[3]. ¡Piénsalo por ti mismo!, ése era su lema. Parece que pensar el asunto por uno mismo equivalía a suscribirla, a darle la razón *a él*. Creo que todo lector convendrá en que es una petición de principio. Pero para Kant esto, lejos de ser una objeción, era una prueba *a priori* de que no se equivocaba.

Y es que para Kant el terror revolucionario era un *factum* de la razón. Éste era una clave hermenéutica para articular un relato *a priori* que culminaría en la instauración del liberalismo político, el republicanismo y, en definitiva, en algo así como el reino de Dios en la Tierra. Para él su relato era toda la respuesta necesaria a Zöllner porque se trataba de una historia intrínsecamente racional. Toda rivalidad entre la ilustración y la tradición era reductible a un único relato: el relato moderno de lo que la ilustración significa. Y esto en Kant quiere decir que no admitía cuestión ni crítica, sino una suscripción *a priori*, universal y necesariamente obligatoria, una condición ineludible para admitir racionalidad en su lectoría. Kant juzgaba que estaba en su derecho de exigir y que su exigencia debía interpretarse como una emancipación, como "ilustración". Y es que la ópera de Mozart era una narración en la que los ilustrados (y también sus rivales) se reconocían todos como en su sustancia. Pero eso ya no es el caso. Kant le demandaba a Zöllner reconocerse en la modernidad y se lo exigía. Eso, en la postmodernidad, siendo posible, no es ya suficiente. Y esto nos devuelve a nosotros un derecho que le fuera conculcado a Zöllner. Preguntémonos ahora si queremos un relato ilustrado de la ilustración. Pues ahora es el caso que la Reina de la Noche pide ser oída. Ella tiene un relato que contar y se reserva para nosotros su propia aria. Ahora los rivales tienen relatos diferentes.

I

Para comenzar, debo decir que parto de un hecho. Debemos reconocer que la conversación filosófica de nuestro tiempo ha dispersado de tal modo las estrategias para reconocer una argumentación como "racional" que parece que la comunidad filosófica sostiene algún tipo de conversación que es más bien un conflicto. La conversación filosófica actual es discontinua en un sentido fuerte. Es *tan discontinua* que ya no parece ser más una conversación, sino una caleidoscopía de argumentaciones paralelas, divergentes e inconmensurables entre sí. Ésta parece ser una consecuencia de haber admitido un aburrimiento filosófico por los fundamentos. El

---

[2] "La revolución de un pueblo pleno de espíritu, que en nuestros días hemos visto efectuarse, puede tener éxito o fracasar; quizá acumule... miserias y crueldades... esta revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en ese juego) un deseo de participación, rayano en el entusiasmo, y cuya manifestación, a pesar de los peligros que comporta, no puede obedecer a otra causa que no sea la de una disposición moral del género humano". *Cf.* Kant, Inmanuel, "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor", en: *Filosofía de la historia*, Buenos Aires: Nova, (sin fecha), p. 197.

[3] "*¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración". *Cf.* Kant, Inmanuel, *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, en: Kant, Immanuel, *o.c.*, p. 58.

fin de la modernidad como bostezo. En un sentido general, esta situación de hecho ha tomado el lugar de un *factum* de la razón. Un *factum* de la razón postmoderna. En el mundo ilustrado Kant podía identificar en lo *a priori* los rasgos distintivos de la racionalidad con cierta holgura. En la *Crítica de la razón práctica*, para cualquier lector avisado, la defensa del carácter *a priori* de su versión de la moral es tan categórica que parece obligarnos por una simple rabieta de principio. Una rabieta que Kant parecía creer que cualquier placero debía admitir como "racional". En el mundo moderno había rabietas racionales. Hoy esas rabietas se ven feas, nos han aburrido. Éste es un *factum* de la razón.

Para una rabieta el mundo postmoderno pide hoy una justifición. Y esa justificación se entiende como la búsqueda de un derecho que nunca parece poseerse *a priori*. Se entiende en analogía con un alegato judicial. Y es que el que juzgaba la tradición en el tribunal de Zarastro debe convencernos primero de que Zarastro tiene derecho de juzgar. Quienes se oponen litigan en un juicio evaluatorio y sus razones están siempre, para decirlo en el vocabulario de MacIntyre, frente a una versión rival[4]. La crítica, antes el racional patrimonio de los ilustrados, siempre jueces, siempre fiscales, participa hoy en un juicio donde las partes reclaman una lealtad que han de *constituir* en un alegato, un alegato cuya credibilidad ya no se puede dar por sentada. Y cada alegato judicial *se realiza* en una versión de los hechos que recurre a un relato, un relato que es siempre *el suyo* y que, como tal, nos compromete de *su* parte. Sólo estamos obligados con un relato siempre y cuando lo suscribamos como el *nuestro*. Si el relato nos persuade, entonces nos revela la versión de la racionalidad que pretende defender. Llegamos a ser uno de los suyos.

Cada relato en conflicto reclama nuestra lealtad. El *factum* de la razón postmoderna consiste en estar convencidos de que alguien debería tenerla incluso a pesar de nunca poder ir más allá del conflicto. Y es aquí que cada relato *constituye* sus razones (y su eventual éxito) en una historia que lo justifica, como una narrativa. Esto cuenta también para la ilustración, sus creencias e instituciones. Cuenta para la versión moderna de la racionalidad que la sostiene, esa depuesta reina de las ciencias cuyo mandato debía ser el fundamento en la pura *episteme* del sujeto. Ahora los dueños de la crítica y los fiscales se han vuelto abogados en un tribunal sin juez.

El debate contemporáneo es el de la modernidad y sus críticos. Entre quienes defienden el mundo moderno y la ilustración frente a quienes rechazan sus pretensiones[5]. Pero, sea en favor, sea en contra, el debate se articula en términos de narrativas en conflicto. Y lo distintivo de una narrativa es que implica suscribir la

---

[4] Aludo a MacIntyre, Alasdaire, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992, cuyo original en inglés fue publicado en 1990. Las reflexiones en cuyo contexto me sirvo de cierto vocabulario de MacIntyre son de mi responsabilidad.

[5] Creo que es conveniente aclarar qué modernidad está aquí en juicio. Y, en lo fundamental cambiando lo que haya que cambiar, creo que puedo suscribir estas declaraciones de Javier Muguerza: "Pues bien, lo que para nosotros parece estar en crisis es, por decirlo en dos palabras, la herencia cultural de ese momento de apogeo o culminación de la modernidad que fue la Ilustración. O, dicho de otro modo, lo que contemporáneamente vivimos como crisis no es sino la crisis de eso que acostumbramos a llamar 'la herencia de la Ilustración'. O, diciéndolo todavía de otra manera, la postmodernidad vendría en definitiva a consistir en *postilustración*". *Cf.* Muguerza, Javier, "Kant y el sueño de la razón", en: Thiebaut, Carlos (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona: Crítica, 1991, p. 12.

sustancia del relato como una cierta tradición. No hay narrativa filosófica acerca de la racionalidad que no presuponga suscribir una tradición como su sustancia. Quienes defiendan la versión ilustrada de la modernidad deben asumir que hay una tradición sustantiva de la que ellos participan. Lo que voy a tratar de mostrar, a continuación, es que eso conduce a los ilustrados a la paradoja de tener que desconocer su propio proyecto.

II

Kant, alguna vez, convencido de una narrativa ilustrada que se le antojaba, no sólo digna de crédito, sino la única racional, propuso desde el inefable mundo de lo *a priori* el lema *sapere aude!*, ¡atrévete a usar de tu razón![6]. Ese lema señalaba un *telos* narrativo, el sentido desde el cual se lo situaba a uno en la modernidad como historia de la ilustración. El lema era muy optimista: en él hay una identificación implícita, tan obvia, entre el ejercicio de la racionalidad y la ilustración. La asunción del lema kantiano es una demanda por suscribir la historia de la modernidad y, en ese sentido, también la prescribe. El lema indica que ser racionales nos obliga a ser ilustrados. A ser teórica, práctica, política, éticamente ilustrados. Su *telos* narrativo consiste en la vigencia e instauración definitivas de las creencias morales ilustradas y el republicanismo político. Desde el punto de vista narrativo, la ilustración se justificaba con un *telos*: el llamamiento moral universal a la revolución francesa. Kant se había anticipado a ella como profeta y la juzgó después como una evidencia factual de que su relato de la modernidad era, en efecto, el relato correcto, el único relato racional posible de los hechos. El lema *sapere aude!* era la versión resumida y conminatoria de una orden *a priori* para justificar la racionalidad como el ejercicio narrativo de la práctica revolucionaria.

El *telos* narrativo del lema ilustrado puede resumirse en la noción kantiana de *Respublica Noumenon*[7]. Con gran sutileza, Kant utiliza esta expresión para significar su, mejor conocido, "Reino de los fines en sí", en apariencia, tan poco republicano y nada liberal. Nadie podría objetarle nada a un modelo político de cosas "en sí" que, además, es un "Reino". Sin embargo, Kant se refiere con esto al arquetipo práctico de una república moral cuyos ciudadanos se reconocen mutuamente una dignidad igualitaria y se realizan éticamente en la libertad.

Pues bien. Este *telos* es una exigencia con significado práctico efectivo en la misma medida en que es una exigencia "racional". Y la racionalidad del *telos* kantiano es un acontecimiento específica y característicamente moderno. Y lo es en un doble sentido. Primero, ella define su versión de lo que es racional en una exigencia práctica sobre la base de un modelo epistémico, con el recurso a la validez de lo *a priori*. El republicanismo y el liberalismo político postulados en la

---

[6] *Cf.* nota 2.

[7] Kant utiliza la expresión *Respublica Noumenon* una sola vez, que yo sepa. La usa como opuesta a *Respublica Faenomenon* en un contexto en el que aquélla se caracteriza con los rasgos del, sin duda más conocido, "Reino de los fines en sí". Creo que esta expresión es más feliz, pues se condice con el republicanismo de *La paz perpetua*, como ideal moral de las instituciones políticas que ahora llamamos "democráticas". *Cf.* Kant, Immanuel, "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor", en: Kant, Immanuel, *o.c.*, pp. 204-205.

Respublica Noumenon son una exigencia *a priori* que demanda su objetivación práctica en el mundo. Esto es "racional" precisa y solamente porque tiene la validez de una ley científica, esto es, de una regla epistémica. En segundo lugar, la exigencia del *telos* kantiano es "racional" porque funda la validez de su contenido en la espontaneidad práctica de un sujeto, con al menos un criterio privado y autoevidente: el imperativo categórico. *Episteme* y sujeto, la modernidad en cuanto tal.

Pues bien, da la casualidad de que este *telos* así fundado en una concepción moderna de la racionalidad pide demasiado. Un fundamento epistémico para un sujeto con criterios privados resume lo que Kant designa con la expresión *a priori*. Y esto reclama lo que yo llamo la fórmula de un *acuerdo perfecto*, esto es, la imposibilidad formal del desacuerdo y la conversación racionales. En este caso se trata de un *acuerdo político perfecto* para la *Respublica Noumenon*. Si uno suscribe una versión de la racionalidad basada en la *episteme* como el quehacer de un sujeto con criterios privados se sigue que hay que excluir la deliberación y el desacuerdo de cualquier consecuencia que derivemos de ella. Esto es un acuerdo perfecto. El mundo moderno olvida en su versión ilustrada que lo que vale a duras penas para la ley de Newton no es lo más feliz que puede ocurrirle a una república. Y esto aquí significa la exclusión de los desacuerdos y el disenso en nuestra vida moral y política como una condición para su racionalidad. Nos pone en el dilema: o deliberamos con desacuerdos o somos racionales sin ellos.

En el mundo ilustrado una ética y una política que admitan desacuerdos y discusiones deliberativas no son sólo irracionales: son inmorales. Quiero decir: en una comunidad política constituida epistémicamente y por un sujeto con criterios privados no hay ni puede haber deliberaciones. No hay ni puede haber desacuerdos morales que sean racionales. Pienso que toda narrativa ilustrada remata en lo mismo: en la instauración de un mundo ético y político cuya luminosidad tiene por contrario el desacuerdo. Toda conversación sobre desacuerdos es siempre una práctica irracional, un *talk show*, una vulgaridad, un signo de atraso en un relato de progreso. Y frente al ilustrado acuerdo perfecto, quien crea que deliberar y tener desacuerdos es parte de la vida moral, no parece tener más alternativa que voltear los ojos de las luces al Reino de la Noche. Dar el vuelco de la ilustración a la tradición, cambiar la versión de la racionalidad. Según el relato ilustrado, la tradición es el reino de las tinieblas, de la superstición, de la irracionalidad, en suma. La función narrativa de la noche es existir para ser ilustrada, ser el marco de la emancipación de Tamino. Pero eso sólo es posible en una versión de lo que es racional que excluya a sus rivales, para quien cualquier rival es irracional y con el que conversar sobre desacuerdos es un sinsentido. Y éste es el caso en el mundo moderno.

III

Hasta bien entrado nuestro siglo el discurso epistémico se identificaba con el ejercicio originario de la racionalidad. Eran los tiempos del excluyente y triunfante mundo moderno. Con su modelo, inaugurado por Descartes, toda racionalidad era identificada como el recurso a criterios tomados (o calcados) de la *episteme*. Pues bien, la narrativa kantiana de la ilustración sólo tiene sentido en términos de *episteme*. El *télos* narrativo del relato ilustrado es racional porque es epistémico. Y creo que es ésa la razón de que desemboque en una reconstrucción na-

rrativa cuyo sentido siempre sea algo tan paradójico —e inadmisible— como el *acuerdo político perfecto*. La *Respublica Noumenon*, los valores e instituciones ilustradas, tiene una obligatoriedad epistémica. Esto quiere decir que, si hemos de buscar la sustancia de su racionalidad en una tradición, ésta deberá tomar como protagonista al sujeto, esa cosa *a priori* bien conocida en la que ha fundado su validez. Creer en el sujeto termina siendo una condición *a priori* para todo relato práctico *a priori*. Lo único que objeto a esto es que no parece en modo alguno que la obligación categórica de creer en el sujeto siga vigente. El *factum* de la razón postmoderna consiste en el cansancio de que así sea. Pero ese cansancio tuvo su origen vigoroso. Volvamos, pues, a la génesis narrativa de la ilustración, al origen de la modernidad.

El sujeto, esa cosa sin dudas inventada en la modernidad, es un acontecimiento. En él, alguien, por vez primera, se dijo, ¡Atrévete a pensar por ti mismo! La orden era entonces una sutil sugerencia, más blanda y, aparentemente, menos revolucionaria. Entonces, en 1628, la *Respublica Noumenon* gestó su propuesta de qué hay que considerar racional en el mundo moderno. La conocemos como *mathesis universalis* y se presenta en la IV regla de Descartes. La racionalidad consta según el texto de criterios puramente epistémicos cuya fuente de validez es el proceder puro de un sujeto. Son criterios privados, que el sujeto o la mente toma autónomamente de sí mismo. La *mathesis universalis* es, así entendida, un proyecto de racionalidad. Pero, además, la *mathesis* se presenta como un proyecto emancipatorio. En efecto, en el proyecto de la *mathesis* el sujeto, esa cosa sin dudas, debe liberarse de una obsolescencia que le hace difícil la realización de sus pretensiones a la racionalidad autónoma. El sujeto se hace libre llevando a cabo su proyecto. Pero esto sólo se entiende en contraste con otro proyecto anterior y una versión rival de la racionalidad con la que está en implícito conflicto narrativo: el Reino de la Noche.

Las *Reglas* de Descartes sólo adquieren relevancia en nuestro relato porque es en el mismo texto, en las tres reglas anteriores a aquélla en que se expone el proyecto de la *mathesis*, que se define su postura por contraste con un proyecto obsoleto de racionalidad del que había que emanciparse, pero que entonces, según sugiere el propio Descartes, era vigente[8]. Y, no por casualidad, nos encontramos con una versión de lo que es racional donde un lema, no digo ya que mande, sino que sugiera remotamente pensar por sí mismo, es algo que requiere de un alegato, algo que requiere de persuadir al lector y captar su lealtad racional. Es así como allí, en el mismo contexto donde Descartes introduce la idea de que la racionalidad debe reducirse al quehacer de las operaciones, al quehacer de la mente (*mentis operationes*), recuerda también la importancia de su educación escolar, el interés indudable en seguir la tradición de los autores clásicos, la necesidad de co-

[8] En efecto. Una observación cuidadosa de las cuatro primeras reglas de Descartes nos puede permitir reconocer narrativamente qué es lo que la propia modernidad entiende como "Tradición". Allí se describe la racionalidad por medio del relato de su descubrimiento en las matemáticas. Se trata de la historia abreviada de cómo se dio cuenta Descartes de lo que la racionalidad no era. Entonces, como en Kant, la racionalidad y la autonomía son nociones solidarias. Dice el autor (haciéndose una generosa sumilla él mismo): "Por lo que respecta a los objetos o temas considerados, *no es lo que otro piensa*... sino lo que nosotros podemos ver por intuición con claridad y evidencia... la manera en que se adquiere la ciencia." *Cf.* Descartes, René, *Reglas para la dirección de la mente*, Buenos Aires: Aguilar, 1974, p. 41 (*Cf.* AT X, p. 366 l. 11-14.). Las cursivas son nuestras.

nocer las opiniones de otros autores y los desacuerdos que mantienen entre ellos, así como los acuerdos a los que han llegado en la historia los diversos interlocutores de sus respectivas tradiciones de trabajo intelectual. Pero una lectura paciente del contexto de estas declaraciones nos revela que todo lo anterior no es más que una concesión estratégica para mostrar el crudo patetismo de la versión rival. Y de un patetismo cuyo drama está acentuado por el hecho anecdótico de que Descartes no escribió el texto sino como un recordatorio para sí mismo, ¡no para la imprenta!. Debemos concluir que el propio Descartes intentaba persuadirse con un alegato de que su proyecto de racionalidad era el que tenía que elegir. No cabe duda de que no estaba seguro de que había que suscribirlo *a priori*.

Si leemos el proyecto moderno de la *mathesis* como una propuesta emancipatoria, reconoceremos allí los rasgos que definen al adversario. A diferencia de lo que expresamente sugiere el proyecto de *mathesis universalis*, para la versión rival con la que Descartes sostiene un conflicto estratégico, el acuerdo perfecto es un sinsentido. Y es que, según parece, en ella no hay tampoco la idea de que la racionalidad deba entenderse en términos de *episteme*. Muy por el contrario, la racionalidad se parece a una práctica de conversación sobre la *doxa*. La versión rival de racionalidad a la que la *mathesis* se enfrenta parece implicar la idea de que la verdad es algo que una comunidad de interlocutores viables realiza como una conversación acerca de desacuerdos. Y Descartes opone a esto, ya desde la primera de sus reglas, la idea la metáfora de su proyecto nuevo, "moderno", como la de una luz que ilumina la oscuridad. La Noche, su rival, es el Reino de la opinión, la *doxa* y el desacuerdo. Pero por esa misma causa, la Noche se considera racional.

En lugar de un sujeto con criterios *a priori* hay una comunidad de interlocutores cuya verdad se constituye como efecto de la conversación a lo largo del tiempo. En este cuadro, la *episteme* del sujeto es irrelevante. En su lugar tenemos una práctica sobre desacuerdos cuya racionalidad no parece tener otro fundamento que la comunidad misma y su anhelo teleológico por realizarse y constituirse en una sustancia. El texto de Descartes sugiere que esto, que implica la inviabilidad de su proyecto del acuerdo perfecto, sólo es posible en una perspectiva fronética de la racionalidad. En efecto, Descartes pone como fuente de la inviabilidad de su rival el confundir (no digo el identificar) la racionalidad con la noción de práctica. Pero esto, que es precisamente lo contrario de un modelo basado en la *episteme*, es lo que los antiguos (los no "modernos") llamaban "frónesis". Es en la idea de una racionalidad con base en la *frónesis* que Descartes ve la principal debilidad de su oponente, y esto explica por qué la crítica a la *frónesis* encabeza todo el texto que ahora revisamos en la arqueología de la modernidad[9]. Descartes da comienzo a sus *Reglas* divorciando hábitos, costumbres, prácticas y formas de vida de la idea de racionalidad. Dice literalmente, "En esto sin duda se equivocaban". ¿Quiénes? Los antiguos, unos interlocutores mudos a quienes Descartes opone gramaticalmente a sus suscriptores, los "modernos", los "nuevos".

---

[9] En efecto, no recuerdo que antes se haya reparado en el asunto, pero el primer párrafo de las *Reglas* trata expresamente de eso. Dice Descartes: " [Se] establecen relaciones mal fundadas entre las ciencias, que se basan por completo en el conocimiento intelectual, y las artes, que requieren una cierta disposición práctica del cuerpo...". *Cf.* Descartes, René, *o.c.*, p. 33 (*Cf.* AT X, pp. 359-360). En cualquier caso, ya encontraré el lugar para exponer esto en detalle.

Descartes presupone que quienes describen la racionalidad en esos términos son los otros narrativos contra quienes el acuerdo perfecto debe triunfar en un relato cuyo sentido es su éxito. Los otros representan aquí una versión inconmensurable de racionalidad cuya función narrativa es ser superada por una emancipación. Y la dimensión moral del enemigo la describe Descartes como el hecho de tener que incorporarse a un relato sustancial al que llamamos comúnmente *tradición*.

Heredamos la tradición por lo que los griegos llamaban *paideia*, la incorporación en la vida racional de una comunidad precisamente con todos los rasgos que las *Reglas* sustraen de la racionalidad. Una tradición es la continuación en el tiempo de prácticas que una comunidad desarrolla y proyecta teleológicamente como su propia sustancia. Esto demanda suponer que la racionalidad es algo adquirido, una práctica o conjunto de ellas a las que uno se incorpora adquiriendo así una disposición general que los griegos (especialmente Aristóteles) llamaban "frónesis". Descartes propone en la regla III oponerle a esta idea de tradición el lema *sapere aude!* ¡Piensa por ti mismo!. Y esto es ya una exigencia moral. Ven, suscribe mi versión de la racionalidad, únete al proyecto narrativo del acuerdo perfecto. Sin saberlo, Descartes comenzaba la historia de la ilustración y ponía en la tradición a su enemiga mortal, la Reina de la Noche. Pero ¿en qué consiste el éxito del relato ilustrado? En definirse tal y como Descartes lo hizo en sus *Reglas* de 1628. Como lo que *no es* la tradición. Como los infalibles y privados criterios de un sujeto epistémico. Y lo que aquí tenemos es una racionalidad negativa: es lo que *no* es *frónesis*, lo que *no* se remite a prácticas, *ni* "paideia" *ni* formas de vida *ni* comunidad alguna de tradición. Sobre esto tenemos la narrativa ilustrada cuyo remate moral parece ser la revolución francesa. Es en este carácter negativo que descansa su sustancia racional. Y esto no es problema alguno en un mundo que se reconoce a sí mismo según el relato ilustrado, para quien ser racional y ser ilustrado es la misma cosa. Pero de acuerdo al *factum* de la razón postmoderna eso ya no es más posible. Hemos vuelto a ver en las *Reglas* presumiblemente lo mismo que Descartes al tomarse el trabajo de escribir un libro que le recordara lo correcto que era otorgar lealtad racional al acuerdo perfecto.

Final

En el contexto del debate contemporáneo, la modernidad y, en especial, cualquiera de sus versiones ilustradas, requiere alegar en términos de una narrativa. Pero eso es porque las estrategias de argumentación modernas, antes fundantes, deben ahora justificarse narrativamente, teniendo como sustancia una tradición, la tradición moderna. Es de esto de lo que dependen ahora las creencias emancipatorias del proyecto ético político de la ilustración. Sus valores e instituciones sólo pueden pedir una validez *a priori* si hay un relato previo que nos persuada de que eso es racional en realidad. Hace tiempo que no son ya un *factum* de la razón. Que el *factum* es otro. No basta ya con componer óperas para ensalzar el acuerdo perfecto. Hay que hacerlo creíble primero. Pero da la casualidad de que esto exige conceptualmente el carácter negativo de la racionalidad moderna. Si ésta pretende concursar en el debate sobre tradiciones en conflicto debe definirse positivamente, debe reconocerse en la sustancia de una tradición. Debe volverse una subsidiaria del Reino de la Noche. Esto implica recuperar muchas de las nociones que permiten a su nocturna adversaria el reconocerse como racional. Debe identificarse con algunas prácticas, con algunas formas de vida, con ciertas creencias sustantivas.

El anhelo de Tamino por alcanzar la emancipación en el Reino de Zarastro debe partir de no contar más su historia ni con Descartes ni con Kant. Ya no puede ser más el (incuestionable) relato de una apoteosis *a priori*. Pero el relato que nos queda entonces difícilmente se va a parecer al que acabo de hacer. De hecho, hasta creo que sería la denuncia del anterior como un alegato exagerado. Mi lector debe admitir, sin duda, que no sabemos qué clase de cosa es la resultante de esto.

Hay quienes creen que los valores de la ilustración pueden sobrevivir a la crisis de la racionalidad moderna en la que está envuelto nuestro tiempo. Que, aun sin subjetividad, sin fundamentación, sin últimas certezas, los valores inaugurados en la modernidad pueden continuar. Que pueden continuar redescritos en una concepción alternativa de la racionalidad que consiste en alegar con relatos. Y con uno con menos subjetividad cartesiana, en el que fundamentar no sea tan relevante, sin tanta *episteme*. Con un relato alternativo —parece— podemos recuperar los valores de la ilustración librándonos de su incómoda versión de la racionalidad. Pero esta estrategia nos obliga a admitir la paradoja de una renuncia conceptual, al rechazo del proyecto de Descartes y la *Respublica Noumenon*, a cubrir con sombras el iluminado y aterrador mundo del acuerdo perfecto. Pero así sólo tendremos una versión posmoderna del mundo moderno, una cosa postiza en la que los valores ilustrados quedan manchados de tradición. Y tal vez la conclusión de todo esto sea recomendarle a los ilustrados canjear el lema *sapere aude!* por el nocturno *Traditionem prosequi aude!* ¡Atrévete a seguir la tradición! Supera el temor a la Noche y enfréntala. ¡Ten valor de servirte de la tradición! Su Reina, después de todo, te reserva el aria más hermosa.

Sabiduría, melancolía y felicidad. Consideraciones en torno a una fisiología de la moral aristotélica

David Torres
Pontificia Universidad Católica del Perú

Esta exposición constará de tres partes. La primera será no más que un esbozo de una doctrina de la medicina antigua conocida como la doctrina de los humores o sustancias presentes en la sangre cuya mezcla determinaba la constitución física y psicológica de los hombres. La segunda se ocupará de ver cuál es la relación de uno de esos humores, el melancólico, con la apología de la locura o el furor desarrollada en el *Fedro* platónico. La tercera parte se dedicará a ver esta relación a la luz de uno de los tratados aristotélicos de legitimidad aún discutida, el Problema XXX, 1. Ello nos llevará a considerar, finalmente, todos estos elementos al interior ya de su proyecto ético y a sugerir, de manera aun libre y no necesariamente rigurosa, la pertinencia de la consideración de la corporeidad en la reflexión moral.

1. La doctrina de los humores en la antigüedad

Para descubrir los orígenes del humoralismo debemos remontarnos hasta las doctrinas de los pitagóricos y de la antigua filosofía de la naturaleza. Si bien esta última postulaba la existencia de elementos originales, principios constitutivos de la materia como el aire, el agua o el fuego, y los primeros pensaban que, en realidad, el origen del *cosmos* se hallaba en los números puros, —en especial el número cuatro—[1] el humoralismo articuló ambas posiciones y concedió a cada uno de dichos elementos cualidades visibles en el hombre, las cuales eran generadas por algún tipo de sustancia presente en su organismo. De esta manera, el humoralismo vendría a conciliar las especulaciones de la filosofía de la naturaleza, la doctrina pitagórica de los números y, como veremos, las evidencias empíricas de la medicina y la fisiología.

En efecto, fue Empédocles quien combinó las doctrinas de los *archai*, provenientes de Tales, Anaxímenes y Heráclito, con el tetradismo pitagórico, sintetizándolas en la doctrina de los cuatro elementos. Estos elementos (llamados *ritsómata*, raíces, principios), combinados (*krasis*) en cada caso de manera diferente, determi-

[1] Por ejemplo, en la clasificación pitagórica de las partes del alma, ésta se dividía en cuatro: *nous, episteme, doxa, aísthesis*, luego la antropología aristotélica incluiría la *phrónesis* como facultad para desarrollar la sabiduría práctica.

naban los caracteres naturales de los hombres. Sin embargo, sólo hasta el caso de Hipócrates podría hablarse de una teoría de los humores en sentido estricto. En el *De natura hominis*, atribuido a aquél por los antiguos, se habla ya de cuatro humores o flujos presentes en el cuerpo que determinaban su naturaleza; éstos eran la flema (*phlegma*), la sangre (*aima*), la bilis amarilla (*chole xanthe*) y la bilis negra (*melaina chole*), y su mayor o menor medida era determinada según las estaciones. Así, por ejemplo a la sangre, de cualidad caliente y húmeda, le correspondía la primavera, a la bilis amarilla, más bien caliente y seca, le correspondía el verano, a la bilis negra, fría y seca, el otoño y a la flema, de constitución fría y húmeda, le era favorable el invierno[2].

El exceso de alguno de estos elementos según la época del año era, dentro de la interpretación hipocrática, causa de algunas enfermedades. Sin embargo, la medicina antigua ya no sólo los tomaba en ese sentido sino, además, como tipos de disposición de carácter. Cada uno de los términos mencionados pasó de significar un estado patológico del organismo a un aspecto peculiar —y ya no necesariamente morboso— de la naturaleza humana. Con todo, ello no excluía la posibilidad de que ambas interpretaciones pudieran construir un mismo diagnóstico. Así, leemos en un texto del propio Hipócrates: "un verano u otoño demasiado seco conviene a aquellos de naturaleza flemática pero es el mayor enemigo de los biliosos [coléricos], que corren peligro de secarse por completo, pues padecen oftalmias, fiebres agudas y crónicas, y en algunos casos melancolía"[3]. Con tales rasgos, estas disposiciones constituirían un sistema de interpretación de la fisiología humana presente durante toda la historia de la medicina occidental y pasarían a formar parte de *la teoría de las complexiones* desarrollada por sus herederos medievales. De esta manera, la doctrina de los cuatro humores, asociada con las estaciones del año y, en definitiva también con las cuatro edades del hombre[4], se convertiría paulatinamente en una doctrina de cuatro temperamentos, asumida y enriquecida por la tradición fisiológica ulterior y, de manera privilegiada, como trataremos de ver enseguida, por la escuela peripatética.

Algo más todavía conviene señalar en relación con la tradición fisiológica del humoralismo. Si bien es cierto que el equilibrio de los humores era visto como signo de salud, cada uno de ellos y, por tanto, cada una de sus respectivas complexiones, presentaba determinados rasgos psicológicos que los hacían más o menos temibles por la medicina. El exceso de sangre, por ejemplo, no necesariamente constituía una degeneración en la naturaleza del hombre, dado que ella en sí no encajaba en la patología humoral descrita por los fisiólogos. El exceso de bilis negra, en cambio, se caracterizaba principalmente por una alteración mental, desde el miedo, la depresión y la misantropía, hasta la locura en sus formas más temibles. Ello llevó a considerar a la *melancolía* como una enfermedad corporal con repercusiones mentales o como una *premixtio rationis* de origen físico, de ahí que el aforismo hipocrático afirmara "si la ansiedad y la depresión persisten por mucho tiempo, ello es signo de afección melancólica"[5].

---

[2] Klibansky, Panofsky, Saxl, *Saturno y la melancolía*, p. 35.

[3] Hipócrates, "On Airs, Waters and Places", 7, en: *Hippocratic Writings*.

[4] Por ejemplo, la infancia se relacionaba con un mayor flujo de flema, la juventud con la sangre, la madurez con la bilis amarilla y la vejez con la bilis negra, aunque podían sucederse también algunas variaciones. *Cf.* Klibansky/Panofsky/Saxl, *Saturno y la melancolía*, *loc. cit.*

[5] Hipócrates, Aphorisms, 23, *o.c.*

2. Locura y contemplación en el Fedro platónico

Este rasgo patológico de la melancolía no tardaría en recibir las influencias de las nuevas formas de comprender y valorar todas sus alteraciones. Así, la locura o "furor divino" (*manía*) atacado por el platonismo de los diálogos medios y finalmente ponderado por el segundo discurso de Sócrates en el *Fedro* crearía una atmósfera propicia para la valoración de tales desórdenes. Por una parte, la asociación entre melancolía y demencia llevó a emplear, hacia finales del siglo V a.C. el verbo *melancholan* como sinónimo de *mainesthai* (estar loco) y, por otra parte, se llegó a pensar en las grandes figuras de los mitos como afectadas por esta condición patológica, al punto de ser llamada la "enfermedad de los héroes". Locura y cualidad heroica a la vez, esta enfermedad o disposición vendría a ser asociada con el furor divino, en la medida en que vendría a prefigurarse como fuente de la más alta exaltación espiritual, al tiempo que el propio furor era interpretado también en este sentido[6].

Esta última idea puede constatarse en algunos diálogos platónicos, referida a la inspiración política *(Menón, Ión, Fedro)* aunque de modo especial en *Fedro* 244a. Es en este pasaje donde Sócrates, luego de dar inicio a su segundo discurso sobre el amor con una retractación, presentada bajo la frase "No es cierto ese decir"[7], viene a desmentir la idea de que la locura fuera un mal en sí en el alma del enamorado (*erastes*). En los anteriores discursos, la oposición entre locura o furor y cordura o templanza (*manía* y *sophrosyne*) había en efecto significado, a la luz del símil de la línea, estados del alma mediante los cuales se accedía o no al conocimiento (Demás está decir que para el platonismo de los diálogos medios, el último era precisamente el estado propio del filósofo, mientras que el primero una degradación aborrecida por estar vinculada con la satisfacción del placer en su sentido más animal.)[8] En el *Fedro*, en cambio, la posición respecto del *furor* dio un giro radical. Al inicio de su discurso nos dice, pues, que si fuera cierto que la locura sea un mal, entonces Lisias tendría razón y por ello la pasión erótica —caracterizada por ese anónimo— sería sencillamente una tendencia a satisfacer las necesidades corporales y, así, inútil para el conocimiento del bien. El caso es, nos dice inmediatamente, *que los bienes mayores se nos originan por locura, otorgada ciertamente por donación divina.* Luego de ello, vendría a exponer los diferentes estados de locura que caracterizan a los diferentes tipos de sabiduría. Sin embargo, al principio no ha sido posible encontrar ningún vínculo entre este estado y el propiamente melancólico, el cual, por lo demás, significaba para el filósofo uno de los rasgos característicos del tirano[9].

No obstante esto último, creo que estamos en condiciones de reconocer cuál fue el sentido que tuvo el giro platónico en *Fedro* 244a. El significado de ello se nos ofrece sobre todo si reparamos una vez más en el esquema epistemológico pla-

---

[6] Platón, *Fedro* 245b.

[7] Referencia a la Palinodia de Estesícoro, poeta que, ciego como Homero por haber injuriado a Helena —de quien cuenta el mito que jamás estuvo en Troya— compuso estos versos para recuperar la vista: "No es cierto el decir ése,/ni embarcaste en las naves de buena cubierta/ni llegaste al alcázar de Troya."

[8] Platón, *República* IV, 431b; 422c-d.

[9] Por ejemplo, en *República* 573c, Platón nos dice: "un hombre se hace tirano cuando por naturaleza o por modo de vida, o por ambas cosas, es borracho, voluptuoso y melancólico".

tónico desarrollado en los diálogos medios y recordamos cuál es el estatuto de los elementos no intelectuales en el alma[10]. La locura es llamada una suerte de vileza, vinculada con la desmesura (*hybris*, *República* 400b2), con el engaño o la esclavitud (*República* 539c6-329c). Las pasiones necesitaban del dominio permanente del intelecto y de su control (*sophrosyne*) dependía la posibilidad de alcanzar la contemplación del bien. Pero es precisamente contra esa posición inicial, que el referido discurso socrático (*ouk esti etumos logos*) se retracta de conceder el privilegio del amor al no-enamorado, en cuanto que él era precisamente quien había llegado a dominar sus pasiones, y más bien, se lo concede al enamorado, quien es en cambio —y gracias a la *manía*— más sensible aun a la contemplación que a la belleza. Creo y estoy dispuesto a afirmar que esta transvaloración de los elementos no intelectuales en la filosofía platónica constituye más que un problema de coherencia ideológica una revisión sensata, ya en la madurez de su pensamiento, de tesis inicialmente suscritas y no necesariamente aceptadas en rigor[11]. Como sea, la reivindicación de dichos elementos —y en particular de la mania en el *Fedro*— probablemente permitiría a algunos de sus discípulos elaborar algunas consideraciones en torno a aquellas dimensiones no intelectuales del hombre —me refiero a su carácter, sus sueños, su constitución física, etc.— que, de alguna manera, podrían influir en sus acciones, decisiones, sensibilidades o capacidades intelectuales.

3. El problema XXX, 1

Es probable que entre esos discípulos se encontrara el propio Aristóteles, el joven dedicado a la biología y al estudio de los animales que alguna vez representara al protagonista de este diálogo en público[12] y que sin duda se dedicaría a la investigación de buena parte de los elementos no intelectuales en textos como el *De somno et vigilia* o *De memoria et reminiscentia*, o el maestro que en la escuela peripatética dirigiera o corredactara con sus discípulos los *Problemata*, y particularmente el *Problema XXX, 1*, primer documento en el que se trata específicamente sobre la melancolía. Aunque existe un debate inconcluso respecto de su autoría original, y aunque probablemente los estudiosos prefieran atribuirlo a Teofrasto, no cabe duda de que en este texto encontramos una serie de elementos propiamente aristotélicos, presentes además en sus escritos fisiológicos. Para los efectos del análisis del texto, vamos a subrayar tres ideas básicas deducidas a partir del mismo. En primer lugar, vamos a ver cómo es que el carácter excepcional del sabio parece tener para Aristóteles un fundamento fisiológico. En segundo lugar, está la idea de que, si bien la melancolía es una potencia en el hombre, ésta no constituye necesariamente una patología, como la habían presentado los escritos hipocráticos, sino el estado por el cual se llega a la sabiduría misma. En tercer lugar, trataremos de ver cómo, a la luz de algunas afirmaciones de la *Metafísica*,

---

[10] Ello, además, ha significado una discusión en torno a la cronología del *Fedro*, reseñada de modo claro en Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*, cap. 7.

[11] Lo cual me parece que tendría que soportar la crítica respecto de la cronología de la obra. *Cf.* también el estudio preliminar de Luis Gil Fernández de la edición del Instituto de Estudios Políticos, 1970.

[12] Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*, *o.c.*, p. 304n.

el modelo de felicidad propuesto hacia el final de su *Ética a Nicómaco* se relaciona con este temperamento en el personaje del sabio.

"¿Por qué todos los que han sobresalido en la filosofía, la política, la poesía o las artes están manifiestamente melancólicos, y algunos hasta el punto de padecer de ataques causados por la bilis negra, como se dice de Hércules en los mitos heroicos?"[13] De esta manera inicia Aristóteles el referido *Problema*, evocando las referencias homéricas y trágicas, —e incluso de los propios textos de medicina— de los personajes que, según la patología humoral de la época, detentaban esa constitución; entre ellos podía encontrarse al ya mencionado, a Ayax y Belerofonte en los mitos, y a Empédocles, Sócrates y Platón como datos históricos. Luego de ello, y considerando que la bilis negra es un flujo de sangre, se sirve de una analogía para explicar sus síntomas: los efectos del vino. Al atribuir la característica de frío o caliente a los humores, la medicina antigua concedía también una clasificación de los posibles efectos de ambos. En este caso, al ser la bilis negra de constitución fría, la persona se hace torpe; en cambio, "si es caliente, es exaltada, brillante o erótica, o también presta a la ira y el deseo, mientras que algunas se hacen más locuaces"[14]. Ello, nos viene a decir en las últimas líneas de su tratado, "hace que las personas melancólicas sean personas fuera de lo común (*hoi perittoi*) no a causa de la enfermedad, sino por su constitución natural"[15].

El sentido de la última frase, en convergencia con la afirmación anterior, nos sugiere una nueva consideración de aquellos espíritus que el estagirita tomaría como fuera de lo común en sus escritos y, además, de las connotaciones que esas cualidades tienen. Por lo pronto, sin embargo, vamos a dejar cuenta de la estrecha relación entre el carácter melancólico y el espíritu fuera de lo común, o excepcional (*perittos*), atribuido ya no sólo a los poetas o a los héroes, sino a filósofos como Platón o Sócrates. En este sentido, cuando en la *Ética a Nicómaco* 1441b, el capítulo que trata sobre la prudencia, Aristóteles habla de los sabios, refiere como de ellos se dice que saben cosas excepcionales, admirables, difíciles y divinas (*peritta kai thaumasta,* etc.). Es evidente que el término aquí podría no tener ninguna relación necesaria con el uso en el *Problema*, pero creo que ésta se hace aun menos gratuita cuando en *Metafísica* 983a, hablando de aquellos que sobresalen en la ciencia de los primeros principios, vuelve a llamarlos excepcionales (*panta tous perittous*). Creo que no tenemos muchas herramientas de carácter filológico para lanzar, sobre estas aparentes coincidencias, alguna conjetura mayor y el tema, creo, no parece ser ninguna prioridad. Lo que aquí señalo es no más que una hipótesis, en absoluto original[16], proveniente de un texto probablemente apócrifo, el mismo que ha tenido que sufrir todas las violencias de los copistas y de los compiladores a lo largo de más de veinte siglos.

Como hemos podido ver, me parece que a pesar de estas limitaciones, tenemos algunas razones para pensar ya que la melancolía fue considerada por la escuela peripatética algo más que una simple patología. En coincidencia con la escuela dogmática (liderada por Hipócrates), cuya influencia en la tradición fisiológica

---

[13] Aristóteles, *Problema XXX, 1*, 953a10-14, en: Klibansky/Panofsky/Saxl, *Saturno y la melancolía*, *o.c.*, p. 42.

[14] *Ibid.*, 954a31-34.

[15] *Ibid.*, 955a39-40.

[16] De hecho, aunque con objetivos un poco más oscuros aún, esta idea ya está sugerida en Klibansky/Panofsky/Saxl, *Saturno y la melancolía*, *o.c.*, p. 61.

aristotélica es clara[17], la melancolía se consideraba además como una constitución natural (*dia physin*), con las características ya mencionadas. Ésta venía a ser la constitución de los sabios, de los poetas, de aquellos que de diferentes maneras —aunque en absoluto en sentido peyorativo— eran excepcionales. El rasgo diferencial viene dado por la manera en que estos temperamentos se extrañaban de la realidad y se remontaban sobre trasmundos en visiones y estados de excitación. Como nos dice en *Poética* 1455a32ss., "La poesía, pues, demanda un hombre con un don especial, o alguno con un toque de locura; el primero puede fácilmente asumir la disposición necesaria, el segundo está propenso al éxtasis creador." La relación aquí entre don o genio y locura (*euphyes* y *manía*) en relación con la creación poética es manifiesta. Aún podemos, si queremos, ubicarla más bien la línea del *Fedro* platónico, en lugar de suponer su coincidencia con el *Problema XXX, 1*. Sin embargo, en este caso la investigación filológica sí ha podido entregarnos algunas notas sueltas[18], de la misma manera como diferentes estudios en las humanidades han desarrollado importantes relaciones en estos aspectos[19].

Ahora bien, nos hemos referido de manera sólo tangencial a los problemas que consideré centrales desde el inicio de esta exposición, a saber, la relación entre la patología humoral desarrollada en la antigüedad con los escritos fisiológicos de la escuela peripatética y la reivindicación de la locura o "furor" en los diálogos platónicos como una condición para la valoración del temperamento más terrible de todos, a saber, el melancólico. Mi interés principal, no obstante, es considerar cuáles son las relaciones entre estos aspectos y algunas de las tesis centrales del proyecto ético aristotélico. Por ahora, sólo voy a referirme a la tercera idea señalada líneas arriba, es decir, a la relación que hay entre el temperamento melancólico, característico de los sabios como ya hemos visto, es decir, de aquellos que siguen el camino de la *vida contemplativa*, con el fin último de esta vida, es decir, la *felicidad*.

Como sabemos, un problema recurrente de interpretación de la ética aristotélica es vérselas con las afirmaciones de los últimos capítulos del libro X. En ellos, parece ocurrir una especie de interpolación, en cuanto que a lo largo de todo el libro se prefigura un ideal moral referido a la vida comunitaria —o, más bien *societal* para evitar confusiones innecesarias— donde la prudencia y la amistad parecían las virtudes por excelencia, y al final parece sostenerse lo contrario, como leemos en la *Ética a Nicómaco* X, 1178a5: "...lo propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será, por consiguiente, la más feliz". Ahora bien, recordando un pasaje ya situado de la *Metafísica* (A, 983a) aquél que define al sabio, al investigador de los primeros principios, como *perittos*, leemos también que la materia de su conocimiento es, al igual que la vida contemplativa, *la más digna de aprecio*. Conocimiento de los primeros principios y vida contemplativa se reúnen en cuanto idea-

---

[17] Ver a este respecto el apéndice del *Aristóteles* de W. Jaeger, titulado *Diocles de Caristo*.

[18] Ver la edición clásica de Bywater, Ingram, *Aristotle on the Art of Poetry*, en particular las notas al mencionado pasaje donde hace coincidir estos fragmentos con los del *Problema XXX, 1*, con el *Fedro* platónico y con la *Retórica* II, 1390b26.

[19] Ver, por ejemplo, Dodds, *Los griegos y lo irracional*, en particular el cap. III, donde aborda el tema de la locura y sus cuatro tipos distintos, a saber, profética, teléstica, poética y erótica.

les del hombre y el común denominador de todos aquellos que los perseguían era el temperamento melancólico. Esta relación nos dice algo que, me parece, ya había dicho Aristóteles, que el hombre vive este modelo de vida en cuanto que hay en él algo de divino. ¿Cuál era, si recordamos, el rasgo diferencial del temperamento melancólico del *Problema XXX, 1*, o del furor alabado por Platón? La enfermedad de los héroes, como la llamaron, parecía como el impulso trasmundano que era condición de posibilidad del éxtasis poético y de la contemplación de la belleza. No obstante, señala Aristóteles, ello sólo en cuanto que *sea posible, puesto que el hombre no es inmortal*. De allí, pues, la vida conforme a las virtudes, la vida política, pasaría a constituir el otro ideal moral, en cuanto que éstas, las virtudes, son precisamente expresión de su humanidad concreta.

Sólo una idea para poder comprender cuál es el sentido de esta consideración de la melancolía al interior de los ideales de sabiduría y vida contemplativa. En primer lugar, esta consideración amplía nuestro marco de referencia conceptual, en la medida en que nos sitúa dentro del cuerpo del agente moral y nos lleva a tomar en cuenta procesos inherentes a su condición física y no necesariamente patológicos. Este hecho, propio de un filósofo que proviene del estudio de la biología, nos remite a pensar en cuáles pueden ser los contenidos implícitos en su proyecto moral, en donde se articulan los afectos, las emociones y las decisiones de manera unitaria. Así, cuando sugiera la pertinencia del ideal de vida conforme a las virtudes, nos dice: "Incluso parece que algunas de ellas proceden del cuerpo, y que en muchos casos la virtud moral está íntimamente unida a los sentimientos."[20] Como vemos, el mismo Aristóteles había pensado esta relación; su desarrollo ulterior, sin embargo, delegado a los discípulos de su escuela, no llegaría a articular la doctrina de los temperamentos con el proyecto ético aristotélico. A pesar de ello podemos decir, en segundo lugar y ya para terminar, su fisiología nos deja con la sensación de que hay, más allá de las discusiones en torno a su concepción de la felicidad o del razonamiento moral, un ámbito que aún no hemos explorado y que parece estar operando sobre estas mismas concepciones de la felicidad y de razonamiento moral, basadas la una en la vida del sabio y, la otra, en el modelo de la prudencia. Dicha sensación, motivo de esta reflexión, no reclama sin embargo la vigencia de ninguna de las concepciones antiguas de la medicina o de la fisiología —la ciencia moderna nos dice que, al igual que el éter, tales humores no existen en realidad—, sino más bien, a repensar todas nuestras pretensiones de reactualizar el proyecto ético aristotélico y considerar sus repetidas limitaciones a la luz también de estas carencias. Una filosofía que privilegia la atención a los *phainómena* en su epistemología, y a la particularidad de las situaciones en su juicio moral no parece olvidar que ella también proviene de un cuerpo específico que la ha producido y que, por compleja que resulte la tarea, su propia dinámica —sean humores, temperamentos, complexiones, etc.— constituye un viejo lenguaje que aún está por aprender.

[20] Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1178a14-16.

Dos paradigmas de la acción moral

Miguel Polo
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Introducción

Considerando con Schopenhauer[1] que la tarea de la ética es interpretar la conducta de los hombres, este artículo es una reflexión acerca de uno de los temas centrales de la moral: la acción moral. Las personas realizan acciones morales y junto a ellas existe una forma de entender esa acción que funciona como un supuesto. Vamos a postular que existen dos paradigmas de la acción moral, que llamaremos *el paradigma fragmentario* y *el paradigma holista*. El primero caracterizado por la sucesión de sujeto, la acción propiamente tal y el fin, en base a esta estructura mínima se articulan los demás elementos. El segundo, caracterizado por la integración de sujeto, acción y fin, donde los elementos que intervienen amplían su espacio comprensivo.

1. El paradigma fragmentario

Señala Adolfo Sánchez Vázquez que la estructura del acto propiamente moral está integrado por seis elementos: el *motivo* del acto, el *carácter voluntario* del acto, la conciencia de los *medios*, el *resultado* del acto, el *sujeto* dotado de conciencia moral y el *aspecto subjetivo-objetivo* del acto moral. Pero la singularidad del acto moral es que "tiene un carácter normativo; es decir, cobra un significado moral con respecto a la norma"[2].

El *motivo* es aquello que impulsa a actuar o a perseguir un fin determinado. Pero en las acciones morales sólo se tiene en cuenta los motivos concientes, no los inconscientes (pasiones fuertes —celos, ira—, impulsos incontenibles o rasgos negativos de carácter —crueldad, avaricia, egoísmo, etc.—). El *carácter voluntario* del acto está compuesto por la conciencia del fin que se persigue (anticipación del resultado que se pretende alcanzar) y la decisión de alcanzarlo. Por eso, los actos fisiológicos o actos psíquicos automáticos no pueden ser denominados actos morales porque son inconscientes e involuntarios[3]. La conciencia de los *medios* es nece-

[1] Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Buenos Aires: Aguilar, 1971, t. II, pp. 125-126.

[2] Sánchez V., Adolfo, *Ética*, México: Grijalbo, 1982, p. 70.

[3] La filosofía tomista también distingue entre actos humanos y actos del hombre. Los actos hu-

saria para realizar el fin escogido, de lo contrario el acto moral no se cumple. El *resultado* es la realización del fin perseguido, como son las consecuencias objetivas o sociales del acto realizado. Podemos añadir que relacionado con el resultado se encuentran las sanciones que pueden ser externas o internas. Las externas son la aprobación y reprobación de la sociedad, las internas son la satisfacción y el remordimiento. El *sujeto* moral es el que está dotado de conciencia moral, que abarca conciencia del fin que se persigue, conciencia de los medios adecuados, conciencia del resultado posible y decisión de cumplir el fin escogido. Por último, agrupando los elementos anteriores, el acto moral tiene un aspecto subjetivo (motivos y conciencia) y un lado objetivo que trasciende a la conciencia (empleo de determinados medios, resultados objetivos, consecuencias). Termina diciendo el autor que "lo subjetivo y lo objetivo son aquí como dos caras de la misma medalla. El acto moral no puede ser reducido a uno de sus elementos, sino que está en todos ellos, en su unidad y relaciones mutuas."[4]

Podemos reducir los seis elementos a tres fundamentales: sujeto-acto-fin. Sujeto que incluye motivos, voluntad, conciencia. Acto que se convierte en un medio para alcanzar un fin. Fin, producto de la voluntad y el pensamiento del sujeto. Este paradigma de acción moral nos presenta una forma peculiar de entender la libertad, la responsabilidad, las normas morales, la obligación, el tiempo y la relación medio-fin.

Los usos corrientes de la "palabra" libertad se pueden reducir a dos significados que se interrelacionan mutuamente: libertad como querer hacer lo que uno desea y libertad como capacidad de elegir. Pero tanto "querer" como "elegir" son acciones de la voluntad. La palabra "voluntad" viene del latín *velle* que significa "querer", "desear", "apetecer". Y si querer (*quaerere*) en latín significa "buscar", tendríamos que voluntad es el impulso que nos lleva a buscar algo.

Schopenhauer pensaba la voluntad como un "impulso ciego e irresistible" y que sólo a través de la representación llega a saber lo que quiere, es decir, el fin viene después. ¿Existe la voluntad anterior a saber lo que se quiere? ¿Sólo es un impulso a buscar antes de saber qué buscar? La voluntad no es posible sin su objeto, lo que sucede es que ese objeto no siempre es claro a la conciencia, pero sí está presente en nuestro inconsciente. Cuando queremos y no sabemos qué, es porque el fin todavía no ha pasado del inconsciente a la conciencia. En términos de Schopenhauer, la voluntad también forma parte de la representación.

Al aparecer la voluntad se presenta como conflicto de fines, por eso es que se ha señalado que lo que caracteriza a la voluntad es el conflicto que ella misma busca resolver. ¿Y por qué existe tal conflicto? En nuestra época en particular, porque en la sociedad de consumo se promueven toda clase de deseos sin ningún orden. Ya Heráclito había percibido que no es bueno que suceda todo lo que el hombre desea, quizá por su carácter voluble.

Es esta voluntad a la que el pensamiento cristiano denominó "libre albedrío" o "libre arbitrio"[5]. Así, se unió libertad y voluntad. Se pensó que la voluntad era libre, en especial de la coacción. Una libertad dada por Dios que nos llevó al pecado. Pero, ¿es la libertad la que nos hace pecar o hacer el mal?

---

manos son voluntarios (o libres), mientras que los actos del hombre son actos biológicos o fisiológicos. La moral tiene que ver con los actos humanos, no con los actos del hombre.

[4] Sánchez V., Adolfo, *o.c.*, pp. 69-70.

[5] Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 83, art. 4.

¿Es la voluntad libre porque no tiene coacción? La no existencia de coacción no es nota distintiva de la libertad, una mente confusa y conflictiva aunque elija sin coacción externa también carece de libertad. Y la misma voluntad trabaja con un material confuso y conflictivo. Querer o no querer nace de la confusión, produce conflicto y lleva a la aparición de la voluntad que toma la resolución en ese terreno. ¿Como o no del fruto del árbol? No pueden aparecer tales opciones si no hay confusión, es decir, si nos atenemos a lo real. Y desde ese conflicto la opción elegida producirá más confusión y conflicto. ¿Acaso hubieran estado tranquilos Adán y Eva de no haber comido el fruto de la manzana? No. Entonces, ¿es en realidad la voluntad libre? Quizá tenía razón Lutero cuando hablaba de la servidumbre de la voluntad (*servo arbitrio*), dependencia de la confusión y del conflicto, dependencia de la dualidad, de la duda que divide, que fragmenta la vida, subordinación de la vida al pensamiento.

En dependencia o en conflicto con lo anterior, la responsabilidad es entendida por dos cosas: cumplir los deberes y la respuesta que debemos dar ante alguien (Dios, sociedad, yo). Somos responsables en la medida que cumplimos nuestras obligaciones y así responder a alguien por lo que hemos realizado. Y como la obligación es una presión (externa e interna) que está asociada a las sanciones, realizamos nuestras acciones por el temor a las sanciones y para agradar a ese alguien que representa el juez de nuestras acciones. Es el modelo jurídico de la responsabilidad. De ese modo, la acción misma no cuenta sino lo que esperamos de ella.

Desde esa perspectiva, las normas morales (y con ellas los deberes) llegan a ser el elemento central de la moral, porque dan el "significado moral" a la acción. Podemos trazar una línea de continuidad entre los mandamientos de Moisés, la ética deontológica y la ética axiológica de Scheler en tanto que suponen una distinción y oposición de lo que es y lo que debe ser[6].

Además, este paradigma de acción se sustenta en una idea de tiempo: el tiempo lineal. El pasado considerado algo ya acabado, el presente huidizo escapa por su brevedad, el futuro inubicable encuentra aquí ahora factible de alcanzar y que nos mueve a la acción. Entre el presente y el fin se abre un espacio que hay que llenar con las acciones, el esfuerzo, la lucha, el sacrificio, la desesperación.

Esta concepción del tiempo genera el problema de la relación entre los fines y los medios. Por un lado, el pensamiento crea y proyecta el fin (Dios, defender a la patria, poder, riqueza, prestigio, etc.). Por otro lado, el pensamiento crea y proyecta los medios (pensamiento tecnológico) produciendo sus propios fines. El pensamiento tecnológico no renuncia a los fines, sino esconde su fin: desarrollo autónomo, sin control, En ambos casos, la acción se vuelve mecánica, no creativa, se convierte en un simple medio. La fragmentación yo-acción-fin hace al sujeto sobrevalorar o bien los fines ("el fin justifica los medios") o bien los medios ("los medios producen los fines").

Al separarse fines y medios, los medios dejan de ser simples acciones y se instrumentalizan, lo cual ha provocado en nuestra época tecnológica la "dictadura de los medios", donde ya ni aun los fines rigen los medios tecnológicos pues éstos han impuesto su propia lógica, se autojustifican y determinan sus propios fines. Es la autonomía del *homo faber* y la subordinación del *homo sapiens*. Para decirlo

---

[6] Ha señalado Heidegger acertadamente que "cuando el ser se determina como Idea, el deber ser se opone al ser", *cf. Introducción a la metafísica*, Buenos Aires: Nova, 1956, p. 227.

en términos aristotélicos, cuando la cultura occidental dejó la *praxis* (las acciones cuyo fin está en el obrar mismo), todas las acciones pasaron a ser *poiesis* (acciones suyo fin está fuera del obrar). De ese modo toda la vida humana se ha mecanizado. Esta forma mecánica de ver la vida ha producido el "imperio de los medios", donde por ejemplo la tecnología no admite discusiones morales para su desarrollo y asume que lo pasible de realización debe ser hecho. Sin embargo, aún en esta última manifestación tecnológica, sigue implícita la separación medio-fin.

Sin embargo, la sobrevaloración del fin (léase sobrevaloración del pensamiento) genera dos cosas: 1) La sobrevaloración del fin hace relevante al "yo". "Si no hay finalidad no hay actor, porque la acción con un fin en vista crea al actor"[7]. 2) Al sobrevalorarse el fin, se nos impide percibir las consecuencias no pensadas, las cuales generalmente terminan obstaculizando e impidiendo el logro del fin.

¿No es posible la acción sin ese proceso de llegar a ser u obtener algo, sin el proceso del tiempo? ¿Es posible una acción diferente? Si es posible, esa misma acción traerá consigo nuevas formas de entender la libertad, la responsabilidad, las normas, la obligación, el tiempo y la relación medio-fin.

2. El paradigma holista

El segundo paradigma es holista, integra o unifica los diversos elementos que se encuentran descordantes en el anterior paradigma. Puede ser formulado así: lo que es-atención-acción.

En el primer paradigma de acción no hay atención al hecho, existe una evaluación subjetiva y una acción sobre la base de esa conciencia valorativa que busca un resultado. Por lo tanto hay tiempo. En el segundo paradigma, con la atención al hecho la conciencia adquiere otro significado y ya no busca, sólo percibe y actúa. Y esa atención ya es una acción que no depende del tiempo.

¿Cómo debería ser entendida la libertad desde este segundo paradigma? La libertad en sentido moderno está sustentada en la voluntad, es decir, la subjetividad (o intersubjetividad). Sin embargo, esta subjetividad está desordenada y confusa, por tal motivo la libertad nacida de esa mente también creará confusión y desorden. Y si uno observa esa mente confusa y los pensamientos, sentimientos y acciones que origina, entonces la mente deja de reaccionar mecánicamente, eso mismo significa el surgimiento de una libertad no medida por los contenidos mentales. Sin pretender dar una definición de libertad, consideramos que ella no es posible si no existe atención, un darse cuenta de lo que es.

Otra nota distintiva de la libertad es la mente abierta, que no se cierra con sus contenidos ni teme ver otras posibilidades. No es posible la libertad en gente adoctrinada, que cree tener la verdad o la razón, presumiendo a los demás como equivocados. Si nos interesa la verdad, ella no es posible si no hay humildad y discernimiento, un "sólo sé que nada sé" unida a la labor cuestionadora. De ese modo, en un espíritu libre es posible el advenimiento de la verdad. Se debe añadir que esta libertad permite el fluir de una afectividad no limitada por la experiencia del pasado.

Relacionada con la libertad, la responsabilidad adquiere otro sentido, como respuesta a lo que es. Así, lo que cuenta es la acción misma y no el fin. Uno es

[7] Krishnamurti, *La libertad primera y última*, Buenos Aires: Sudamericana, 1971, p. 54.

responsable en tanto que está atento a lo que está haciendo, en segundo lugar está la respuesta que debe dar por la acción realizada ante Dios, la sociedad o su propio "yo". Por lo tanto, la moral deja de identificarse con el deber subjetivo y las normas morales ya no miden la moralidad de la acción. El deber pasa a ser llamado a entregarnos completamente a lo que es. Es la obligación entendida como acción a partir de la atención, o para ponerlo en palabras de Heráclito: "actuar de acuerdo a la *physis* escuchándola"[8].

El nuevo paradigma trae consigo una nueva forma de concebir el tiempo. El tiempo ya no es una sucesión lineal sino un tiempo unitario, porque unifica el pasado, el presente y el futuro en el ahora. El ahora es la reunión de los tres tiempos. No sólo somos producto del pasado sino que el pasado vive con nosotros, el futuro tampoco es algo alejado, sino que está en lo que hagamos ahora. Por ejemplo, si decimos: "las generaciones venideras arreglarán los problemas", sería entender el tiempo como lineal, lo otro es adquirir consciencia del futuro como presente, el cambio real es ahora. Así, los límites entre fines y medios se borran, por ejemplo los medios para el logro de la paz son ya la paz misma. Si la paz se hace presente ahora, estará en el futuro, de lo contrario no lo habrá nunca[9].

Según Eduardo López A., el primer paso para la humanización de la técnica es recuperar su dimensión teleológica, es decir, saber cuál es la finalidad buscada[10]. Pero dicha humanización no es posible sin la humanización del mismo ser humano, sin recuperar su sentido, lo cual implica a la percepción del sentido de la vida como presente en el vivir mismo y no en fines subjetivos ni medios tecnológicos vuelto fines. Es decir, recuperar el sentido de la vida pasa por dejar la visión mecánica de la vida.

En resumen, la frase latina *agi quod agis* ("haz lo que estás haciendo") representa el segundo paradigma de la acción. En el primer paradigma, uno hace algo por algo, uno busca algo, uno persigue algo, sobrevalorando de esa manera el "yo". En el "haz lo que estás haciendo" no se busca nada, no se persigue nada, por lo tanto al no haber meta no hay tiempo. Uno está atento a su hacer y a nada más. Eso nos hace estar presentes en nuestra acción, por lo tanto el acto adquiere otro sentido porque está ausente el «yo» y el proceso egocéntrico.

---

[8] Heráclito, frag. 112.

[9] John Dewey también vio la necesidad de unificar los fines y los medios: "La idea externa del fin lleva a una separación de los medios respecto del fin, mientras que un fin que se desarrolla dentro de una actividad como plan para su dirección es siempre a la vez fin y medio, tratándose aquí sólo de una distinción de conveniencia", *cf. Democracia y educación*, Buenos Aires: Losada, 1953, p. 113.

[10] López A., Eduardo, *Ética y vida, desafíos actuales*, Madrid: Paulina, 1990, p. 61.

El *theorós* como viajero. Los pensamientos de Nietzsche sobre los prejuicios morales

Kathia Hanza
Pontificia Universidad Católica del Perú

En esta breve ponencia quisiera presentar dos temas de la filosofía de Nietzsche que sintetizo como "el *theorós* como viajero" y "*pudenda origo*" ("origen vergonzoso"). Los tomo de un grupo de obras en especial. Me refiero a la llamada "obra intermedia", a la que pertenecen, como se sabe, los libros *Humano, demasiado humano* (1878/79), *Aurora* (1881) y *La ciencia jovial* (1882)[1].

Es conveniente traer a la memoria algunos aspectos de estos libros "intermedios". Lamentablemente ellos han merecido poca atención por parte de los intérpretes[2]. Normalmente se asume que están a medio camino entre el *pathos* metafísico de los primeros escritos y los grandes temas de la reflexión posterior. A sugerencia del propio Nietzsche se califica este período de su obra como "antimetafísico" y, curiosamente, se le ha llamado también "positivista". En estos libros se anuncian los principales problemas que su filosofía diagnostica y propone: el "nihilismo", el "perspectivismo", la "genealogía", la "transvaloración de todos los valores", el "superhombre", la "voluntad de poder", etc. Conocidos fundamentalmente en base a escritos tardíos, estos temas se discuten de forma más o menos explícita en la obra intermedia. No sólo para conocer qué cuestiones suscitaron inicialmente su formulación valdría la pena prestar mayor atención a este grupo de obras "intermedias", sino también por otra razón aún más fructífera e interesante. En *Hu-*

---

[1] Las citas de Nietzsche provienen de: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter/dtv, 1980, 15 tomos. Como es costumbre, utilizo las siglas *KSA*, indicando el tomo y el número de página. Hay versiones castellanas recientes de *La ciencia jovial*, traducción de José Jara, Caracas: Monte Ávila, 1990; también: *El gay saber*, traducción de Luis Jiménez Moreno, Madrid: Espasa Calpe, 1986; *La gaya ciencia*, traducción de Pedro Gonzáles Blanca, Barcelona: Calamus Scriptorius, 1979. De las otras obras intermedias hay traducciones de Eduardo Ovejero y Maury (Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1967).

[2] Sólo Peter Heller hizo un estudio en 1972 del primero de los libros de *Humano, demasiado humano* (*"Von den ersten und letzten Dingen". Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1972). Recientemente Marco Brusotti ha investigado la obra intermedia bajo un tema en especial: la "pasión por el conocimiento" (*Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1997. En los *Nietzsche-Studien* 26 (1997) hay artículos específicos sobre *La ciencia jovial* y *Humano, demasiado humano*.

mano, demasiado humano, Aurora o *La ciencia jovial* se formulan preguntas y esbozan planteamientos que no siempre encajan en los rótulos que críticos o intérpretes de Nietzsche nos tienen preparados. No se ajustan tampoco plenamente a aquellos sonoros temas, piezas claves del talento retórico y afán polémico de nuestro autor. Estas obras tienen un carácter marcadamente exploratorio y están animadas por una inusitada pasión: la pasión por el conocimiento[3].

Me limito a tratar dos aspectos de dicho grupo de obras. Su interés radica en que, por un lado, permiten orientarse en la reflexión de Nietzsche en ese período. Es útil proponer ciertas pautas de lectura para estas obras, una de cuyas características principales es, como ya he mencionado, el carácter exploratorio y tentativo que las anima. Por otro lado, ambos aspectos nos hacen conocer qué persigue Nietzsche fundamentalmete en ellas. En base al primer aspecto (el *theorós* como viajero) intento especificar la manera en que Nietzsche entiende su propia reflexión filosófica y cómo ella aborda los problemas de la ética. El segundo aspecto (*pudenda origo*) me permite señalar una de sus estrategias principales, desde el punto de vista de la ética, en la crítica a la metafísica, tarea que Nietzsche en adelante no abandonará.

2.1 El theorós como viajero

Los "pensamientos sobre los prejuicios morales", como reza el subtítulo de *Aurora*, deben leerse, nos dice el autor, en condiciones especiales, para obtener un resultado en particular. Que Nietzsche sea tan específico sobre este punto no debe pasarse por alto. Hay que "poder sacar y meter la cabeza" de y en esos pensamientos para que, después, el "viajero o paseante" no encuentre "nada acostumbrado a su alrededor"[4]. ¿Por qué es importante reforzar un sentimiento que el viajero en parte ya tiene? ¿Cómo puede un autor pedir algo tan preciso de sus lectores? ¿Pide sólo eso? ¿Acaso un sentimiento de extrañeza y lejanía?

Los pensamientos de un autor sobre los "prejuicios morales" deben conducir al lector a encontrar extrañas las costumbres, las acciones, las justificaciones morales usuales. Si se observa con atención, Nietzsche reclama del lector una actitud similar a aquélla que desde los griegos define a la filosofía como teoría, como contemplación en la extrañeza y la admiración. La reflexión sobre los "prejuicios", es decir, sobre la manera equívoca como comprendemos nuestras acciones morales, debe hacer que el probable lector, un viajero, se aleje aún más de todo lo conocido.

---

[3] Véase al respecto Brusotti, Marco, *o.c.*; también del mismo autor: "Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen Morgenröthe und der Fröhlichen Wissenschaft", en: *Nietzsche-Studien* 26 (1997), pp. 199-225; asimismo Sabrina Ebbersmeyer, "Philosophie als 'Leidenschaft der Erkenntnis'. Zur erkenntnistheoretischen Metaphorik in den Schriften Nietzsches", en: *Nietzsche–Studien* 24 (1995), pp. 17-44. Nietzsche entiende su propio afán por el conocimiento y la filosofía como una "pasión por el conocimiento" (*cf.* en especial los aforismos 270 y 429 de *Aurora*). Esta "pasión" no debe confundirse con la actitud que personas apasionadas tienen ante la ciencia (*cf.* aforismo 450), ni tampoco se trata de "convertir a la pasión en un argumento de la verdad" (aforismo 543). El análisis "psicológico", que Nietzsche inaugura en esta etapa de su pensamiento, permite descubrir motivos espurios en el afán de conocimiento, muestra cómo las personas hacen o no suyo el problema de la verdad. Véase a este respecto los aforismos 196, 459 y 327 también de *Aurora*.

[4] *Cf. KSA* 3, 274 (*Aurora*, aforismo 454), también el planeado Prefacio de *Humano, demasiado humano* en *KSA* 8, 473s. (finales de 1876-verano 1877).

Es preciso reparar, sin embargo, en algunas diferencias con el *theorós*, en el sentido griego del término, como aquél que contempla[5], y el horizonte que Nietzsche pone ante nosotros. Estas diferencias se explican, a mi entender, porque su reflexión tiene siempre presente a la historia. En primer lugar, contempla con extrañeza y curiosidad un viajero, un hombre moderno, que tiene ante sí costumbres de distintos pueblos e incluso épocas. En segundo lugar, hay una diferencia importante respecto del objeto de la admiración. Según Aristóteles, la admiración es el origen del conocimiento en la medida en que surge de la contemplación del orden "necesario" de la *physis*, de suerte que, alcanzado el conocimiento, nos sorprenderíamos de que las cosas ocurriesen de otra manera[6]. Nietzsche recurre, en cambio, al topos de la "admiración" para dirigirlo a lo que, en términos aristotélicos, sería el mundo del *ethos*. En tercer lugar, Nietzsche acentúa en el sentimiento de la admiración un rasgo moderno: el de la lejanía y extrañeza, reforzado por el hecho de que este sentimiento no se refiere a los sucesos del mundo sino a las costumbres y acciones humanas. Con este énfasis, Nietzsche hace suyo, transformándolo, el *topos* de la filosofía griega sobre el punto de partida en la búsqueda del conocimiento, tendiendo a que su "lector", quien en cierta medida es su interlocutor en la reflexión sobre las costumbres y acciones humanas, sea consciente de la lejanía y extrañeza que en virtud de su conciencia histórica él ya posee.

Nietzsche retoma pues aquel motivo esencial de la filosofía griega que ilustra cómo se origina la reflexión filosófica, pero lo hace desde una constelación moderna. No hace sino suscitar a que se tome conciencia y, con ello, a que se reflexione sobre una situación en la que el hombre moderno está ya involucrado: su extrañeza respecto de diversas concepciones éticas, alejadas en el tiempo o simplemente en el espacio. Entre los griegos existe, por supuesto, también esta extrañeza en relación a las costumbres de otros pueblos, pero no tiene la complejidad que el factor histórico le añade.

Pese las diferencias arriba señaladas hay un importante rasgo que Nietzsche toma de la filosofía griega, más exactamente de Sócrates. Reparemos en que la

---

[5] *Cf.* Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 275 ss. En el capítulo dedicado a la "teoría y praxis" señala Snell que "teoría" significaba para los griegos propiamente "mirar". Pese a estar, en este sentido, contrapuesta a la "acción", guarda una íntima relación con ella. Esta relación es patente si se considera que el *sophós* no se caracteriza por tener un amplio saber, sino porque conoce una cierta *techne*. "Sabio" es no sólo quien posee los conocimientos teóricos sino también prácticos, en el sentido que puede hablarse también de un auriga "sabio". Más allá de la aclaración de estas nociones en el ámbito de la poesía griega, como antecedente de la filosofía, cabe mencionar, en este contexto, la opinión vertida por Snell, frecuentemente aceptada sin discusión y reparos, que sostiene que el argumento de Calicles en el *Gorgias* de Platón sobre el derecho del más fuerte constituye la base de la noción nietzscheana de "superhombre". No es posible discutir aquí si esta versión es o no correcta. Mi intención es circunscribirme a un período de la obra de Nietzsche en la que la noción de "superhombre" aún no toma forma. A la luz de su obra temprana e intermedia, no puede, sin embargo, asociarse el desprecio de Calicles por la filosofía con el interés de Nietzsche por ella. Él propone una dudosa etimología, rastreando en el *sophós* al hombre de "gusto" como aquél que se reconoce por su capacidad de distinguir y diferenciar. *Cf. KSA* 7, 448 (verano de 1872-comienzos de 1873), *KSA* 1, 816 (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*), KSA 8, 438 (verano de 1878), *KSA* 2, 449 (*Humano, demasiado humano*, aforismo 170). Sobre la noción de "gusto" en Nietzsche véase: Reuber, Rudolf, *Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche*, München: Fink, 1988, p. 87ss.

[6] Aristóteles, *Metafísica*, I, 983 a18 -19, *Ética a Nicómaco*, V, 1139 b23-24.

reformulación del *theorós*, con el énfasis en la constelación moderna, históricamente dada, del sentimiento de extrañeza y lejanía, se orienta en buena medida al modelo socrático de interpelación sobre la forma de conducir la propia vida. El paralelo entre Nietzsche y Sócrates reside en la insistencia de ambos en apelar, como individuos, a otras personas a reflexionar sobre la conducta moral[7]. Las alusiones de Nietzsche al viajero, al "autor", al "lector", son simplemente la forma moderna de una estructura básica: cada uno debe por sí mismo elegir la mejor vida posible. Es importante reconocer esta estructura para poder orientarse en la reflexión de Nietzsche. El ingrediente que Nietzsche agrega a esta interpelación sobre la conducta moral es, a la larga, el de la complejidad y variación históricas. Pero este ingrediente es propio de la conciencia moderna y Nietzsche apela a él para motivar la reflexión sobre la mejor manera de conducir la propia vida.

La extrañeza y la lejanía son un efecto a reforzar en el hombre moderno, para que haga suya la reflexión sobre la moral. Se reflexiona sobre los prejuicios, vale decir, sobre comprensiones arbitrarias y deleznables de las acciones o actitudes morales. Se espera del lector que reconozca la inconsistencia de ciertos juicios sobre la moral, se apela, en un amplio sentido, ante todo, a su razón. Nietzsche no cuestiona que sea la razón quien deba guiar nuestra conducta moral[8], y por eso se pregunta qué costumbres, acciones, justificaciones morales son deseables para las personas. La dificultad radica en que nuestra conciencia histórica nos obliga a reconocer que las acciones y justificaciones morales son cambiantes y, con ello, a plantearnos la pregunta sobre cuáles pueden ser deseables para todas las personas, más aún, si cabe todavía buscarlas. La conciencia histórica le otorga una forma laxa y poco concluyente a las preguntas morales, forma a la que Nietzsche opone resistencia retomando, por un lado, la apelación socrática sobre cómo conducir la propia vida e investigando, por otro lado, la manera como las costumbres y justificaciones éticas y morales, guiadas por determinados conceptos y sentimientos, inciden sobre los individuos. Nietzsche hace suya una tradición de la reflexión moral que interpela directamente a los hombres y que tiene en la observación y análisis su impulso y origen[9].

2.2 Pudenda origo[10]

Dejemos de lado los nexos de Nietzsche con la tradición filosófica y veamos qué significa, para nuestro autor, la variabilidad histórica de nuestras acciones y costumbres morales. La variabilidad tiene sus raíces en un largo proceso de pertenencia y diferencia con respecto a los animales. Es interesante advertir que Nietzsche no pone tanto el énfasis en el hecho de que nos diferenciemos de los animales por nuestra razón, sino más bien por nuestro desprecio. Nuestro desprecio se dirige a todas aquellas cosas que no pueden pertenecer a un "mundo supe-

---

[7] Sobre el paralelo entre Nietzsche y Sócrates, atendiendo a otros aspectos comunes, véase: Nehamas, Alexander, *Nietzsche. Leben als Literatur*, Göttingen: Steidl, 1991, p. 44ss. (*Nietzsche: Life als Literatur*, Harvard University Press, 1985).

[8] *Cf.* aforismo 35 de *Aurora*, *KSA* 3, 43s.

[9] Véase al respecto Fink-Eitel, Heinrich, "Nietzsches Moralistik", en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 5, (1993), pp. 865-879; Donnellan, Brenda, *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn: Bouvier 1982.

[10] *Cf.* aforismo 102 de Aurora, *KSA* 3, 90s.

rior"[11], es decir, desatendemos las "cosas más próximas" ("die nächsten Dinge"), aquéllas que como individuos cotidianamente nos conciernen. Despreciamos la atenta observación de las causas y efectos de nuestras acciones, el análisis de nuestros sentimientos, de las conexiones que hemos establecido entre nuestros sentimientos y los conceptos[12]. De esta forma, desvirtuamos aquello que, gracias a un largo proceso, nos diferencia de los animales: nuestra razón, nuestra experiencia, nuestra "humanidad"[13].

Con todo, compartimos con los animales algunas cosas importantes. Nietzsche explora el motivo del temor como origen de nuestra razón. Ha sido por temor, sostiene, que hombres y animales han desarrollado su inteligencia[14]. Ella, como a la larga también nuestra razón, pueden tener un "origen vergonzoso" que no les imprime, sin embargo, un rasgo definitivo a su desarrollo posterior, ni las inclina necesariamente en un sentido determinado. Nietzsche es crítico del pensamiento teleológico[15], como lo es también de las teorías modernas de la filosofía moral que buscan dar cuenta de la complejidad de la vida social, en función de términos ahistóricos, que esconden tras su inmediatez y claridad analítica la mera referencia abstracta. "Instinto", "impulso", "placer", "voluntad de poder" incluso, no son para Nietzsche, al menos en este período y no tiene por qué suponerse que posteriormente lo sean, los motivos o resortes últimos de nuestras acciones.

Es preciso reparar en esta gran diferencia existente entre las teorías modernas sobre la organización social y sus implicancias morales, basadas en determinados principios obtenidos por el análisis, y el empleo que hace Nietzsche de éstas u otras nociones. Mientras que en el primer caso, dichas nociones son comprendidas como términos últimos explicativos de la naturaleza social y moral, para Nietzsche son términos que requieren todavía de aclaraciones. Nietzsche toma en cuenta la dimensión, fisiológica, histórica y de sentido involucrada en dichos términos, de una forma que resulta particularmente difícil de desentrañar. No se trata simplemente de que estos términos sean, en principio, siempre aplicables y que sólo cambie, por decirlo así, su forma histórica. También está en juego los límites impuestos al conocimiento y sobre todo la naturaleza dúctil y volátil del mundo de sentido que enmarca el conocimiento y las acciones.

Nietzsche adopta para el análisis de las acciones morales un punto de vista que le permite dejar en suspenso la discusión epistemológica sobre las determinaciones últimas de las acciones[16]. El análisis de las acciones morales, la compren-

---

[11] *Cf.* el aforismo 33 de *Aurora, KSA* 3, 33s.

[12] *Cf.* el aforismo 107 de *Aurora*, *KSA* 3, 94ss.

[13] *Cf.* los aforismos 130 y 312 de *Aurora*, *KSA* 3, 120ss. y 226.

[14] *Cf.* los aforismos 142, 241, 309, 310 y 538 de *Aurora*.

[15] Sobre la crítica a la teleología y a la suposición de la naturaleza instintiva del hombre véase Gasser, Reinhard, *Nietzsche und Freud*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1997, pp. 647ss. Nietzsche dedica el primero de los aforismos de la *Ciencia jovial* a la tesis sobre la finalidad de la existencia. Durante toda la obra intermedia considera qué sean los "instintos" o "impulsos", poniendo en cuestión las nociones de egoísmo y altruismo. Los "instintos", también el "instinto de conservación", es "sólo una palabra confusa y equívoca" para designar que todo ser viviente busca el placer y evita el dolor. *Cf. KSA* 8, 407 (finales de 1876-verano de 1877). Para Nietzsche, sin embargo, placer y dolor no son fines de nuestras acciones, sino fenómenos que las acompañan. *Cf. KSA* 10, 503s. (otoño de 1883).

[16] *Cf.*, por ejemplo, el aforismo 108 de *Aurora*, *KSA* 3, 95s.

sión de la "química de los conceptos y sentimientos" morales, es viable si se reconoce una "doble" naturaleza[17] en el ser humano. Una "primera" naturaleza, inasible y siempre mediada por las condiciones del conocimiento, y otra "segunda", creada en el ámbito de las costumbres y la historia. Lejos de proponer determinaciones ontológicas del ser humano, Nietzsche quiere dirigir la mirada al mundo histórico de las costumbres, reformulando el criticismo de Kant[18] y el fenomenalismo de Lange[19], y buscando sustraerse a todo planteamiento reduccionista. Postular que se conoce lo que en última instancia sea el hombre es una ilusión metafísica, denunciada por el criticismo. Y en tal sentido, agrega Nietzsche, el conocimiento de la "primera" naturaleza estará siempre mediado por determinaciones históricas y fisiológicas[20]. Cuál sea efectivamente el origen de nuestros sentimientos y conceptos morales, en general, es imposible de establecer. Histórica y fisiológicamente hemos adoptado una "segunda naturaleza" cuya comprensión nos es asequible y viable. Aunque compleja, ella está tejida de los mismos elementos que le dan sentido, vale decir, de nuestra razón, nuestros sentimientos, nuestros conceptos[21]. Y aunque sus límites y contornos sean también en este caso difíciles de establecer, esta "segunda naturaleza" concierne, de una forma que Nietzsche pone insistentemente ante nuestros ojos, primordialmente a la manera como cada individuo conduce su propia vida[22].

Sirvámonos de un ejemplo para ilustrar lo que venimos comentando. En el aforismo 38 de *Aurora*, titulado "Los impulsos transformados por los juicios morales", leemos: "Bajo la impresión de desaprobación, puesta por la costumbre, el mismo impulso se desarrolla como el embarazoso sentimiento de *cobardía* o como el agradable sentimiento de *humildad*, en el caso de que una costumbre, como la cristiana, nos lo ponga en el corazón y lo haya llamado bueno. Es decir, se le adhiere una buena o mala conciencia. En sí él no tiene, *como todo impulso*, ni éste ni ningún carácter o nombre moral, tampoco una determinada sensación de placer o

---

[17] Cf. el aforismo 38 de *Aurora*, *KSA* 3, 45.

[18] Sobre todo Jörg Salaquarda ha estudiado la recepción que Nietzsche hace —por intermedio de Schopenhauer y Lange— del criticismo kantiano. Véase "Nietzsche und Lange" en: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), pp. 236-260; "Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche", en: *Annali* XXII, 1 (1979), pp. 1-45; "Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie", en: Bachmann, Lutz (ed.), *Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt/M.: Knecht 1985, pp. 27-61; "Leib bin ich ganz und gar... —Zum 'dritten Weg' bei Schopenhauer und Nietzsche", en: *Nietzsche Forschung*, Berlín: Akademie Verlag (1994), t. I , pp. 37-50.

[19] La expresión "fenomenalismo" es introducida en el ámbito alemán por intérpretes y críticos de la filosofía kantiana, en la segunda mitad del siglo XIX, entre quienes se encuentra Friedrich Albert Lange. En 1866 estudió Nietzsche su obra, recientemente publicada, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Como "fenomenalista" se entiende aquella posición que sostiene que el conocimiento se refiere primeramente a fenómenos (datos, sensaciones, percepciones). Todo conocimiento legítimo sólo puede circunscribirse a la descripción de ellos. Véase Halbfass, W., "Phänomenalismus", en: Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea: Schwabe & Co., 1989, t. 7, p. 483 ss.

[20] *Cf.* el aforismo 117 de *Aurora*, *KSA* 3, 110.

[21] *Cf.* el aforismo 119 de *Aurora*, *KSA* 3, 111.

[22] Muchos intérpretes coinciden en afirmar que la noción de "autonomía" es esencial en el planteamiento ético de Nietzsche. Véase Rorty, Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge: University Press, 1989, p. 96ss.; Früchtl, Josef, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996, p. 157ss.; Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, München: Beck 1984s., p. 126ss.

displacer que lo acompañe, todo esto lo consigue como una segunda naturaleza, cuando entra en relación con otros impulsos ya denominados buenos o malos..."[23]

Cualquier "impulso" adopta, en función de una determinada valoración moral, una cualidad específica que incluso establece su asociación con el "placer" o el "displacer". Por sí mismos los "impulsos" son, por decirlo así, neutros y adquieren su sentido como una "segunda naturaleza". No se nos dice en qué consisten los "impulsos". Pero si se tratase de establecerlo, el camino a seguir sería ciertamente, según Nietzsche, el de la investigación fisiológica. El aforismo continúa indicando diferentes sentimientos morales, de los griegos, del cristianismo, de los judíos. Pero no se busca establecer conexiones, sólo se señalan los contrastes y las diferencias. En su concreción, el aforismo enfatiza la neutralidad de los impulsos y la diversidad histórica de los sentidos a ellos atribuidos. No hay aquí alusión alguna a los impulsos como motores de las acciones, ni tampoco se pretende alcanzar una determinación exhaustiva de ellos, cuántos y cuáles son, por ejemplo[24].

Se insinúa aquí un tema, el nihilismo, que será predominante en los escritos posteriores. En *Aurora* se presume que este origen "sin sentido" puede tener connotaciones aún más vergonzantes. El análisis de las acciones humanas puede llevarnos a descubrir los "orígenes vergonzosos", que contradicen la alta estima que tienen los hombres de sí mismos[25]. El temor puede estar en el origen de nuestra razón, determinada constitución fisiológica, que no se puede excluir que sea producto del azar[26], norma nuestra aprehensión del mundo; con todo, hemos ligado nuestros "más altos ideales" precisamente a nuestra razón y a nuestra comprensión. En el largo proceso en el que le hemos dado forma a nuestra humanidad, hemos ganado nuestros mejores sentimientos y lo mejor de nuestra razón, pero no porque ellos sean valores en sí mismos o porque tengan un origen privilegiado. Por el contrario, su origen puede ser vergonzoso, banal, fruto del azar —y Nietzsche se complace en poner ante nuestros ojos muchos orígenes probables, a la vez deleznables y deplorables de nuestras acciones. También nuestros peores sentimientos y acciones son un resultado, no son fruto de una naturaleza por sí misma reprobable. Nietzsche niega pues también toda forma de reduccionismo moral que postule, por ejemplo, la existencia de impulsos o instintos egoístas o altruistas. La crítica iniciada en este período a la moral o a los ideales ascéticos se formula bajo la hipótesis de esta "doble naturaleza", en la que el mundo de sentido es una dimensión adquirida, dúctil y variable, cuya lógica no puede comprenderse de forma reduccionista o mecanicista.

Desde el punto de vista de la vida práctica, el análisis de los sentimientos y conceptos morales concierne principalmente a los actores. Aspecto que, como hemos visto, Nietzsche destaca enfáticamente, haciendo suya y transformando la interpelación socrática sobre la forma de conducir la propia vida. Respecto del análisis de las acciones morales se sirve de una doble estrategia. Por un lado, considera impostergable la dilucidación y aclaración de la amplia gama de conceptos y sentimientos morales que la "humanidad" ha ido ganando en su desarrollo. Por eso, los escritos intermedios vuelven una y otra vez sobre determinadas acciones, virtudes,

---

[23] *KSA* 3, 45 (aforismo 38 de *Aurora*).
[24] *Cf.* el aforismo 119 de *Aurora*, *KSA* 3, 111.
[25] *Cf.* los aforismos aforismos 102, 211, 215 de *Aurora*.
[26] *Cf.* los aforismos 86 y 117 de *Aurora*.

justificaciones, sentimientos, en suma, sobre un amplísimo espectro de actitudes humanas, sirviéndose de las herramientas que la historia y la "psicología" puedan aportar. La filosofía se suma a la tarea de la Ilustración, con los nuevos recursos del análisis histórico y "psicológico" y por eso es también crítica[27]. Nietzsche explora el territorio de la moral, poniendo en duda su autoridad. La autoridad que la moral ejerce sobre los individuos hace que ellos no sólo liguen sus más altos ideales y sentimientos a un mundo "ilusorio", el mundo de la "metafísica", sino que, en buena parte, los exime del esfuerzo por la comprensión e indagación sobre su propia vida.

[27] "Este libro monológico", nos dice Nietzsche en una advertencia a la primera edición, "no sería entregado hoy al público, si el cercano 30 de mayo de 1878 no hubiese despertado el vívido deseo de rendir un homenaje personal a uno de los más grandes liberadores del espíritu". KSA 2, S. 10. Sobre la "Ilustración de Nietzsche" véase Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1979, p. 42ss.

Clonación de humanos: ¿prohibición abosoluta? Respuesta a Habermas

Alejandro Rosas
Universidad Nacional de Colombia

En su artículo sobre la clonación de humanos aparecido en "Die Zeit" de febrero 19 de 1998 (cito de la traducción del profesor Guillermo Hoyos, Universidad Nacional, que circuló restringidamente en Internet el 15 marzo del 1998) Habermas comienza despachando rápidamente la posición de Dieter Zimmer, quien fundamenta su rechazo de la clonación de humanos en hechos relativos a la genética de la reproducción sexual. La premisa básica de Zimmer es que la clonación es evolutivamente contraproducente, pues impide la variación genética necesaria para mentener la adaptabilidad y capacidad de sobrevivencia de la especie humana. Esta premisa se limita a describir un hecho biológico. Habermas afirma, con razón, que hechos biológicos no pueden, por sí solos, fundamentar juicios morales. Es pues necesario agregar una premisa moral. Pienso que con ayuda de premisas morales incontrovertibles, distintas a las que sugiere Habermas, los hechos biológicos a los que alude Zimmer podrían conducir a conclusiones morales. En este caso, bastaría con apelar al deber de los vivos para con las generaciones futuras, una norma a la que hay que apelar también para justificar una preocupación moral por el medio ambiente. Un argumento en la línea de Zimmer podría ser el siguiente:

1. La clonación conduce a la disminución de la capacidad adaptativa y de supervivencia, pudiendo llevar eventualmente a la extinción de la especie.
2. Debido a 1., la clonación va directamente en contra de los intereses de algunos individuos, a saber, de aquellos que se verían directamente afectados, en diversos grados, por la disminución de la capacidad adaptativa y, eventualmente, de aquellos que por dicha disminución se vean directamente enfrentados a la extinción.
3. Debido a 2., y presuponiendo que es un deber moral de los individuos actualmente vivos no poner en peligro intereses fundamentales de las generaciones futuras, es moralmente incorrecto practicar la clonación.

Presuponiendo entonces una norma moral indisputable, a saber, que es moralmente incorrecto que los actualmente vivos pongamos en peligro la supervivencia de personas futuras, se puede construir un argumento convincente siguiendo la línea de Zimmer. Pero un argumento de esta índole sólo serviría para prohibir la clonación masiva. Pues clonaciones ocasionales no serían suficientes para poner en peligro la variación genética necesaria para mantener la capacidad adaptativa de la especie. No es entonces posible, sobre esta base, prohibir la práctica de clonar

humanos en casos específicos bien delimitados: dado que éstos no se presentarían con mucha frecuencia, no se pondría en peligro la supervivencia de la especie. En conclusión, un argumento que se base en la reflexión de Zimmer no puede fundamentar una prohibición absoluta de la clonación.

La línea que persigue Habermas, en cambio, sí está pensada para fundamentar una prohibición absoluta. Ya que la consideración de la capacidad adaptativa de la especie sólo puede fundamentar una prohibición de la práctica masiva de clonación, Habermas busca un daño que la clonación en cuanto tal produzca necesariamente en el clon y que pueda servir para prohibirla absolutamente. Lo que Habermas quiere establecer es que el clon sufre un daño objetivo a su conciencia moral, pues en tanto clonado no está siendo tratado en pie de igualdad. La clonación infringiría una norma básica de la moralidad que tiene que ver con la reciprocidad y el respeto mutuo, pues ella "pone en cuestión el reconocimiento de la misma libertad para todos". "Hasta donde puedo ver, la clonación de seres humanos tendría que herir aquella condición de simetría en la relación entre personas adultas, sobre la que hasta ahora descansa la idea del respeto recíproco de libertades iguales."

Habermas es cauteloso y cualifica su afirmación diciendo "hasta donde puedo ver". Incluso se confiesa en cierto modo insatisfecho con su respuesta: "No tengo la impresión de que hayamos encontrado las respuestas correctas a las preguntas morales y jurídicas de la técnica genética..." Mi intención es llegar aquí a las causas de su insatisfacción, analizando en detalle su argumentación. Para ello, separaré dos argumentos que en Habermas están confundidos. El argumento destacado por Habermas se apoya en la reciprocidad o reconocimiento de libertades iguales como premisa moral básica. Con este argumento intenta fundamentar una prohibición absoluta, pero creo poder mostrar que fracasa. Confundido con él hay un argumento enfocado sobre los motivos y consecuencias de cualquier intervención genética. Éste es más efectivo que el primero, pero no alcanza a sustentar una prohibición absoluta de la clonación.

Habermas parte de una descripción de lo que implica el acto de clonar. La persona que decide producir un clon se arroga un derecho o una libertad que hasta hoy nunca nadie había tenido, interviniendo "en una zona que, de otra forma, nunca está a disposición de otros", y decretando así sobre las características hereditarias del clon un juicio "que se perpetúa de por vida". Esta zona, que la clonación y otras técnicas genéticas han convertido en zona disponible, debería, en opinión de Habermas, mantener su condición de "zona no disponible" desde un punto de vista moral. Cuando Habermas pasa a dar razones para fundamentar su carácter de moralmente no disponible, su argumentación procede en dos frentes que no están explícitamente diferenciados. La argumentación que él mismo destaca en el texto, es la siguiente: "El clon sabe que él, no sólo por casualidad sino por principio, no puede tomar el mismo tipo de determinaciones con respecto a su productor que las que pudiera tomar éste con respecto a él." Quien decide producir un clon, tiene una libertad sobre el clon que el clon no puede tener sobre él, pues el clon no puede decidir el código genético de quien ha decidido el suyo. Así se infringe el principio de reciprocidad y de respeto mutuo, reflejado por un orden jurídico que asegura igual autonomía y las mismas libertades para todos.

Este argumento deriva toda su fuerza de las razones debido a las cuales, por principio, el clon no pueda decidir el destino genético de su productor. Estrictamente hablando, la única razón de principio es la asimetría temporal entre el clon

y su productor. El productor puede decidir el código genético del clon antes del nacimiento de éste; pero dada la asimetría temporal, el clon no puede decidir del mismo modo el destino genético de su productor. El tiempo fluye sólo en una dirección y nada puede hacerse al respecto. Este argumento parece contundente e irrebatible. Pero su debilidad estriba en presuponer una interpretación excesivamente estrecha del principio de la reciprocidad de libertades iguales que debe existir en un orden jurídico igualitario. Habermas argumenta bajo el supuesto de que el principio de la reciprocidad exige que sea el mismo afectado quien pueda reciprocar la acción emprendida sobre él. Pero hay muchos casos de relaciones sociales asimétricas en donde la reciprocidad no se puede realizar de esa manera. En las relaciones entre padre e hijo, por ejemplo, la legitimidad de la autoridad del padre no radica en que el hijo posea la misma autoridad respecto del padre. Esto no significa que la reciprocidad no pueda aplicarse en estos casos. Encuentra un tipo de aplicación distinta, basada en el hecho de que quien es ahora padre estuvo alguna vez en el rol del hijo, sometido a su vez a la autoridad de su padre. En este caso, la reciprocidad significa que un padre no puede ejercer sobre su hijo una autoridad que él mismo hubiese resentido en su propio padre. Un asimetría semejante se da en las relaciones entre el médico y su paciente. La legitimidad del actuar del médico no exige que su paciente pueda actuar del mismo modo respecto de él. Más bien exige que el médico acepte ser tratado de igual forma, de encontrarase él en la misma situación que su paciente. Lo fundamental de la reciprocidad garantizada por el orden igualitario, es que un miembro de este orden debe aceptar que los demás pueden ejercer sobre él el mismo tipo de acción que él puede emprender sobre otro, en el caso de ocupar él la posición que el otro ocupa ahora. Pero no es estrictamente necesario que sea ese otro quien esté facultado a ejercer la acción recíproca. Basta con que el orden jurídico garantice que la acción se aplique universalmente, en circunstancias similares. Así, quien decide producir un clon sólo puede hacerlo legítimamente, si él mismo, en circunstancias similares, no hubiese resentido, al llegar a la edad adulta, el haber sido a su vez un clon producido por otro.

Así, aunque es cierto que, debido a la asimetría temporal, el clon no tiene frente a su productor la misma libertad que este tiene frente a él, esto no impide que se pueda cumplir el reconocimiento de libertades iguales para todos. Si hay algo que está mal con la clonación, no es precisamente ser una acción que no tolere reciprocidad. En contra de lo que la letra del artículo sugiere, el problema de la reciprocidad no es lo fundamental.

Cuando el mismo Habermas se plantea la objeción obvia de que la reciprocidad total no es posible entre humanos por el simple hecho de que los hijos no tienen la libertad de engendrar a los padres, da una respuesta en donde recurre de manera inaparente a otra línea de argumentación. Habermas reconoce la asimetría entre padres e hijos en lo que se refiere a la relación de engendrar, pero deplora que, con la clonación, esta asimetría se extienda "a la forma y modo como el hijo puede realizar esta existencia con base en un núcleo heredado de capacidades y propiedades". Lo que aquí preocupa a Habermas es que la clonación implica una intervención consciente sobre las posibilidades concretas de realización personal del clon. Esta preocupación se manifiesta también en otros pasajes del texto, por ejemplo cuando Habermas afirma que el destino impreso en un individuo por su código genético es más determinante para el individuo que la socialización o educación a la que es sometido, pues de su educación puede en principio librarse,

"mientras permanece sometido a sus genes". Por esta razón, la fijación intencional de la substancia hereditaria que se efectúa mediante la clonación instaura entre el productor y el clon una relación "semejante a la del diseñador y su producto". El diseño de un código genético determina las posibilidades de existencia del individuo mucho más allá de la simple decisión de darle la existencia, o de someterlo a una educación determinada. Cuando se engendra naturalmente y se educa a un hijo, no se da la relación entre diseñador y diseñado, que sí se da, según Habermas, en el caso de la clonación.

Es posible imaginar toda una gama de niveles posibles de intervención y diseño génetico con consecuencias concretas en la vida de un individuo. Las posibilidades que se sugieren en la metáfora del diseño podrían en principio llegar hasta la determinación de rasgos específicos de carácter, habilidades, talentos y enfermedades, incluso hasta determinar la duración de una vida. Estas posibilidades, sin embargo, no están aún disponibles. Requieren no sólo de un mayor desarrollo de las técnicas de manipulación del material genético, sino también de un mapeo completo del genoma humano, y de un mayor conocimiento sobre el modo como los genes en consonancia con el entorno producen rasgos psicológicos particulares. Sólo así estarían dadas las condiciones de un diseño genético que realmente determine las posibilidades de realización del individuo. La capacidad actual de la medicina para el diseño genético es muy restringida. Actualmente se concentra en la posibilidad de prevención de enfermedades mediante intervenciones genéticas prenatales. Es revelador que Habermas no rechace de plano este tipo de intervenciones, y aquí es donde se revela un cambio en el principio moral al que apela su argumentación. Si Habermas no rechaza la intervención genética con el fin de prevenir enfermedades, es porque su motivación y su propósito son mejorar las posibilidades del individuo. El criterio moral es aquí obviamente distinto; como en otros casos de relación entre médico y paciente, no importa aquí si el intervenido está en condiciones o no de emprender el mismo tipo de acción respecto del interventor genético, ni que éste determine unilateralmente la vida del intervenido; lo que importa son los motivos que guían la intervención y los propósitos que ella persigue, y cuáles son las consecuencias previsibles.

Planteado el problema de esta manera, volvamos al caso de la clonación para establecer como se lo juzgaría desde este otro principio moral que se fija en las consecuencias concretas en las posibilidades de realización del clon. La clonación de humanos no es realmente un ejemplo de diseño genético exhaustivo. Pues aunque se decida de esa manera el destino genético del clon, no se lo decide con un material genético que el clonador mismo haya diseñado, sino tan sólo reproduciendo un código ya dado. Además, el clonador no necesariamente conoce ese código científicamente, ni respecto de sus características internas, ni mucho menos respecto de la forma como ese código determina la vida del individuo que lo posea. Debido a este desconocimiento, la metáfora del diseñador y su diseño se aplica sólo en un sentido muy impropio a un padre que hoy se decidiese a engendrar un hijo por clonación.

Aun así, ésta y otras técnicas de intervención genética hoy disponibles nos permiten influir modestamente en la vidas de otros individuos. Según la línea de argumentación a la que Habermas apela de manera inaparente, el problema moral de la intervención genética no se plantea por el hecho de que la intervención sea unidireccional, sino que lo que cuenta es cuál es la motivación y el propósito de la intervención y cuáles sus consecuencias previsibles en la vida del afectado. Aquí

hay que tener en cuenta que, dado que la clonación no es un caso paradigmático de diseño genético, la motivación o el propósito perseguido por quien decide la clonación no necesariamente es determinar la vida de otro. Hay que preguntar por los motivos posibles de esa decisión. Habermas menciona en su artículo el autoenamoramiento y el autoritarismo como únicos motivos, y ellos tienen obviamente que ver con el propósito de determinar la vida de otro a imagen y semejanza de la propia. Pero ésos no son los únicos motivos posibles. Creo que es justo advertir contra una presunta vinculación necesaria entre la clonación por un lado, y los motivos del autoenamoramiento y el autoritarismo por otro, vinculación que permitiría hacer recaer sobre la clonación la condena moral que nos merecen dichos motivos. Sin necesidad de exigir mucho nuestra imaginación, podemos pensar en casos que hoy por hoy serían pefectamente posibles, y en los que el autoenamoramiento y el auoritarismo no desempeñan ningún papel.

Un caso posible sería el de una pareja que por razones de esterilidad no puede engendrar hijos naturalmente. Esta pareja puede tener una preferencia clara e inequívoca por engendrar por vía natural. Pero dada la esterilidad, y enfrentados forzosamente a la alternativa de recurrir a fertilización artificial con material genético ajeno, o clonar su propio material genético, se deciden por la clonación. No es necesario suponer un fastidioso narcisismo para entender esta decisión; simplemente prefieren su propio material genético al de un desconocido. No veo nada moralmente reprobable en una decisión guiada por una preferencia tan comprensible y natural como ésa. Otro caso posible es el de una pareja joven que pierde un hijo en una edad temprana en un accidente. El hijo no muere inmediatamente pero su muerte es previsible. En ese momento, la pareja, que es aún joven y puede volver a engendrar, se enfrenta a la decisión de engendrar por vía natural, o de clonar el material genético del hijo que están a punto de perder. También en este caso puede haber una decisión en favor de la clonación, sin tener que suponer autoritarismo ni autoenamoramiento. Una decisión de este tipo está más bien guiada por afectos fuertemente arraigados hacia el hijo perdido, y obviamente tiene que ver con la ilusión de que por medio de la clonación éste vuelve en cierto modo a la vida. Algunos podrán estar en desacuerdo con esta decisión, alegando por ejemplo que es mejor enterrar el pasado y vivir hacia el futuro. Pero esta recomendación, que muchos pueden considerar razonable, no es un principio moral. A uno puede disgustarle ese modo de aferrarse al pasado, pero no se puede sobre esta base condenar moralmente la decisión de clonar.

En casos como éstos, en donde me parece obvio que no hay motivos ni propósitos moralmente reprobables, lo único que resta establecer es si el material genético que se desea clonar no traerá inconvenientes previsibles al clon, por ejemplo en forma de enfermedades hereditarias. Si ése no es el caso, y si, como digo, ni los motivos, ni los propósitos son moralmente reprobables, no veo ningún fundamento moral para prohibir la clonación. Por último, y recordando la línea de argumentación de Zimmer, permitir la clonación en casos como éstos, no traería peligros para la especie. Estos casos son posibles y hasta podrían darse con alguna frecuencia, pero ciertamente no tanto para impedir la variación del material genético humano, necesaria para preservar la adaptación y el éxito reproductivo.

MacIntyre y el proyecto ilustrado de justificación de la moral

Carlos Castillo
Pontificia Universidad Católica del Perú

Alain Touraine en su *Crítica de la modernidad* afirma que el éxito de la Ilustración no es sino el triunfo de la razón, de esa épica pero no por ello insensata confianza en que "la humanidad, al obrar según las leyes de la razón, avanza a la vez hacia la abundancia, la libertad y la felicidad"[1]. Ahora parecerá ingenuo y hasta reprochable pero desde sus inicios le fue consustancial a la Ilustración su optimismo en el poder de la razón y en la posibilidad de organizar a fondo la sociedad en base de principios racionales. Un optimismo basado en la lucidez, en el avance del conocimiento y en la capacidad de denuncia o crítica de los viejos fetiches instaurados por un pasado "encantado", por aquella autoridad llamada "del eterno ayer". El juicio de la razón, su disposición a interpelar y autocensurarse alentó este optimismo ilustrado, esa toma de conciencia que la modernidad llegó a tener de sí misma y de sus propios aciertos e inconsecuencias. De manera que, en cierto sentido, la razón ilustrada se expresa aun cuando incluso sea para dar cuenta acerca del (presunto) fracaso de uno de sus proyectos.

Y esto lo decimos a propósito del título que MacIntyre da al capítulo quinto de su obra *Tras la virtud*, capítulo titulado: "¿Por qué tenía que fracasar el proyecto ilustrado de justificación de la moral?"[2]. Si bien la palabra con la que se inicia el título tiene el carácter de una interrogante, bien puede, también, asumírsela como una mera conjunción causal, con lo que el título se leería: "porque tenía que fracasar el proyecto ilustrado de justificación de la moral", dando a entender que —y esto según el propio MacIntyre— tal proyecto, desde su origen, estaba irremediablemente condenado al fracaso.

Esta forma de plantear el tema del fracaso del proyecto ilustrado de justificación de la moral, dando cuenta del no éxito de dicha justificación mediante una descripción del proceso que ha seguido para llegar al estado en que se encuentra y que se trata justamente de explicar, nos lleva —de entrada— a plantear una objeción al razonamiento de MacIntyre. Pareciera que él no distingue entre un contexto de descubrimiento y un contexto de justificación o validación. Quiere dar cuenta

---

[1] Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 9.

[2] MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, traducción al español de Amelia Valcárcel, Barcelona: Grijalbo, 1987, pp. 74-86.

del estado de fracaso de la justificación ilustrada de la moral describiéndonos el proceso que ha conducido a dicho estado, cuando lo de esperar era que explicara el fracaso (en qué consiste) a partir de las inconsecuencias argumentativas de la justificación ofrecida en relación a los resultados obtenidos por el proyecto ilustrado. MacIntyre intenta explicar (y valorar) el significado y alcances teóricos y prácticos del proyecto ilustrado concerniente a la moral apelando a las condiciones o circunstancias, especialmente históricas, que han contribuido a su formulación. Y éste es un razonamiento sospechoso de cierta arbitrariedad[3]. Reproduzcamos el razonamiento de MacIntyre para confirmar o, acaso, eliminar nuestra sospecha.

El proyecto ilustrado de justificación de la moral no fracasa porque parezcan hacerlo los argumentos particulares de cada filósofo ilustrado (sea Kierkegaard o Kant), sino, porque todos ellos compartían ciertas características argumentativas, debido a un trasfondo común histórico que los hacía herederos de un esquema de creencias morales cuya recuperación, fragmentaria e incoherente, garantizaba, desde el origen, el fracaso de cualquier intento de validación moral[4].

Dicha característica argumentativa común alude a la consideración de que la moral deba tener una *justificación racional*, esto es, deba basarse en premisas de validez universal que permitan, además, una consecuente derivación lógica de sus conclusiones. Esas premisas, según MacIntyre, caracterizarían uno o más rasgos de la naturaleza humana, noción que compartían —a pesar de sus diferencias— todos los filósofos ilustrados, a causa de la influencia del común trasfondo histórico: la época clásica dominada por la propuesta aristotélica de la moral[5]. La incoherencia de este esquema de creencias morales residiría en la "discrepancia irreconciliable" que habría entre la concepción de las reglas y proyectos morales compartidos, y la también compartida, aunque de manera peculiar, concepción de la naturaleza humana. Y la razón de esta incoherencia es la recepción fragmentaria del esquema teleológico aristotélico.

Para MacIntyre tal esquema conceptual relativo a la moral se reduce a una relación lógica de tres niveles: 1) en el primer nivel estaría definida la naturaleza humana en su estado inadecuado ("el-hombre-tal-como-es"), 2) en el segundo nivel, que sirve de puente al precedente y posterior, estaría determinado por la concepción de los preceptos de una ética racional, y 3) en el tercer nivel, como una consecuencia de los niveles anteriores, obtendríamos la experiencia de la "naturaleza-humana-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-*telos*"[6].

El paso del primer nivel (de lo que es) al tercero (del deber ser), estaría posibilitado por los preceptos de la ética (correspondientes al segundo nivel) en tanto se los considere como mandatos teleológicos, es decir, hagan referencia a una esencia humana según y en vista a la cual habría que actuar. Pero los filósofos de la Ilustración habrían rechazado precisamente una visión teleológica de la naturaleza humana por descreer que la razón pueda dar alguna auténtica comprensión del "verdadero fin del hombre". De los tres niveles del esquema anterior los filósofos

---

[3] A este tipo de razonamiento se le llamaría —como apunta José Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía*- una falacia *genética*. *Cf.* Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1986, tomo II, p. 1122, entrada: *Falacia genética.*

[4] Macintyre, Alasdair, *o.c.*, p. 74.

[5] *Ibid.*, p. 75.

[6] *Ibid.*, p. 76.

de la Ilustración aceptaron sólo los dos primeros rechazando, en cambio, el último por significar una teleología en la ética[7].

A juicio de MacIntyre con los dos primeros niveles no podría originarse ningún resultado ético. Ninguna propuesta moral tendría éxito, más aún, no sería considerada tal si es que no representa fielmente el esquema teleológico aristotélico de la moral, lo cual implícitamente querría decir que tal modelo ético estaría libre de objeción. Por no haberlo asumido con fidelidad el proyecto ilustrado de justificación de la moral habría fracasado desde su misma concepción. Ésta es la arbitrariedad que observamos —al inicio— en el razonamiento de MacIntyre. Él no explica el fracaso del proyecto moral ilustrado, en todo caso lo que dice es que nunca hubo un proyecto auténticamente moral, pues, afirma que, incluso, el segundo nivel (el de los preceptos morales) pierde su sentido al no poder ser ya deducido de juicios verdaderos acerca de la naturaleza humana[8].

Y el modo como explica esta última idea (la pérdida de sentido de los preceptos morales) muestra más bien a un MacIntyre preocupado por salvar la concepción de la naturaleza humana, siendo ésta la parte más polémica de su argumentación. Para nuestro autor el abandono de esa concepción condujo a pensar que no existen razonamientos válidos que partiendo de premisas enteramente fácticas permitan llegar a conclusiones valorativas o morales. Es decir, no se puede arribar lógicamente al plano del deber ser a partir de lo que es, pues, entre ambos niveles hay el problema de la inconmensurabilidad. Sin embargo, MacIntyre pretende salvar la dificultad, "ningún debe de un ser", afirmando que eso es así excepto en los casos de contenidos substanciales presentes en términos de un lenguaje moral fragmentariamente asumido y usado, como es el lenguaje aristotélico. Tales conceptos tienen una peculiaridad que permite una argumentación del tipo buscado. Se trata de los denominados "conceptos funcionales", conceptos de substancias definidos en términos de su propósito o función *(telos)*. Por ejemplo, el concepto de cortapapel no puede ser definido con independencia del concepto de un buen cortapapel, su definición de lo que es implica su determinación a que debe ser así en concordancia con lo que es. Un cortapapel malogrado ya no es cortapapel[9]. A MacIntyre le interesa fundamentar el significado de un "concepto funcional" porque ello le permitiría afirmar que son posibles los razonamientos basados en premisas que contienen conceptos funcionales los cuales, a su vez, posibilitarían una válida derivación lógica de una conclusión que afirma un debe. Como Aristóteles, MacIntyre suscribe la afirmación que "ser hombre" significa (o implica) cumplir con una naturaleza (esencia) humana. Y el cumplir con esto significaría ser un "buen" hombre[10].

---

[7] "Pero la conjunción del rechazo laico de las teologías protestantes y católica y el rechazo científico y filosófico del aristotelismo iba a eliminar cualquier noción del hombre-como-podía-ser-si-realizara-su-*telos*. Dado que toda la ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo de su estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de *telos* deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura". *Ibid.*, p. 78.

[8] A juicio de MacIntyre cada uno de los tres niveles del esquema "requiere la referencia a los otros dos para que su situación y su función sean inteligibles". *Ibid.*, p. 76.

[9] MacIntyre pone los ejemplos del "reloj" y el "granjero". De manera que "el concepto de reloj no puede ser definido con independencia del concepto de un buen reloj", ya que el criterio por el que "algo es reloj no es independiente del criterio por el que algo es un buen reloj". *Ibid.*, p. 82.

[10] *Ibid.*, p. 83.

Lo cierto es que no sólo es discutible afirmar algo así como una esencia humana de sello aristotélico, sino, además, como lo pensara Sartre, el que la esencia preceda a la existencia[11]. Aun cuando los filósofos de la Ilustración hablaban de la naturaleza humana la concebían de un modo distinto del que sugiere la presentación esencialista. Además, esa visión clásica del hombre y de sus fines "naturales" trató de ser replanteado por un proyecto moral que consistía básicamente en una crítica del modelo anterior. ¿Cómo pretender entonces evaluar sus logros sin considerar la diferencia y crítica que establece respecto del modelo aristotélico? El mismo MacIntyre llega a decir que el no reconocimiento de conceptos factuales por parte de los filósofos ilustrados se debió a una *pérdida* del vocabulario moral en la que tales conceptos hallaban significado. Pérdida producida por una nueva cultura de la Ilustración que no perpetuó esa comprensión moral de la cultura clásica. En otras palabras, lo que MacIntyre estaría diciendo es que el cambio de comprensión moral responde a un cambio epocal (con todo lo que ello significa culturalmente), y si el proyecto ilustrado de justificación de la moral fracasó es porque no retornó a esa comprensión digamos tradicional[12]. La pregunta sigue abierta: ¿por qué se dio el cambio, a qué responde la elaboración del proyecto ilustrado? Y la razón tal vez sea porque el plano del ser y del deber ser, en la modernidad, se separaron radicalmente. En Aristóteles ambos niveles (en realidad sería difícil decir que fueron dos cosas distintas), se integraban en una comprensión ontológica o, si se prefiere, en una teleología a ese nivel. En cambio, para los filósofos de la Ilustración el plano del ser apareció disociado del deber ser. MacIntyre lo afirma también cuando dice que el yo se separa de ambos modos de teoría y praxis, en un yo que inventa la modernidad en virtud de nuevas situaciones sociales y creencias[13]. En suma, el proyecto ilustrado de la moral fracasa por esta remisión y acentuación del rol moral de un yo autónomo que aun cuando es poseedor de conceptos y juicios morales —rezagos lingüísticos de las prácticas de la época clásica— ha perdido el contexto cultural que estas prácticas los proveían.

Es por ello que resulta apreciable la tácita demanda que MacIntyre hace para que la propuesta moral reasuma la explicación aristotélico-tomista o el contexto teísta con la finalidad (presumible) de garantizar juicios morales hipotéticos, esto es, teleológicos, y juicios morales categóricos, es decir, preceptos religiosos. Visto de esta manera, la propuesta de MacIntyre no sólo no es ilustrada, sino, anti-ilustrada. De ahí que interprete la autonomía del yo, proceso que se da en la modernidad, no tanto como una liberación de la estructura y contenido moral tradicional, sino, fundamentalmente, como una pérdida a causa de las negativas consecuencias políticos y sociales que —a su juicio— originó el cambio.

Ante esto, insistimos, el problema no resuelto continúa sin ser planteado. Y es que ¿desde dónde haríamos la crítica y valoración que nos permita decir con segu-

---

[11] En *El existencialismo es un* humanismo, Buenos Aires: Sur, 1960, p. 14, Jean-Paul Sartre critica esta versión de la naturaleza humana definida a partir de lo que MacIntyre denomina "conceptos funcionales". Sartre es quien da el ejemplo del cortapapel (mencionado por nosotros) para cuestionar esa vieja idea de origen aristotélico: que la esencia precede a la existencia.

[12] MacIntyre al referirse a la pérdida de "estructura y contenido tradicional" la denomina en *Tras la virtud* "comprensión clásica o aristotélica de la moral". En su *Tres versiones rivales de la ética* a dicha versión moral la llama simplemente "tradición" (*Cf. Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992).

[13] MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, *o.c.*, pp. 85 y 86.

ridad que el proyecto ilustrado de justificación de la moral es una pérdida del contexto de la cultura clásica (basada en una visión aristotélica de la ética) y no, más bien, una *liberación* de la misma, como lo pensaban —en palabras del propio MacIntyre— las "cabezas filosóficas más elocuentes" de la ilustración? Ciertamente, si nos valemos de un criterio previo como la ética aristotélica, acaso evaluaríamos el proyecto ilustrado de manera negativa, considerándolo un fracaso, pero a la vez incurriríamos en una petición de principio. Asumiríamos sin más el valor de una propuesta ética a la que luego intentaríamos cuestionar, y el éxito o no de este cuestionamiento seguiríamos apreciándolo desde el mismo valor ya negado. Se repetiría el viejo problema en torno a la fundamentación (o justificación) de una propuesta moral. Como lo sugería Nietzsche, aun cuando sepamos que la moral es lo que se somete a un valor, en tanto que lo inmoral o amoral son, respectivamente, lo que se opone a todo valor y lo que es indiferente al valor, sin embargo, el valor no desaparece, y esto es lo problemático. Pues, ¿cómo saber si es válido ese valor? Y ¿ por qué?[14]. Sin duda, se requiere antes "poner en entredicho el valor mismo de los valores", o sea, por ejemplo, someter a crítica la pretensión de la tradición clásica de la ética de ser ella la determinación de valor, la que dictamina cuando se está ante una correcta justificación de algún proyecto ético.

Para MacIntyre el valor del proyecto ilustrado de la moral está fuera de él, reside en el contexto de una unidad cultural tradicional que el proyecto disgrega o abandona a pesar de lo "imposible y quijotesco de la tarea"[15]. Pero habría, en cambio, que valorar el éxito o no del proyecto ilustrado por la coherencia interna de su discurso ético que justificaría su pretensión de ruptura, la que por cierto no está obligada a coincidir ni responder a las expectativas tradicionales de la ética contra las que al parecer se levanta. Al hacerlo veríamos que las razones por las que MacIntyre considera que fracasa el proyecto ilustrado, (dejando abierta la interrogante de si es pertinente hablar de "fracaso" y no de "inconcluso" como lo diría Habermas), son en realidad los puntos de partida del proyecto moderno. Si la ética clásica presupone una interpretación de la esencia del hombre como animal racional y una interpretación del *telos* humano, la versión moderna, por el contrario, la cuestiona y sentencia: "la razón no puede dar ninguna auténtica comprensión del fin del hombre"[16]. Nietzsche, con su filosofía del martillo, explicaría: porque la moral es una "auténtica corrupción de la razón"[17]. Si la tradición clásica de la ética requiere nociones de "propósitos o funciones esencialmente humano", el proyecto ilustrado descree de ellos porque —siguiendo a Nietzsche otra vez— "no hay hechos morales". "La moral no es sino una interpretación de determinados fenómenos, y más propiamente una mala interpretación"[18]. Si la ética tradicional echa mano de justificaciones metafísicas o del "teísmo clásico"[19], la secularización de la moral por parte de los filósofos de la Ilustración pone entre paréntesis el "estatus

---

[14] *Cf.* Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Prólogo, acápite 3 y 6. También, *Más allá del bien y del mal*, sección I, §2.

[15] MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, *o.c.*, p. 79.

[16] *Ibid.*, p. 77.

[17] Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, §1: "Los cuatro grandes errores".

[18] Nietzsche, Friedrich, *¿Cómo se filosofa a martillazos?* Ver "los mejoradores de la humanidad", acápite 1.

[19] Macintyre, Alasdair, *Tras la virtud*, *o.c.*, p. 85.

de los juicios morales como señales manifiestas de la ley divina"[20]. Lo cual significó —como apuntara Nietzsche con su agudeza mordaz— el paso del "hombre-camello" al "león" que suprime el "trasmundo" nacido de un triple anhelo: el religioso, al esperar hallar en el trasmundo el sentido y la plenitud del mundo; el metafísico, por la obsesión de un mundo más (racionalmente) perfecto; y, el moral, a causa de desear hallar en aquél el fundamento, el valor de todos los valores[21].

En conclusión, más coherente sería afirmar, (volviendo la tesis de MacIntyre contra sí mismo), que el proyecto ilustrado de justificación de la moral si fracasa no es por discontinuar el proyecto aristotélico-tomista, sino al contrario, por tratar de continuarlo en la modernidad. No olvidemos que la modernidad reconoce como una de sus conquistas la autonomía del agente moral. Su proyecto ético se orienta hacia esa finalidad, entre otras. Si tenemos la sensación que el proyecto no da sus logros es porque seguimos, en parte manteniendo la referencia al modelo ético tradicional. Desde dicho contexto ético sin duda advertiríamos que el agente moral carece de capacidad de fundamentación, que es incierto el estatus de las reglas morales, y que el asunto moral se ha convertido en un mero instrumento del deseo y la voluntad individual. Es decir, nos parecería estar conducidos, por el proyecto ilustrado, a una suerte de nihilismo nietzscheano. Pero recordemos, también, que el mismo Nietzsche reclamaba "transvalorar todos los valores", aquéllos heredados precisamente por la ética tradicional.

Quizá sólo así, al reapropiarnos de esta instancia crítica conquistada por la modernidad, la humanidad se nos muestre, citando a Berman, "en medio de una gran ausencia y vacío de valores, pero, al mismo tiempo, de una notable abundancia de posibilidades"[22].

---

[20] *Ibid.*, p. 84

[21] Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, Libro II, §338.

[22] Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1989, p.18.

Lógica

La negación, la verdad y la inconsistencia

Óscar Masaveu
Potomac State College of West Virginia University, Estados Undidos

Presentaremos una lógica de primer orden de corte paraconsistente *S*. La lógica posee mucha de la versatilidad de la lógica clásica, pero además posee una serie de propiedades interesantes. La lógica no es finitamente trivializable por conjuntos de fórmulas que no contienen al símbolo de falsedad $\perp$. El sistema incluye una negación débil y en ella se puede definir una negación fuerte en el sentido de da Costa. Mediante un estudio de las relaciones existentes entre las dos negaciones se puede plantear y estudiar una serie de interrogantes filosóficas muy importantes. Las propiedades de la lógica misma ofrecen la posibilidad de estudiar más a fondo problemas relacionados con los fundamentos de las matemáticas tales como el concepto intuitivo de conjunto.

Lógicas paraconsistentes han sido estudiadas desde 1948 cuando Jaśkowski, atendiendo a una sugerencia de Lukasiewicz, inició su estudio con el trabajo [4]. Independientemente da Costa inicia a partir de 1954 un estudio que lo conduce a construir varios sistemas para consistentes. Una reseña histórica de los inicios del estudio de la paraconsitencia puede ser encontrado en [1]. Miró Quesada [5] creó el término lógica paraconsistente para denotar a un sistema que puede ser la base lógica para teorías inconsistentes pero no triviales.

En [6] detallamos como los sistemas C_n, $0 \leq n \leq \omega$ de da Costa [3] y los B_n, $0 \leq n < \omega$ de Bunder [2] motivaron el desarrollo del sistema lógico paraconsistente que llamamos *P*. El presente trabajo describe una de las direcciones en que hemos continuado el estudio iniciado [6]. También hemos extendido los resultados de [6] en la dirección de la lógica modal; los detalles serán presentados en un próximo trabajo.

En el presente trabajo adoptaremos una posición filosófica que muchos describen como un realismo platónico. Para nosotros entonces, los objetos matemáticos existen y se pueden percibir con la razón. Los conjuntos son algunos de los objetos matemáticos más importantes. Debido a las conocidas contradicciones a las que conduce la llamada Teoría Intuitiva de Conjuntos, se han propuesto varias teorías axiomáticas de conjuntos como alternativas. Todas ellas limitan el alcance del concepto de conjunto y no todas lo hacen de la misma forma. Una de las motivaciones para el presente trabajo es la búsqueda de un sistema lógico paraconsistente que pueda servir de base para estudiar al concepto intuitivo de conjunto. Tal sistema deberá ser lo suficientemente fuerte para permitir el desarrollo de las construcciones matemáticas usuales. El sistema deberá ser paraconsistente para permitir el

estudio de conjuntos intuitivos aun en la presencia de contradicciones sin que por ellas la teoría subyacente se trivialice. De esta forma se podría escoger entre las diversas teorías axiomáticas de conjuntos a la que mejor describa a los conjuntos intuitivos. Incluso se podría formular teorías alternativas nuevas. Podría también estudiarse preguntas fundamentales sobre la naturaleza de los conjuntos. Por ejemplo, si la Hipótesis del Continuo es válida o no. Creemos que el sistema *S* que presentamos es un buen punto de partida para la obtención del sistema lógico buscado.

Recordemos que es posible axiomatizar a la teoría de conjuntos Göedel-Bernays usando un número finito de axiomas. Nuestra segunda motivación también se relaciona con la teoría de conjuntos. Propiamente, está relacionada con el Teorema de Incompletitud de Gödel. Dada una teoría, para que sea válido dicho teorema es necesario que la teoría cumpla una serie de requisitos que abarcan desde su poder expresivo hasta la naturaleza de sus axiomas y sus reglas de inferencia. A lo que a veces se le da poca importancia es que también existen exigencias sobre el sistema lógico subyacente. Ahora bien, si el sistema lógico subyacente fuera paraconsistente estaríamos interesados en el Teorema de Incompletitud de Gödel, pero en la versión cuya conclusión sería que la no-trivialidad de la teoría no se podría demostrar dentro de la misma. Pero, nuevamente la validez del teorema dependería de requisitos sobre el poder expresivo de la teoría, de la naturaleza de sus axiomas y reglas de inferencia, y también del sistema lógico subyacente. Supongamos que se pudiera demostrar, usando sólo principios elementales, que el sistema lógico subyacente no es finitamente trivializable. Supongamos adicionalmente que la teoría axiomática de conjuntos que usáramos tuviera un fuerte poder expresivo y que permitiera realizar las construcciones matemáticas usuales utilizando para ello a un número finito de axiomas. Bajo estas circunstancias es posible que quizá se pudiera demostrar la no-trivialidad de la teoría dentro de la misma.

Finalmente, nos motiva también el hecho que muchas lógicas paraconsistentes poseen, además de la negación propia del sistema, a una negación fuerte. Usualmente la negación fuerte no es un operador primitivo de la lógica, más bien es un operador definido y posee muchas de las propiedades de la negación clásica. Es natural estudiar el proceso mediante el cual estos dos conceptos de negación se identifican en la lógica clásica. La lógica que presentamos identifica mucho más que otras lógicas paraconsistentes a los dos conceptos. Pero los conceptos siguen siendo distintos en *S*. Creemos que un estudio del proceso de identificación de los dos conceptos a medida que nos aproximamos a la lógica clásica puede darnos un mejor entendimiento de la negación y verdad clásica.

1. El sistema proposicional T

Presentamos dos sistemas lógicos proposicionales *T* y *P*. El lenguaje de ambos será el mismo que el de la lógica proposicional clásica en la versión que utiliza como símbolos primitivos a $\wedge$, $\vee$, $\rightarrow$, $\neg$, T, $\perp$ y a los paréntesis. Utilizaremos a p_1, p_2, p_3,..., p_n,... como las variables proposicionales y omitiremos paréntesis superfluos usando el convenio que el operador $\rightarrow$ será el principal, así $A \wedge B \rightarrow B$ abreviará a la fórmula $(A \wedge B) \rightarrow B$ y no a $A \wedge (B \rightarrow B)$. Las nociones de fórmula y de prueba dentro de los sistemas serán definidos de la manera usual. Detalles adicionales pueden encontrarse en [6].

Sea T el sistema proposicional cuyos esquemas axiomáticos y regla de inferencia son:

0. T
1. $A \to (B \to A)$
2. $(A \to B) \to ((A \to (B \to C)) \to (A \to C))$
3. $A \wedge B \to A$
4. $A \wedge B \to B$
5. $A \to (A \to (A \wedge B)$
6. $A \to A \vee B$
7. $B \to A \vee B$
8. $(A \to C) \to ((B \to C) \to (A \vee B \to C))$
9. $\neg\neg A \to A$
10. $A \to \neg\neg A$
11. $\bot \to B$
12. $(A \to \bot) \to \neg A$
13. $((A \to \bot) \to \bot) \to A$
14. $\dfrac{A, A \to B}{B}$

En [6] presentamos el sistema proposicional P cuyos esquemas axiomáticos y regla de inferencia son:

0. T
1. $A \to (B \to A)$
2. $(A \to B) \to ((A \to (B \to C)) \to (A \to C))$
3. $A \wedge B \to A$
4. $A \wedge B \to B$
5. $A \to (A \to (A \wedge B))$
6. $A \to A \vee B$
7. $B \to A \vee B$
8. $(A \to C) \to ((B \to C) \to (A \vee B \to C))$
9. $\neg\neg A \to A$
10. $\bot \to B$
11. $(A \to \bot) \to \neg A$
12. $((A \to \bot) \to \bot) \to A$
13. $\dfrac{A, A \to B}{B}$

Dado un sistema lógico L denotaremos por $F(L)$ al conjunto de fórmulas de L.

Definición 1.1 Sean Σ y Π dos subconjuntos de $F(L)$.

a) Dado un subconjunto Γ de Σ, se dice que el subconjunto (Σ, Π)-trivializa a L si toda fórmula $A \in \Pi$ es demostrable en L a partir de Γ.
b) El sistema L se llama Σ, Π-trivializable si existe un subconjunto Γ de Σ que (Σ, Π)-trivializa a L. De lo contrario se dice que L no es (Σ, Π)-trivializable. Cuando $\Sigma=\Pi$, diremos que Γ trivializa a L relativo a Π. También diremos simplemente que L es trivializable relativo a Π o que L no es trivializable relativo a Π, según sea el caso.

c) El sistema L se llama finitamente (Σ, Π)-trivializable si existe un subconjunto finito Γ de Σ que (Σ, Π)-trivializa a L. De lo contrario se dice que L no es finitamente (Σ, Π)-trivializable. Cuando $\Sigma = \Pi$, diremos simplemente que L es finitamente trivializable relativo a Π o que L no es finitamente trivializable relativo a Π, según sea el caso.
d) Si L es (Σ, Π)-trivializable cuando Σ es el conjunto vacío de fórmulas y Π es $F(L)$, al sistema se le llama trivial. Caso contrario se dice que L es no-trivial.
e) Si L es finitamente (Σ, Π)-trivializable cuando Σ es algún conjunto de fórmulas y Σ es $F(L)$, al sistema se le llama finitamente trivializable. Caso contrario se dice que L no es finitamente trivializable.

Hacemos notar que $F(T) = F(P)$. Denotaremos por $\mathbf{F}$ a este conjunto común de fórmulas. Dado un sistema L denotaremos por $F^*(L)$ al conjunto de fórmulas de L que no contienen a $\perp$. A $F^*(P)$ lo llamaremos simplemente $\mathbf{F}^*$.

En [6] demostramos que el sistema P no es $(\mathbf{F}^*, \mathbf{F})$-trivializable. Más aún, probamos que P no es finitamente trivializable relativo a $\mathbf{F}^*$.

Lema 1.2. Sean L y K dos sistemas lógicos, y sea f: $F(L) \longrightarrow F(K)$ una transformación que cumple las siguientes condiciones:

1. Cada axioma de L es transformado por f en un teorema de K.
2. Para cada instancia de una aplicación de una regla de inferencia de L, existe en K una demostración de la imagen del consecuente de la regla a partir de las imágenes de los antecedentes de la misma.
3. $f(\perp) = \perp$.
4. Si una fórmula no contiene a $\perp$, su imagen tampoco contiene a $\perp$.
5. El sistema K es $(\{\perp\}, F(K))$-trivializable.

Entonces si K no es (finitamente) $(F^*(K), F(K))$-trivializable, L no es (finitamente) $(F^*(L), F(L))$-trivializable.

Prueba Sea Γ un conjunto de fórmulas del sistema L y sea B una fórmula de L que es demostrable a partir de Γ en L. Usando 1 y 2 se puede demostrar por inducción sobre la longitud de la prueba en L que f(B) es demostrable en K a partir del conjunto de las imágenes de las fórmulas de Γ. En particular la imagen de un teorema de L es un teorema de K.

Supongamos que L sea (finitamente) $(F^*(L), F(L))$-trivializable. Por la observación anterior y por 3, existe una prueba en K de $\perp$ a partir del conjunto de imágenes de las fórmulas de Γ, para algún conjunto (finito) Γ de fórmulas que no contienen a $\perp$. Por 4, las imágenes de las fórmulas de Γ tampoco contienen a $\perp$. En consecuencia, usando 5, se tendría que K sería (finitamente) $(F^*(K), F(K))$-trivializable.

Definición 1.3 Sea f: $\mathbf{F} \longrightarrow \mathbf{F}$ la transformación definida recursivamente por las siguientes condiciones:

a) $f(p) = p$ para cada fórmula atómica de $\mathbf{F}$,
b) $f(\perp) = \perp$ y $f(T) = T$,
c) $f(A \wedge B) = f(A) \wedge f(B)$,
d) $f(A \vee B) = f(A) \vee f(B)$,

e) $f(A \rightarrow B) = f(A) \rightarrow f(B)$,
f) $f(\neg A) = f(B)$ si A es $\neg B$, y
g) $f(\neg A) = \neg f(B)$ si A no es una negación.

Definición 1.4 Para cada número natural n definimos inductivamente al conjunto $\neg^n\mathbf{F}$ como sigue:

a) $\neg^0\mathbf{F} = \{A \in \mathbf{F} / A$ no es una negación$\}$, y
b) $\neg^{n+1}\mathbf{F} = \{A \in \mathbf{F} / A = \neg B$ y $B \in \neg^n\mathbf{F}\}$.

Definición 1.5 Para cada número natural n y cada $A \in \mathbf{F}$ definimos inductivamente a la fórmula $\neg^n A$ como sigue:

a) $\neg^0 A = A$, y
b) $\neg^{n+1} A = \neg(\neg^n A)$.

Lema 1.6 Cada fórmula $A \in \mathbf{F}$ pertenece a $\neg^n\mathbf{F}$ para un solo número natural n. Una fórmula A pertenece a $\neg^n\mathbf{F}$ si y solamente si hay una fórmula $B \in \neg^0\mathbf{F}$ tal que $A = \neg^n B$.

Prueba La primera aseveración se establece fácilmente por inducción sobre la longitud de la fórmula. La segunda se establece a partir de la primera por inducción sobre n.

Lema 1.7 Sea f la transformación de la Definición 1.3 y sea $A = \neg^n B$ con $B \in \neg^0\mathbf{F}$. Entonces $f(A) = f(B)$ si n es par, y $f(A) = \neg f(B)$ si n es impar.

Prueba Inducción sobre n.

Teorema 1.8 T no es $(\mathbf{F}^*, \mathbf{F})$-trivializable.

Prueba Sea f la transformación de la Definición 1.3. Es suficiente probar que f satisface las condiciones 1 a 5 del Lema 1.2.

Que 3 se cumple es inmediato por la Definición 1.3. El requisito 5 fue probado en [6]. La condición 4 se prueba sin dificultad por inducción sobre la longitud de la fórmula.

Cada aplicación de Modus Ponens se transforma mediante f en una nueva aplicación de Modus Ponens, lo cual implica que 2 se cumple. La demostración de 1 utiliza nuestra observación sobre Modus Ponens y se hace mediante inducción sobre la longitud de la prueba. La prueba de que la imagen de cada axioma de *T* es demostrable en *L* es trivial excepto para los casos de los esquemas axiomáticos 9), 10) y 12) de *T*. Presentaremos aquí solamente estos casos.

Observemos que de los esquemas axiomáticos 1) y 2) para *P* se desprende fácilmente que el esquema $A \rightarrow A$ es válido en *P*.

Para 9) y 10), supongamos que $A = \neg^n B$ con $B \in F$. Si n es par, por el Lema 1.7, la imagen del esquema axiomático es de la forma $f(B) \rightarrow f(B)$, que es demostrable en *P* por la observación anterior. Si n es impar, por el Lema 1.7, la imagen del esquema es de la forma $\neg f(B) \rightarrow \neg f(B)$, que también es demostrable en *P* por la misma observación.

Para el esquema axiomático 12) de T, supongamos que $A = \neg^n B$ con $B \in \neg^0\mathbf{F}$. Si n es par, por el Lema 1.7, la imagen del esquema es de la forma $(f(B) \rightarrow \perp) \rightarrow \neg f(B)$, que es demostrable en P el esquema axiomático 11) de P. En el caso en que n es impar, por el Lema 1.7, la imagen del esquema axiomático es de la forma $(\neg f(B) \rightarrow \perp) \rightarrow f(B)$ que se establece en P mediante el Teorema de Deducción para P con la ayuda de los esquemas $\neg\neg f(B) \rightarrow f(B)$ y $(\neg f(B) \rightarrow \perp) \rightarrow \neg\neg f(B)$ que son casos de los esquemas axiomáticos 9) y 11) de P, respectivamente.

Definición 1.9 Una valorización para P es una función $v: \mathbf{F} \longrightarrow \{0, 1\}$ que cumple:

i. $v(A \wedge B) = \text{Min}\{v(A), v(B)\}$,
ii. $v(A \vee B) = \text{Max}\{v(A), v(B)\}$,
iii. $v(A \rightarrow B) = 1$ sii $v(A) = 0$ ó $v(B) = 1$,
iv. Si $v(A) = 0$ entonces $v(\neg A) = 1$ y $v(\neg\neg A) = 0$, y
v. $(T) = 1$, $v(\perp) = 0$.

En [6] probamos que para cada $A \in \mathbf{F}$, $v(A) = 1$ sii A es demostrable en P. Dicho de otra forma demostramos que las valorizaciones para P constituyen una semántica completa para P. También presentamos en [6] un procedimiento decisorio para P a base de casi-matrices.

Definición 1.10 Una casi-matriz para una fórmula A de $\mathbf{F}$ es un arreglo de 0's y 1's construido como en una tabla de verdad clásica excepto que una casi-matriz asigna sólo1 a T y sólo 0 a $\perp$. Además se altera la construcción clásica si A es la negación de una fórmula B. En este caso se procede como sigue: Si a B se le ha asignado 0 en la línea, a A se le asigna 1. Si a B se ha asignado 1 en la línea hay dos casos:

> Si B es la negación de una fórmula D y a D se le ha asignado 0 en la línea, a A se le asigna 0.
> De otra forma se "parte" la línea en dos líneas asignando a A un 0 en la primera y un 1 en la segunda. El resto de los valores ya asignados antes de "partir" la línea original se mantienen en las dos líneas nuevas.

La Definición 1.10 se refiere a las tablas clásicas extendidas, no a las tablas abreviadas, es decir para que una fórmula aparezca en el encabezado de la tabla deberán aparecer allí previamente todas las subfórmulas propias de la misma. Asumiremos también que en el encabezado de la casi-matriz no aparecen fórmulas repetidas. De manera similar al caso clásico, una fórmula $A \in \mathbf{F}$ es un teorema de P si y solamente si toda línea de una casi-matriz para la fórmula A le asigna 1 a la misma.

Desarrollamos a manera de ejemplo la casi-matriz para $(\neg\neg p \wedge T) \rightarrow \neg(\neg\neg p \wedge T)$ en donde p es una variable proposicional cualquiera.

T	p	$\neg p$	$\neg\neg p$	$\neg\neg p \wedge T$	$\neg(\neg\neg p \wedge T)$	$(\neg\neg p \wedge T) \rightarrow \neg(\neg\neg p \wedge T)$
1	0	1	0	0	1	1
1	1	0	1	1	0	0
					1	1
		1	0	0	1	1
			1	1	0	0
					1	1

La casi-matriz anterior es para un caso del esquema $A \rightarrow \neg A$ con $A \in F^*$. En general para este tipo de fórmulas podemos probar el siguiente resultado.

Lema 1.11 En *P* no es demostrable instancia alguna del esquema $A \rightarrow \neg A$ en el cual la fórmula $A \in \mathbf{F}^*$.

Prueba Primero observamos que es muy fácil probar, por inducción sobre el número de fórmulas en el encabezado de las casi-matriz, que toda casi-matriz para una fórmula B que pertenece a F* posee una línea en la cual aparecen sólo 1's.

Consideremos una casi-matriz M para una instancia $B \rightarrow \neg B$ del esquema. Si nos restringimos a la casi-matriz M a las fórmulas del encabezado de M que aparecen antes de la aparición de B y a B misma, tendremos una casi-matriz N para B. La observación anterior proporciona una línea de la casi-matriz N (y por tanto una línea de la casi-matriz M) en la cual a B se le asigna un 1. De la Definición 1.10 se desprende que en la casi-matriz M debe existir una línea en que se le asigna 1 a B y 0 a $\neg B$. Por lo tanto la casi-matriz M posee una línea que asigna 0 a $B \rightarrow \neg B$ y por lo tanto esta última fórmula no es demostrable en *P*.

Antes de continuar notemos que si existen instancias del esquema $A \rightarrow \neg A$ que son demostrables en *P*, por ejemplo $\bot \rightarrow \neg\bot$ es una instancia del esquema axiomático 11). En [6] analizamos las relaciones entre *P* y el sistema C_ω de Da Costa que aparece en [2]. Por las observaciones hechas en [6], el Lema 1.11 también establece *mutatis mutandi* que en el sistema C_ω no es demostrable instancia alguna del esquema $A \rightarrow \neg A$.

Teorema 1.12 T no es finitamente trivializable relativo a $\mathbf{F}^*$.

Prueba Supongamos que el conjunto finito Γ trivializa a *T* relativo a F*. Agregando una o más fórmulas a Γ si fuera necesario, podemos asumir que $\Gamma = \{ A_1, A_2, A_3, \ldots, A_n\}$ para algún $n \geq 2$. Sea la fórmula $B = A_1 \wedge A_2 \wedge A_3 \wedge \ldots \wedge A_n$. Es relativamente fácil establecer que {B}trivializa a *T* relativo a $\mathbf{F}^*$. De esta forma se puede demostrar a $\neg B$ a partir de B en *T*. Es claro que $B \in \mathbf{F}^*$.

La presencia de los esquemas axiomáticos 1) y 2) junto con la presencia de Modus Ponens como única regla de inferencia de *T* garantizan que el Teorema de la Deducción es válido para *T* y por lo tanto se podría probar $B \rightarrow \neg B$ en *T*. Sea f como en la Definición 1.3. Por el Lema 1.7, $f(B \rightarrow \neg B)$ sería demostrable en *T*. Como tenemos que $f(B \rightarrow \neg B)$ es igual a $f(B) \rightarrow \neg f(B)$ y $f(B) \in \mathbf{F}^*$, se tendría una contradicción con el Lema 1.11.

El Teorema 1.8 dice que para trivializar a *T* es necesario utilizar fórmulas que contengan a $\bot$. El Teorema 1.12 sostiene que para poder demostrar en *T* a todas las

fórmulas de T que no contienen a $\perp$ es necesario agregar a T un conjunto necesariamente infinito de fórmulas que no contengan a $\perp$. En particular, si una teoría posee sólo un número finito de axiomas y los axiomas no contienen a $\perp$, no se podrá demostrar dentro de la teoría todas las fórmulas de T que no contienen a $\perp$.

El sistema T posee una semántica bivalente completa. Para obtenerla basta reemplazar a la condición iv de la Definición 1.9 por las condiciones: Si $v(A) = 0$ entonces $v(\neg A) = 1$, y $v(\neg\neg A) = 0$ ssi $v(A) = 0$. Adicionalmente T es decidible usando casi-matrices definidas de manera muy similar a las de la Definición 1.10. Para obtener la noción de casi-matriz correcta para T en la Definición 1.10 se debe cambiar el proceso usado para asignar valores a una negación por el siguiente procedimiento: Si a B se le ha asignado 0 en la línea, a A se le asigna 1. Si a B se ha asignado 1 en la línea hay dos casos:

> Si B es la negación de una fórmula D a A se le asigna 0 si y sólo si a D se le ha asignado 0 en la línea.
> De otra forma se "parte" la línea en dos líneas asignando a A un 0 en la primera y un 1 en la segunda. El resto de los valores ya asignados antes de "partir" la línea original se mantienen en las dos líneas nuevas.

No es nuestra intención estudiar la semántica o el procedimiento decisorio para T en el presente trabajo y no tocaremos estos temas nuevamente aquí excepto para dar la casi-matriz (en este nuevo sentido) de la fórmula $(\neg\neg p \wedge T) \rightarrow \neg(\neg\neg p \wedge T)$ en donde p es una variable proposicional. El lector podrá contrastarla con la obtenida anteriormente para el sistema P.

T	p	$\neg p$	$\neg\neg p$	$\neg\neg p \wedge T$	$\neg(\neg\neg p \wedge T)$	$(\neg\neg p \wedge T) \rightarrow \neg(\neg\neg p \wedge T)$
1	0	1	0	0	1	1
1	1	0	1	1	0	0
					1	1
		1	1	1	0	0
					1	1

2. El sistema de primer orden S

En la presente sección usaremos al sistema T para definir a un sistema lógico de primer orden S y estudiaremos algunas de sus propiedades. No desarrollaremos aquí su teoría de modelos pero sí detallaremos algunas de las fórmulas demostrables en el sistema.

El lenguaje de S será el mismo que el de la lógica de primer orden clásica en la versión que utiliza los símbolos primitivos a $\forall$, $\exists$, $\wedge$, $\vee$, $\rightarrow$, $\neg$, T, $\perp$ y los paréntesis. Utilizaremos a P_1, P_2, P_3, ..., P_m,... como símbolos predicativos y denotaremos por n(i) al número de términos a los cuales se debe aplicar al predicado P_i. Asumiremos que el lenguaje tiene un símbolo especial = para la igualdad y una cantidad a lo más enumerable de variables y de símbolos para constantes y funciones. Como en el caso de T omitiremos todo paréntesis superfluo usando el convenio que el operador $\rightarrow$ es el principal .

Las nociones de término, fórmula atómica, fórmula, alcance de un cuanti-

ficador, variable libre, fórmula cerrada, y prueba son definidas de la manera usual.

Usaremos la notación $A_x[t]$ para denotar al resultado de reemplazar a cada aparición libre de x en A por el término t. Como es usual usaremos la notación A $\leftrightarrow$ B como una abreviatura para la fórmula $(A \rightarrow B) \wedge (B \rightarrow A)$. Recalcamos que $\leftrightarrow$ no es un símbolo primitivo del sistema *S*.

Definición 2.1 Dada una fórmula A diremos que una variable x es reemplazable por el término t en la fórmula A si para cada variable y de t ninguna parte de A de la forma $\exists yB$ contiene una aparición libre de x.

Definición 2.2 Diremos que la fórmula B es una variante de la fórmula A si B puede ser obtenido a partir de A mediante una sucesión finita de substituciones del siguiente tipo: substitúyase una parte de la forma $\exists xC$ por la fórmula $\exists yD$, en donde y no es libre en C y D se obtiene substituyendo toda aparición libre de x en C por y.

Definición 2.3 Dadas una variable x y una fórmula A diremos que una aplicación de un cuantificador $\exists xA$ o $\forall xA$ a la fórmula A es vacua si la variable x no aparece libre en A.

Definición 2.4 Dos fórmulas A y B se dicen congruentes a lo Kleene, en símbolos A $\approx$ B, si satisfacen el siguiente requerimiento recursivo:

Si A es atómica, entonces A $\approx$ B sii B es A.
Si * es cualquiera de los operadores $\wedge$, $\vee$, o $\rightarrow$, y A es de la forma C * D, entonces A $\approx$ B sii B es de la forma E * F con C $\approx$ E y D $\approx$ F.
Si A es $\neg$C, entonces A $\approx$ B sii B es $\neg$D con C $\approx$ D.
Si Qx es cualquiera de los cuantificadores $\forall x$ o $\exists x$, y A es QxC, entonces A $\approx$ B sii B es QyE en donde E se obtiene de una formula D, para la cual B $\approx$ C, por la substitución de toda aparición libre de x en D por la variable y que no es libre en D.

Definición 2.5 Dado un cuantificador Qx se define al cuantificador Q*x como sigue:

Si Qx es $\forall$ x entonces Q*x es $\exists$x.
Si Qx es $\exists$x entonces Q*x es $\forall$x.

Definición 2.6 Una fórmula B es una variante prenexa de la fórmula A si B se obtiene a partir de A aplicando recursivamente algunas de los siguientes operaciones:

Reemplazar a una fórmula C por una variante,
Reemplazar una parte de C de la forma $\neg$QxD por Q*x$\neg$D,
Si * es cualquiera de los operadores $\wedge$, o $\vee$, y Qx es un cuantificador, reemplazar a una parte de C de la forma QxD * E por la fórmula Qx(D * E) siempre que x no aparezca libre en E,
Si * es cualquiera de los operadores $\wedge$, o $\vee$, y Qx es un cuantificador, reemplazar a una parte de C de la forma D * QxE por la fórmula

Qx(D * E) siempre que x no aparezca libre en D,
Reemplazar una parte de C de la forma QxD → E por la fórmula
Q*x(D → E) siempre que x no sea libre en E, y
Reemplazar una parte de C de la forma D → QxE por la fórmula
Qx(D → E) siempre que x no sea libre en D.

El sistema S tiene entre otros a los esquemas axiomáticos 1) a 13) de T. También tiene como una de sus reglas de inferencia a Modus Ponens a la cual, como en el caso de T, le asignaremos el número 14). Los demás esquemas axiomáticos y reglas de inferencia de S son los siguientes:

15. $\dfrac{A \to B}{A \to \forall xB}$ si la variable x no aparece libre en A.

16. $\dfrac{A \to B}{\exists xA \to B}$ si la variable x no aparece libre en B.

17. $\forall xA \to A_x[t]$ si la variable x es reemplazable por el término t en A.

18. $A \to \exists xA_x[t]$ si la variable x es reemplazable por el término t en A.

19. $x = x$

20. $x = y \to (A \to A_x[y])$ si la variable x es reemplazable por la variable y en A.

21. $\neg \forall x \neg A \leftrightarrow \exists xA$

22. $\neg \exists x \neg A \leftrightarrow \forall xA$

23. $\forall x \neg A \leftrightarrow \neg \exists xA$

24. $\exists x \neg A \leftrightarrow \neg xA$

25. $\neg A \leftrightarrow \neg B$ si B es una variante prenexa de A.

26. $A \leftrightarrow B$ si $A \approx B$

27. $A \leftrightarrow B$ si A y B difieren sólo en cuantificadores vacuos.

El sistema S permite probar muchos de los teoremas de la lógica de primer orden clásica y muchos de los metateoremas válidos para la lógica de primer orden clásica son también válidos para S. Los siguientes teoremas son una muestra. Porque no es nuestro objetivo principal estudiar estas semejanzas, y por que muchas de las pruebas serán muy similares a las clásicas, omitiremos muchas de las pruebas y sólo bosquejaremos otras. Usaremos la notación $\neg^* A$ para abreviar a $A \to \bot$. Es fácil ver, de manera similar al Teorema 2.5 de [6], que $\neg^*$ constituya lo que Da Costa llama una negación fuerte. Es importante recordar que $\neg^*$ no es un símbolo primitivo de S. Nos referiremos a la fórmula $\neg^* A$ como la negación fuerte de A.

Teorema 2.7 Las siguientes reglas de inferencia son derivables en S.

a) $\dfrac{A \rightarrow B}{\exists xA \rightarrow \exists xB}$

b) $\dfrac{A \rightarrow B}{\forall xA \rightarrow \forall xB}$

c) $\dfrac{A}{\forall xA}$

Prueba Para demostrar a) asumamos que en S podemos demostrar $A \rightarrow B$. Por el esquema axiomático 18), $B \rightarrow \exists xB$. Ahora es fácil probar que $A \rightarrow \exists xB$, pero entonces, por la regla de inferencia 16), se tiene $\exists xA \rightarrow \exists xB$.

De manera similar usando 1) y 15) se prueba b).

Para demostrar c), asumamos que A es demostrable en S. Usando el esquema axiomático 1) y Modus Ponens obtenemos $T \rightarrow A$. Por la regla de inferencia 15) se tiene $T \rightarrow \forall xA$. Por el axioma 1) y Modus Ponens se obtiene $\forall A$.

Teorema 2.8 Sea B es la clausura de la fórmula A, entonces B es demostrable en S si y sólo si A es demostrable en S.

Prueba Si A es demostrable en S, usando el teorema 2.7 c) también lo es B. Si B es demostrable en S, se puede demostrar A usando repetidas aplicaciones del esquema axiomático 17).

El siguiente resultado es el Teorema de la Deducción para el sistema S. Para simplificar su enunciado necesitaremos introducir el siguiente convenio sobre la escritura de ciertas implicaciones. La expresión $B_1 \rightarrow B_2 \rightarrow B_3 \ldots \rightarrow B_n \rightarrow A$ abreviará a la fórmula A cuando $n = 0$ y a la fórmula $B_1 \rightarrow (B_2 \rightarrow (B_3 \rightarrow \ldots \rightarrow (B_n \rightarrow A)\ldots)))$ cuando $n > 0$.

Teorema 2.9 (Teorema de La Deducción)

Sea Γ un subconjunto de $F(S)$. Una fórmula A es demostrable a partir de Γ en S si y solamente si existen $B_1, B_2, B_3, \ldots, B_n$, con $n \geq 0$, las cuales son clausuras de fórmulas de Γ, tales que en S es demostrable la fórmula $B_1 \rightarrow B_2 \rightarrow B_3 \ldots \rightarrow B_n \rightarrow A$.

Prueba Inducción sobre la longitud de la prueba.

Teorema 2.10 Supongamos que la fórmula B se obtiene a partir de A reemplazando algunas apariciones de $A_1, A_2, A_3, \ldots, A_n$ por B_1, B_2, B_3, B_n, respectivamente. Si en S son demostrables las fórmulas $A_1 \leftrightarrow B_1, A_2 \leftrightarrow B_2, A_3 \leftrightarrow B_3, \ldots$, y An $\leftrightarrow$Bn; entonces en S es demostrable $A \leftrightarrow B$.

Prueba Inducción sobre la longitud de la fórmula A.

Teorema 2.11 Si B es una variante de A, entonces en S es demostrable la fórmula $A \leftrightarrow B$.

Prueba Inducción sobre el número de substituciones hechas para obtener la variante B.

El siguiente resultado es en realidad el punto de partida hacia el estudio de una teoría de modelos para S. Presentaremos en un trabajo futuro ese desarrollo.

Teorema 2.12 (Teorema de la Reducción para la Trivialidad).

Sea Γ un subconjunto no vacío de $F(S)$. Entonces Γ trivializa a S si y solamente si existe un teorema de S que es una disyunción de negaciones fuertes de fórmulas, todas distintas entre sí, de Γ. (Aquí por la disyunción de una sola fórmula entendemos a la fórmula misma).

Prueba Si tal disyunción, $\neg^*A_1 \vee \neg^*A_2 \vee \neg^*A_3 \ldots \vee \neg^*A_n$, existe, entonces la disyunción y cada una de las fórmulas A_1, A_2, A_3, ..., y A_n son demostrables en S a partir de Γ. Usando el Teorema 2.9 junto con inducción sobre n es fácil probar apelando a los axiomas esquemáticos 5) y 8) que en el sistema S serían demostrables a partir de (las fórmulas $A_1 \wedge A_2 \wedge A_3 \wedge \ldots \wedge A_n$ y $\neg^*(A_1 \wedge A_2, \wedge A_3 \wedge \ldots \wedge A_n)$. Pero de estas dos fórmulas se obtiene $\perp$ por Modus Ponens y por el axioma esquemático 11). De esta forma Γ trivializa a S.

Ahora supongamos que Γ trivializa a S. Por el Teorema 2.9 existe un subconjunto finito de clausuras de fórmulas de Γ tal que $A_1 \rightarrow A_2 \rightarrow A3 \rightarrow \ldots \rightarrow An \rightarrow \perp$. Una observación más detallada de la demostración del Teorema 2.9 revela que sin pérdida de generalidad podemos elegir $n \geq 0$ y a todas las clausuras distintas entre sí. Pero entonces, por inducción sobre n, se puede probar (con la ayuda del esquema axiomático 3) y usando el Teorema 2.9), que en S se puede demostrar la fórmula $A_1 \wedge A_2 \wedge A_3 \wedge \ldots \wedge A_n \rightarrow \perp$. Por inducción sobre n, se puede establecer (apelando al Teorema 2.9, a los esquemas axiomáticos 8) y 13) , y a Modus Ponens), que $\neg^*A_1 \vee \neg^*A_2 \vee \neg^*A3 \vee \ldots \vee \neg^*A_n$ es demostrable en S.

Teorema 2.13 En S son demostrables:

a) $\forall x(A \wedge B) \leftrightarrow \forall xA \wedge \forall xB$
b) $\exists x(A \vee B) \leftrightarrow \exists xA \vee \exists xB$
c) $\forall xA \vee \forall xB \rightarrow \forall x(A \vee B)$
d) $\exists x(A \wedge B) \rightarrow \exists xA \wedge \exists xB$
e) $\exists x\neg^*A \rightarrow \exists x\neg A$
f) $\forall x\neg^*A \rightarrow \forall x\neg A$
g) $\exists x\neg^*A \leftrightarrow \neg^*\forall xA$
h) $\forall x\neg^*A \leftrightarrow \neg^*\exists xA$
i) $\neg^*\exists x\neg^*A \leftrightarrow \forall xA$
j) $\neg^*\forall x\neg^*A \leftrightarrow \exists xA$
k) $\neg^*\exists x\neg^*A \leftrightarrow \neg\exists x\neg A$
l) $\neg^*\forall x\neg^*A \leftrightarrow \neg\forall x\neg A$

Prueba Probaremos a manera de ejemplo sólo e), k), y l).

Para probar e), notemos que el esquema axiomático 12) dice que $\neg^*A \rightarrow \neg A$. Por el Teorema 2.7 a) se prueba e) en S.

Para demostrar k). Por i) $\neg^*\exists x\neg^*A \leftrightarrow \forall xA$. Por el esquema axiomático 22) se tiene $\neg\exists x\neg A \leftrightarrow \forall xA$. La prueba de k) se completa de manera fácil.

La demostración de l) es similar a la de k) pero usa j) y el esquema axiomático 21).

Teorema 2.14 Supongamos que B es una variante prenexa de la fórmula A. Entonces A es demostrable en S si y solamente si B es demostrable en S.

Prueba Inducción sobre el número de operaciones prenexas usadas para obtener B.

Demostraremos sólo algunos casos a manera de ejemplo.

El caso en que se reemplaza una parte de A por una variante queda establecido por el Teorema 2.11.

Para el caso en que se reemplaza una parte de A de la forma $\neg QxD$ por $Q^*x\neg D$ el resultado se establece usando los esquemas axiomáticos 23) y 24).

En el caso de reemplazar una parte de una fórmula C de la forma $QxD \rightarrow E$ por la fórmula $Q^*x(D \rightarrow E)$ hay dos subcasos:

a) En el subcaso en que Q es $\forall$ se empieza por probar que en S son equivalentes $G \rightarrow H$ y $\neg^*G \vee H$ para cualesquiera fórmulas G y H de $F(S)$. Con ayuda de este resultado y el caso de las operaciones prenexas para $\exists$ y el operador $\vee$ se obtiene el resultado.
b) En el subcaso en que Q es $\exists$ se empieza por probar que en S son equivalentes $G \rightarrow H$ y $\neg^*(G \wedge \neg^*H)$ para cualesquiera fórmulas G y H de $F(S)$. Con ayuda de este resultado y el caso de las operaciones prenexas para $\exists$ y el operador $\wedge$ se obtiene el resultado.

Los demás casos se demuestran como en el caso clásico.

Definición 2.15 Sea g: $F(S) \longrightarrow \mathbf{F}$ la transformación definida recursivamente por las siguientes condiciones:

a) $g(T) = T$ y $g(\bot) = \bot$,
b) $g(s = t) = \bot$, para cualquier par de términos s y t,
c) $g(P_i(t_1, t_2, t_3,\ldots, t_{n(i)})$ para toda sucesión de términos $t_1, t_2, t_3,\ldots t_{n(i)}$,
d) $g(A \wedge B) = g(A) \wedge g(B)$,
e) $g(A \vee B) = g(A) \vee g(B)$,
f) $g(A \rightarrow B) = g(A) \rightarrow g(B)$,
g) $g(\neg A) = \neg g(A)$,
h) $g(\forall xA) = g(A)$ y $g(\exists xA) = g(A)$.

Lema 2.16 Sean A y B dos fórmulas que cumplen alguna de las siguientes condiciones:

a) B es $A_x[t]$ para algún término t,
b) B es una variante de A,
c) $A \approx B$,
d) B es una variante prenexa de A, o
e) A y B difieren sólo en cuantificadores vacuos.

Entonces $g(A) = g(B)$.

Prueba Cada caso se establece con relativa facilidad. Se usa inducción sobre la longitud de la fórmula en a). El caso de c) se prueba usando los casos de la definición recursiva. Para b) y d) se usa inducción sobre el número de las operaciones

permitida usadas para obtener la variante. Se establece e) por inducción sobre el número de cuantificadores vacuos en que difieren las fórmulas.

Lema 2.17 Si una fórmula $A \in F(S)$ no contiene a $\perp$, g(A) tampoco contiene a $\perp$.

Prueba Inducción sobre la longitud de la fórmula.

Teorema 2.18 S no es ($F^*(S)$, $F(S)$)-trivializable.

Prueba Como T no es ($\mathbf{F}^*$, $\mathbf{F}$)-trivializable basta comprobar que g, S, y T satisfacen las hipótesis que el Lema 1.2 señala para f, L y K, respectivamente. Que $g(\perp) = \perp$ se establece por la definición de g.

Usando el Lema 2.16 es fácil establecer que cada axioma de S es transformado por g en un teorema de T.

Cada aplicación de Modus Ponens en S, es transformada por g en una aplicación de Modus Ponens en T. Es fácil verificar que cada aplicación de las reglas 15) y 16) de S tiene la propiedad de que la imagen bajo g de la conclusión es demostrable en T a partir de la imagen bajo g de la premisa.

Por el Lema 2.17 y el esquema axiomático 11) de T se establecen las restantes hipótesis del Lema 1.2.

Teorema 2.19 S no es finitamente trivializable relativo a $F^*(S)$.

Prueba Es fácil establecer por inducción sobre la longitud de la fórmula que para toda fórmula $A \in \mathbf{F}^*$ existe una fórmula $B \in F^*(S)$ tal que A = g(B).

Supongamos que el subconjunto finito Γ de $F^*(S)$ trivializa a S relativo a $F^*(S)$. Sea Δ el conjunto de las clausuras de las fórmulas de Γ. Sea A una fórmula cualquiera de $\mathbf{F}^*$. Sea B la fórmula de $F^*(S)$ tal que A = g(B). Con la ayuda de los Teoremas de la Deducción para S y para T se establece que g(B) se puede demostrar en T a partir del conjunto Π de imágenes de las fórmulas de Δ. Por el Lema 2.17, Π es un subconjunto de $\mathbf{F}^*$. De ese modo el conjunto finito Π trivializa a T relativo a $\mathbf{F}^*$ contradiciendo al Teorema 1.12.

Contrastando con e), f), k), y l) del Teorema 2.13 se tiene el siguiente resultado.

Teorema 2.20 No son demostrables en S los siguientes esquemas.

a) $\exists x \neg A \rightarrow \exists x \neg^* A$
b) $\forall x \neg A \rightarrow \forall x \neg^* A$
c) $\neg A \rightarrow \neg^* A$
d) $\neg\neg^* A \rightarrow \neg^* \neg A$

Prueba Probaremos que para cada uno de estos esquemas ninguna instancia del esquema en la cual $A \in F^*(S)$ es demostrable.

Sea C una instancia de alguno de los primeros tres esquemas en la cual $A \in F^*(S)$. Se tiene que $g(A) \in F^*$.

Por el Lema 1.7 tenemos que $g(A) = \neg^n B$ para algún $B \in \neg^0 \mathbf{F}$. Por lo tanto, si aplicamos a g seguido de f transformamos a la instancia C en la implicación $\neg f(B)$

$\rightarrow (f(B)\rightarrow\bot)$ cuando n es par. Cuando n es impar aplicando a g seguido por f transformamos a la instancia C en la implicación $f(B) \rightarrow (\neg f(B) \rightarrow \bot)$. Es fácil verificar que en ambos casos $f(B) \in \mathbf{F}^*$. En cualquiera de los dos casos denotaremos por D a la implicación resultante. Tenemos así que $D = f(g(C))$.

Consideremos a una casi-matriz M para la fórmula D. Si restringimos a la casi-matriz M a las fórmulas del encabezado de M que aparecen antes de f(B) y a f(B) misma, tendremos una casi-matriz N para f(B). Por la observación hecha al principio de la demostración del Lema 1.11, existe una línea de N (y por lo tanto una línea de la casi-matriz M) que asigna 1 a la fórmula f(B). En ambos casos, usando la Definición 1.10, se verifica fácilmente que existe una línea de M que asigna 0 a la fórmula D. De esa forma D no es demostrable en *T*.

Si la instancia C fuera demostrable en *S*, las propiedades de f y g harían que D fuera demostrable en *T*, contradiciendo a lo señalado anteriormente.

Sea C una instancia de alguno del esquema d) en la cual $A \in F^*(S)$. Como en los casos anteriores se tiene que $g(A) \in \mathbf{F}^*$.

Por el Lema 1.7 tenemos que $g(A) = \neg^n B$ para algún $B \in \neg^0\mathbf{F}$. Por lo tanto, si aplicamos a g seguido de f transformamos a la instancia C en $\neg(f(B) \rightarrow \bot)\rightarrow (\neg f(B) \rightarrow\bot)$ cuando n es par. Cuando n es impar aplicando a g seguido por f transformamos a la instancia C en la implicación $\neg(f(B) \rightarrow\bot) \rightarrow (f(B) \rightarrow\bot)$. Es fácil ver que en ambos casos $f(B) \in \mathbf{F}^*$. En cualquiera de los dos casos denotaremos por D a la implicación resultante. Tenemos así que $D = f(g(C))$.

Como en el caso de los otros esquemas, consideremos a una casi-matriz M para la fórmula D. Si restringimos a la casi-matriz M a las fórmulas del encabezado de M que aparecen antes de f(B) y a f(B) misma, tendremos una casi-matriz N para f(B). Por la observación hecha al principio de la demostración del Lema 1.11, existe una línea de N (y por lo tanto una línea de la casi-matriz M) que asigna 1 a la fórmula f(B). En ambos casos, usando la Definición 1.10, se verifica fácilmente que existe una línea de M que asigna 0 a la fórmula D. De esa forma D no es demostrable en T.

Nuevamente si la instancia C fuera demostrable en *S*, las propiedades de f y g harían que D fuera demostrable en *T*, contradiciendo a lo señalado anteriormente.

En contraste con la partes c) y d) del teorema anterior tenemos el siguiente resultado.

Teorema 2.21 En *S* son demostrables los siguientes esquemas.

a) $\neg\neg A \leftrightarrow \neg^*\neg^*A$
b) $\neg^*A \rightarrow \neg A$
c) $\neg^*\neg A \rightarrow \neg\neg^*A$

Prueba El esquema b) es el esquema axiomático 12). El esquema $\neg^*\neg^*A \rightarrow \neg\neg A$ se prueba usando los esquemas axiomáticos 10) y 13).

Daremos una prueba indirecta que el esquema $\neg\neg A \rightarrow \neg^*\neg^*A$ se puede probar en *S*. Se puede demostrar que si pensamos en los teoremas de *T* como esquemas, entonces cada instancia en *S* de uno de los teoremas de *T* es un teorema de *S*. Este resultado se puede establecer por inducción sobre la longitud de la prueba del teorema en *T*. Sea p una variable proposicional cualquiera de *T*. Usando el Teorema de la Deducción para *T*, la fórmula $\neg\neg p \rightarrow \neg^*\neg^*p$ se demuestra fácilmente en *T*.

Para el esquema c) usaremos la misma idea del párrafo anterior. En este caso usaremos la fórmula $\neg^*\neg^*p \rightarrow \neg\neg^*p$ en donde p es una variable proposicional de T. Dicha fórmula escrita usando símbolos primitivos de T se escribe $(\neg p \rightarrow \bot) \rightarrow \neg p \rightarrow \bot)$. La fórmula se demuestra en T usando el Teorema de la Deducción para T.

3. El sistema S como repuesta a nuestras interrogantes

Recordemos que la creación de S fue motivada por tres inquietudes. Las primeras dos están relacionadas con la teoría de conjuntos. Para poder absolver estas inquietudes aún falta encontrar una axiomática finita para una teoría adecuada que permita realizar las construcciones matemáticas usuales usando esta base paraconsistente.

Ciertamente S parece poseer las propiedades exigidas por nuestras inquietudes. En el sistema S se puede demostrar muchos de los teoremas de la lógica clásica. Pedíamos que el sistema no fuera finitamente trivializable y que este hecho se pudiera probar de manera elemental. Los Teoremas 2.18 y 2.19 nos muestran que S tiene propiedades aún más importantes para el desarrollo de nuestro deseo de encontrar una teoría de conjuntos que pueda demostrar su propia no-trivialidad. No hemos tenido la oportunidad de desarrollar el tema aquí, pero S posee una rica e interesante teoría de modelos. Dicha teoría aparecerá en un futuro trabajo.

Con respecto a nuestra tercera inquietud, los teoremas demostrados sobre S parecen indicar una posible razón para que en la lógica clásica se identifiquen los conceptos de negación y de negación fuerte. En realidad preferimos pensar en la negación fuerte como un concepto distinto. En [6] interpretamos a la fórmula $\neg^*A$ como indicando que A es no-satisfacible. Las relaciones establecidas en S entre la negación y la negación fuerte indican que a medida que la fórmula se hace más compleja la diferencia entre los conceptos empieza a desaparecer. El comportamiento de ambas negaciones con respecto a los cuantificadores es muy similar, tanto que, por ejemplo, las fórmulas $\neg\forall x\neg A$, $\neg^*\forall x\neg^*A$, y $\exists xA$ son todas equivalentes entre sí en S. Aún queda por determinar si es posible por ejemplo identificar plenamente a los nociones a nivel cuantificacional sin identificarlas totalmente. Las técnicas que hemos desarrollado en el presente trabajo no son adecuadas para hacer la determinación. Nuevamente S es un buen punto de partida para estudiar nuestras inquietudes originales. Creemos que la identificación de las dos negaciones que se da en la lógica clásica está muy ligado al desarrollo de la lógica axiomática partiendo de inquietudes sobre las matemáticas, ciencia en la cual la mayoría de las nociones estudiadas se tienen que representar por fórmulas cuya estructura es bastante compleja.

4. Referencias bibliográficas

[1] Arruda, A.I./Chuaqui, R./Da Costa, N.C.A. (eds.), "A survey of paraconsistent logic", 1980, pp. 1-4.

[2] Bunder, M./Arruda, A.I./Da Costa, N.C.A., "A new hierarchy of paraconsistent logic", 1980, pp. 13-22.

[3] Da Costa, N.C.A., "On the theory of inconsistent formal systems", en: *Notre Dame Journal Formal Logic*, XV (1974), pp. 497-510.

[4] Jaskowski, S., Rachunek zdán dla systemóv dedukcyjnych aprzecznych, 1948, p. 55-77.

[5] Miró Quesada, Francisco, "Heterodox logic and the problem of the unity of logic", en: *The Journal of Symbolic Logic*, 43 (1976), p. 354.

[6] Masaveu, Óscar, "Sobre un sistema paraconsistente", en: *Areté*, IX (1997), pp. 253-269.

¿Está la teoría de los tipos lógicos libre de paradojas?

Antonio Belaunde
Sociedad Peruana de Filosofía

Al ingresar a la Sociedad Peruana de Filosofía, si mal no recuerdo hacia 1971, presenté una ponencia sobre el tema de las paradojas lógico-semánticas, una parte de la cual estaba destinada a demostrar que dentro de la teoría de los "tipos lógicos" con que Russell y Whitehead pensaron resolver el problema de las paradojas, puede construirse una paradoja muy similar a la célebre paradoja que lleva el nombre de Russell, que sin duda era la principal de toda la serie de las antinomias que plagaron a la lógica-matemática a principio del siglo.

Recordémosla brevemente.

Prima facie *hay conjuntos que se contienen a sí mismos y otros que no se contienen a sí mismos. Sea Q el conjunto de los conjuntos que no se contienen a sí mismos. Surge de inmediato la cuestión de si Q se contiene o no se contiene a sí mismo, pero cualquier respuesta que se dé a esta pregunta implica su contradictoria.*

Es sabido el efecto desolador que la comunicación de este hallazgo del *enfant terrible* de la filosofía produjo en el célebre matemático alemán Gottlob Frege, quien creyó amenazado por ella el enorme esfuerzo que acababa de concluir para la formalización de la lógica y la aritmética. El propio Russell propuso la salida en la forma de lo que llamó "teoría de los tipos lógicos", o sea una estratificación formal del dominio del lenguaje en la cual ningún conjunto podría contenerse a sí mismo, porque sólo puede ser miembro de conjuntos de "tipo" superior. (La exposición de la teoría de los tipos lógicos constituye una capítulo clave de la célebre obra conjunta de Whitehead y Russell (tres ladrillezcos volúmenes) denominado *Principia Mathematica*; pero antes Russell le dedicó el año 1908 un célebre artículo titulado "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types", lo que indica que la teoría es propiamente russelliana, sin perjuicio que Whitehead haya cumplido en ella una función censora.) Este postulado de estratificación lo completó Russell con uno que llamó de "ambigüedad sistemática", según la cual los términos puramente lógicos, es decir lo que la antigua escolática llamaba términos "sincategoremáticos", inclusive, por ejemplo, la relación "ser miembro de un conjunto dado" tiene un valor o significado constante en los diferentes niveles o tipos.

El supuesto básico de Russell es que su paradoja era el resultado de la auto-referencia, es decir, de admitir un uso reflexivo de la relación "ser miembro de un conjunto dado". Rechazada así la reflexividad o uso auto-referencial de esa relación la paradoja debía quedar salvada. Pero he aquí que Russell —¿o fue White-

head?— se dio cuenta que ciertos teoremas básicos del análisis matemático indispensables para precisar la noción de continuidad de la recta y el plano comportan una auto-referencia de conjuntos. Para salvar este segundo escollo Russell formuló lo que llamó el postulado de "reductibilidad", el cual hacía que mediante la noción de ambigüedad sistemática o algunas libertades haciendo transitiva la conversa de la relación "miembro de", en cuyos detalles no podemos entrar, se permitiesen ciertas aplicaciones no paradojales de la auto-referencia.

No vamos a discutir esto ahora, sino antes bien mostrar que no es propiamente la auto-referencia de la relación de pertenencia a un conjunto la causante de la paradoja: más bien es el uso negativo de cualquier función reflexiva lo que produce una paradoja, cosa que se ilustra con el célebre caso del barbero del regimiento que debe afeitar a todos, oficiales y soldados, miembros de tal regimiento que no se afeiten a sí mismos. ¿Debe el barbero afeitarse o no por su propia mano?

Ahora bien, en la ponencia a que me he referido al comenzar este escrito yo pretendía construir una paradoja de uso negativo de la auto-referencia dentro de la propia teoría de los tipos lógicos. Me permito citarme textualmente, si bien con alguna enmienda en pro de la claridad: "Sea C^2 la clase de todas las clases del nivel 1, y sea C^3 la clase de todas las clases del nivel 2 (el nivel o tipo 0 (cero) es puramente objetual, no tiene clases). Entre ambas puede establecerse una relación de correspondencia, la que puede definirse por el hecho de que sus definiciones sólo difieren por la indicación de los niveles respectivos. En lo demás, son formalmente idénticas. Ahora bien, sea A^3 la clase de todas las clases del nivel 2 que tienen correspondientes, en el sentido previamente indicado, en otros niveles (o por lo menos en el nivel o tipo inmediato superior), e igualmente, sea A^4 la clase de todas las clases del nivel 3 que tienen asimismo correspondientes en otros niveles (a comenzar por el inmediato superior). Por añadidura, sean B^3, B^4, etc. las clases de todas las clases de los niveles 2, 3, etc., que son miembros de su correspondiente en el nivel inmediato superior. Las respectivas clases complementarias son noB^3, no B^4, etc. Ahora bien, surge la pregunta: ¿es noB^3 miembros de noB^4? Cualquiera que fuese la respuesta que se dé a esta pregunta, ella repite una contradicción exactamente paralela a la paradoja de Russell."

El único de los filósofos presentes en la sesión de la Sociedad Peruana de Filosofía, donde expuse el precedente argumento, que de alguna manera lo objetó, fue un destacado profesor quien, sin rechazar el fondo de mi argumento, se limitó a decir que cualquier intento de formalizarlo sería imposible. Yo le respondí que si eso era así, entonces el principio de ambigüedad sistemática carecería de eficacia y significación tanto lógica como matemática, y por vía de consecuencia el postulado de reductibilidad no podría ser válido. En efecto, yo no veo qué dificultad puede haber en formalizar la relación de "correspondencia" de clases de diferentes niveles, relación que ciertamente no es reflexiva, pero nada impide considerarla a la vez simétrica y transitiva, lo cual haría de ella una relación de *cuasi* equivalencia, como ocurre por ejemplo en geometría euclideana con la relación entre rectas paralelas. En todo caso, esta reflexión no estaba contenida en mi trabajo original.

La cosa quedó allí. Ninguna de las partes abandonó sus respectivas posiciones, de modo que puedo considerar que tal es todavía el estado actual de la cuestión. Me permito, sin embargo, recordarla en vista de que acaso la posibilidad de que un andamiaje lógico erigido como abortante para impedir el derrumbe de un edificio lógico formal esté a su vez corroído por una paradoja construible infiltrándose, como un virus electrónico, dentro de él.

¿Qué solución ha de tener todo este asunto? Mi ponencia pretendía dar esa solución, pero no sobrecarguemos este papel por ahora con un desarrollo que nos llevaría demasiado lejos y dejemos la cosa pendiente. Básteme decir que estoy convencido que la solución existe, en un sentido similar al señalado por el filósofo franco-ruso André Koyré a propósito de la paulina paradoja de Epiménides. Queda pues mucha tela por cortar.

La lógica de los Magmas en Cornelius Castoriadis

François Vallaeys
Pontificia Universidad Católica del Perú

Uno de los retos más importantes en el esfuerzo de pensar el ser humano y la sociedad en nuestra época es lograr superar el discurso cientificista cosificador sin abandonar el proyecto mismo de conocimiento. El filósofo y psicoanalista Castoriadis, que murió en diciembre de 1997, ha desarrollado dentro del conjunto general de su obra que apunta a explicitar los mecanismos de "institución imaginaria de la sociedad y del hombre" una teoría lógica muy original que llamó "lógica de los magmas". El propósito esencial de este instrumento teórico es de poder evitar caer en el discurso "conjuntista-identidario" de la ciencia cuando empieza a hablar del hombre. El "no ser" del hombre (como decía Sartre) exige en efecto pensar la "multiplicidad inconsistente" que es la sociedad, el no-sistema que es la institución o el lenguaje, la negación de substancia que es el individuo. Como lógica negativa, el magma se presenta como el no-conjunto, el objeto nunca totalmente identificable de la lógica, a propósito del cual se puede escribir sin contradicción: A(A. Presentaremos las propiedades formales de la lógica de los magmas tal como Castoriadis las había enunciado en un coloquio interdisciplinario sobre la noción de autoorganización.

Es obvio, como lo señala Castoriadis, que la enunciación de esta lógica es autocontradictoria, puesto que tiene que ser formulada en un idioma natural que, por esencia, es conjuntista-identidario, pero el límite negativo que señala esta contradicción es sumamente importante para el filósofo que no quiere confundir la gramática del *logos* con el ser, es decir, la construcción fenoménica de la realidad con la realidad en sí.

El gran lógico-matemático Cantor había escrito en una carta lo siguiente: "Toda multiplicidad es, o bien una multiplicidad inconsistente, o bien un conjunto." Esta noción de "multiplicidad inconsistente" es lo que nos interesa. Se opone a la definición del conjunto, según el mismo Cantor: "Un conjunto es una recopilación en un todo de objetos definidos y distintos. Estos objetos se llaman los elementos del conjunto."

La lógica no conjuntista debe formular la noción de multiplicidad inconsistente a través del esfuerzo para pensar lo indeterminable, lo no definido como elemento de un conjunto. Castoriadis decidió llamar "Magma" a este tipo de multiplicidades inconsistentes.

1. Definición de un Magma

Un Magma es algo de lo cual se puede extraer (o en lo cual se puede construir) conjuntos en número indefinido, pero que no puede nunca ser reconstituido por composición de estos conjuntos (composición finita o infinita).

Un Magma (M) se define por las siguientes propiedades:

M1 : Si M es un Magma, se puede señalar en M conjuntos en número indefinido.

M2 : Si M es un Magma, se puede señalar en M Magmas diferentes de M.

M3 : Si M es un Magma, no existe partición de M en Magmas.

M4 : Si M es un Magma, toda descomposición de M en conjuntos deja como residuo un Magma.

M5 : Lo que no es Magma es conjunto o nada.

2. Explicitación de las propiedades

M1 me permite señalar algo de lo que es un Magma, que no es lo indecible.

M2 indica la no exhaustividad de un Magma. Ésta no es cuantitativa sino cualitativa.

M3 expresa la imposibilidad de aplicar a un Magma el operador de la separación: en el Magma de mis representaciones mentales por ejemplo, no puedo separar rigurosamente las que se refieren a mi familia de las demás representaciones. Lo que quiere decir que una representación no es un ser "distinto y bien definido" sino al mismo tiempo toda la cadena asociativa inconsciente que conlleva. M3 indica también que un Magma no es un conjunto de Magmas, aunque, según M2, se pueda señalar "en" él Magmas diferentes de él.

M4 indica una diferencia esencial entre un Magma y los conjuntos infinitos no enumerables, como es el caso del conjunto matemático (, pues si se puede descomponer en conjuntos de manera exhaustiva una multiplicidad, ésta es un conjunto y no un Magma.

M5 afirma que la idea de Magma es absolutamente universal y, desde luego, que todo modo de ser que no es conjuntista es magmático. Esto significa que "todo lo que es" es un supermagma.

Ahora demostramos que no se puede construir un Magma juntando elementos unos con otros.

3. Dos propiedades de la Diversidad (D)

D1 : Si en D se puede señalar una familia de conjuntos no vacíos, D se llama una Diversidad.

D2 : Se llama N al conjunto de todos los conjuntos señalados en D. Si D-N= (, entonces D es un conjunto. Si D-N((, D es un Magma.

Si D-N((, D-N es un Magma según las propiedades D2 y M4; entonces, según M1, es posible señalar en D-N conjuntos en número indefinido. Desde luego, N que fue definido como la reunión de todos los conjuntos señalables en D no contiene todos los conjuntos: contradicción.

Esto demuestra que no se puede construir a un Magma juntando elementos, que el conjunto de todos los conjuntos señalables de un Magma, no sólo no abarca al Magma, sino que ni siquiera puede existir. Por ejemplo, no se puede "construir"

a un ser humano juntando elementos químicos, fisiológicos, culturales, educativos, etc. , tan exhaustivo sea el conjunto de todos los conjuntos señalables en el ser humano.

Castoriadis agrega a su presentación de la lógica de los magmas cinco tesis filosóficas:

a. Toda teoría positivista determinista está conformada por una cadena de enunciados que significan en el sentido de la lógica conjuntista-identidaria. Por consiguiente, sólo puede tener una validez "local", y nunca general, puesto que no toma en cuenta la realidad de los Magmas.
b. El ser es Magma. Luego, no es plenamente determinado. Es "sin fondo".
c. Lo que es tiene una dimensión conjuntista-identidaria.
d. La no-determinación de lo que es no es simple "indeterminación". Es ante todo creación, es decir posibilidad de emergencia de otras determinaciones. La no-determinación significa: ningún estado del ser es tal que haga imposible la emergencia de otros estados con otras determinaciones que las que ya existen.
e. Si el ser no fuera creación, no habría tiempo.

¿Ciencia o pseudociencia?

Manuel Paz y Miño
Revista Peruana de Filosofía Aplicada

1. Separando la ciencia de la pseudociencia

Nuestro trabajo tiene que ver con aquel conjunto de afirmaciones, creencias, investigaciones y actividades que *son* rotuladas o presentadas por sus seguidores y practicantes como "ciencia" cuando en realidad no lo son, más bien es una falsa ciencia, esto es, la pseudociencia[1]. Pero para eso previamente tenemos que saber en qué consiste la investigación y la actividad científica, tenemos que responder primero a la pregunta ¿qué es *ciencia*?

La palabra "ciencia" es vieja[2] viene del latín *scientia* que significa conocimiento. Así el conocimiento científico sería el conocimiento propiamente dicho (es decir, el de mayor evidenciabilidad, explicabilidad y probabilidad y claro está modificabilidad).

La ciencia (actual) sería un conjunto de procedimientos que tratan de dar cierta descripción y explicación del mundo natural y humano (de ahí las ciencias naturales y sociales) a partir de la observación y la lógica, claro está, partiendo del supuesto que tal mundo es real, es decir, que existe, e idealmente haciendo uso de un lenguaje simbólico (las ciencias formales o matemáticas). En general, todo ello se conoce como el conocimiento científico, el cual, a su vez, se le intenta verificar, contrastar y utilizar en mayor o menor grado. Todos los demás tipos de conocimiento (no científico) tienen que ver con el sentido común, con la imaginación, el sentimiento o la mera creencia y, por supuesto, no son objeto del presente escrito[3].

¿Cuándo estamos frente a una *pseudociencia*, esto es, una falsa ciencia? Los que estudian estas cuestiones —y otras más como el método científico, su carac-

---

[1] Las pseudociencias, según sus críticos, enemigos y despreciadores, también son llamadas a veces proto/neociencias, según sus adeptos, apologetas y defensores. Además, históricamente, antes el nivel cognoscitivo de la ciencia era "inferior" al actual, así se explicaría que la alquimia, la astrología y la teología fueron consideradas ciencias.

[2] Así incluso se ha traducido a veces en la Biblia "que la verdadera ciencia es el temor a Dios".

[3] El materialismo histórico y otras filosofías, las artes, la teología y las religiones en general no son *ciencia* al menos en el sentido moderno y estrictamente epistemológico de la palabra. Empero sería ingenuo y ciego despreciar o negar su influencia social en la realidad humana. *Poderes* mayores al científico y tecnológico son el económico y el político, los cuales a su vez no pocas veces están en manos de religiosos o incluso peor irracionalistas extremos.

terización y evolución— son los llamados epistemólogos, los estudiosos de la ciencia (que pueden provenir no sólo de la filosofía sino también de la ciencia misma) y los filósofos de la ciencia que tienen que conocer su historia y sus diversas hipótesis.

Entre los más renombrados de este siglo[4] tenemos a Karl Popper para quien[5] la distinción fundamental de una teoría científica de otra que no lo sea radicaría en su refutabilidad potencial —más conocida como *falsacionismo*—, esto es, en su capacidad de evolucionar, de modificarse e incluso de demostrar su ya no eficacia para la explicación de determinados fenómenos. De esta manera las formas ortodoxas de la teología, el psicoanálisis o el materialismo histórico (y dialéctico) no serían ciencias. E incluso la teoría darwiniana de la evolución de las especies sería de índole metafísica al no poder predecir una evolución futura determinada de alguna especie.

Para otro epistemólogo como Mario Bunge[6], todo campo cognitivo —una actividad humana que se propone obtener, difundir o utilizar conocimiento de algún tipo, sea este conocimiento verdadero o falso— que pretenda ser científico tiene que poseer una serie de caracteres básicos —cambiabilidad de los mismos caracteres o componentes de la ciencia, perspectiva general del mundo (cosas cambiantes, gnoseología realista, investigación libre de la verdad), fondo formal (teorías lógicas y matemáticas demostrables), dominio o universo (con entidades reales), fuente específica (datos, hipótesis, teorías actuales confirmadas y corregibles), problematicidad (sobre la naturaleza del domino y de otros componentes), caudal de conocimiento (datos, hipótesis, teorías, actuales verificados compatibles y anteriores), objetivos (descubrir o usar las leyes e hipótesis, mejorar los métodos), métodos (procedimientos examinables, analizables, criticables), sistematicidad (hay relación con otra ciencia). Así las religiones, las ideologías políticas y las pseudociencias y pseudotecnologías serían sólo campos de creencias.

Para Thomas Kuhn[7] una revolución científica sólo es un cambio irracional de convicciones (como una conversión religiosa de masas) consecuencia de la crisis del paradigma científico. Entonces no habría una demarcación clara entre ciencia y pseudociencia ni diferencia entre el progresos de la ciencia y la decadencia intelectual: no habría un criterio objetivo de verdad. Algo parecido decía Paul Feyerabend[8] para quien la verdad científica era tan cierta como la verdad mítica con los mismos derechos a ser defendida y promovida.

Imre Lakatos[9] propuso que la ciencia avanza mediante *programas de investigación* no por hipótesis aisladas de ensayos y errores, de conjeturas y refutaciones. Su núcleo es protegido de las refutaciones por un gran "cinturón protector" de hipótesis auxiliares, también por una heurística para la solución de problemas que,

---

[4] También se puede decir que fueron estudiosos de la ciencia en cierto modo en el pasado, entre otras cosas, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, etc. pero, claro, en sus circunstancias ellos fueron conocidos más como los filósofos, sabios y científicos de su tiempo.

[5] Véase su obra *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1962.

[6] *Cf.* el artículo de Bunge, M., "Demarcating Science from Pseudoscience", en: *Fundamenta Scientiae*, Londres y otros: Pergamon Press, v. 3, Nº 3/4, 1982, pp. 369–88.

[7] *Cf.* su obra *La estructura de la revolución científica*, México: Fondo de Cultura Económica.

[8] *Cf.* su libro *Contra el método*, Barcelona: Ariel, 1975.

[9] *Cf. La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid: Alianza Editorial, 1978 (especialmente la Introducción).

"con la ayuda de técnicas matemáticas sofisticadas, asimila las anomalías e incluso las convierte en evidencias positivas". La teoría de la gravitación de Newton, la teoría de la relatividad de Einstein, la mecánica cuántica, el marxismo, el freudismo, son todos programas de investigación pero no todos son "igualmente buenos", es decir, existen tantos programas científicos o progresivos (la teoría lleva al descubrimiento de hechos nuevos) y pseudocientíficos o regresivos (las teorías son fabricadas sólo para acomodar los hechos ya conocidos). Un ejemplo típico sería el marxismo que no ha predicho con éxito ningún hecho nuevo: pronosticó el total empobrecimiento de los trabajadores, que la primera revolución socialista sería en la sociedad industrial más desarrollada, que las sociedades socialistas no tendrían revoluciones, que no existirían conflictos de intereses entre los países socialistas. Los marxistas explicaron todos los fracasos con hipótesis auxiliares elaboradas después de los sucesos para "proteger a la teoría de los hechos. El programa newtoniano originó hechos nuevos; el programa marxista se retrasó con relación a los hechos y desde entonces corrió para alcanzarlos"[10].

Por otro lado, sería sinónimo de ingenuidad o ignorancia el calificar de "ciencia" a cualquier conjunto de conocimientos o actividades que se presentan como tal porque utilizan el prefijo griego *logos* en su denominación, o porque nos presentan un conjunto de afirmaciones (o creencias) sistematizadas y ordenadas. Si ése fuera el caso también serían ciencias (en el sentido moderno-occidental del término) la astr*ología* y la teo*logía*, o los que se dedican a la adquisición de datos inexistentes o provenientes de la fantasía (por ejemplo los fanáticos expertos de los relatos e implementos de *Star Trek* o de las historietas de "superhéroes" difícilmente podrán ser catalogados como científicos).

En general, los defensores de las pseudociencias creen, están seguros, "sienten en su interior" que sus disciplinas estudian algo real (subjetivismo gnoseológico). Su creencia puede ser muy sincera pero eso no valida ni prueba sus afirmaciones. Veamos brevemente algunos casos.

2. El caso de la teología[11]

¿Es posible la teología, "la ciencia de Dios"? Creemos que no porque Dios —así como un alma inmortal— son entidades a priori y por definición son entes metafí-

---

[10] En realidad lo que podríamos decir es que en las ciencias sociales en general no se puede predecir como en las naturales, ahí estaría la diferencia fundamental. Lakatos equiparó el materialismo histórico marxista con la física newtoniana.

[11] Sobre la historia de la astrología *cf.* Vernet, Juan, *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, Barcelona: Ariel, 1974.

A continuación alguna bibliografía crítica sobre la astrología:

Anónimo, "Fundamentos del horóscopo. ¿Podemos creer a los astros?", en: *Muy interesante*, Bogotá: Editora Cinco, año 1, N° 2, 1985, pp. 50- 4.

Anónimo, "¿Debería regirse por los astros?", en: *¡Despertad!*, Brooklyn: Watch Tower Bible & Tower Society of New York, Julio 8, 1994, vol. 75, N° 13, pp. 3-8.

Culver, Roger/Ianna, Philip, *Astrology: True or False? A Scientific Evaluation*, Buffalo: Prometheus Books, 1988.

Hines, Terence, "Astrology, the lunar Effect & Biorhytms", en: *Pseudoscience & the Paranormal. A Critical Examination of the Evidence*,Buffalo: Prometheus Books, 1988, pp. 141-164.

Mc Dowell, J./Stewart, W. "Astrology", en: *Handbook of Today's Religions*, California: Here's Life Publishers, 1983, parte II, cap. 3.

sicos, que se aceptan por fe —meramente vivencial o intelectual—, esto es, no se ha probado su existencia real y por lo tanto no son susceptibles de estudio científico. Y si la teología se ocupase solamente de la *revelación* escrita también podríamos decir lo mismo, esto es que no se puede demostrar que la Biblia sea la palabra de un dios o ser supremo así como tampoco el Corán, los Vedas, el Tao Te King, etc. Más bien tales escritos sagrados y las religiones en general al tener una realidad en el mundo humano y social pueden ser objeto de estudio de las ciencias de la religión (la historia de las religiones, la psicología de las religiones, la sociología de las religiones, etc.) y claro está también Dios y la religión son temas de discusión filosóficos a través de sus ramas clásicas como metafísica, ontología o especiales como la filosofía de la religión. La teología sería el intento sofisticadamente intelectual o racional de fundamentar cualesquiera de las fes existentes (cada una de las cuales se presenta como la verdadera y por ende excluyente de las otras) y por ende con sus limitaciones susceptibles de ser rebatidas en gran manera a través de los contraargumentos de los no creyentes. Pero de todas maneras, muchos científicos son creyentes en lo divino o lo trascendente al salir de sus laboratorios y trabajos y naturalmente, no expresan sus creencias en ninguno de sus artículos o libros académicos.

3. El caso de la astrología

Los astrólogos a veces pueden hacer un excelente papel o no como consejeros o motivadores puesto que muchos de sus clientes los buscan debido a sus problemas económicos o sentimentales. Si los lectores de los astros les dicen: "Hoy la posición de los planetas y las estrellas te favorecen, te va ir mejor que ayer si haces esto", "hoy vas a conocer a alguien importante en tu vida" o "tienes que dedicar más tiempo a tu pareja o la perderás" simplemente están reforzando positivamente sus actitudes. Aunque, por supuesto, por mucha que sea nuestra motivación, predisposición —o desesperación— no siempre las cosas saldrán como se desea.

Y es así que todos estos profetas del porvenir tienen mucha demanda y cualquier periódico o programa noticioso o femenino sea de radio o TV tiene su sección astrológica (incluso hay líneas telefónicas "especializadas" en consejería astrológica o incluso psíquica). Y claro ninguno podrá predecir lo mismo a una misma persona para un mismo día o una misma situación. Tampoco los gemelos tendrán el mismo destino astral a pesar de tendencias conductuales similares programadas genéticamente. De otro lado, las milenarias constelaciones han cambiado de posición y las constelaciones son diferentes para los habitantes del hemisferio sur y del norte y la influencia de un planeta en el momento del nacimiento puede ser interpretada de más de una manera por las *distintas* escuelas astrológicas, por ejemplo Marte es el planeta rojo, el de la guerra y la sangre, según los occidentales, en cambio para los chinos tal color es bonito y positivo. Paradójicamente para occidente Venus está relacionado con lo blanco, lo puro y lo hermoso y para la visión china en cambio significa la guerra, la muerte y la destrucción. Además las constelaciones pueden ser descritas u observadas de forma distinta: los antiguos griegos veían en las agrupaciones estelares centauros, cabras, carneros, etc. y los que vivían cerca a los Andes peruanos monos, colibríes, etc. Nosotros sólo vemos a las estrellas agrupadas y superpuestas de cierta forma desde nuestra posición en la Tierra pero la realidad es que grandes distancias las separan entre ellas.

Aunque hay variaciones entre las antiquísimas *astrologías occidental y oriental* -como las precolombinas, la egipcia, la hindú y sobre todo la china—, la física y la astronomía contemporáneas son las mismas en Atenas, Nueva York, el Cairo, Delhi y Pekín. Incluso entre los mismos practicantes actuales de la astrología hay variaciones interpretativas: los horóscopos diarios, semanales o mensuales no consideran la hora ni el lugar de nacimiento de sus lectores en relación con las posiciones astrales fundamentales como sí lo hace la horaria (o *astrología genetlíaca* que se interesa por el porvenir).

Los horóscopos —como los adivinos— normalmente no hablan de las desgracias o de la muerte (tal vez para no ahuyentar a los clientes y creyentes). Algunos también podrían aducir que las mejores predicciones son las que se hacen con mejores elementos técnicos, esto es, con computadoras.

Un argumento astrológico que suena muy razonable es el siguiente: si la luna, el cuerpo espacial más cercano a nuestro planeta, influye en la aparición de las mareas altas y bajas, ¿por qué no van a influir los astros en los seres humanos ya que sus cuerpos están conformados mayormente de agua? (Recuérdese que a los dementes se les llama "lunáticos") ¿Qué del clima? ¿Acaso muchos no "sienten" la llegada de la primavera o se interesan más en su prójimo —o se deprimen— en la época de Navidad? Algunos postulan la influencia del campo magnético terrestre en la sensibilidad humana el mismo que indica a las aves migratorias el camino a seguir. Es cierto que el medio donde vivimos estimula —positiva o negativamente— nuestro estado de ánimo pero también es verdad que no todos reaccionamos de la misma manera ante un mismo estímulo. Pero ¿influyen o no las estrellas en nuestra conducta?

Cuando nace un bebé, digamos, en una maternidad, ¿no es mayor la gravedad ejercida por el médico o las enfermeras y su misma madre que se encuentran a centímetros de él que la atracción de Marte o Júpiter que están a miles de kilómetros de distancia de la Tierra? Peor aún la estrella más cercana —sin contar al Sol— está a 4.3 años luz de nosotros en el Sistema Alfa Centauro. Eso quiere decir que al mirar esa estrella su luz llega a nuestra vista después de 4.3 años y que ha viajado durante todo ese tiempo a una velocidad cercana a los 300,000 kilómetros por segundo (que es la velocidad constante de la luz). Claro que en la antigüedad no se sabía esto ni de los efectos gravitatorios infinitesimales de los millones de cuerpos celestes sobre las personas, es más, se creía que las estrellas estaban a una distancia mucho más corta e implantadas en unas esfera que las hacía girar. Esto según el sistema geocéntrico de Claudio Tolomeo (siglo 2 de nuestra era) en donde la Tierra es el centro del universo, en contraposición al heliocéntrico, en donde los planetas e incluso la Tierra giran alrededor del Sol.

Claro que para zanjar cualquier contradicción o cuestionamiento los astrólogos sostienen que "las estrellas influyen mas no determinan". Algo parecido dicen los biólogos y los sociólogos con respecto a los genes y la sociedad respectivamente en relación a nuestra personalidad. El problema fundamental es el de saber si nuestro accionar está condicionado predominantemente por los astros, el clima, la gente que nos rodea, nuestros genes o nuestro mero pensamiento o voluntad. Todo esto tiene que ver con la clásica controversia entre determinismo y libre albedrío.

La astrología es llamada actualmente *cosmobiología*, entre otros, por la Gran Fraternidad Universal, una secta sincrética internacional contemporánea.

4. El caso de la parapsicología

Al parecer la *parapsicología* sería otro ejemplo de pseudociencia (para en griego es paralelo, junto a *psiquis*: mente, alma, y *logos*: tratado, ciencia). donde sus partidarios parten de la idea de que existen los fenómenos paranormales o la percepción extrasensorial (P.E.S.) —o simplemente fenómeno PSI— como la telepatía —la capacidad de la transmisión del pensamiento sin mediar nuestros órganos corporales—, junto a la telequinesis —el mover objetos sólo con el pensamiento—, o la precognición —la capacidad de predecir acontecimientos futuros—. Se denomina *psíquico* al que supuestamente posee alguna habilidad, característica o "poder" de índole paranormal o parapsicológico. Incluso hay quienes aducen tener la capacidad de curar con la imposición de manos[12] o de realizar cirugía sin bisturí (esto comprobadamente fraudulento una y otra vez) de los cuales hay montones en las Filipinas y el Brasil. Otra cosa son las hierbas medicinales tradicionales[13] y el hipnotismo[14].

Pero, ¿acaso no ha habido y hay continuos informes de tal y cual experiencia paranormal así como apariciones fantasmales y de avistamientos de OVNIS? Claro que sí, pero, una vez más eso no implica que las afirmaciones o testimonios prueben lo paranormal, los espíritus incorpóreos y que las naves extraterrestres existan.

La parapsicología tuvo cierta y limitada aceptación en el mundo académico. Por ejemplo hubo laboratorios experimentales parapsicológicos en algunas universidades norteamericanas como la de Duke, en la alemana de Frankfurt, en la holandesa de Utrecht y en Cambridge había una beca para investigar en ese campo (en los EE.UU. se sigue intentando comprobar experimentalmente en algunas instituciones universitarias el fenómeno PSI). Además la Asociación Americana de Parapsicología llegó a ser admitida, aunque sólo por un tiempo, en la Asociación

---

[12] De ser verdad que ciertas fuerzas o mecanismos corporales curativos se activan con la imposición de manos serían objeto de estudio. Pero esto no está comprobado así que es mera especulación y sensacionalismo. Lo que es harto conocido es la naturaleza psicosomática de las enfermedades y que un ambiente tranquilo y relajado influye mucho en la mejora del paciente y de hecho ningún curandero psíquico o sanador religioso ha resucitado a nadie. Además, se sabe de algunos casos de regresión espontánea de tumores lo que explicaría los "éxitos" aislados de algunos casos por parte de alguna supuesta terapia religiosa o paranormal.

[13] El papel importante de la medicina folklórica y las hierbas medicinales tradicionales —de las que se han derivado los actuales medicamentos farmacéuticos— ha sido reconocido por la Organización Mundial de la Salud como una alternativa cultural a la medicina occidental científica (Pero eso es relativo, ya que como los curanderos no poseen una estricta preparación y control muchos pueden producir más mal que bien. Claro que también los galenos no pocas veces "meten la pata" y muchos por lucrar fácil y rápidamente timan a sus pacientes). La famosa y tradicional "uña de gato" es comerciada ahora en forma de tabletas por más de una industria farmacéutica debido a su carácter inmunológico. Tampoco negamos que no pocas veces hay médicos que se aprovechan de la buena fe de los pacientes o que incluso cometen graves errores. Como en cualquier otra profesión hay de los buenos y de los malos.

[14] La hipnosis se utiliza ahora en la psicología, la medicina y hasta la criminología para muy diversos fines, sea para recordar sucesos traumáticos con fines terapéuticos o policiales, como sustituto de la anestesia convencional, o simplemente para reforzar el ego. Claro que también hay quienes la utilizan para las llamadas regresiones (es decir para recordar supuestas vidas pasadas), o en la propaganda comercial. Los seres humanos somos sugestionables, unos más que otros, fácilmente nos dejamos convencer y engañar, pero nada de esto es paranormal.

Americana para el Avance de la Ciencia cuando ésta era conducida por Margaret Mead. Pero en la mayoría de los centros superiores renombrados y serios del mundo no hay laboratorios parapsicológicos.

El asunto está en tratar de comprobar lo afirmado. Así la mayoría de los informes y reportes de experimentos realizados —y que aún se hacen— en laboratorios de física y psicología de diversas universidades del mundo no han demostrado plenamente la existencia del fenómeno PSI ni tampoco lo han explicado exitosamente. El *Comité [internacional] para la investigación científica de las afirmaciones paranormales* que incluye no sólo a renombrados científicos, educadores, filósofos sino también a magos profesionales, postula que hay que investigar tales declaraciones ante la posibilidad de nuevos fenómenos.

Empero lo que se halla finalmente, por un lado, son reportes malinterpretados o experimentos mal conducidos que supuestamente probarían la existencia de la P.E.S. y, por el otro lado, buenos trucos de predigistación que un mago profesional puede repetir (incluida la llamada curación psíquica a mano "desnuda"). Es decir, estos trucos de magia —debidos a la sugestión, velocidad en el movimiento de las manos, una clave en el lenguaje para la transmisión de datos, que se haría pasar por telepatía por ejemplo— no son fenómenos fuera de lo común o parapsicológicos ni mucho menos sobrenaturales. Esto lo sabía muy bien el legendario Houdini quien se dedicó también a descubrir muchos fraudes espiritistas y a hacedores de milagros.

En cambio para los adeptos la investigación parapsicológica sería una *protociencia*, una ciencia emergente aún por desarrollarse. Y como cualquier ciencia no exacta —como la misma psicología y la sociología— la parapsicología presentaría unas teorías más precisas que otras compitiendo entre sí. En el caso de las primeras habría un tipo de parapsicología que se restringiría más a los hechos mismos que a la mera especulación, que no interpretaría los fenómenos o sucesos a estudiar como originados en seres inmateriales.

Tenemos el caso de los *poltergeist*, que de acuerdo a la tradición alemana serían *duendes* o *espíritus traviesos*, cuya explicación en este tipo de parapsicología sería la presencia de adolescentes muy exitados o tensos emocionalmente lo cual produciría una telequinesis involuntaria (Claro está que para los escépticos sólo sería producto de alguna rabieta infantil o juvenil). El asunto radicaría en probar de manera fehaciente la existencia del fenómeno PSI y también en explicarlo cosa que hasta ahora no se ha hecho. Por ello la parapsicología no es una ciencia según este modo de ver.

Como hemos dicho antes la *parapsicología* trata de los fenómenos, sucesos o acontecimientos extrapsicológicos, paranormales o parapsicológicos (la telepatía, la telequinesis, la precognición, la clarividencia y demás variantes). Pero muchas veces se quiere ampliar su supuesto objeto de estudio "echándoles en un mismo saco" a los sucesos raros, extraños, aparentemente sin explicación, mágicos, "sobrenaturales", "milagrosos" en general (alma inmortal, reencarnación, posesión espiritual, despedidas de los próximos a morir, mensajes a través de "mediums" de los ya muertos, apariciones de fantasmas —espiritismo— y duendes, bicorporeidad, cuerpo y viaje astral, curaciones mentalistas o por fe, teofanías, encuentros con ovnis y extraterrestres, cuarta dimensión o mundos paralelos, etc., etc.) Todos esos fenómenos entrarían en el campo de la llamadas otras ciencias, *paraciencias*, o simplemente "ciencias ocultas" que simplemente serían las arcanas magia y brujería, lo oculto, lo esotérico, las religiones primitivas y animistas

Todos estos fenómenos han inquietado no sólo a gente poco instruida —o que no ha conocido la ciencia moderna— sino también a los eruditos, filósofos y científicos o que han sido embaucados —como el médico Arthur Conan Doyle que llegó a creer que unas hadas habían sido fotografiadas con unas niñas— o que simplemente se han dejado llevar por sus expectativas o ilusiones.

Los primeros, los menos instruidos, los aceptan totalmente como de origen extramaterial o sobrenatural, sin dudar ni verificarlos. Los últimos, los "cultos" tratan de explicarlos, comprobarlos o aún refutarlos si fuera el caso —lo que no es poco frecuente. Cuando los no científicos hablamos de lo que la ciencia afirma debemos tener cuidado con lo que decimos pues ella se está constantemente renovando. Debido a nuestras limitaciones personales podemos ignorar nuevas y mejores teorías científicas que podrían explicar los muchos vacíos (ignorancia) todavía desconocidos para los profanos (e incluso para los especialistas, pues la velocidad con que fluye la información hace imposible para cualquiera una actualización aquí y ahora).

Ejemplo frecuente de lo anterior serían las llamadas curaciones extraordinarias de por ejemplo algunos casos de enfermedades graves o terminales. La ciencia médica reporta casos así, lo que simplemente nos demuestra su origen natural y no súper o paranormal[15].

5. El caso de la ovnilogía

Como en el caso de parapsicología podemos encontrar dos grandes tendencias en la ovnilogía o ufología[16]: una escéptica y otra religiosa. Esta última es catalogada como una religión contemporánea, una neorreligión que en términos generales postula que la humanidad se originó por la intervención de inteligencia extraterrestre, que ella creó los grandes monumentos de las culturas no europeas del pasado y que no son producto de la inteligencia autóctona humana, incluso que las apariciones de antaño de los dioses —con truenos y rayos— en realidad eran naves espaciales y que en la actualidad los alienígenas vigilan la Tierra, raptan (abeducciones) a alguna gente para estudiarlos o llevárselos a sus planetas, se comunica con ciertos escogidos privilegiados —general y exclusivamente[17] por tele-

[15] Si tomáramos los *hechos* paranormales como tales, es decir como verdaderos no les podríamos dar una explicación racional satisfactoria. En conjunto, tales sucesos tendrían muchos cabos sueltos, pues el solo hecho de aceptarlos nos llevaría a la conclusión de que el cerebro (y/o la mente) influyen de alguna forma —aún no conocida plenamente— en la materia y que nuestro conocimiento actual de ésta es limitado, o peor aún, errado. Todo el armazón racional y científico —la concepción materialista implícita del universo— se vendría abajo. Y como sucedió con las otras revoluciones científicas se buscarían nuevas respuestas al cómo es que se producen tales procesos y fenómenos, constantemente se elaborarían nuevas y variadas teorías para explicarlos —unas más verificables que otras. Cosa semejante ocurriría con el hallazgo comprobado de inteligencia extraterrestre (o de los viajes en el tiempo o de otras dimensiones). El desarrollo histórico de la ciencia (occidental) nos ha mostrado que sus ideas, concepciones y teorías evolucionan para bien, se perfeccionan y lo que hoy no puede ser muy bien explicado, mañana sí lo será. No hay que impacientarnos ni nos arrojemos a los brazos de la ignorancia, del miedo y la irracionalidad cuyos vástagos son la superstición, la magia y la religión.

[16] Viene de la abreviatura inglesa U.F.O.= Unidentified flying object, esto es, objeto volador no identificado, platillo volante o volador u O.V.N.I.

[17] Esa comunicación privilegiada entre los escogidos creyentes de las visitas extraterrestres nos

patía— esperando el momento oportuno para actuar, esto es, para redimir a los justos y a castigar a los impíos. ¡Un mesianismo extraterrestre que resolvería los problemas de la humanidad![18]

Pero dejando de lado estas exageraciones ¿no es acaso legítima la pregunta de si los extraterrestres han llegado ya a la Tierra? Esto le compete a la ufología escéptica. De hecho, en primer lugar, es probable que también hayan evolucionado formas de vida en otras regiones del Universo semejantes o no a la nuestra basada en el elemento carbono.

También es posible que haya algunas civilizaciones altamente tecnológicas que puedan realizar viajes tan largos. Si estas dos condiciones ya se han cumplido es posible que los ovnis —parte de ellos— sean de origen extraterrestre. Oficialmente no tenemos nada asegurado[19] pero eso no significa que cualquier reporte de contacto extraterrestre sea tal. Tantos contactos, algunos reiterados y en paz no han podido producir fotos fiables[20]. Además el que haya ovnis justamente prueba que hay muchas cosas flotando allá en el cielo que no podemos identificar debido a problemas de visibilidad (clima, defectos orgánicos o mentales), de reconocimiento (confusión de planetas, estrellas o meteoritos, carencia de datos o conocimiento de ciertos artefactos o inventos terrestres como satélites, globos atmosféricos, naves militares, etc.).

Si los avanzados extraterrestres están ya entre nosotros, al parecer su tecnología es limitada para las comunicaciones, pues han sido incapaces de demostrar a la población de los cinco continentes su existencia por medio de interferencia radial o televisiva (claro que se podría argüir que les gusta el misterio o tienen razones para no presentarse abiertamente). Además al parecer no les gusta interferir en los problemas de la humanidad (hambre, guerras, desastres naturales, sabota-

---

recuerda a la de niños devotos —a través del siglo y en diversos lugares del mundo— que fueron los únicos que podían "escuchar" los mensajes de María, la madre de Jesús. Los ufologistas religiosos también se comunican con los no terrícolas a través de *mediums* y por medio de la escritura automática. Se repiten así las técnicas de la comunicación espiritista con los muertos (para los creyentes fundamentalistas y literalistas de la Biblia serían espíritus demoníacos).

[18] En el Perú tenemos varios grupos *sui generis* que rinden culto a los extraterrestres y sus naves entre los que destacan: a) el movimiento Alfa y Omega —que incluso tiene una rama marxistoide— que proclama que Jesucristo retornará a la Tierra con sus ángeles en platillos voladores y cuyo fundador —el cual vivía en el distrito de Lince— era un chileno que afirmaba que los miles de dibujos de contenido ufológico y bíblico le habían sido revelados por Dios telepáticamente (algo típico de los fundadores de los nuevos grupos religiosos es la comunicación privilegiada con la divinidad de parte de sus elegidos); y b) el grupo Rama con sus variantes e escisiones encabezados por Sixto Paz Wells quien también afirma tener contactos telepáticos —su padre fundó el Instituto de Relaciones Interplanetarias— como también haber sido llevado a otros mundos. Y claro ninguno de estos grupos puede mostrar evidencia alguna de sus miles de "encuentros" con los alienígenas, ni siquiera una foto con ellos abrazándose por tan feliz reunión.

[19] Se aduce la teoría de la gran conspiración a nivel mundial que afirma que no se debe revelar la existencia ya comprobada de vida alienígena para evitar el pánico y otras cosas.

[20] Algo parecido pasa con las tomas de fantasmas. Los videos estudiados minuciosamente demostrarían que hay ovnis capaces de maniobras imposibles para cualquier nave terrestre convencional conocida pero no que sean de origen extraterrestre (no hay que olvidar también que actualmente existe la capacidad tecnológica de los efectos especiales en los videos, las películas y los juegos de computadora).

Lo característico de la ciencia, de sus hipótesis y teorías es que son discutibles y por lo tanto refutables. Ésta es su fuerza. Cualquier hipótesis novedosa o nuevo objeto de estudio tiene que pasar la prueba de rigor para ser aceptada.

jes humanos, etc.). O simplemente están esperando el momento adecuado para presentarse.

6. El caso del psicoanálisis

Otro caso controversial es el psicoanálisis freudiano. La psicología, como las demás ciencias sociales[21], tiene tendencias y escuelas diversas y hasta contradictorias. Tenemos corrientes como el conductismo, la psicología de la forma, la humanista, la cognitiva, etc. Algunos de los discípulos de Freud también crearon sus propias tendencias (Adler, Jung, Reich) o trataron de mejorar o complementarlo (el neopsicoanálisis antropológico y social, y el lacaniano).

La teoría freudiana nos dice que el ser humano tiene una energía sexual o libido "que tiene todas las propiedades de una cantidad —aunque no poseamos medio alguno para medirla—", es decir que no puede comprobarse que exista, "algo susceptible de aumento, de disminución, de desplazamiento y de descarga..."[22] Si esta libido no se descargaba formaba fobias o neurosis compulsivas. Recordemos que Freud fue un médico de la Viena victoriana represora y reprimida, por tanto sus observaciones de la conducta eran parciales, es decir, no corresponden a la especie humana en general. En muchas de las llamadas culturas primarias o primitivas la expresión de la sexualidad y la genitalidad es mucho más libre y menos complicada (por no decir torturante o vergonzosa).

Además existe en la mente humana tres niveles: el consciente, el preconsciente y el inconsciente, el cual contenía reprimidos deseos y recuerdos prohibitivos o dolorosos. Así en la infancia aparece el complejo de Edipo donde el niño se siente atraído sexualmente por su madre. Además nos da una teoría del desarrollo con las siguientes fases: oral, anal, genital.

La represión inconsciente lleva a desórdenes psicológicos (como los involuntarios actos fallidos, la neurosis). Así es misión del terapeuta psicoanalista descubrir mediante el análisis el contenido oculto del inconsciente del paciente a través del relato de posibles experiencias traumáticas de la infancia y del relato de los sueños. A través de la libre asociación el psicoterapeuta podría descubrir en el lenguaje del relato la significación oculta o explícita de tales experiencias. Las cosas puntiagudas representaban lo masculino y las redondeadas lo femenino (simbolismo conocido desde hace siglos y casi universal). Pero cuando soñamos nuestros recuerdos de experiencias vividas se mezclan con nuestra fantasía, de esa manera determinado objeto o situación podría significar cualquier cosa.

La consulta psicoanalítica podría durar años y años y ser finalmente inefectiva. O puede traer mejoras al paciente (como cuando éste necesita con quien hablar de sus cosas personales, o deja de ir al consultorio y luego se siente mucho mejor: remisión espontánea).

En general[23], los psicoanalistas no consideran otras hipótesis más que las suyas para interpretar las conductas tratadas. Así no trabaja la ciencia pero sí la re-

---

[21] Se cree que aún falta un Newton de la sociedad y del hombre que puede darle la madurez o "dureza" a las ciencias sociales como la tienen las naturales. Sin embargo creemos que eso será algo muy difícil de lograr debido a la multivariedad conductual humana tanto individual como social. Pero claro, hay cosas básicas entre los individuos humanos de cualquier región del mundo.

[22] Mandolini, G., *De Freud a Fromm*, Buenos Aires: Ciordia, 1969, pp. 35-36.

[23] Ver para mayores detalles Eysenck, H.J./Wilson, G.D., *El estudio experimental de las teorías freudianas*, Madrid: Alianza Editorial, 1980, especialmente el Epílogo, pp. 421-433.

ligión. Y los experimentos que han tratado de confirmar las nociones psicoanalíticas han fracasado.

7. Connotaciones sociales de la pseudociencia

La demarcación entre ciencia y pseudociencia tiene mucho que ver con la crítica, la censura y la intolerancia en la investigación científica. La teoría de Copérnico fue condenada al *Índice* de ideas y obras prohibitivas por la Iglesia Católica que tenía el poder político y "científico" (1616) porque supuestamente era pseudocientífica (la Tierra ya no era el centro del Universo y el Sol simplemente era el centro de un sistema planetario más). El Partido Comunista de la URSS declaró (1949) pseudocientífica a la genética mendeliana —por "burguesa y reaccionaria"— y mandó a sus defensores como Vavilov a morir en campos de concentración. En el occidente liberal también las instituciones ejercitan el derecho de negar la libertad de expresión y los fondos respectivos cuando algo es considerado pseudocientífico, como en el debate en relación a la raza y la inteligencia. Todos estos juicios inevitablemente se fundamentan en algún criterio de demarcación y claro está, en prejuicios humanos. Así, como escribió Lakatos, el problema de la distinción entre lo científico y lo pseudocientífico "no es un pseudoproblema para filósofos de salón," o de simple risa, "sino que tiene serias implicaciones éticas y políticas".

Por otro lado Bunge nos recuerda que hay muchos recursos económicos y humanos en juego, piénsese en los posibilidad de aceptación de cualquier pseudociencia compitiendo con una ciencia legítima en las universidades o algún proyecto de investigación financiado con fondos públicos, los cuales terminarían siendo desperdiciados.

8. Entonces, ¿por qué estudiar las afirmaciones pseudocientíficas?[24]

1) La afirmación podría ser verdadera. El error en examinarla entonces retrasaría la adquisición de conocimiento novedoso, tal vez importante *(hipnotismo, meteoritos, acupuntura).* 2) Si la afirmación es falsa, la comunidad científica tiene la responsabilidad de informar al público. Ignorar una afirmación y no probarla deja el campo a los promotores de tales afirmaciones y priva al público de la afirmación necesaria para hacer las elecciones con conocimiento *(gasto de dinero y tiempo: fraude).* 3) Por los importantes temas psicológicos relacionados. ¿Por qué, por ejemplo, la gente cree vehementemente en teorías que no sólo no tienen ninguna evidencia para apoyarlas sino que también han mostrado vez tras vez estar completamente equivocadas? 4) La aceptación no meditada de las afirmaciones pseudocientíficas trae peligros reales. Los creyentes pueden actuar en base a sus creencias y causar daño físico, aun la muerte, a ellos mismos y a otros. En suma, como nuestra sociedad ha llegado a ser más dependiente de la ciencia y tecnología, todos estamos amenazados por el incremento de la aceptación no crítica de las su-

[24] Tomado y abreviado de la Introducción "The Nature of Pseudoscience" de Hines, Terence, *Pseudoscience and the Paranormal. A Critical Examination of the Evidence*, Amherst: Prometheus Books, 1988.

persticiones claramente incorrectas y no científicas y las creencias relacionadas *(persecución de brujos y de "subhumanos", curación psíquica y por fe).*

9. Conclusiones

Es comprensible el auge y éxito de la pseudociencia (ingenua o fraudulenta), especialmente en épocas de crisis económica y moral (así como también el de las sectas, los juegos de azar y las apuestas). Sobre todo si tiene un número de seguidores significativo y si su refutación no ha sido muy divulgada no puede evitarse su presencia en el mundo académico.

No pocas veces las pseudociencias son una excelente válvula de escape ante los problemas que muchas veces pueden llevar a la incertidumbre o la desesperación o simplemente producen en nosotros un fascinante interés y curiosidad por saber si nuestra vida será afortunada —o desastrosa— en cuestiones tan importantes como la salud, el dinero y el amor. También a veces el ideal positivista ilustrado de "saber es poder" o "la ciencia resolverá todo" puede hacer apresurar a algunos aceptar ideas y teorías como verdaderas cuando no lo son en verdad[25], cuando aún no ha sido demostrada su eficacia.

Además el deseo vehemente de trascender la realidad cotidiana —que no pocas veces es difícil y dolorosa—, la búsqueda de una certeza y esperanza "aliviadoras" de los problemas económicos y los males del cuerpo y la mente, y la dinámica de nuestra existencia humana empujan reiteradamente a mucha gente hacia lo mágico, lo supersticioso y/o sobrenatural, así como su debilidad, descuido e ignorancia, y el aprovechamiento de quienes buscan diariamente incautos para sacarles algún dinero fácil[26] no solamente en su país sino más allá de sus fronteras.

Así también debemos educar a los demás en la diferenciación básica e importante de lo que es ciencia y lo que no lo es así como denunciar lo que se nos quiere presentar como verdaderamente científico cuando en realidad es pseudocientífico, sin evidencia y mera especulación. Por ello, debemos siempre estar alertas y denunciar —en lo posible— los fraudes abiertos o solapados, explicar los supuestos fenómenos "sobrenaturales" o "paranormales" con la ayuda de la razón, el escepticismo y el conocimiento científicos. Y claro también debemos estar abiertos ante la aparición o descubrimiento de nuevos hechos, fenómenos y teorías siempre y cuando tengan fundamento y evidencia así como fuerza explicativa.

Tampoco debemos olvidar que uno ve lo que ha aprendido de su cultura y sociedad, lo que ha visto anteriormente. El de mentalidad mágico—religiosa tradicional ve duendes, fantasmas, el destino, la suerte, etc., el de mentalidad más contemporánea ovnis, extraterrestres, etc. El muy creyente verá "hasta en la sopa" la "mano" de Dios ya que de acuerdo a la interpretación teísta, él está en todo lugar (ubicuidad) y lo conoce todo (omnisapiencia) y no hay nada que suceda en este mundo si él no lo quiere (omnipotencia y providencia). En cambio el escéptico no ve nada sobrenatural o paranormal: sólo lo que su razón y la evidencia le dictan.

---

[25] Así como los hombres pueden ser grandes mentirosos y falsificadores pueden ser grandes crédulos y seguidores insensatos (hasta la muerte) de cualquier mito que quieran creer.

[26] Normalmente los que pretenden tener un supuesto "poder paranormal" o "conocimiento esotérico" privilegiado u oculto trafican con él a diferencia del científico que es universal y que puede estar al alcance de la gente a través de las publicaciones especializadas.

Finalmente, debemos dejar bien en claro que para quienes tenemos una visión naturalista de la realidad y de todo lo que sucede en ella, no existe lo sobrenatural o milagroso. Lo que podríamos admitir es que hay ciertos fenómenos o sucesos "inexplicables" que no podríamos explicar en la actualidad por falta de mayores datos, pruebas o conocimientos pero que una vez obtenidos serían perfectamente comprensibles. Lo "milagroso" y "mágico" de ayer es técnica hoy.

El concepto de verdad en los procedimientos decisorios de la lógica

Diógenes Rosales
Pontificia Universidad Católica del Perú

Introducción

En la presente ponencia vamos a sostener que el concepto de verdad de una proposición lógica o factual se preserva en el proceso de la derivabilidad siempre y cuando cada consecuencia sea garantizada por una regla lógica. En la aplicación de las reglas de transformación está vigente el concepto de derivabilidad; a la vez, las reglas de transformación, regidas por un conjunto de instrucciones, son las que generan un modelo de fórmulas basadas en leyes lógicas que bien puede denominarse *fórmulas de la decisión* porque objetivamente deciden la validez universal de cualquier fórmula de la lógica de primer orden. Estas operaciones son conocidas como métodos decisorios usados especialmente en la lógica de predicados de primer orden.

Nuestro objetivo es analizar la base ontológica de los procedimientos decisorios, dado que estas operaciones no son meras operaciones calculísticas, sino que permiten preservar el concepto de "proposición verdadera". En una consecuencia lógica "no es posible derivar una consecuencia falsa a partir de una premisa verdadera". Por ejemplo si la premisa es una proposición verdadera empíricamente verificable o la premisa es un enunciado apodíctico (verdad demostrable mediante reglas), el procedimiento decisorio obtendrá en su modelo de decisión un equivalente, o una proposición factual verdadera o una proposición lógicamente verdadera.

Para mostrar la consistencia de muestra afirmación, analizaremos conceptos elementales en torno a la sintaxis y la semántica, el problema de la deducción y especialmente el debate suscitado en distintas direcciones sobre el concepto de "proposición verdadera".

1. Sintaxis y semántica de un procedimiento decisorio

Si analizamos la frase de nuestro subtítulo nos encontramos con tres conceptos fundamentales: "sintaxis", "semántica" y "procedimiento decisorio". El primer concepto se refiere a la teoría de la construcción e identificación de la secuencia de signos bien formados. En lógica como en matemática, la gramática de los formalismos está constituida por su sintaxis. En el análisis lógico de los lenguajes naturales, la sintaxis viene a ser la estructura formal del lenguaje, lo que Quine denomina "elementos lógicamente esenciales", porque esta estructura formal, que está

abierta a todo contenido, es esencia en la construcción de lenguajes naturales.

Los lenguajes naturales son los instrumentos de la comunicación diaria, se caracterizan por ser hereditarios, creados y recreados constantemente por los individuos a través del tiempo. Sólo la gramática generativa ha sido capaz de describir adecuadamente considerando como un léxico y un conjunto de reglas que permiten combinar hasta el infinito los elementos de este léxico. Los lenguajes para Wittgenstein son "una forma de vida". El lenguaje natural por ser tan natural e inevitable en nuestro comportamiento resulta difícil de comprender, de aislar y de crear científicamente; aunque, particularmente Wittgenstein cree que los lenguajes naturales también han sido construidos.

Los lenguajes de la lógica y la matemática son artificiales y construidos bajo un conjunto de reglas y se los denomina "cálculos", aunque los cálculos propiamente no son lenguajes porque son construcciones de signos en un sistema de relaciones sin contenido (signos primitivos, reglas de formación y reglas de transformación). En los lenguajes naturales hay también reglas de formación que permiten combinar los elementos del vocabulario para componer con ellos oraciones del lenguaje. Las reglas de transformación son fundamentales para el cálculo porque permiten la operatividad para transformar una fórmula bien formada a otra fórmula bien formada. Por ejemplo, las operaciones matemáticas, las demostraciones algebraicas, las deducciones lógicas mediante reglas, y especialmente los procedimientos decisorios usan reglas de transformación, y de este modo solucionan mecánica y efectivamente problemas lógicos. Lo interesante del cálculo es su carácter exclusivamente formal, con naturaleza puramente sintáctica.

Por otra parte, la semántica se ocupa de las significaciones de los términos. En lógica, específicamente en un cálculo, la semántica se refiere a las relaciones entre los signos y los objetos que designan estos signos. Por ejemplo, "p" en la lógica proposicional representará cualquier proposición simple que es el objeto al cual designa, en cambio "#" nada significará si no está admitido en el lenguaje primitivo, y por tanto no tendrá un objeto que designe. Según Carnap, "si hacemos abstracción del que usa el lenguaje y analizamos solamente las expresiones y sus *designata* nos hallamos en el campo de la semántica". Por ello la semántica contiene la teoría de lo que es usualmente llamado el significado de las expresiones. También Tarski opina lo mismo que Carnap: "la semántica es una disciplina que trata de ciertas relaciones entre las expresiones de un lenguaje y los objetos a los cuales se refieren tales expresiones".

La semántica, a diferencia de la sintaxis, es menos abstracta y formal. Las nociones básicas estudiadas por la semántica son: la verdad (falsedad), la designación, cumplimiento de condiciones, la definición, nominación, denotación, significación, sinonimia, la aplicabilidad, etc., aunque muchos no están de acuerdo con estos temas mencionados. Quine propone separar la semántica en dos secciones: la teoría de la significación y la teoría de la referencia. Para Quine el tema de la semántica es la teoría de la significación donde están los conceptos de "significación", "sinonimia", "significado" y "analiticidad"; y los temas de la teoría de la referencia son "verdad", "denotación", y "nominación". Según Quine, las paradojas estarían dentro de la teoría de la referencia.

Existen filósofos como León Chwistek y Alfred Korzybski que usan el término "semántica" en el sentido que se usa en la sintaxis lógica y lo denominan "semántica general". La semántica general ha sido definida como una ciencia empírica que se ocupa del análisis de las creaciones vivas experimentadas por el sistema

nervioso humano en la producción de un pensamiento que implica ciertas orientaciones o valoraciones que no necesitan ser formalizadas. Especialmente Korzybski sostiene forjar un sistema "no aristotélico" basado en un sistema "extensional e infinitamente valente" a diferencia de los sistemas aristotélicos que sí son "intencionales" y "bivalentes". Según los lógicos, la definición de "semántica general" no tiene ninguna relación con el concepto de "semántica" que ellos usan, por ejemplo Tarski ha dicho que es una disciplina modesta y sobria, que no tiene pretensiones de convertirse en una panacea universal de todos los males, imaginarios y reales. Para los filósofos y lógicos como Tarski, Carnap, Lesniewski, Kotarbinski y Charles Morris entre otros, ven los distintos aspectos de la semántica de los cuales pueden llevarse a cabo los estudios correspondientes. Según Carnap, la semántica puede estudiarse como semántica descriptiva especial y semántica descriptiva general. Esta semántica coincide en gran medida con la semántica de los lingüistas en cuanto los objetos de estudio son los hechos.

En general, la semántica se refiere a un sistema de signos interpretados. Luego, según la definición de Carnap, semántica es "un sistema de reglas formuladas en un metalenguaje y referidas a un lenguaje-objeto, de tal clase, que las reglas determinan una condición de verdad para cada sentencia del lenguaje-objeto, es decir, una condición suficiente y necesaria para su verdad". En este sentido usaremos el concepto de semántica.

El otro concepto es "procedimiento decisorio", tanto en lógica como en matemática, procedimiento decisorio es la aplicación de un conjunto de reglas de transformación a una fórmula bien formada, en una secuencia finita de pasos, hasta obtener un modelo definido que puede responder con precisión el objeto que se persigue. Las operaciones aritméticas, como la suma o la multiplicación, son procedimientos decisorios, porque al ejecutar una suma o una multiplicación buscamos un resultado deseado. En este sentido, los procedimientos decisorios son operaciones algorítmicas que se caracterizan por ser "mecánicos", "generales" y "efectivos". Son mecánicos porque obedecen a un conjunto finito de instrucciones precisas independiente de cualquier conducta inteligente o genio creador. Son "generales" porque deben solucionar cualquier problema de la lógica o la matemática y llegar a conclusiones terminantes; y son "efectivos" porque deben responder a una pregunta con un sí o no, en una secuencia finita descrita de instrucciones.

El problema de los procedimientos decisorios es la construcción de instrucciones pertinentes para decidir la validez universal de una fórmula bien formada de la lógica de predicados. Este problema se puede abordar sintáctica y semánticamente. La formulación sintáctica toma como punto de referencia el concepto de sistema axiomático. Por ejemplo, cómo demostrar si una fórmula determinada es o no teorema del sistema. Para el efecto, debe existir un conjunto de reglas dentro del sistema que demuestre si una determinada fórmula es o no teorema del sistema. Este problema está relacionado con la derivabilidad conocido como "el problema de la decisión para la demostrabilidad". La formulación semántica está realcionada con el concepto de verdad lógica para una fórmula bien formada o con el concepto de "proposición verdadera".

Semánticamente, el problema de la decisión es la construcción de un algoritmo para determinar la validez universal de una fórmula bien formada, aunque algunos piensan sobre la base de la "consistencia". Por ejemplo, en la lógica de predicados de primer orden, según Church, no existe un algoritmo que decida la validez universal de una fórmula bien formada en lógica cuantificacional; sin embar-

go, existen soluciones positivas para fórmulas monádicas de primer grado que no tengan variables libres. La primera prueba de decidibilidad fue hecha por Löwenheim en 1915, luego aparecieron pruebas de Skolem y Behmann, pero como métodos decisorios, en universos finitos e infinitos, son importantes las pruebas de Bernays y Schönfinkel, los métodos de Quine, Von Wright, Kleane, Ferro-Herbrand, los diagramas semánticos de Beth.

En las fórmulas cuantificacionales con dominios infinitos, el problema de la decisión es soluble sólo en ciertos casos especiales o típicos. Bernays y Schönfinkel resolvieron el problema reduciendo una fórmula "A" a una forma normal *prenex*, siempre y cuando la fórmula "A" sea una fórmula cerrada y no tenga como operador principal signos de igualdad. Por su lado, Gödel, Kalmar y Schutte han probado independientemente que el problema de la decisión tiene solución si una fórmula "A" de lógica cuantificacional no tiene signos de igualdad y es deducible a una forma normal *prenex*; sin embargo, el mismo Kalmar y Suranyi han demostrado que ciertas formas normales prenexas no son decidibles.

Las fórmulas de lógica cuantificacional de segundo grado tampoco son decidibles, y en la lógica generalizada también la respuesta es negativa al problema de la decisión, aunque Löwenheim, Solem y Behmann han resuelto completamente el problema de la decisión para fórmulas bien formadas cerradas, siempre y cuando sean fórmulas bien formadas de lógica cuantificacional monádicas reductibles a sus correspondientes equivalentes.

2. El problema de la deducción lógica

El tema central de la lógica es la teoría de la deducción, Aristóteles la definía como el paso de la verdad de la premisa a la verdad de la conclusión. En el cálculo lógico cada operación que se ejecuta mediante una regla lógica, tiene como resultado una consecuencia sintáctica. Por ejemplo, si aplicando una regla de transformación obtengo "R" a partir de "A", "R" es derivable lógicamente a partir de "A", por lo tanto "R" y "A" son equivalentes.

Nuestro problema es encontrar las conexiones entre "A" y "R" de tal modo que estas conexiones me garanticen *la verdad* que al aplicar las reglas estoy generando consecuencias lógicamente derivables y equivalentes en las secuencias correspondientes, dado que la consecuencia sintáctica es una relación puramente formal. Pero en la relación de *consecuencia sintáctica* existe una relación de *consecuencia semántica*. La interpretación semántica es el criterio fundamental de *validez* donde la consecuencia sintáctica preserva la verdad, en otros términos, si aplicando una regla de transformación se obtiene "R" a partir de "A", "R" será necesariamente verdadera si "A" es verdadera, porque si "A" es verdadera y "R" se deriva mediante una regla lógica de "A", entonces es imposible que "R" sea falsa. Los problemas deductivos aparecen cuando se quiere justificar la verdad de la conclusión respecto a la verdad de las premisas. Estos problemas se manifiestan en razonamientos cada vez más complejos, porque en razonamientos simples se puede salvar algo con la intuición.

En un sistema formal, no se trata de crear solamente un conjunto de reglas para operar mecánicamente, sino que estas reglas deben estar elaboradas de modo que también exista consecuencia semántica. Por ejemplo, Leibniz crea un sistema de cálculo que permite solucionar problemas semánticos, y también la inversa era posible. Una proposición "A" es consecuencia semántica de una proposición "B" si

y sólo si *no es el caso que "B" es verdadera y "A" sea falsa.* Esta afirmación es la piedra angular en la definición de consecuencia semántica.

La relación "consecuencia sintáctica" es una necesidad lógica que preserva la verdad en torno al concepto de derivabilidad, esto es, el concepto semántico está inmerso en cualquier interpretación formal, siempre y cuando la derivabilidad esté sustentada mediante reglas lógicas.

Cuando las reglas lógicas son aplicadas en una secuencia finita de pasos bajo un conjunto de instrucciones para obtener ciertos modelos de fórmulas que son decidibles, estamos usando métodos decisorios que resultan ser instrumentos poderosos para solucionar problemas lógicos, y a la vez garantizan la verdad en base a la derivabilidad.

3. El problema de proposición verdadera

Determinar, cuándo una proposición es verdadera es hablar acerca del concepto de "verdad". La definición de la "verdad" es uno de los temas más debatidos, dado que existen distintas teorías en torno a la "verdad". Una de ellas es la *teoría de la coherencia* desarrollada, por un lado dentro de la filosofía idealista, y por otra parte, desarrollada por los positivistas lógicos. La tesis central de esta teoría es la existencia de coherencias dentro de un sistema. Según Bradley, refiriéndose a los positivistas lógicos, no "hay hechos atómicos" lo que hay es "realidad", y sólo existen "relaciones internas" entre "entidades".

La teoría de la coherencia para los positivistas lógicos es un modo de verificar cuándo una proposición es verdadera en un determinado modelo, y esto resulta más vigente en la filosofía de la ciencia y en la epistemología, donde los términos observacionales entran en un sistema de coherencia. Una proposición es verdadera cuando es compatible con un sistema de proposiciones. Por otra parte, *la teoría de la correspondencia* sostenida por Russell y Wittgenstein defienden la tesis de que una proposición debe tener una correspondencia con la realidad. El atomismo lógico de Russell explica el isomorfismo que debe existir entre la estructura del lenguaje ideal y la estructura de la realidad expresadas en términos de proposiciones atómicas y de sus compuestos veritativo funcionales. Wittgenstein, influido por Russell, sostiene que la proposición es una figura de la realidad, un modelo de la realidad tal como lo pensamos (T. 4.01). La teoría de la correspondencia busca ligar básicamente tres elementos: los términos teóricos, los términos observacionales y los términos del cálculo, además de la teoría y las leyes experimentales.

La *teoría pragmatista* concibe la "verdad" como el significado que tiene un concepto que viene dado por la referencia a las consecuencias pragmáticas o experimentales de su aplicación. Según Peirce, los enunciados verdaderos se distinguirán una vez culminada la investigación, y en su lógica afirma "la lógica es la doctrina de la verdad, de su naturaleza y del mundo en que pueda ser descubierta". Desde el punto de vista de la lógica de la investigación, sostiene que las argumentaciones inductiva y abductiva son más importantes que la deducción, y dice que la verdad es el final de la investigación. James añade que una proposición es verdadera cuando funciona, es decir cuando nos permite orientarnos en la realidad y llevarnos de una experiencia a otra. Coincide con Quine en cuanto la verdad es confirmada por la experiencia. En cambio para Dewey, la verdad es lo que autoriza a la creencia a denominarse "conocimiento".

La *teoría semántica* de Tarski es la que más ha influido sobre el concepto de

"verdad". Según Tarski, esta teoría se puede entender de dos maneras: la que proporciona las condiciones de adecuación material y formal, y de la definición de verdad. La adecuación material considera que toda definición aceptable de la verdad tenga como consecuencia todas las instancias del esquema (T): (T) s es verdadera si y solo si p. El ejemplo que nos puede ilustrar es: "La nieve es blanca" es verdadera si y sólo si la nieve es blanca.

Formular la definición del término "verdadero" adecuado materialmente es enunciar todas las equivalencias de la forma (T) si y sólo si se siguen de ellas. Todas estas definiciones serán consistentes, y de este modo excluye las oraciones que no son verdaderas ni falsas, proponiendo así el concepto semántico de la "verdad". Este método supera en muchos casos las paradojas. Respecto a la adecuación formal se refiere a la corrección formal. En este caso la definición de "verdad" está en función de la estructura del lenguaje, y la definición debe adecuarse a las reglas formales. En consecuencia, para Tarski "el problema de la definición de la verdad adquiere un significado preciso y puede resolverse en forma rigurosa solamente para aquellos lenguajes cuya estructura se ha especificado exactamente".

Sobre la base de lo expuesto, en torno a la sintaxis y la semántica de un procedimiento decisorio, el problema de la deducción y el problema de "proposición verdadera" podemos colegir lo siguiente: 1) En vista de que existe una íntima relación entre sintaxis y semántica, no es posible concebir un procedimiento decisorio de la lógica solamente como un cálculo desprovisto de una interpretación semántica. 2) La efectividad de un procedimiento decisorio está garantizada por la construcción formal del lenguaje (sistemas axiomáticos), y lo semántico por lo de "proposición verdadera". 3) La deducción lógica constituye la base ontológica de las reglas de transformación y preserva la verdad cada vez que se aplica una regla de transformación (nuevamente sintaxis y semántica). 4) El problema de "proposición verdadera", que es un tema de la filosofía de la lógica, teoría de la ciencia, epistemología, etc., surge por la aplicación o uso del concepto de "verdad"; por lo tanto, cualquier definición en torno a la "verdad" qué responda a "proposición verdadera" preserva el concepto de verdad al aplicarse una regla lógica. Esto es, si la premisa es una proposición factual verdadera o apodíctica, la conclusión será otra proposición factual verdadera o apodíctica.

Filosofía, religión y educación

En torno al misticismo antiguo

Elinos Caravasi
Biblioteca Nacional

Introducción

El presente trabajo es una reconstrucción ontológica de la relación que hay entre la filosofía y la religión tomando como modelos la filosofía platónica, la de Plotino, la filosofía hindú de las Upanishads, del Samkhya-Yoga, de la mitología y religión hindú y griega, estableciendo relaciones de comparación de similitud y de identidad.

1. Perspectiva platonizante

1.1 Cosmogonía

El uno o bien absoluto que es el hiper ser y de naturaleza indefinible emana a la idea del bien o segundo dios que es de naturaleza diádica e inteligente, está hecha de un género o *genos* supremo o *res* intensa o sintética y de una especie suprema o *eidos* o *res* extensa o analítica o de expresión que es el *logos* o Verbo, subordinada al primero. Éste es el primer universal y es perfecto, y tiene un movimiento vibratorio o estático. Del *logos* emana el alma universal a una distancia ontológica hasta la mitad o centro del universo que será el lugar del *axis mundi*. Esta alma universal posee un dinamismo o movimiento muy intenso y así es sensiente o emotiva y por lo tanto imperfecta o sea ha perdido la plenitud. El alma universal emana hasta una distancia límite del universo a la materia primordial que es pura indeterminación y que es lo otro o totalmente opuesto a la inteligencia del bien-idea. Tiene un movimiento lento y caótico. A continuación la idea del bien emana la pluralidad de ideas de géneros y subordinadas las de especies. Éstas alcanzan el alma universal y la plenifican y así se forma una región inteligente o superior que es también de especies y que mira a lo divino. Y como debajo de ella hay una región inferior o dinámica y emotiva que contiene los reflejos destruidos de lo que hay en la región superior. A continuación la región emotiva del alma universal emana una sustancia igual pero egoica o individualmente que es así opuesta a la otra y que alcanza a la materia primordial y forma una región intermedia de materia sensiente. A continuación la región inteligente del alma universal emana una sustancia igual pero en orden de sub-géneros (o géneros segundos) y de especies o *eidos* terceros y éstas se ponen en contacto con la sustancia

emotiva emanada anteriormente. Y como conclusión de todo este proceso emanatorio aparece la manifestación visible de todos los seres animados o inanimados que hay sobre la Tierra como planeta paradigma.

1.2 Teoría del conocimiento y naturaleza del alma

Platón divide el conocimiento en dos tipos: el de *doxa* u opinión que corresponde al devenir o lo cambiante o imaginario, y el de ciencia o *episteme* que corresponde a lo estable o no cambiante o inteligente. Ambos tienen tres niveles, así en la opinión la conjetura corresponde al alma concupiscible que tiene como sustancia la segunda naturaleza que se forma en la materia primordial; la creencia corresponde al alma irascible que tiene como sustancia de formación, la emotiva emanada del alma universal. Ambas son falsas. Pero la tercera u opinión verdadera está contenida o producida en la región inferior del alma universal, y que también puede ser el núcleo de una doctrina o ideología y que dura por determinado tiempo y en determinado lugar, con lo cual Platón insinúa abiertamente que el pasado, presente y futuro del conocimiento o vivencias de los hombres están en el alma universal. Pero en el *Menón* se alude a este tipo de conocimiento como casi inconsciente (y podríamos llamarlo intuición) y se da como fragmentos o por partes y puede así configurar una ciencia o *episteme*, lo cual es ambiguo. Por otro lado, la *episteme* o ciencia tiene tres niveles: el discursivo o lógico y/o matemático corresponde al alma racional individualizada que tiene como sustancia de formación, la inteligente, emanada del alma universal. El segundo corresponde al alma universal inteligente. Y el tercero es el dialéctico o del mundo de las ideas o mente universal.

2. Perspectiva hinduista: cosmogonía

En la mitología védica se encuentra el llamado mito psicológico, así: "...el 'Uno' es representado por un protoandrógino (Purusa). Éste contiene en sí los principios masculino y femenino, y esta pareja primigenia procrea un hijo, llamado también Purusa... Este primer hombre fue ofrecido en sacrifico y degollado; de sus miembros surgieron los dioses, el cielo, la tierra, la atmósfera, los hombres, los animales, etc. También su madre, llamada Vac o Habla, es descuartizada, y así surge la multiplicidad del mundo empírico, en el que cada cosa tiene su nombre. Tanto Purusa como Vac sólo en parte se transformaron en el mundo empírico; tres cuartos de ellos quedaron trascendentes"[1].

Tomando como fuente al autor hindú Sri Aurobindo de *La vida divina* se hace una ecuación entre Brahman o Brahma igual a Purusa igual a Isvara y por otro lado, a sus contrapartes respectivas Maya igual a Prakriti igual a Sakti pero que deben ser éstas, del coprincipio llamado Vac o Verbo o *logos*, su emanación. Así Brahma o Purusa o Isvara son el ser absoluto y son inmutables y son conciencia pura y contienen a manera de unidad una multiplicidad, y puede aplicárseles que tienen el *guna* o cualidad del *sattvas* en grado eminente que alude a lo inteligente y al equilibrio. En cambio la Maya o Prakriti o Sakti son inconscientes y activas o dinámicas y puede aplicárseles el *guna rajas* que alude a lo emotivo y al movi-

[1] König, Franz, *Diccionario de las religiones*, Barcelona: Herder, 1964, pp. 287-288.

miento. Este proceso o cosmogonía se puede completar desde el punto de vista de la filosofía del Samkhya-Yoga que tiene dos principios supremos: los Purusas y la Prakriti haciendo énfasis en este último, pues el mundo es una producción directa de la Prakriti y casi indirectamente del Purusa o Purusas, pero esto en parte sólo es cierto de acuerdo a una interpretación personal. Por lo pronto es cierto que de la Prakriti sale todo lo psíquico y físico o material. Yo voy a hacer énfasis en lo psíquico pues es lo más importante. Así se dice que de la Prakriti se engendra el Buddhi o Mahat que es Prakriti y no es Prakriti y es cierto porque es la misma *Prakriti* pero trasformada por la influencia de los *Purusas*, por eso el Buddhi posee los tres *gunas*: el *sattvas*, el *rajas* y el *tamas* (u oscuridad) como el alma universal del platonismo, o sea lo inteligente, lo dinámico y lo oscuro, que alude a que el hombre no tiene conciencia del Buddhi o éste actúa en aquél de forma inconsciente. Del Buddhi se engendra el *ahamkara* o principio de individuación que también posee los tres *gunas*, aunque el *guna rajas* es predominante. Y del *ahamkara* surge o está contenido en él el *manas* o mente sentido o mente subliminal o sexto sentido o sentido común coordinador de los sentidos de la percepción y de la acción. Este *ahamkara* es similar o igual a la teoría del alma del platonismo con su parte intelectual, afectiva y concupiscible.

Pero un dato importante es que el nivel *sattvico* o inteligente del Buddhi puede reflejar o refleja la realidad del Purusa, de ahí que se puede concluir que el Buddhi en su parte inteligente contiene o es el *atman* de los *Upanishads* y de ahí la identidad en grado entre el Brahman y el Atman en las *Upanishads*, mejor dicho el Brahman es primero o superior y el Atman es segundo e inferior. Por otro lado, esta región inteligente del Buddhi también es el dios Vishnú que se caracteriza por ser *yupa* o eje, eje del universo (*axis mundi*), que en un texto upanishádico figura como el hijo de Brahma y Maya, o sea de Purusa y Prakriti. Y la diosa-esposa, Lakshmi es su Sakti que corresponde a la región dinámica o rajásica del Buddhi o Alma Universal; que en la época védica se llamó también como el dios Savitri causante o relacionado con el movimiento cósmico. Por otro lado el *guna rajas* del *ahamkara* tiene como sustancia al dios asura Varuna, que es señor de sí mismo y señor del mundo y dios del terror, que separa las fuerzas del cielo y de la tierra; que es lo mismo que el alma irascible de Platón que tiene como sustancia cósmica la dinámica y egoica emanada de alma universal. Por otro lado, el dios Shiva cuyo guna es el tamas o tiniebles es el hijo del asura Varuna y de la tierra (primordial) que puede ser la Prithivi o Ptithivi del vedismo. Shiva también es dios del terror y de la destrucción, que en el platonismo viene a ser la región intermedia entre la materia primordial y la sustancia dinámica o emotiva y que es la sustancia de la que se forma el alma concupiscible. Por otro lado Shiva o el dios Dionisos de los griegos es el señor de la materia, el señor de la Maya, Prakriti o Sakti; señor del karma y del samsara. Es la fuerza catalítica o de precipitación de todo lo bueno y todo lo malo que debe suceder en el mundo. Es también el manas o mente subliminal del Samkhya o el inconsciente de Freud. Por otro lado la diosa Sarasvati o Sakti del dios Brahma que también es la Vac o el Logos o Verbo es a la vez que su esposa, una parte de él. Por otro lado sólo Brahma, Vishnú y Shiva son llamados Isvara por ser los más universales y a la vez absolutos.

3. Conclusión: en torno al misticismo antiguo

Para el místico antiguo era necesario para su liberación la observancia del conjunto de las naturalezas cósmicas o dioses que están dentro de él o lo sostienen, de ahí la ambigüedad de los conceptos religiosos de monoteísmo y politeísmo.

En segundo lugar, para liberarse de la rueda del *samsara* o ciclo de reencarnaciones había que sintonizarse o proyectarse hacia la otra orilla que en este caso se trata en el hinduismo de la conciencia cósmica universal que el Samkhya llama Buddhi, adquiriendo dos tipos de iluminación o hacerse psicológicamente concientes a manera de inmanencia, primero de la región dinámica y después de la región inteligente, y en último lugar vendría el acceso al mundo divino supremo. Lo que en el platonismo no existe pues no existe ese o esos tipos de iluminación.

La cristología de Pierre Teilhard de Chardin

Germán Alvarado
Instituto Superior Pedagógico San Francisco de Asís

Flor y la Filosofía, Flor la esposa para siempre...

En Francia y en Suiza, en España, en Italia y en Alemania, en toda Europa, se escriben y defienden tesis doctorales sobre Teilhard de Chardin. Se empiezan a multiplicar publicaciones -dejando el pensamiento teilhardiano la esfera de los "iniciados"- de gran calidad y se acumulan las nuevas interpretaciones. El caso de Teilhard de Chardin ha desbordado las fronteras mismas de la Iglesia. La creación entera a verse como una "marcha evolutiva" hacia Dios, punto omega que atrae hacia sí a todos los seres, en un creciente proceso de "complexificación" y "densificación". A esto, la Biblia no es un libro científico de geología o de antropología, sino un mensaje vivo dirigido al "hombre religioso".

Teilhard de Chardin ha puesto de relieve la grandeza de Dios en una "visión evolutiva". No hay el Dios sentado en un trono que gobierna un universo quieto y ordenado, sino "el alma de la evolución", su meta orientadora y atrayente, su fuerza impulsadora. El hombre irá adquiriendo en el devenir filosófico futuro esquemas que superan a los viejos, pero que a su vez serán, sin duda, de nuevo superados por visiones más perfectas y completas

Ha llegado el momento de sugerir unos cuantos supuestos sobre la cristología de Pierre Teilhard de Chardin de manera únicamente tentativa.

La importancia de la "visión del mundo" propuesta por Teilhard de Chardin demostró que sólo la evolución permite comprender el lugar del hombre en el universo; digamos que correspondió al autor del *Fenómeno humano*, descubrir en la evolución el concepto clave de la significación del ser.

"La estructura genética de la humanidad, considerada como una 'unidad biológica' a escala planetaria y centrada en Cristo". Estas palabras concretan claramente, el pensamiento teilhardiano acerca de Cristo o, como dicen los teólogos, su "cristología". Podríamos definir la cristología de Teilhard de Chardin en los siguientes términos: "Cristo, fundamento de la cosmogénesis" o "Cristo ayer, hoy y para la eternidad, fuente condición y fin de la evolución del universo". Para comprender la cristología de Teilhard de Chardin es esencial conocer al hombre mismo, con su intensa personalidad y su agudo sentido del presente. Teilhard ve a Cristo y lo vive como una persona realmente presente en él mismo y en el mundo del cual forma parte.

El desarrollo intelectual de Teilhard elabora materiales que permiten incluir los temas de la cristología en el curso de una visión general que asume la totalidad del mundo inteligible. Igualmente, distinguimos dos premisas: Cristo es Dios-

Hombre, y por consiguiente la presencia de Dios en el hombre tiene lugar en un tiempo determinado de la historia. Estas dos cuestiones han dado lugar a varias series de respuestas diferentes, a veces en direcciones opuestas. Así, nos encontramos frente a una doble tarea, la de especificar la significación temporal de Cristo para la "cosmovisión temporal" de la humanidad y la de definir la relación entre el "acontecer crístico" y la cosmología de la evolución ascendente.

Señalemos entonces que la intuición de Teilhard consiste en advertir que la totalidad de los objetos se organizarán a lo largo de un eje, *el tiempo*, el marco dentro del cual los fenómenos se desarrollan; pero este marco no es un receptáculo neutral e indiferente, sino que está orientado, polarizado, como un vector o "cierto de tipo luz". No sólo estamos en presencia de un marco temporal, sino que este marco ordena la "fuerza dinámica" que gobierna el desarrollo de toda clase de fenómenos, de la evolución general del cosmos. La contribución más original y personal de Teilhard consistió en hacernos conscientes de la importancia fundamental de la ley de la evolución en la comprensión del lugar del hombre en la naturaleza y del "sentido del ser".

Por una "inversión de perspectiva" que era normal en la mentalidad de Teilhard, la evolución, que hasta entonces había aparecido como una ley de las ciencias naturales, adquirió a partir de su aplicación al hombre una "significación filosófica" general, convirtiéndose en un "principio de inteligibilidad" para todo el universo, incluidos los mismos elementos atómicos. Así, la evolución, de ser una simple "ley biológica" pasó a ser una "ley cosmológica", por el hecho de incluir al hombre. Ello cambió profundamente el sentido del mundo, del "universo como extensión del hombre". Teilhard utiliza un "método sólido": el "método de la recurrencia"; la evolución es un *crecimiento recurrente*, es decir, que pasa por unas fases que se repiten a diferentes niveles y por diferentes modos.

En el universo de la evolución lo múltiple adquiere precedencia por encima de lo simple, el *movimiento* no tiene otro valor que es que le otorgan sus funciones, la *acumulación* engendra orden, y la *complejidad*, por medio de la *unificación*, da origen a lo nuevo.

Este universo ha pasado ser un universo dominado por lo que Teilhard llama el "fenómeno del hombre". Es un mundo donde el hombre es "ser supremo", no sólo en la opinión de la *filosofía espiritual*, sino también a los ojos del *naturalista y del científico*. Si el hombre y el universo que pertenecen a Cristo, son impulsados por un *movimiento ascensional de evolución,* ello sólo puede obedecer al hecho de que el propio Cristo es su centro inmanente y trascendente.

El concepto de evolución, nacido en las ciencias de la vida, después de penetrar en el campo filosófico de las relaciones del hombre con el mundo, ha entrado ahora en el campo teológico de las relaciones del hombre con Dios. La cristología de Teilhard se desarrolló bajo la influencia de los descubrimientos científicos. Teilhard la convirtió en un principio general para la interpretación del universo no sólo en el plano cosmológico y filosófico, sino también en el plano de la teología y, en particular, de la cristología.

Mas una lectura atenta de sus escritos, sobre todo *en El medio divino*, nos lleva a creer que en la *intimidad de sus pensamientos* razonaba de manera inversa: creía en el mundo en relación con el hombre, porque creía en el hombre en relación con su fe en Cristo, y creía en la evolución universal, porque la había descubierto en Cristo: "De la misma manera que Cristo existe todo para Dios, el hombre

existe todo para Cristo, y el universo entero evoluciona y converge para realizar la plenitud de la estatura de Cristo en el hombre."

Para Teilhard, este punto Omega no sólo es la conclusión contingente o necesaria de un proceso; debe aparecer como un medio de significación para el conjunto de la evolución que corre hacia él, "un destello retrospectivo" que resulta en la afirmación de un punto Alfa, ese punto Alfa que el pensamiento cristiano exige para *evitar caer en el panteísmo* del Dios-que-se-hace-a-sí-mismo. Ahora entre Alfa y Omega hay una tensión, y debe existir toda una serie de intercambios. Aquí es donde el pensamiento de Teilhard aporta un elemento decisivo.

En este punto Omega de la convergencia natural de la humanidad socializada, encontramos también al Cristo Omega. Por medio del Cristo cósmico, o Cristo universal, o Cristo Omega, Teilhard introduce las categorías cristológicas que los teólogos habían aislado de las categorías cosmológicas. La cristología, con Teilhard, tendrá el papel de una realidad que impone un significado al cosmos, el papel de una realidad reveladora. De ser el punto Omega, Cristo pasa a ser todo el sentido de esta evolución, se convierte en el eje mismo de esta evolución del mundo.

Partiendo de Omega, y descendiendo por recurrencia, por una especie de rebote, en la dirección de Alfa, la cristología recobra una nueva coherencia y llega a un síntesis con una cosmología basada en el concepto de naturaleza. Teilhard hace posible adoptar una cosmología proyectada que toma todo su significado de esta cristología proyectada, puesto que el mundo no es una realidad virtualmente separada de su creador. Cuando se refiere a la cosmogénesis convergente, todo acontece como si el contenido salvable del mundo se reuniera y consolidara, por evolución en el centro de la esfera representativa del universo.

Como sucede a nuestros instrumentos de óptica y medida, el foco principal de la cosmogénesis: ¿nace de la reunión de rayos que van al encuentro los unos de los otros? (hipótesis Nº 1 o hipótesis de la unificación). O bien como en el caso de una nube de insecto que se precipita de noche sobre una lámpara, ¿la reunión evolutiva se haya condicionada por la pre-existencia de un núcleo (*no engendrado, sino engendrante*) de convergencia cósmica? (hipótesis Nº 2 o hipótesis de la unión).

En el primer caso (Universo que se unifica en sí por simple agrupación de elementos entre sí), la evolución viene incontestablemente *valorizada*; pero esto en una atmósfera estrictamente impersonal y colectiva. En el segundo caso (Universo que se unifica bajo la influencia de algún "supremamente uno" ya existente; es decir, en definitiva por la adhesión a un "Supremo cualquiera") se halla, además, *amorizado*.

El perfil general que acabamos de esbozar de la cristología de Teilhard de Chardin pone de máximo relieve la inmanencia de Cristo en el universo, de cuya evolución es el centro, pero acaso pueda parecer a algunos que le resta trascendencia. Dicho de otro modo, la revelación de Dios, la elevación del hombre por la gracia, la redención, todos los dones que la teología califica de "sobrenaturales" parece, por lo que acabamos de ver, que surgen de la evolución y resultan de las condiciones y el desarrollo de la naturaleza.

Creer en Cristo-evolutivo, como lo llama Teilhard, sería eliminar toda distinción entre el orden natural y el sobrenatural, eliminar la libertad de la gracia, y, con ello, ignorar la trascendencia de Dios.

Esta definición del orden sobrenatural nos hace sentirnos incómodos, porque, siendo negativa, no nos ilumina acerca de su contenido. También nos damos cuen-

ta de que es una idea inspirada por Aristóteles, en el cual la relación con el orden natural se parece a la relación entre la forma y la materia. Pero, ¿debemos realmente preocuparnos por esto? A fin de cuentas, la insistencia en la distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural obedece al designio de asegurar la gratitud de la acción de Dios para con el hombre, puesto que la gratuidad es la única acción que no choca con la trascendencia de Dios.

El pensamiento de Teilhard es desconcertante para nosotros. ¿Puede este Cristo que vivió en un mundo mediterráneo sobreanimar la evolución de todo el mundo? ¿Puede el Jesús adorado por nuestra piedad, que vivió en Palestina, convertirse sin dificultad y sin problemas en el Cristo animador de la evolución? Hay, desde luego, la solución tradicional. Todo el mundo está de acuerdo en pensar que Cristo vive en su iglesia, en los sacramentos, en la predicación de la palabra. Es una presencia que, por así decirlo, puede ser rotulada, etiquetada. En cuanto a los no cristianos, Cristo está igualmente presente, aunque el modo de su presencia permanece en el misterio. Ésta es la que *podríamos llamar solución eclesiástica* alcanzada al término de una labor de separación que tal vez amputa al Cristo total de gran parte de su ser y de su significado.

¿Cómo cabe dar a Cristo presente entre los suyos todo este significado? Teilhard contesta: por medio de la reincorporación perpetua del *phylum* cristiano a la historia del mundo, por medio de un esfuerzo para pensar a Cristo a escala del mundo entero. A partir de aquí, la presencia de Cristo toma el aspecto de una presencia total.

Hemos dicho que Omega pasa a ser Cristo sólo en virtud de un acto de fe, pero también hemos mostrado cómo una interpretación puramente externa del universo no podía revelar ni el sentido de la evolución ni la presencia de Omega en el foco de la unificación creadora.

Para conseguir esto debemos abrirnos a las influencias de una presencia personal. Así, todos los que han abierto los ojos a la evolución del mundo y de la humanidad, ya han consentido en "someterse" a la oculta presencia de Cristo en el universo, y al aceptar la existencia de la cosmogénesis se disponen a reconocer la realidad de la cristogénesis.

Podemos llegar a la conclusión de que la cristología de Teilhard de Chardin no puede separarse de su visión del mundo; de que, al elevarnos en espíritu desde la evolución de la materia hacia el hombre e impulsar hacia delante y hacia adentro la proyección de la evolución se manifiesta en la planetización de la humanidad.

Así esta cristología de Teilhard nos permite recoger y reconstruir gran número de temas cristológicos. El interés de Teilhard es, por consiguiente, inagotable. Teilhard nos ayuda también a realizar nuestra propia unidad mental. A todo esto el pensamiento teológico-filosófico de Teilhard que es humano y por tanto imperfecto, es suceptible de corrección.

El problema de la empatía en la obra filosófica de Edith Stein

Ricardo Gibu
Pontificia Universidad Católica del Perú

La presente exposición intenta abordar el problema de la empatía (*Einfühlung*) en la obra fenomenológica de Edith Stein. Para ello se buscará esclarecer en qué sentido la empatía puede entenderse como un acto de constitución. Esta perspectiva señalará el camino para comprender el rol de la intersubjetividad en la constitución de las objetividades del mundo natural, dentro de un análisis abierto a la consideración de una realidad independiente de la conciencia. Nos remitiremos fundamentalmente a las principales obras fenomenológicas de la autora: *Sobre el problema de la empatía* (1917), *Psicología y ciencias del espíritu* (1922) e *Introducción a la filosofía* (1919-1932).

1. El origen de la Einfühlung en la obra de Stein

La empatía había sido el tema elegido por Stein para su tesis de doctorado, cuya disertación se realizó el 3 de agosto de 1916 en Friburgo bajo la asesoría de Edmund Husserl. El título de este trabajo fue *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung (El problema de la empatía en su desarrollo histórico y en su consideración fenomenológica)*. Parte de este trabajo fue publicado en 1917 bajo el título *Zum Problem der Einfühlung (Sobre el problema de la empatía)*[1], quedando inédita la primera parte correspondiente a la historia de este concepto en el campo de estética, psicología y ética. Si bien el seguimiento de este término es complejo, puede afirmarse que su consideración en el contexto filosófico se enmarca dentro del problema de la intersubjetividad. Es en esta perspectiva como debemos entender el trabajo de Stein, quien recoge esta noción a propósito del seminario "Naturaleza y espíritu" dado por Edmund Husserl en Göttingen[2]. Comenta Merly Biemel: "Ya en 1913, Husserl redacta primero bajo el título de 'Naturaleza y espíritu', un gran manuscrito sobre el problema de la constitución; y los ejercicios de seminario de los años siguientes están dedicados ante todo a este tema"[3]. La propia Stein nos comenta sobre la im-

[1] Publicado en 1917 con el título *Sobre el problema de la empatía*, Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses.

[2] Stein, Edith, *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*, Madrid: Editorial de espiritualidad, 1992, p. 249.

[3] Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.*

portancia de estos seminarios con relación a su tema de investigación: "... quedaba ahora por dilucidar sobre qué quería yo trabajar. Pero sobre este punto no tenía la menor perplejidad. En su curso "Naturaleza y el espíritu", Husserl había dicho que un mundo objetivo y exterior sólo puede ser experimentado intersubjetivamente, esto es, por una pluralidad de individuos cognoscentes que estuviesen situados en intercambio cognoscitivo. Según esto, se presupone la experiencia de los otros. A esta peculiar experiencia, Husserl, siguiendo los trabajos de Theodor Lipps, la llamaba *Einfühlung* (...) Yo quería investigar qué era la *Einfühlung*"[4].

El problema de la intersubjetividad y de la *Einfühlung* interesó a Husserl desde los inicios de su obra[5]. Entre 1914 y 1916 Stein está abocada al trabajo sobre la empatía, al igual que Husserl abocado al problema de la constitución, uno de cuyos puntos fundamentales es la empatía. Nos dice Iso Kern: "El modo como Husserl trataba en aquellos años previos (1905-1910) el problema de la *Einfühlung* no puede ser apreciado con seguridad. La parte más amplia y más importante de los textos vinculados a este tema de aquel período es conservado sólo en extractos y copias, que elaboraba Husserl a mano en los años 1914-1916."[6] Los manuscritos de Husserl a los que Kern alude corresponden al proyecto de las *Ideas II*. Esta nueva publicación respondía al plan bosquejado en las *Ideas I* de 1913 en donde se señalaba el objetivo del libro y las dos partes que debía contener: una dedicada a los análisis fenomenológicos sobre la constitución y otra a la teoría de la ciencia. Después de múltiples intentos de terminar este libro, Husserl abandona el proyecto de su publicación muchos años después, en 1928, fundamentalmente por las dificultades que ofrecía la primera parte ligada al problema de la constitución. La segunda parte estaba redactada desde 1912. Como Husserl mismo decía a Alfred Schütz en 1934, tal decisión respondía al hecho de que "...no había encontrado en aquel momento una solución satisfactoria para el problema de la

---

Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 21.

[4] Stein, Edith, *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*, *o.c.*, p. 249. Sobre la relación entre Husserl y Lipps acerca de la *Einfühlung*, nos dice Stein: "Lo que Husserl entendía por *Einfühlung* —sacado de sus aclaraciones verbales— y lo que designaba con este término Lipps no tenían nada que ver." Mario Presas nos dice al respecto: "Al plantearse el problema de la intersubjetividad, estrechamente ligado a la cuestión de la reducción, ya desde 1905, Husserl toma conocimiento de la teoría de la *Einfühlung* de Theodor Lipps —quizá por intermedio de Alexander Pfänder y Johannes Daubert, que eran discípulos de Lipps... Husserl, empero, nunca aceptó la teoría de Lipps, y usó el término *Einfühlung* aunque convencido de que no era correcto." Nos dice Iso Kern: "Podría ser también que Husserl no tome esta palabra de Lipps, sino de Alexius Meinong, quien en su trabajo "Sobre presuposiciones" *(Über Annahmen)* del año 1902, que Husserl estudió detalladamente, explicaba la "Empatía en la obra de arte" como *Phantasiegefühle* y *Phantasiebegehrungen.*" (*Cf.* Husserl, Edmund, *Zur Phánomenologie der Intersubjektivität (1905-1920)*, Den Haag: Nijhoff, 1973 p. XXVII.)

[5] Comenta Javier San Martín: "...hasta 1929 , por una nota y un párrafo de su obra *Lógica formal y trascendental*, nada sabía el público de la preocupación de Husserl por este tema. En efecto en esa nota de la *Lógica* dice: "En mis lecciones de Gotinga (semestre de invierno 1910-1911) he desarrollado los puntos principales que permiten resolver los problemas de la intersubjetividad..." San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987, p. 82.

[6] Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1905-1920) (Hua XIII), Den Haag: Nijhoff, 1973, p. XXVII.

intersubjetividad"[7]. Sería difícil decir que finalmente Husserl encontró "una solución satisfactoria" a tal problema. No existe propiamente una teoría husserliana de la intersubjetividad articulada y sistemática, sino "conceptos largamente reelaborados, a menudo desde perspectivas diferentes"[8].

Aunque la publicación de *Ideas II* no se llevó a cabo sino póstumamente en 1952[9], Stein, como asistente de Husserl, lee y ordena los manuscritos correspondientes al texto proyectado, una vez concluida su disertación. En el Prefacio al libro sobre la empatía nos dice: "He dado una mirada a los manuscritos de la segunda parte de sus *Ideas* que tratan en parte del mismo problema y , naturalmente, si yo abordara mi tema nuevamente no sería capaz de rechazar las nuevas indicaciones que he recibido. De todos modos, puedo decir que los resultados que ahora presento son el fruto de un trabajo personal. Esto no podría sostenerlo más si ahora hiciera modificaciones."[10]

La originalidad y diferencias respecto de la obra husserliana, de las que da cuenta ya en el texto citado anteriormente, y la imposibilidad de ejercer una influencia mayor respecto a la revisión de conceptos fenomenológicos fundamentales llevarán a Stein a abandonar su trabajo como asistente de Husserl en 1918, rol que desempeñaba desde 1916. A pesar de ello, no podemos decir que la relación con Husserl se hizo conflictiva o distante[11], ni entender su obra posterior en términos de ruptura con la fenomenología. En este sentido resultaría equívoco el intento de identificar su obra con un realismo que acentuaría los aportes de las *Investigaciones lógicas* enfrentado al idealismo trascendental fenomenológico de las *Ideas*. Comprender estas diferencias supone un análisis más profundo y complejo de lo que para Stein representaba la fenomenología.

2. La noción de constitución

Los principales trabajos de Stein en donde está presente la temática de la empatía, escritos luego de su alejamiento como asistente de Husserl, manifiestan su conformidad respecto a los presupuestos fundamentales del método fenomenológico. En el elocuente texto *Psicología y ciencias del espíritu* (1922)[12] señala: "Aún me queda algo por decir para aclarar la relación entre mis investigaciones y

---

[7] Schütz, Alfred, *Edmund Husserl's Ideas*, vol. II, en: Philosophy and Phenomenological Research, vol. XXIII, No 3, marzo de 1953 pp. 394-413. Citado por Antonio Zirión, en: *Husserl Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II,* p.6

[8] Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl* , Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987, p. 19.

[9] Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

[10] Stein, Edith, *L'empatia*, Milano, 1998, p. 51. Husserl sugiere la posibilidad de publicar el trabajo en el *Anuario de fenomenología* junto a las *Ideas*. (Stein, Edith, *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*, *o.c.*, pp. 377-378.)

[11] El 6 de febrero de 1919 Husserl intercede por Stein para su habilitación como profesora universitaria: "...Fräulein Dr. Stein hat in der Philosophie eine weite und tiefe Bildung gewonnen, und ihre Fähigkeiten für selbständige wissenschaftliche Forschung und Lehre sind außer Frage. Sollte die akademische Laufbahn für Damen eröffnet werden, so könnte ich sie an allererster Stelle und aufs wärmste für die Zulassung zur Habilitation empfehlen". En: Herbstrith, W. (ed.), *Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Sebstzeugnissen*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1983, p. 77.

[12] Stein, Edith, *Psicologia e scienze dello spirito*, Roma: Città Nuova, 1996.

el trabajo de Edmund Husserl. Por casi dos años he ayudado al profesor Husserl en la preparación de publicaciones... durante este período han estado a mi disposición todos sus manuscritos de los últimos diez años, entre los cuales también aquellos que tratan el tema de la psicología y de las ciencias del espíritu. Es natural que haya sido influenciada en mi trabajo por los estímulos recibidos en esta situación y por múltiples conversaciones mantenidas con él. En qué medida esto ha sucedido, hoy yo misma no estoy en grado de establecerlo."[13]

El uso de los conceptos fundamentales del método fenomenológico en los trabajos analizados, así como la relación cercana de Stein respecto de la persona y obra de Husserl, elocuentemente expresada en el texto anterior, no nos permiten interpretar esta relación en términos de confrontación. Ciertamente va evidenciándose en los escritos de Stein una aproximación original respecto al tema de la intersubjetividad, pero dentro de las posibilidades del propio método fenomenológico. Stein tiende a insertar sus análisis sobre la empatía dentro de un espectro más amplio de problemas filosóficos que la llevarán a explicitar los presupuestos conceptuales presentes en su tesis de 1916. Es en la reflexión sobre estos presupuestos que su obra filosófica se torna original, abordando preguntas cuyas respuestas no necesariamente coinciden con las formulaciones de Husserl. Una de las nociones particularmente interesantes para comprender la novedad de su pensamiento es la de "constitución". Esta noción apunta a un problema medular de la fenomenología, que Stein profundiza desde la perspectiva de la constitución de las objetividades del mundo natural. El análisis del tema de la constitución nos permitirá por otro lado fundar un camino novedoso para la comprensión de la empatía, pues como ella misma señala en el prefacio de su tesis: "debemos tratar la empatía como un problema de constitución"[14].

La "constitución" está ligada al acto de síntesis por el cual la conciencia representa un objeto a partir de un conjunto de datos diversos. Este acto no puede ser unívoco dado que existen formas diversas de existencia que implican a su vez síntesis diversas. Stein va a profundizar en torno a la constitución de los objetos del mundo real, o como diría ella, del "mundo de la naturaleza". En una carta suya dirigida a Roman Ingarden el 3 de febrero de 1917 señala: "Por lo demás he llegado súbitamente a una conclusión, en la que presumo saber qué es 'constitución' —pero en contraste con el idealismo. Me parece, como presupuesto para que una naturaleza evidente pueda constituirse, por un lado una naturaleza física absolutamente existente y por otro, una subjetividad de estructura determinada. Aún no logro, confesar mi herejía al maestro."[15] ¿A qué "herejía" se refiere Stein? Ciertamente no puede estar referida a la posibilidad de constituir objetividades del mundo natural, pues éste precisamente es el gran tema de las *Ideas II*, tampoco a la distinción entre los dos polos de todo acto constitutivo: conciencia y realidad. Sin embargo, esta última distinción plantea una pregunta que abre una línea de reflexión novedosa respecto del idealismo: ¿Es la conciencia o la realidad la que rige el carácter absoluto del existir? ¿Cuál de los dos ámbitos es el fundamental y cuál su correlato?

Para Husserl la respuesta es clara: todo intento de comprender una realidad

---

[13] *Ibid.*, pp. 35-36.
[14] Stein, Edith, *L'empatia*, *o.c.*, p. 37.
[15] Stein, Edith, *Briefe an Roman Ingarden. 1917-1938*, Freiburg: Herder, 1991, pp. 36-37.

sin una conciencia es un contrasentido. Señala que "es absurdo pretender captar el universo del verdadero ser como algo que está fuera del universo de la conciencia posible"[16]. En las *Ideas* se establece que a cada ser le corresponde idealmente una conciencia que lo constituya, tanto los objetos existentes en el orden de lo posible como en el orden de lo actual. La ideación de una verdad matemática, por ejemplo, no puede constituirse sin una conciencia, así como tampoco una fantasía o un recuerdo. El mundo natural tampoco podría constituirse desligado de una conciencia. Stein sintetiza de este modo la tesis de Husserl: "¿Qué cosa distingue nuestro mundo real respecto a un mundo semejante [ideal] y qué cosa determina en él el carácter de realidad? Claramente el hecho de que él *es experimentado* y precisamente no según la posibilidad, sino que es un mundo experimentado *actualmente*. Por tanto, la realidad es asignada a una conciencia que experimenta actualmente, de modo que cancelando la conciencia cancelamos el mundo."[17]

Si bien Stein coincide con Husserl respecto de la constitución de las realidades ideales, plantea interrogantes en torno a la constitución del "mundo real". Si, como dice Husserl, la diferencia entre mundo real y mundo ideal radica en el carácter experiencial del primero "¿quiere decir esto que 'ser-real' no significa otra cosa que ser experimentado?"[18]. Para Stein tal formulación, por verdadera que sea en tanto que no es posible desligar el conocimiento de los límites de la conciencia, no suprime el hecho de que "la experiencia exige algo que es por sí mismo independiente"[19]. Tal "independencia" del objeto será un presupuesto latente en las obras fenomenológicas de Stein que determinarán ulteriormente una aproximación original respecto a la constitución del otro en el acto de la empatía.

3. El realismo de las sensaciones

Categorizar el mundo real como mundo experimentado no resuelve la pregunta sobre la posibilidad de reflexionar en torno a objetividades independientes de la experiencia subjetiva. Stein plantea este problema del modo siguiente: "¿Es pensable una naturaleza que no corresponda a ninguna conciencia?"[20]. Dicho en otros términos: ¿podemos hablar de una realidad actual no constituida por la conciencia? Tales preguntas no pretenden desvirtuar el carácter absoluto de la conciencia, ni pretenden encontrar condiciones de validez para el conocimiento obtenido en la reducción trascendental. La legalidad de la vida de la conciencia no será puesta en cuestión. Se plantea más bien la pregunta de si es posible concebir la existencia del mundo natural independientemente de la conciencia, y de otro lado, si el conocimiento de tal mundo alcanza lo que él es realmente. Ambas preguntas parecen afincarse en un terreno novedoso a la propia fenomenología, pues desde su perspectiva, sería imposible experimentar el objeto en sí. Contrariamente a ello, Stein manifiesta un particular optimismo sobre la posibilidad de responder a

---

[16] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Paulinas, 1979, p. 141.

[17] Stein, Edith, *Einführung...*, *o.c.*, p. 96. Javier San Martín señala que para Husserl "la realidad, ese trascendente inicialmente puesto entre paréntesis, no puede ser otra cosa sino la experiencia que de él tenemos o podemos tener". En: San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, *o.c.*, p. 66.

[18] Stein, E. *Einführung...*, *o.c.*, p. 9.6

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*, p. 95.

tales interrogantes sin traicionar los principios básicos del método fenomenológico. El análisis que realiza sobre la sensación y la percepción apunta a este objetivo. Dice Stein: "Desde mi punto de vista se trata más bien de un problema que puede resolverse. Se tendrá que mostrar aquí algún aspecto cuya clarificación pueda contribuir a dar una solución. Para ello será de gran importancia el examen de *los datos de la sensación*, lo que son y el rol que tienen en la percepción."[21]

Con el propósito de esclarecer la naturaleza de la sensación, podríamos preguntar si ella es anterior o posterior a la unidad de la experiencia, o preguntar si está sometida o no a una síntesis por parte de la conciencia. Si siguiéramos a Kant en este punto no tendríamos duda: la sensación, entendida como materia del fenómeno, queda investida necesariamente de una determinación *a priori* espacio-temporal, que constituye lo exterior según el trazo del sujeto trascendental[22]. Para Stein la sensación señala el límite entre la constitución del mundo natural y la constitución de nuestra experiencia, entre la trascendencia y la inmanencia. Sin embargo, ese límite, a diferencia de Kant, mantiene una independencia momentánea respecto a la actividad configuradora del sujeto. Por ello afirma Stein que la sensación "no brota del puro Yo..., no toma la forma del *cogito* en el que el yo se vuelve un objeto: en ella no puedo encontrar el yo"[23]. Esta distancia de la sensación respecto del yo, sin embargo, no es separación total del sujeto, sino un primer nivel de inmanencia cuya característica primordial es la pasividad. En efecto, se puede decir que el sujeto "padece" las sensaciones y no que se orienta hacia ellas libremente. Ello supone una característica fundamental de la sensación, a saber, la no-intencionalidad. Dice Stein: "en la percepción el yo se dirige hacia un objeto separado; en la sensación no se presenta alguna intencionalidad de este tipo, el sujeto es implicado de un modo sordo y pasivo"[24]. Esta característica de la sensación que la constituye como acto intransitivo de un sujeto que propiamente no aparece sino como portador, orienta más bien nuestra atención hacia su contenido. Éste aparece como el grado más bajo de unidad vivencial constituido al interior del flujo de la conciencia. Por ello decimos que en este nivel de la vida del sujeto, y no en otro, es donde los objetos de la naturaleza se hallan en su estado más originario.

Stein señala que en esta dimensión es donde se constituyen las donaciones de los objetos reales. "Cuando los datos de la sensación muestran una determinada estructura y secuencia, entonces constituyen el fundamento para la aprehensión del objeto. Tal aprehensión consiste en el hecho que los datos de la sensación padecen una determinada *interpretación*"[25]. Esta aprehensión tampoco debe entenderse dentro del marco de los actos intencionales. Por eso Stein habla de un "padecer una interpretación", es decir, de un acto ligado a una síntesis pasiva que se realiza sin la participación del yo libre. Tal interpretación, por tanto, no debe entenderse como una deducción lógica que obtiene conclusiones más allá de la sensación, sino precisamente como un acto unitario en donde se aprehende un *esquema* objetivo al interior de la misma sensación. Este esquema, llamado también "cosa

---

[21] *Ibid.*, p. 96.
[22] Kant, Inmanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1988, p. 66. (*KrV* B 34)
[23] Stein, Edith, *L'empatia*, *o.c.*, p. 105.
[24] Stein, Edith, *Einführung...*, *o.c.*, p. 86.
[25] *Ibid.*, p. 88.

material", aparece como una estructura fundamental de objetividad que nos remite a la constitución del mundo natural. Ciertamente su unidad supone una superación de las sensaciones gracias a un elemento formal derivado del contenido de aquéllas. Sin embargo, la legalidad que imprime el mismo esquema tanto en el curso de la vida intencional como en su relación con el mundo, responde no a una determinación *a priori* subjetiva sino más bien a una determinación objetiva.

Para Husserl la constitución del *esquema*, es decir, la unificación del esquema al interior de la diversidad de sensaciones tiene su origen en la "*Urstiftung* o fundación originaria, que es ese 'aprender a conocer originario' *(ursprüngliches Kennenlernen)* de las *Meditaciones cartesianas*"[26]. Este "aprendizaje" supone en Husserl una historia de los esquemas y también una historia de la propia conciencia que permitirá la constitución de determinadas objetividades según las leyes de la vida intencional. En Stein, si bien el esquema se constituye en la vida subjetiva, es decir, en el paso de una unidad vivencial de grado inferior a una de grado superior en el flujo originario de la conciencia, se define fundamentalmente por su carácter trascendente respecto de la actividad subjetiva. Dice Stein: "En los mismos esquemas tenemos ante nosotros un ser absoluto, ellos no se comprenden nunca como un ser dependiente de la subjetividad. Se podría decir que encuentran aplicación sólo allí donde se presenta una conciencia viviente -pero su ser no depende de esta última... [Los esquemas] son los 'arquetipos' de los objetos reales."[27] Si bien estas reflexiones de Stein pueden llevarnos a considerar el carácter objetivo de las realidades constituidas a través de las sensaciones, no responden aún al problema planteado anteriormente respecto de si es pensable una naturaleza a la que no le corresponda ninguna conciencia. Es aquí donde se hará relevante la reflexión en torno a la intersubjetividad.

Ateniéndonos a la dimensión objetiva de las sensaciones podemos decir que ella no es un bien sólo para un individuo, sino para todos aquellos que la experimentan. Ahora bien ¿cómo justificar esta comunidad de experiencias? Stein intenta mostrar que la independencia de los esquemas respecto a la actividad configurante del sujeto no asegura trascendentalmente la experiencia de un mundo determinado. Si a pesar de ello el mundo se presenta a los individuos como el mismo mundo cabe la posibilidad de pensar en su independencia respecto de éstos. De este modo la comunidad de experiencias no sólo garantiza el carácter objetivo de nuestro conocimiento del mundo, sino también señala un camino novedoso para la reflexión metafísica. En este sentido afirma Stein: "Poner otros sujetos coexperienciales tiene un particular significado metafísico."[28] Veamos cómo tal significado se esboza a través de la noción de empatía *(Einfühlung)*.

4. La trascendencia del otro en el acto de empatía

Nos dice Stein en el prólogo del libro sobre la empatía: "He individuado este problema de fondo en el problema de la empatía en tanto experiencia de sujetos ajenos *(fremd)* a nosotros y de su vivencia."[29] Esta primera definición plantea los elementos esenciales del acto de empatía que posteriormente serán profundizados.

---

[26] San Martín , Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, *o.c.*, p. 70.
[27] Stein, Edith, *Einführung...*, *o.c.*, p. 91.
[28] *Ibid.*, p. 97.
[29] Stein, Edith, *L'empatia*, *o.c.*, p. 51.

El primero de ellos está vinculado al hecho de que tal acto está fundado en la existencia real del otro. Ello significa en primer lugar considerar al otro dentro de los objetos vistos anteriormente como pertenecientes al mundo real o natural capaces de ser acogidos a través de las sensaciones. En tal sentido será pertinente también introducir la noción de "esquema" en la comprensión de esta nueva realidad. Señala Stein: "Así como en la percepción externa, podemos decir que aquí tenemos un esquema que regula el movimiento de la experiencia, o mejor, una serie de esquemas. En lugar del esquema 'cosa' se debe poner el esquema 'cuerpo viviente', constituido por las categorías de la sensibilidad, del movimiento, etc. y eventualmente de la capacidad de expresión."[30] En el intento de profundizar en la noción "esquema cuerpo viviente" podremos explicitar la originalidad de la donación del otro en el acto de empatía.

El primer indicio que tenemos del otro no es ciertamente su vivencia, sino su cuerpo. Esta corporalidad permite una aprehensión del otro como un objeto real capaz de ser aprehendido en un primer momento a través de las sensaciones y la percepción. Sin embargo, la captación externa del cuerpo no agota lo que se manifiesta en el cuerpo del otro. En efecto, el otro se presenta no como una cosa entre las cosas sino como cuerpo viviente. Ahora bien, ¿qué es lo propio de esta donación? Ciertamente su atributo más propio no está ligado a los movimientos captados por medio de la percepción externa, sino más bien a una tensión expresada desde lo interior hacia lo exterior captada más propiamente por un tipo de percepción interna. El esquema cuerpo viviente nos permitirá esclarecer esta experiencia. En efecto, así como las sensaciones acogían inicialmente los datos del objeto-real para descubrir en ellos un esquema originario, en la aprehensión del cuerpo viviente no sólo se presenta el esquema que me vincula a una realidad "en carne y hueso", sino un esquema que abre el camino para la captación de realidades psico-espirituales. Dice Stein: "[el esquema cuerpo viviente] se inserta en un esquema más amplio (aquel del sujeto animal o psicofísico y eventualmente de la persona). Si los datos sensibles, que son fundamento de la aprehensión, se someten a la ley del esquema más limitado, entonces a través de ella es motivada *eo ipso* la aprehensión de una objetualidad que corresponde a un esquema ulterior"[31].

No sólo en la aprehensión del otro tales esquemas se tornan relevantes sino también en mi propia aprehensión. En efecto, el yo presente se percibe en la doble dimensión de la corporalidad, es decir, como cuerpo físico y como cuerpo vivo. Sólo a partir de esta experiencia originaria del yo se hace posible la realización de la empatía. Ahora bien, ¿qué puede aprehenderse en este nuevo esquema? o dicho de otro modo ¿qué modos de existencia se presentan ante esta nueva unificación o síntesis? Nos dice Stein: "La imposibilidad de desembarazarse del cuerpo viviente nos indica el camino para alcanzar su donación particular."[32] Esta imposibilidad lejos de determinar la anulación del ser es por el contrario afirmación de la individualidad y unicidad del cuerpo viviente. Tales características se expresan por un lado en la determinación del cuerpo viviente como yo y por otro en la originalidad de su situación espacio temporal. La comprensión del cuerpo viviente y de cada una de sus partes como míos parte de estos presupuestos. Sobre la base de esta

---

[30] Stein, Edith, *Einführung...*, *o.c.*, p. 198.
[31] *Ibid.*, p. 199.
[32] Stein, Edith, *L'empatia*, *o.c.*, p. 112.

experiencia del yo situado originariamente, los movimientos realizados por el cuerpo viviente son percibidos desde una perspectiva novedosa. Dice Stein: "El cuerpo viviente que se mueve deviene cuerpo físico movido. Y el hecho 'yo muevo' es visto unido al movimiento de una parte de mi cuerpo físico, y el movimiento no visto del cuerpo físico es comprendido unido a la experiencia vivida del 'yo muevo'"[33]. Esta unidad de la dimensión física y la dimensión individual del cuerpo viviente determina la realidad psicofísica del sujeto.

Así como es imposible percibir externamente esta pertenencia del cuerpo viviente a mí sino es a través de la unidad de mi cuerpo y mi *psiqué*, así también resultaría imposible entender externamente mis expresiones. Este punto señala el camino hacia la comprensión del esquema espiritual de la persona. Stein considera que las expresiones no deben ser interpretadas bajo los parámetros de la causalidad sino de la analogía, dado que son manifestaciones de una realidad espiritual inaccesible a los sentidos. En efecto, podemos decir que las expresiones son signos visibles de vivencias intencionales que deben ser comprendidas en términos de sentido y no de efecto-causa. Por otro lado, las expresiones están subordinadas a sentimientos del yo. Esto significa que detrás de toda expresión encontramos la voluntad de un yo llamado a volcarse hacia el exterior significativamente. El modo típico de esta exteriorización es la acción. Dice Stein: "La voluntad se expresa en la acción. Actuar es siempre producir algo que no está presente. Al *fiat* de la decisión le corresponde el *fieri* de aquello que es querido y el hacer del sujeto de la acción."[34] La autonomía del yo respecto de su acción y del modo de exteriorizarse a través del cuerpo viviente determinará el esquema originario para la comprensión del otro en el acto de empatía.

A diferencia del conocimiento que yo adquiero a través de los esquemas vinculados a la propia experiencia, el conocimiento del otro y de sus vivencias sólo puede darse a través de un acto por el cual realizo una analogía del movimiento del otro individuo en relación a mi movimiento a fin de hacer comprensible la vivencia del otro a partir de los esquemas previamente obtenidos de las distintas dimensiones de mi ser: corpóreo, psíquico y espiritual. El conocimiento del otro en el acto de empatía es un conocimiento no-originario respecto al conocimiento que tengo de mi propia vivencia, dado que lo originario corresponde a aquello que el yo experimenta en una vivencia presente, como por ejemplo la ideación de un axioma matemático. El recuerdo, por ejemplo, es también un acto no-originario en tanto que su objeto no existe en la modalidad del presente sino del "entonces". Lo único originario en tal acto es el sujeto que recuerda, el yo originario y presente, puesto que el objeto del recuerdo es una presentificación de una realidad ya acontecida. Cuando el objeto del recuerdo es el yo, y éste deviene sujeto y objeto a la vez, el yo presente no sólo se coloca frente a la vivencia recordada sino que es capaz de introducirse en ella y revivir paso a paso los movimientos allí realizados. Sin embargo, reproducir las vivencias pasadas no significa confundirlas con las del presente. Lo acontecido al yo se mantiene como una unidad vivencial al interior del flujo temporal de la conciencia siempre en retraso respecto del sujeto que realiza tal acto.

Este introducirse o comprometerse es también una característica de la empatía pero en relación a la vivencia del otro. Se trata de un experimentar la viven-

---

[33] *Ibid.*, p. 104.
[34] *Ibid.*, p. 122.

cia "desde dentro" y de obtener un conocimiento que no se hubiera dado de otro modo. Sin embargo, este acto no-originario no finaliza allí, sino en la objetivación de lo experimentado, es decir, en el retorno al yo para "la clarificación plena de aquello que inicialmente se comprendía sólo vagamente"[35]. Así como en el recuerdo, el sujeto y el objeto del acto no-originario no se confunden. La relación entre el flujo vivencial del yo y del otro permanece irreductible al punto de no poderse jamás identificar. Dice Stein: "aquello que presentifica [en la empatía] no es una propia 'impresión' pasada o futura, sino un movimiento vital, presente y originario de un otro que no se encuentra en alguna relación continua con mi vivir y no se le puede hacer coincidir con él" [36].

La imposibilidad de reducir la vida del otro a mi flujo originario de vivencias se expresa positivamente en la determinación del otro como otro yo. Esta independencia del otro que es fundamentalmente la afirmación de un sujeto capaz de conocer, querer y actuar se eleva como un criterio importante en la determinación del estatuto ontológico del mundo natural. La constitución de una comunidad de experiencias comprendida en el acto de empatía permite considerar, en relación a esta autonomía, un orden de cosas cuyo fundamento no reposaría en la capacidad configuradora del sujeto sino en la capacidad de acoger esquemas cuyos contenidos forman parte de la dimensión formal-ideal del mundo natural.

5. Conclusión

Introducirse en la fenomenología de Stein a través de la empatía es introducirse en la problemática de la constitución. La noción de constitución trabajada por Stein deberá entenderse desde la perspectiva de la constitución de los objetos del mundo natural. En la profundización de este concepto es fundamental la pregunta sobre el carácter trascendente del mundo respecto de la propia conciencia. El análisis de las sensaciones y de la percepción apunta a esclarecer este problema. En tal análisis se hace relevante la consideración de esquemas de interpretación aprehendidos desde las sensaciones como formas del mundo natural acogidas por el sujeto y no determinadas por él. La noción de empatía se enmarca dentro de este análisis en tanto que el esquema "cuerpo viviente" permite una aproximación original respecto a la trascendencia del mundo natural. Esta originalidad está marcada por la autonomía del otro entendido como otro yo capaz de fundar objetividades cuyo valor no será únicamente para sí mismo sino para el bien común. La comunidad de experiencias, fundada en esquemas de interpretación trascendentes al sujeto, nos abre a la posibilidad de considerar un mismo mundo independiente de la actividad intencional de la conciencia.

---

[35] *Ibid.*, p. 60.
[36] Stein, Edith, *Einführung...*, *o.c.*, p. 174.

Teoría del conocimiento, teorías del aprendizaje y práctica educativa

Juan Palomino
Universidad Nacional del Centro del Perú, Huancayo

Contra las afirmaciones de que la filosofía y su labor teórica son intrascendentes frente a las actuales exigencias del desarrollo científico-técnico, la realidad nos muestra hechos que prueban la influencia de la filosofía sobre el avance científico y tecnológico, y un retorno de los últimos a la primera. En el presente caso, desde la perspectiva educacional veremos cómo la teoría del conocimiento, área destacada de la filosofía, tiene influencia fundamental y transcendental en los avances psicológicos de las teorías del aprendizaje y en las más actuales aplicaciones de las tecnologías educativas.

Al efectuar su práctica educacional y al realizar investigaciones, el profesor transmite y produce *conocimientos*, y al reflexionar sobre ellos para lograr su fundamentación científica y filosófica, es pertinente que se pregunte: ¿qué es el conocimiento?, ¿cómo se produce?, etc. Y de manera natural y consecuente con su rol de trabajador intelectual se introduce en el campo gnosceológico. Algo semejante ocurre con diversos científicos que buscan fundamentar su práctica, como ejemplo tenemos el caso del biólogo Jean Piaget, quien interesado en el conocimiento pasa del campo de la biología al de la filosofía, luego a la psicología y a la educación. A. Meza señala: "Los intereses iniciales de Piaget, de los cuales derivó luego en un profuso estudio del desarrollo infantil, fueron esencialmente epistemológicos. En este sentido él trataba de responder a preguntas como las siguientes: ¿puede alcanzarse un conocimiento real de los objetos y eventos?, ¿cuáles son los orígenes del conocimiento?, ¿de qué modo se adquiere el conocimiento?, esto es, ¿se adquiere el conocimiento racional o empíricamente?, ¿cuáles son al fin, las relaciones que existen entre los componentes subjetivos y objetivos de la situación epistemológica...?"[1], luego, al tratar de superar la metodología filosófica tradicional respecto al conocimiento, Piaget se introduce en la psicología, lo cual es ampliamente explicable porque entre los elementos que intervienen en el proceso del conocimiento, el elemento activo sin el cual no existirían los conocimientos es el "sujeto congnoscente", la persona. La necesidad de adentrarse en la psicología por parte de los estudiosos del conocimiento la reconoce B. Russell, tanto porque nuestros razonamientos son de naturaleza psicológica, cuando, porque los datos con los que elaboramos dichos razonamientos también tienen esa

[1] Meza, A., *Psicología del aprendizaje cognoscitivo*, Lima: NICICC, 1979, p. 109.

naturaleza. "No sólo es necesario estudiar psicológicamente los procesos por los que extraemos inferencias, sino que resulta que todos los datos en los cuales deben basarse nuestras inferencias (científicas) son de carácter psicológico, es decir, son experiencias de individuos aislados... toda la materia prima de nuestro conocimiento consiste en sucesos mentales de la vida de personas separadas. En esta región, pues la psicología es la instancia suprema."[2]

Pero en el terreno psicológico el tema del conocimiento no se trata siguiendo la temática epistémica, los psicólogos se proponen o explicar, o controlar, o modelar, el comportamiento humano y no sólo abordar el conocimiento, pero en muchos casos encuentran que para lograr sus propósitos es fundamental estudiar el aprendizaje ya que éste explica gran parte del comportamiento humano. E. Hilgard señala que "los psicólogos con propensión a los sistemas encuentran que una teoría del aprendizaje es esencial, debido a que gran parte de la variada conducta del hombre es resultante del aprendizaje... según Tolman, el aprendizaje llega a ser el carácter que identifica lo que él desea admitir como conducta... Guthrie hace del aprendizaje el distintivo de la mente y lo expresa así: la capacidad de aprender —que consiste en responder diversamente a una situación dada, por haber respondido anteriormente a la misma—, es la que caracteriza a aquellos seres vivos a los que el sentido común atribuye una mente. Tal es el uso práctico descriptivo del término 'mente'... Hull, al presentar su teoría de las ciencias de la conducta, considera natural dedicar el primer volumen de su serie a la teoría del aprendizaje. Al tiempo que sus libros están fundamentalmente dedicado al aprendizaje... aunque en sus teorías no todos los psicólogos conceden esta misma prominencia al aprendizaje, el hecho de que otros lo hagan, vuelve inevitable para todos abordar en una u otra forma sus problemas. Por esta razón, los aspectos sistemáticos de una teoría del aprendizaje han llegado a ser de importancia para todos los psicólogos interesados en teoría más generales"[3].

Ahora, entre los diferentes aprendizajes del sujeto (actitudes, motricidad, hábitos...) juega un rol muy importante el aprendizaje de conocimientos, ya que entre todos los aprendizajes, los conocimientos cumplen la función reguladora de la conducta. La importancia del aprendizaje de conocimientos es reconocida por las diversas corrientes psicológicas, desde quienes lo consideran como el rasgo distintivo de la conducta humana respecto a la animal, como el caso de A. Petrovski: "...para expresar estas diferencias entre el aprendizaje en el hombre y el aprendizaje en los animales se utilizan conceptos distintos. Si el aprendizaje se expresa en la asimilación de determinadas reacciones se lo llama *nivel reflejo del aprendizaje*. Si se expresa en la asimilación de determinados conocimientos y determinadas acciones (y comportamientos) se lo llama *nivel cognitivo del aprendizaje*"[4]; o de quienes hacen de las cogniciones el aspecto central de sus teorías, como lo señala Meza: "Un supuesto base a toda posición cognitiva es que la conducta en tanto actividad muscular y glandular, no es sino la actividad en la cual termina la actividad de los distintos sistemas cognitivos (percepción, encodificación, decodificación, etc.). Hecho este supuesto, obviamente es claro que la cognición está implicada en todo lo que posiblemente haga un ser huma-

---

[2] Russell, Bertrand, *El conocimiento humano*, Barcelona: Orbis, p. 66.
[3] Hilgard, E., *Teorías del aprendizaje*, México: Fondo de Cultura Económica, 1961, pp. 11-12.
[4] Petrovsky, A., *Psicología evolutiva y pedagógica*, Moscú: Progreso, 1979, p. 209.

no, esto es, que todo fenómeno psicológico es un fenómeno cognoscitivo..."[5], y aun por parte de los conductistas, aunque su intención sea sólo desarrollar una "tecnología de la conducta... que ha de ser colocada en el diseño deliberado de un medio controlador.."[6], debe merecer importancia, pues para fundamentar y diseñar dicha "tecnología de la conducta" se requiere determinar y explicar aquello que llamamos "conocimiento".

Es en el contexto descrito en que se producen los encuentros entre la teoría del conocimiento y la teoría del aprendizaje, encuentros fructíferos donde la teoría del conocimiento aporta orientaciones e hipótesis de largo alcance para la teoría del aprendizaje y donde la teoría del aprendizaje brinda contrastaciones y descubrimientos que enriquecen, determinan y reorientan el discurso de la teoría del conocimiento.

La pedagogía y las ciencias de la educación reciben importante influencia de los avances de la teoría del conocimiento y las teorías del aprendizaje: de la primera, tanto a través de las concepciones gnosceológicas que maneja el profesor cuanto de diversas adaptaciones didácticas que se realizan de las metodologías determinadas por la teoría del conocimiento; de las segundas, obtiene el profesor los fundamentos científicos y elementos tecnológicos para una didáctica eficiente. Como resultado observaremos que las diferentes concepciones gnosceológicas y las teorías del aprendizaje en ellas fundamentadas, marcan con sus características diversas propuestas educativas, desde su concepción general hasta sus procedimientos más simples.

1. Algunos aportes de la teoría del conocimiento que han influido en las teorías del aprendizaje

Las nociones de "arco reflejo" y "asociación mental" planteadas por Descartes y Locke respectivamente, han dejado profunda huella en las teorías del aprendizaje.

Descartes, en su concepción del hombre como "una máquina" concibió que las sensaciones circularían de manera semejante a la sangre en el organismo, estableciendo un "arco reflejo" que se iniciaría con las sensaciones, que ingresaría por los sentidos y llegarían al centro del sistema nervioso, en la glándula pineal en la base del cerebro (que según él sería el punto de contacto del cuerpo con el alma) y que luego culminaría con respuestas extremas transmitidas por los nervios deferentes a los músculos. De aquí surge la idea del reflejo como respuesta normal del organismo ante un influjo externo"[7] adoptada por las teorías del aprendizaje. Por otro lado, al plantear John Locke las que para él eran las dos formas del conocer, sensorial y reflexiva, deja abierta la interrogante si nuestros conocimientos se adquieren en base a la acumulación de datos simples, ¿cómo llegan estos datos simples a constituir las ideas complejas que constituyen nuestros conocimientos? Se propone entonces la hipótesis de la "asociación mental", es decir, los datos simples se asocian en la mente humana para llegar a constituir las ideas complejas, esta idea que ya se encuentra sugerida desde Aristóteles, constituye otra de las hipóte-

---

[5] Meza, A., *Psicología del aprendizaje cognoscitivo, o.c.*, p. 19.
[6] Whittaker, J., *Psicología*, México: Interamericana, 1985, p. 185.
[7] Petrovsky, A., *Psicología general*, Moscú: Progreso, 1980, p. 29.

sis de largo alcance que serían llevadas a la teoría del aprendizaje. Así, en el siglo XVIII, David Hartley unifica la noción del reflejo con la de asociación y en el siglo XIX Charles Bell y Francois Magendic profundizan experimentalmente el estudio del "arco reflejo", luego en 1863 Iván Séchenov publica *Los reflejos del cerebro*[8], luego en 1902 Iván Pavlov da a conocer sus estudios sobre los reflejos condicionales en su ponencia "La psicología y la psicopatología experimentales sobre los animales", cabe destacar que en el condicionamiento clásico resaltan nítidamente las nociones de "reflejo" y "asociación" entre estímulos y respuestas condicionados y los incondicionados; estos avances serán fundamentales para las investigaciones conductistas, reflexológicas, neoconductistas y reactológicas, que tanto han influido en la educación llegando a la formulación de la tecnología educativa conductista que en el Perú se aplica desde la década del 70 hasta el presente. Por cierto que las nociones muy abstractas y genéricas de reflejo y asociación de Descartes y de Locke han sufrido múltiples modificaciones, precisiones, delimitaciones y en definitiva han sido superadas, pero han jugado un papel orientador fructífero para la teoría del aprendizaje y sin ellas no se hubieran producido tampoco los avances que, desde la vertiente cognitiva, se vienen aportando.

El estructuralismo y el funcionalismo en psicología, aunque no se originaron en el marco de las teorías E-R, también tuvieron como hipótesis central explicativa de la formación de los conocimientos al asociacionismo, así Titchener adopta como ley fundamental de su sistema la asociación por contigüidad, y H. Carr con E. Robinson procuran cuantificar las leyes asociativas como aspectos cardinales del aprendizaje; además, aunque los conceptos psicológicos de estructura y función provienen del campo de la biología, es en interrelación con la discusión filosófica que se constituyen en conceptos fundamentales de las actuales teorías cognitivas.

Por el lado de la metodología de la investigación del aprendizaje tienen influencia los aportes tanto del empirismo, como del racionalismo, sintetizados en la metodología neopositivista hostil a todo concepto "metafísico" y eminentemente experimentalista por un lado y analítica, y matermatizante por otro lado, estos rasgos se observan rigurosamente seguidos por los conductistas y neoconductistas, y también los encontramos aunque más atenuados y flexibles en las diversas versiones cognitivas. A cierta distancia de estas corrientes, la psicología de influencia marxista procura aplicar la metodología del materialismo dialéctico en sus investigaciones sobre el aprendizaje.

También la discusión gnosceológica sobre la relación del sujeto con el objeto proporciona materia prima valiosa para las teorías del aprendizaje, en este aspecto ha sido particularmente fructífera la concepción filosófica de la "praxis" como interacción entre sujeto y objeto, que incorpora los aspectos objetivos y subjetivos del conocer en una relación dinámica. En diversos matices del tratamiento de esta relación, algunos como K. Lewin asignan papel determinante al individuo, y otros como L. Vygotsky reconocen el rol decisivo de la realidad y en ella el de la cultura.

Por otro lado las ideas gnosceológicas sobre el carácter social del conocimiento y el papel del lenguaje como forma de interacción social, como medio y forma del conocimiento y como constituyente de él, son investigadas y enriquecidas por la psicología del aprendizaje.

Las propuestas y metodologías educacionales de la "escuela nueva", la "educa-

---

[8] *Ibid.*, p. 33.

ción por el trabajo", y el que en nuestro medio se viene difundiendo como "nuevo paradigma constructivista" expresan de diversas maneras las influencias filosóficas y psicológicas del apriorismo, el funcionalismo, el materialismo dialéctico y la "epistemología genética".

Además podemos constatar que aún desde las corrientes filosóficas que desconfían del conocimiento científico, existen influencias sobre las teorías del conocimiento, del aprendizaje y la práctica educativa; así, el intuicionismo, y la hermenéutica influyen sobre el psicoanálisis y éste proporciona planteamientos que buscan explicar aspectos del aprendizaje, como: la relación entre la motivación y el principio del placer, la angustia como impulsión para el aprendizaje, o la influencia del inconsciente sobre la asociación de palabras, etc.

2. Algunos aportes de las teorías del aprendizaje para la teoría del conocimiento

Como resultado de los estudios psicológicos se han obtenido diversos avances para la teoría del conocimiento, como la determinación cada vez más precisa y fundamentada de los elementos del conocer, la precisión del lugar y las funciones de cada elemento y la caracterización cualitativa y funcional del conocimiento resultante. También se ha contribuido a la fundamentación científica de la posibilidad del conocimiento, sus condiciones y sus límites. Se ha explicado y demostrado el proceso que va de las sensaciones a los conocimientos, precisando el significado de los reflejos, analizándolos, clasificándolos y definiendo sus funciones, se ha esclarecido considerablemente la naturaleza, las condiciones y las funciones de las asociaciones cognoscitivas; se ha corroborado el carácter interactivo y social del proceso del conocimiento, y, entre otros aportes, se viene contribuyendo a solucionar el viejo problema del dualismo psicobiológico planteado acerca del hombre y a lograr una concepción monista, integral, racional y dinámica de él.

La pedagogía ha adoptado los aportes de la teoría del conocimiento y de las teorías del aprendizaje para innovar las practica educativa y mejorar la formación de los educandos, entre los cuales habrá quienes a su vez desarrollarán y aplicarán nuevos conocimientos, entre otras funciones intelectivas.

¿Sirven de algo los filósofos? Hacia una filosofía aplicada en el Perú

Manuel Paz y Miño
Revista Peruana de Filosofía Aplicada

1. ¿Qué es la filosofía aplicada?

Antes de hablar de la filosofía aplicada en primer lugar debemos contestar a la pregunta "¿qué es la *filosofía*?". Aquí no vamos a hacer un recuento histórico tedioso de las diversas posturas al respecto[1]. Pero trataremos de responder esa interrogante contestando la pregunta "¿a qué se dedican los filósofos?". Y para esto hagamos un símil con otras carreras: por ejemplo, si los periodistas viven de las noticias, los carpinteros de trabajar la madera, los conductores de manejar diversos automóviles, camiones, tractores y omnibuses, los cirujanos de operar a sus pacientes, etc., etc. entonces los filósofos son los que se dedican a la filosofía, pero, otra vez surge la interrogante ¿qué es ésta?

Partamos de una definición arbitraria de lo que la filosofía es, es decir, a lo que se dedican los filósofos profesionales. Podemos decir que la filosofía es el estudio de las ideas filosóficas, esto es, de las ideas precientíficas o de aquéllas que dieron origen a la ciencia (occidental), que trataron de explicar con razones —y no por fe en supuestas revelaciones divinas— qué son el mundo, la naturaleza y el hombre. Eso es evidente si echamos un vistazo a la historia de la filosofía.

Ahora tenemos las ciencias y para estudiar la realidad concreta difícilmente acudiremos a un filósofo profesional. Por ejemplo, si queremos saber de las estrellas iremos dónde un astrónomo, si queremos construir una represa buscaremos a un ingeniero, si nos duele el abdomen llamaremos a un médico, si perdemos la razón es de esperarse que un psiquiatra nos vendría bien, etc., etc. Esto es, cada ciencia ha tomado su "tajada" de la realidad para explicarla —o intentar hacerlo— y manipularla —en lo posible—. (Y claro, si no nos es suficiente el conocimiento científico o si no nos interesa la razón y queremos buscar algo más "seguro" y "absoluto" nos rendiremos a alguna religión o algún culto irracional).

Los estudiantes de filosofía estudian a los filósofos de todas las épocas, sus ideas, sus planteamientos y sus sistemas. Entonces un profesional de la filosofía formado en una universidad debe conocer la historia de las ideas filosóficas, debe leer, discutir y escribir sobre los textos respectivos así como plantearse sus propias

[1] Ya lo hicimos antes en: "Finalmente, ¿nos puede servir de algo la filosofía?", en: *Revista peruana de filosofía aplicada*, N° 1, mayo de 1994, pp. 14-7.

problemas y soluciones (al menos idealmente como sus grandes maestros). Al final se espera —como es la costumbre— que como profesional pueda dedicarse a la docencia universitaria o escolar (de encontrar alguna plaza) y/o, si tiene el talento y las capacidades necesarias, escribir —o editar— algún manual u obra relativamente original.

Actualmente en nuestro país hay más estudiantes de filosofía que potencialmente *se quedarían sin trabajar* como profesionales desde el punto de vista tradicional. Sin embargo, si se dirigen a y especializan en una filosofía que no se restrinja a lo pasado pero sí a los asuntos actuales que importan a la gente con quienes conviven ése no sería el caso. Estamos hablando de la *filosofía aplicada.*

Hasta hace un par de siglos la especulación metafísica y no comprobada era la filosofía teórica y la ciencia era la filosofía práctica o aplicada. Pero ya en el presente los campos de la ciencia y la filosofía están delimitados. Y así la filosofía netamente teórica comprendería ahora la metafísica, la gnoseología, la antropología filosófica y la predominantemente práctica estaría formada por la ética, la estética y la política. Pero estas últimas ramas filosóficas también pueden presentarse teórica y especulativamente, pueden quedarse en las meras ideas.

Entonces postulamos —una vez más[2]— una *filosofía aplicada* interesada más en la gente real de carne y hueso, en sus problemas[3]. Una filosofía que plantee por ende no sólo críticas sino que pretenda soluciones. No una simple especulación abstracta muchas veces ininteligible o académicamente indiferente ni tampoco una mera economía política, sociología o ingeniería social sino una filosofía que también pueda plantear un camino de vida así como una ética, que pueda aconsejar tanto al ciudadano común como a los que tienen mayor autoridad y responsabilidad.

2. Temas y subtemas de una filosofía aplicada en el Perú

Desde un punto de vista metodológico planteamos los siguientes temas y subtemas dentro de la filosofía aplicada[4]:

Metafísica: visión del mundo, crítica de la religión (agnosticismo, ateísmo, librepensamiento, humanismo secular, etc.).

Ontología: los entes reales (conocidos a través de las ciencias naturales).

Antropología filosófica: el sentido de la vida, identidad cultural, multivariedad cultural.

Axiología: el valor y la escalas valorativas (en pugna).

Ética: ética de las virtudes, en el ejercicio de la profesión, en los negocios, en los estudios, en la vida diaria, hacia los animales, ecológica, bioética (amor, sexo, re-

---

[2] *Ibid.*

[3] Los postulados y el proyecto programático generales de una filosofía aplicada para el Perú y Latinoamérica se encuentran en Paz y Miño, Manuel, "Manifiesto por una filosofía aplicada", en: Obando, M. y otros, *El quehacer filosófico en el Perú: críticas y alternativas*, Lima: Ediciones Espigón/RPFA, 1996, pp. 137-145.

[4] Este proyecto de la filosofía aplicada fue propuesto en forma esquemática en la contracarátula de la *Revista peruana de filosofía aplicada*, N° 8 de agosto de 1997 y anunciado a nivel internacional por el profesor noruego Finngeir Hiorth en "Applied philosophy from Peru", en: *International Humanist News*, vol. 5, N°s. 3-4, Londres: IHEU, diciembre de 1997, p. 25.

producción, aborto, eutanasia, clonación, trasplantes de órganos humanos, animales y artificiales, etc.).
Estética: la relatividad espacio-temporal de lo bello. El arte como expresión libre del espíritu humano y sus posibilidades de realización. Problemas de filosofía de las artes visuales (fotografía, cine, video).
Epistemología: demarcación de lo meramente especulativo y lo científico, crítica de lo paranormal y lo pseudocientífico. Políticas científicas. Problemas de filosóficos de ciencias específicas (medicina, biología, física, etc.).
Lógica: razonamientos verdaderos o falaces. Pensamiento crítico.
Filosofía social: educación, explotación, desarrollo, justicia, realidad social, cultural y económica, etc.
Filosofía política: modelos de gobiernos (democráticos) efectivos, crítica del autoritarismo y el totalitarismo.

Seguidamente explicaremos cada uno de ellos desde la perspectiva de este modelo de filosofía aplicada.

La *metafísica* es la rama filosófica por excelencia. Intenta dar una visión globalizadora de lo que es el mundo o el universo y, claro está, basada en la razón y no en la fe. Por lo tanto las confesiones religiosas deben ser cuestionadas no sólo gnoseológicamente sino ética e históricamente[5], dejando de un lado alguna postura hipócrita conciliadora o neutral o sino buscando puntos y fines en común extrametafísicos (Claro que como cualquier hombre el filósofo aplicado puede ser un creyente religioso y no dedicarse a este tipo de crítica pero sí a la ética aplicada o la filosofía política por ejemplo).

La *ontología* trata de los entes que existen en la realidad conocida gracias a la ciencia. Por eso se debe conocer el conocimiento científico, no despreciarlo sino más bien promoverlo como la forma más efectiva de interpretación de la naturaleza.

La *antropología filosófica* trata de explicarnos lo que es el ser humano, cuál es su sentido, para qué está en este mundo de una manera racional. Muchos, especialmente, los jóvenes, no saben que hacer con sus vidas. Al ya no satisfacerles la religión tradicional y ser carentes de una guía y ejemplo positivo en la vida e ignorar que existen planteamientos filosófícos se ven involucrados en una serie de confusiones y problemas o lo que es peor en cultos extremistas de muerte y sin razón. Pero también este rama de la filosofía aplicada le interesa el problema de la cultura y de la identidad cultural tan necesarios para la autoaceptación y autovaloración de un pueblo (como el nuestro perteneciente a Latinoamérica y al "mundo en transición")[6] y así buscar su desarrollo pero por supuesto sin dejarse arrastrar por un necio chauvinismo que finalmente puede llevar a la sepa-

---

[5] Justamente ésa es la propuesta del *Movimiento Peruano Arreligioso* (MPA) fundado en 1998 que tiene como una de sus finalidades la promoción de una ética secular para los no creyentes. Su lugar en Internet está en: http://www.geocities.com/Athens/Oracle/8394.

[6] Aquí debemos decir algo en relación al debate de si ha habido o no una filosofía prehispánica, precolombina, preincaica, incaica, etc. Si estamos hablando que aquí hubo algo parecido a una filosofía a lo occidental, con sus sistema y lenguaje propios no lo sabemos (el gran problema es el de las fuentes y la carencia del descubrimiento de una escritura para así conocer mejor sus abstracciones, sólo podemos especular). Pero si hablamos de filosofía como visión crítica del mundo y por ende accesible a los seres humanos naturalmente la ha habido. Podemos imaginarnos a algún súbdito descreído del origen sobrehumano del emperador inca diciendo privadamente o no: "Ese hombre es tan hijo del sol como yo" o de la divinidad del astro rey al decir "el sol es sólo un objeto que nos da calor como la leña".

ración y el antagonismo armado contra otros pueblos. Más bien el filósofo aplicado plantearía alternativas de integración y de respeto de las culturas minoritarias aún existentes.

La *axiología* nos puede proporcionar una escala relativamente racional de valores ante las diversas que podemos encontrar de facto en nuestra vida cotidiana y social. Así podríamos preferir lo biológico a lo intelectual, lo familiar a lo económico, lo sentimental a lo profesional, etc.

La *ética* puede darnos un camino a seguir, el fundamento y la brújula de nuestro comportamiento en interrelación con otros seres humanos e incluso seres vivientes y el medio ambiente. Nos puede aclarar qué está mal y qué está bien, nos puede decir por qué es mejor o más conveniente portarnos así o asá ya sea con la familia, la pareja, los colegas, los amigos y desconocidos o en situaciones decisivas (control de la natalidad, trasplantes de órganos, muerte cerebral, participación social y política, etc.)

La *estética* nos puede orientar sobre la temporalidad y la arbitrariedad de los patrones de belleza (y claro está de las connotaciones lucrativas actuales). También nos recuerda que el arte es la actividad humana más libérrima y creativa y por lo tanto en la que la mayoría de la gente debe participar. Y por supuesto, es necesario una estética que trata de las nuevas artes visuales y tecnológicas (computarizadas).

La *epistemología* nos puede decir indicar cuándo se está investigando realmente —haciendo ciencia— o cuando simplemente se están aplicando métodos rutinarios y repetitivos —tecnología—, cuál es la diferencia entre un conocimiento con fundamento científico y otro que no lo tenga, o peor aún que se presente como tal cuando en realidad no lo es (pseudociencia)[7]. De esa forma podemos evitar caer en las trampas de los charlatanes o de los que equivocadamente creen que ciertos fenómenos son inexplicables y su interpretación va más allá de nuestro conocimiento y alcance humanos. De otro lado, esta epistemología aplicada puede dar algunas alternativas concretas para mejorar las políticas científico-tecnológicas y así de desarrollo nacional. Así también habría subespecialidades como filosofía de la cibernética, de la medicina, de la biología, de las ciencias sociales, etc.

La *lógica* nos enseña a razonar, argumentar y polemizar a través de sus leyes y así desenmascarar las ideologías y afirmaciones que se presentan como verdades terminadas cuando en realidad no lo son o en el peor de los casos cuando son meras palabrerías, tautologías o falacias. El pensamiento lógico es el arma por excelencia del filósofo. Éste debe apuntar a un pensamiento dinámico y crítico así como creativo. Y claro para eso, como para cualquier especialización, es necesario el mucho estudio (así como el vivir la vida la cual es la mejor maestra finalmente). Es importantísimo también enseñar a los niños, los futuros ciudadanos del país, a pensar críticamente[8].

La *filosofía social* nos puede advertir de los diversos padecimientos que puede

---

[7] Precisamente ésa es la función del Comité de investigaciones de lo paranormal, lo pseudocientífico y lo irracional en el Perú (CIPSI-PERU) fundado también en 1998. Su lugar en Internet está en: http://www.geocities.com/Athens/Academy/7000.

[8] La filosofía para niños es investigada y alentada principalmente por el Instituto para el avance de la filosofía para niños de la Universidad Estatal de Montclair de los EE.UU. (Incluso cuenta con una maestría).

sufrir un pueblo o sociedad e incluso una civilización[9]. Y claro, intentar dar alguna guía o solución —cómo educar mejor a los niños y jóvenes, cómo mejorar la política educativa o sanitaria, cómo crear más fuentes de trabajo y empleo, cómo reorientar a los delincuentes, cómo velar mejor por los desamparados y débiles, etc.. Aquí muy bien pueden encajar subespecialidades como la filosofía del derecho, de la educación, de las relaciones humanas, del desarrollo, etc.

La *filosofía política* trata de cómo se debe manejar el Estado, cómo gobernar y tratar a los ciudadanos, de los sistemas políticos y los planes de gobierno —a todo nivel: económico, educativo, cultural, científico, social, etc. Nos dice por qué es preferible la democracia a la dictadura, por qué es mejor una democracia participativa a una meramente formal. Sería muy bueno que los que gobiernan tengan como asesores no solamente a abogados, militares, sociólogos, médicos, sacerdotes, etc. sino también a un filósofo (pero uno capaz, y no un advenedizo maquiavélico o bufón complaciente). No tanto porque sepa más que ellos (o pretenda hacerlo) sino porque siempre es bueno tener más de una visión de las cosas.

3. Campos de acción y de trabajo

Si el filósofo aplicado labora en un colegio, universidad, instituto superior o academia deberá promover sus ideas en tales medios aunque claro con las limitaciones de los programas tradicionales[10]. Pero justamente como profesor encargado tiene la libertad de promover su orientación creativamente.

Es en el ambiente académico donde son propicias las publicaciones (revistas, libros)[11], las conferencias y los debates (grupos de discusión). Planteamos que sería mejor darles una orientación más pragmática y de interés para aquéllos que re-

---

[9] Nuestro proyecto de filosofía aplicada en parte ha sido influido por el pragmatista alemán Hans Lenk (*Filosofía pragmática*, Barcelona: Alfa, 1982), los movimientos internacionales humanista secular y neoescéptico contemporáneos, y concuerda en algunos puntos con la crítica social marxista, la filosofía de lo americano y de la liberación —recordemos la Declaración de Morelia "Filosofía e Independencia" de 1975 firmada por Dussel, Miró Quesada, Roig y Zea—, sino que también se vincula, por supuesto, ya desde el nombre, con la anglo-americana *Applied Philosophy*. Esta tendencia simplemente nos dice que aplica la perspectiva filosófica a los problemas y asuntos sociales contemporáneos, cosa que siempre han hecho los filósofos de una u otra manera, de una u otra forma en relación al lugar y tiempo que han vivido. El término aplicado, entonces simplemente da énfasis a su carácter sobre todo social antes que metafísico. No niega esto último ya que toda filosofía contiene algo de eso.

A la *filosofía aplicada* también se le puede llamar *filosofía práctica* y así diversos departamentos de filosofía dividen a ésta en teórica y práctica.

[10] La mayor traba que un filósofo puede encontrar es de índole económica, esto es faltarle tiempo para investigar y crear. Los sueldos estatales son muy bajos y así se ve obligado a buscar otro empleo dificultándose su labor investigadora a falta de más tiempo y energías (salvo claro está honrosas excepciones y si "tiene suerte" en conseguir una plaza en una entidad privada).

[11] En un país como el nuestro no hay mucho apoyo para la filosofía. Pero con todo de vez en cuando aparecen publicaciones universitarias (libros y revistas) a pesar de las trabas burocráticas. Justamente debido a la carencia de medios escritos accesibles a los nuevos filósofos peruanos —profesionales o no— surgió la *Revista peruana de filosofía aplicada* en 1994. Y ahora con Internet los escritos de cualquier autor inédito en el papel pueden salir de las tinieblas y ser leídos por todo aquél que tenga acceso a un computador conectado a la "red de redes". En nuestro país existe la *Red Filosófica Peruana* fundada y administrada desde fines de 1997 por Aurelio Miní y Carmen Zavala —bachilleres de filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima)— que agrupa y/o asesora a todos aquéllos vinculados —profesionalmente o no— con la filosofía ya sea de forma individual u organizada que tienen o quieran tener una página web.

ción se introducen en la filosofía no se aburran ni se compliquen (Eso es sólo obligación de los que se van a especializar en y vivir de ella). Teórica e idealmente, las facultades universitarias donde se enseñan cursos de filosofía tienen oficinas de proyección social y de actividades extramurales que tienen como misión realizar acciones en beneficio de la comunidad no universitaria esto es, de divulgación filosófica entre otras[12].

Una filosofía aplicada orientada socialmente podría orientarse no sólo a nivel colectivo sino individual y personal, esto es, sería mejor si se empieza en casa con la familia e hijos especialmente —enseñanza de un pensamiento crítico racional—, con los amigos y compartiendo con los colegas. También a través de los *consejeros filosóficos* o filósofos que brindan sus servicios privadamente —como los amigos de confianza— o sino públicamente a quien quiera que se los solicite en sus "consultorios"[13], esto es, ofrecen orientación personal sobre el sentido y la plenitud de la vida y por supuesto haciendo la competencia, en estos tiempos de liberalismo económico y de mercado, a los consejeros religiosos —curas, pastores, rabinos, etc.—, psicólogos, psiquiatras, curanderos, psíquicos, etc. Como en los países desarrollados falta aquí consejeros éticos —"eticistas"— en los hospitales, en los colegios, en los cementerios, en las municipalidades, etc. Creemos que sólo será cuestión de tiempo que eso pase y que muchos prejuicios e intereses caigan. Pero es sobre todo en las universidades y las instituciones superiores o profesionales donde deben formarse[14].

---

[12] De hecho la discusión filosófica universitaria de forma grupal cuenta con la participación de profesores y alumnos (puede o no ser de acceso a todo público). Hay un ponente que luego de su disertación entabla una discusión con sus oyentes (La discusión también se puede hacer privadamente entre amigos en la casa de alguno de ellos o en un café o restaurante). Además a nivel internacional existe lo que se llama *café filosófico* donde también pueden disertar los aficionados a la filosofía y el diálogo. En el Perú funciona uno los días sábados en el Centro Cultural de la Asociación Cultural Educativa Búho Rojo ubicado en el distrito limeño de Pueblo Libre desde abril de 1998. Su lugar en Internet está en: http://www.geocities.com/Athens/Academy/7124/

[13] Eso ya se está dando en los EE.UU., Alemania, Israel, etc. El "Búho Rojo" es la única institución que ha intentado ofrecer la consejería filosófica en el Perú (además organizó un seminario en setiembre de 1998 sobre filosofía práctica basado en los libros de G. Witzany, *Zur Theorie der Philosophischen Praxis* [Essen: Die blaue Eule, 1991] y de M. Berg, *Philosophischen Praxen en deutschsprachigen Raum* [Essen: Die blaue Eule, 1992] donde se abordó la implementación de ese tipo de consejería).

[14] Ya es tiempo que se den en el Perú los estudios especializados en Bioética a nivel de Maestría por ejemplo (Eso lo va a hacer la Facultad de Medicina de la Universidad de San Marcos). Mírese, por ejemplo, sino la variedad de autores, tendencias, temas e intereses en la *Revista peruana de filosofía aplicada-Bioética* Nº 6 y 10 y la cantidad de gente que asiste a las diversas conferencias que se realizan sobre bioética en nuestro país, América Latina y en el mundo entero. Además hay algunas instituciones que promueven los temas bioéticos en nuestro medio como lo hace la Asociación Peruana de Bioética (ASPEBIO) los primeros lunes de cada mes, y que cuenta con médicos, abogados y filósofos; el grupo de ética profesional del Colegio Médico del Perú y el Departamento Episcopal de Pastoral de la Salud (DEPAS) del Consejo Episcopal Peruano.

A nivel internacional existen maestrías —y algunos doctorados— en filosofía aplicada, social y política así como de ética aplicada, de los negocios, ambiental, etc.; argumentación y discusión; filosofía de la psicología y la psiquiatría; y claro está, además de las materias clásicas como historia de las ideas filosóficas, lógica, historia y filosofía de la ciencia. Sería excelente crear en nuestro país estudios similares. Pero claro, el problema, aparte de obtener los fondos para los sueldos de los especialistas es que actualmente no hay magisters o doctores en tales especialidades. Hay

4. Conclusiones

Teniendo en mente estos temas y subtemas, *el filósofo interesado y orientado hacia la filosofía aplicada (o práctica) en nuestro país*[15] no será un mero académico e historiador de las ideas o un simple repetidor de las ideas de los grandes filósofos del pasado o de los que están actualmente de moda en Europa o Norteamérica y que difícilmente ayudan o influyen en algo en nuestra sociedad. Como profesional de la filosofía deberá conocer tales ideas. Pero por el contrario, no se mantendrá neutral en su torre de marfil: intentará o buscará reflexionar y meditar sobre los problemas que le rodean, que padecen y sufren sus conciudadanos aquí y ahora para así plantear soluciones[16] y no ser un simple crítico negativo o lo que es peor, destructivo.

Por supuesto que estos temas y subtemas no son exclusivos de los filósofos, son de carácter interdisciplinario, pero en última instancia demandan una posición filosófica como su fundamento y una visión totalizadora para su mejor comprensión y ubicación.

El filósofo aplicado no solamente deberá conocer de su especialidad sino también de arte, ciencia y religión, deberá ser una persona culta, con conocimiento de causa, deberá —o intentará— ser un humanista con una práctica ética para que sus palabras e ideas no caigan en saco roto (y para evitar la hipocresía, la envidia y la chismosería tan difundidas en los ambientes académicos locales).

Entonces la filosofía aplicada puede plantearse en dos niveles: el personal o

---

quienes pueden dictar sobre filosofía política o de la ciencia, lógica, ética pero más hay expertos en historia de las ideas alemanas, francesas, inglesas, estadounidenses, españolas e incluso peruanas. Cabe, en primer lugar, a las altas autoridades universitarias y educativas la búsqueda de una solución creadora pero también a otras organizaciones no gubernamentales interesadas en la filosofía en el Perú.

[15] Un ejemplo del auge de cierta autodenominada "filosofía práctica" y "esotérica" —postura que no compartimos metafísica ni gnoseológicamente por nuestra tendencia racionalista y naturalista y respetuosa de la ciencia— es la dada por la Asociación Cultural Internacional Nueva Acrópolis que en Lima, la capital del Perú, tiene 4 locales e incluso un centro educativo escolar, el colegio Giordano Bruno (en el interior del país también tiene otras 14 filiales). Dicho sea de paso, también son relativamente activos los grupos gnósticos y de la Gran Fraternidad Universal los que finalmente se les podría catalogar como grupos semirreligiosos o simplemente cultos.

[16] Claro que esto no es algo novedoso ni original ni mucho menos una voz en el desierto. Por ejemplo, M. Kempf Mercado escribió hace tiempo: "El filósofo no será, pues, el que conozca un mayor número de filosofías —tal es el profesor de curso—, sino el que sea capaz de descubrir una nueva concepción de la vida que satisfaga las exigencias más profundas del hombre de nuestro tiempo" (*Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Santiago de Chile: Zig-Zag, 1958, p. 39.)
Además F. Miró Quesada anotó: "Quienes se ocupan de temas universales utilizando una metodología rigurosa deberían tomar conciencia de la importancia que tiene la meditación filosófica sobre nuestra propia realidad. No sólo podrían, debido al rigor de sus planteamientos, hacer significativas contribuciones sobre el problema de la identidad latinoamericana y la filosofía de la liberación, sino que *deben hacerlas*." (*Cf.* "Historicismo y universalismo en filosofía", en: Dascal, M. (comp.) *Relativismo cultural y filosofía*, México: UNAM, 1992, p. 211, énfasis de Miró Quesada).

Así también L. Cuéllar Reyes: "Así la Filosofía del Perú, en su tránsito de lo particular a lo universal, puede ser entendida como nuestra propia respuesta de reflexión crítica y multifacética, frente a la multiplicidad de problemas económicos, políticos, educativos, morales, religiosos, etc. de nuestra sociedad, enfocados históricamente" (Véase su *¡¡¡Sí ha existido y sí existe una filosofía del Perú y la América Latina!!!*, Lima: Ediciones de las serie "Una nueva filosofía", 1997, p. 329 [sic], énfasis en negrita de Cuéllar).

individual y el social o colectivo. Deberá orientar y estar dirigida no sólo a un público académico o universitario sino también común y corriente.

Pero como es ya muy sabido se puede hacer filosofía no solamente como profesores o como autores de manuales filosóficos: hay quienes han buscado y buscan llevar las ideas filosóficas más allá de las aulas sea a través de encuentros libres de divulgación (grupos filosóficos públicos o privados) o a través de los medios masivos de comunicación[17] —secciones especializadas en periódicos, programas radiales o televisivos de contenido predominantemente filosófico, estos últimos aún inéditos en el Perú—[18].

En el caso de un país como el nuestro, donde la dependencia económica e ideológica es notoria, no será fácil propiciar pensadores nativos, esto es, filósofos abocados al estudio de la realidad de los seres humanos de esta parte del mundo en concreto. Pero de todas maneras como todo tiene su contrario, como a toda acción hay una reacción y los hombres no son piedras inertes y se caracterizan por su facultad de pensar y reflexionar habrá algunos que podrán hacerlo y podrán ser capaces de reflexionar sobre la dependencia y la explotación de sus países, sobre sus posibilidades de desarrollo y progreso. Las obras de sus maestros, los grandes filósofos de la historia, serán sus aliados y guías. Y si no está solo y se asocia con otros intereses semejantes algo se hará en filosofía, se podrá llegar a aplicarla no solamente en forma individual sino social. Se podrá propiciar esta clase de discipulado filosófico si en el Perú fracasan los modelos clásicos de las orientaciones filosóficas universitarias que no colman las expectativas del grueso de los alumnos y del público conocedor que aquí en nuestro país espera mucho de los filósofos —que finalmente son seres humanos como todos, con sus deficiencias, limitaciones y vicios. Lo mismo es válido para las ciencias sociales y políticas.

---

[17] En el Perú ha habido cierta divulgación filosófica por épocas y en algunos suplementos periodísticos —como "El caballo rojo" del antiguo *El Diario* (en sus primeros años)— pero el que más constancia ha tenido en esto durante décadas ha sido "El Dominical" de *El Comercio* gracias a su director, el filósofo y periodista Francisco Miró Quesada C. Lamentablemente las secciones culturales de la mayoría de los diarios y revistas y los programas radiales y televisivos de esa índole en el Perú se remiten más a las bellas artes y la literatura de ficción (La razón de su poca difusión de la filosofía, suponemos, es que es más complicada por no decir problemática así como mal entendida). De hecho una novela o cuento de un autor peruano conocido será cien o mil veces más leído que la obra donde aparezca el presente escrito (y debido al carácter elitista y xenófilo de nuestros grandes y pequeños filósofos probablemente no lo leerán ni mucho menos lo comentarán también por la falta de una tradición en debates filosóficos. Lo que sí tenemos es una gran subdesarrollada indiferencia, el "ningunismo").

[18] La *Revista peruana de filosofía aplicada (RPFA)* ya tiene algún material grabado para su proyecto de video —entrevistas y encuestas por el momento— ya planteado en su Manifiesto programático (en: Obando, O., o.c. t. v. también en Internet: http://www.geocities.com/Athens/Olympus/9234/man.html y los últimos números de la *RPFA*). En los tiempos que vivimos, como ya es muy sabido, la gente se dedica más a oír la radio, ver la televisión o ir al cine que a leer (mucho menos las publicaciones de carácter filosófico) de ahí la necesidad de la utilización de la tecnología de los medios masivos de comunicación.

Comentarios pedagógicos sobre la "Metodología de la razón práctica pura" (II parte de la *Crítica de la razón práctica*)

Bernardo Regal
Universidad de Lima

I

Aunque parezca increíble, el último capítulo de la *Crítica de la razón práctica* no está escrito para los filósofos académicos que discurren sobre los fundamentos de los principios de la moralidad humana sino para los maestros de aula que quisieran entusiasmar desde niños a los jóvenes con los valores de la revolución democrática de la sociedad moderna.

En ese único último capítulo no deja Kant, por supuesto, de reiterar, repetir y subrayar una vez más los puntos sustanciales de su concepción (digamos intelectual y científico/académica) de la moralidad humana. Sin embargo, en este final de su segunda *Crítica*, el lector ya no se encuentra con el gran pensador sino con el maestro de aula preocupado sobre cómo hacer para que los estudiantes lleven efectivamente a la práctica, necesariamente subjetiva, los principios objetivos de la razón moral. Más exactamente, preocupado de que los maestros empleen la didáctica más adecuada a la formación moral de los estudiantes. (Si pensamos que en su tiempo no había facultades ni institutos de Educación para preparar docentes primario/secundarios y que los propios profesores universitarios se turnaban para dictar breves cursillos de pedagogía, entenderemos mejor las intenciones y preocupaciones de Kant, por un lado de cara a los maestros y a sus métodos de enseñanza y por otro, lógicamente, con respecto a los niños y jóvenes adolescentes a quienes supuestamente se quiere moralizar.)

Mi primer encuentro —que fue para mí una formidable sorpresa— con el interés de Kant por lo moral/pedagógico fue la tajante nota al pie de página del II capítulo de la *Grundlegung* donde le explica al señor (sin duda profesor) Sulzer de qué manera están absolutamente equivocados los profesores de moral que tienen en sus manos a los niños y adolescentes alemanes. Y aunque le dice que ha tardado algún tiempo en responderle para pensar bien la respuesta, esa brevísima nota al pie de página resulta a todas luces insuficiente.

Por eso quiero entender —y así hago mi lectura— que sólo en el último capítulo de la segunda *Crítica* se explaya Kant ampliamente sobre la manera como debería dar clases de moral un profesor de primaria o secundaria[1].

[1] No queda claro si el Sulzer, a quien también alude y critica en el capítulo sobre el "uso polémico» de la razón pura en su primera *Crítica*, es el mismo Sulzer a quien responde en la

Otros textos (que no tocaré en el presente trabajo) donde Kant propone sus ideas y técnicas para la educación moral de niños y jóvenes son principalmente: 1) Su texto sobre *Pedagogía*, que, en el capítulo sobre "educación práctica", recorre todos los temas y problemas de la formación moral del carácter de los niños (incluidos, por ejemplo, los obstáculos de una prematura y deficiente instrucción religioso/teológica o, también, la manera de abordar los problemas de la educación sexual) pero sin llegar al detalle y estructura de la programación de estrategias específicas de que —en mi opinión— hace gala en la "metodología de la razón práctica pura". 2) Las últimas páginas de la *Metafísica de las costumbres*, donde, en la sección dedicada a la "Didáctica ética", propone incluso un ejemplo de cómo debería redactarse un "catecismo moral", algo así como el ABC de la instrucción moral de niños pequeños.

Igualmente las últimas páginas de los apuntes de clase de alumnos suyos, publicados como *Lecciones de ética*, donde, al referirse a "Los deberes en relación con las distintas edades", distingue los tres estadios clásicos de infancia, juventud e ingreso en el mundo de la madurez; y de cómo a los dieciséis años debería desaparecer la disciplina exterior en función del autocontrol basado en un carácter ya formado.

También muy interesante, aunque muy breve, unos párrafos al final de la *Crítica de la razón pura*, en la "Metodología trascendental", cuando trata de "La disciplina de la razón pura respecto de su uso polémico", donde se pregunta si se debe proteger a la juventud que se nos ha confiado en la enseñanza académica evitando que lean determinadas obras supuestamente peligrosas por su dogmatismo y donde, obviamente, opta Kant precisamente por todo lo contrario, entendiendo que si el joven está bien formado en una "crítica de la razón pura" podrá él solo hacer frente a los escritos de los adversarios dogmáticos.

Finalmente, en un estudio ambicioso e integral de la pedagogía kantiana habría que tener en cuenta su sabrosa *Antropología en sentido pragmático*, repleta de observaciones empíricas que hoy llamaríamos psicológicas, psicológico/sociales, antropológico/culturales, sociolingüísticas y socioculturales en general, donde Kant se mete a fondo en el mundo de los afectos, las emociones, las costumbres y los estilos de vida de la gente de carne y hueso de muy diversos lugares, sin dedicar demasiado espacio (si es que dedica alguno en especial) a las abstracciones sobre los mecanismos de la racionalidad pura tal como hace en sus obras más conocidas. También aquí en las últimas páginas es especialmente interesante la sección sobre el "carácter de la especie" (humana) y de su capacidad moral; es decir, la pregunta de si el hombre es naturalmente bueno o malo y de cómo —condicionado por su razón a vivir socialmente— debe ser cultivado, civilizado y moralizado. (Extraordinaria, en esta sección, una nota al pie de página donde confiesa no saber cómo la naturaleza habrá ido preparando las cosas para la aparición del hombre; y sobre la posibilidad de que —en una revolución de la naturaleza— la constitución orgánica de, por ejemplo, los orangutanes y los chimpancés no haya servido para la formación del hombre, proceso en el que un órgano interior apto para el uso de la razón se hubiese ido desarrollando poco a poco en el seno de una sociedad propiamente cultural.)[2]

Grundlegung. Se trataría, al parecer, en la primera *Crítica*, de Johann G. Sulzer (1720-1779), según el registro de personas que ofrece la edición de I. Heidemann, Philipp Reclam Jun. Stuttgart.

[2] *Cf.* p. 682 de la edición de la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1983.

II

Pero viniendo ya a nuestro tema, en la "Metodología de la razón práctica pura" lo que quiere Kant es que se pongan en el niño las bases para que se prepare a vivir el inimaginable sentimiento y conciencia de ser libre, sabiendo que la libertad supondrá sacrificios y dolores pero que valdrá la pena pasar por ellos.

Para conseguirlo propone Kant dos niveles de ejercicios: 1) En primer término lograr que el niño aprenda a usar su capacidad de analizar y juzgar moralmente las acciones humanas; y que esa capacidad de razonar y criticar se convierta en una actitud natural, cotidiana. Desde luego no es necesario decirle verticalmente cuáles son las cosas buenas y cuáles las malas. Lo que hay que hacer es enseñarle a escuchar la voz de su conciencia mediante debates en el aula sobre casos, situaciones y ejemplos realistas que el maestro debe proponer sin dar su propia interpretación y solución. Observación aquí interesante es la de que la gente (y los niños son gente para Kant) ya sabe lo que es el bien y el mal, lo moral y lo inmoral; lo saben tan bien como saben distinguir su mano derecha de su mano izquierda, ¡y son los filósofos —dice Kant— los que complican la respuesta a estas preguntas! 2) En segundo término y supuestas las prácticas anteriores: que el niño cobre conciencia de su libertad, ya no para que simplemente juzgue racionalmente de lo que ocurre a su alrededor (que fue la primera fase de su formación) sino para que, sintiendo en sí mismo la dignidad de toda la humanidad, actúe moralmente.

En ambos niveles de ejercicios se tratará de una didáctica basada en ejemplos gráficos, realistas, y en un análisis y debate público en el aula.

Piensa Kant que nadie garantiza que el día de mañana los actuales niños efectivamente actúen moralmente; pero cree que el descubrimiento de su libertad, o de lo libre que es su razón/conciencia para juzgar por cuenta propia (incluido el juicio moral sobre uno mismo), serán las bases de la futura honradez ciudadana. Por eso, el maestro dirigirá los debates pero sin intervenir en ellos, aunque observando, eso sí, el progreso de los niños.

Y ahora se entiende mejor la respuesta que dio al tal Sulzer en aquella nota al pie de página de la *Grundlegung* y en dónde estaba, según Kant, la falla de la metodología moral de los maestros: olvidar que el niño es capaz de pensar por cuenta propia y que la ley moral, según Kant, no se aprende mediante los códigos que vienen de afuera sino que hay que escucharla desde dentro. En todo caso enseñar a los niños a escucharla haciendo que aflore con ocasión de los ejemplos y ejercicios propuestos.

Como dije al comienzo de estos comentarios, no pierde Kant la oportunidad de repetir una y otra vez (pero aquí desde una perspectiva pedagógica, escolar) que la presentación "pura" del deber y la ley, apartadas todas las provocaciones de las inclinaciones fomentadas foráneamente (como el miedo a los castigos o el aliciente de premios diversos), tendrá mucho más influjo en el ánimo de los niños que esas inclinaciones y tendencias "naturales" y hará que la objetividad de la ley y el deber se hagan carne y sentimiento —digamos "limpio"— en las máximas subjetivas.

Pero la teoría moral ya no se discute. Recuérdese que estamos en las páginas finales de la *Crítica de la razón práctica*. En sus páginas anteriores ya hubo un largo tratado, por ejemplo, "Sobre los impulsos (o móviles) de la razón práctica pura" que debe suponerse que es ya de conocimiento del buen lector. De lo contrario no se entenderían estas últimas páginas didácticas de "metodología".

Una vez más: ¡lo sorprendente es que cierre su segunda gran *Crítica* hablando de cómo dar clases de moral a niños de diez años![3]

III

Tres observaciones finales.

Es probable que no nos agrade la insistencia con que Kant previene contra una enseñanza, digamos, "ideológica", en el sentido de señalar a los jóvenes un horizonte histórico/sociológico de trabajo por la sociedad, por los marginados, por los pobres. La conducta moral está vista aquí por Kant en función de los, digamos, ciudadanos que están cerca de cada uno de nosotros. Lo otro, dice Kant, sería formar soñadores ilusos que por imaginarse que hacen algo por la humanidad descuidan su comportamiento moral cotidiano e inmediato. Paradójicamente reconoce Kant (en una penetrante nota al pie de página) que gracias a la desigualdad que existe en la sociedad ciudadana las ventajas que tenemos unos son causa del despojo de otros. Más aún, dice que no hace falta sino pensar un poquito para ver lo culpable que somos. La opción kantiana ante este problema es claramente conservadora, como podemos ver en sus *Lecciones de ética*: "si nadie quisiera atraer hacia sí los recursos vitales más que los demás, no existiría ningún rico, pero tampoco pobre alguno"[4]. Esto nos recuerda aquellas páginas del *Utilitarismo* (cap. II) donde Mill considera que sólo muy pocos están llamados a realizar grandes empresas para el bien público y que la moral tiene que ver, más bien, con lo que está a nuestro efectivo alcance. En qué consista, por lo demás, el panorama histórico/político vislumbrado por Kant y cómo situarlo en las encrucijadas revolucionarias de su época es algo que se escapa de la intención del presente trabajo.

El filósofo/psicólogo exigente no encontrará en esta metodología didáctica kantiana reflexiones teóricas de cómo se pasa del "respeto" interior (*Achtung*), digamos, "objetivo", del deber al "sentimiento" (*Gemüt, Gefühl*) moral "subjetivo" de las máximas. Se indican los pasos a dar frente a los jóvenes pero no se hace ciencia psicológica al respecto. Por lo demás creo que está claro —y esto lo sabe todo maestro— que en el debate público, en la argumentación concreta y específica y en la vida, por tanto, real sabemos de hecho discriminar cuándo un juicio moral no tiene sustento racional y cuándo una acción moral está o no contaminada de torcidas intenciones; y en este terreno se sitúa esta metodología kantiana. Evidentemente que para una pedagogía todavía más seria que la propuesta por Kant el estudio psicológico de la conducta estudiantil no puede ser hoy puesto de lado. La fundamentación sociológico/cultural de los principios y valores morales está hoy, además, de por medio.

Finalmente, es muy refrescante por un lado pero preocupante por otro escuchar a Kant decir que esta metodología de la razón práctica pura no ha sido pues-

---

[3] Debo a José Gómez Caffarena, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y del Instituto Fe y Solidaridad de Madrid, la observación de que sólo en la segunda *Crítica* entiende Kant la "Methodenlehre" como *método de enseñanza* y no como *metodología teórica doctrinal*, como puede verse en las otras dos *Críticas*. También la confirmación de lo olvidado que ha sido este capítulo de la *Razón práctica* por los estudiosos de Kant.

[4] *Cf.* p. 264 de la edición alemana o la p. 238 de la sección "Acerca de los deberes para con los demás hombres" en la edición castellana: *Lecciones de ética*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Barcelona: Grijalbo, 1988.

ta en práctica nunca y que no tiene, por tanto, resultados empíricos que la avalen. Advierte, por lo demás, que ha propuesto sólo líneas muy generales para un proyecto pedagógico y que la conducta moral implica tantas situaciones que harían falta estudios mucho más completos. El lado "refrescante" es la modestia y la sencillez del maestro universitario que ofrece unos consejos con buena voluntad, sin mayores títulos ni pretensiones. El lado "preocupante" es preguntarnos hasta qué punto se le hizo caso (a él y a muchos otros maestros que soñaron como él en poner las bases de una formación moral democrática basada en la libertad de pensar por cuenta propia desde niños...).

Pensar con la novela

Dante Dávila
Pontificia Universidad Católica del Perú

¿Qué es la novela y qué no es? ¿De qué hablan las novelas? Al parecer, toda meditación acerca de ella tendría que responder a estas preguntas, de modo que se sepa claramente de qué se está hablando. Definir la novela sería esclarecer su esencia, es decir, esclarecer los rasgos que determinan su ser y a la vez la distinguen de otros discursos como la poesía, la epopeya o el ensayo. Pero los estudiosos, al intentar definirla, se han percatado de su naturaleza extraña y de su fuerza indómita que se rehúsa a cualquier determinación esencial: por ello la han llamado "género de géneros" pues ella involucra poesía, drama, diálogo, ensayo, y se vale de toda forma verbal que le ayude a configurar su discurso; la han llamado "género omnívoro" pues se alimenta de toda forma de discurso posible; la han llamado, en fin, "antigénero" por su naturaleza inclasificable y escurridiza que se aleja de toda aprehensión definitoria. Frente a este problema se plantean dos posibles soluciones. La primera consiste en replantear nuestras definiciones y la teoría de los géneros literarios, de modo que pueda darse cabida a la definición buscada. Pero esta solución no nos ayudaría mucho, ya que siempre será un reajuste provisional, puesto que no excluye el que pueda crearse una forma literaria tan novedosa que desafíe las clasificaciones replanteadas, y por tanto nos sitúe en el mismo problema de querer clasificar lo inclasificable. La segunda solución sería que abandonemos el problema de su definición por ser poco útil. Abandonar el intento de definirla y renunciar a esclarecer su esencia nos llevaría aún más lejos: no renunciamos a ella por una incapacidad de nuestros instrumentos conceptuales, sino simplemente porque no hay nada que definir. En efecto, lo que muestran las novelas, es que están hechas de una red móvil de discursos que se cruzan y de una fusión tal, que cada uno de ellos se entiende por su pertenencia a los otros discursos: así, la crónica o el poema, el diálogo el monólogo, el relato lineal o los saltos espaciales y temporales presentes en la textura de las novelas, sólo adquieren sentido por su pertenencia y la deuda que guarda cada uno de ellos hacia las otras formas y discursos que lo acompañan y le confieren su ser. De modo que los estudiosos han acertado, al mostrar su carácter inclasificable e indefinible.

La novela se nos presenta como un acontecimiento verbal constituido por una red de discursos sin un centro que les sirva de núcleo esencial. Pero si no podemos definirla,)tendremos que renunciar a toda investigación acerca de ella? Por el contrario, debemos buscar otro modo de acceso.

Nuestro punto de partida será la pregunta "¿de qué hablan las novelas?" Para

ello, no necesitamos de una definición, sino que tenemos que preguntarle a las obras, es decir, a aquellos textos como *El Quijote*, *Madame Bovary*, *En busca del tiempo perdido*, *Cien años de soledad*, o a cualquier otro texto que la tradición, en un diálogo vivo de asentimientos y críticas, discrepancias y reconsideraciones, han convenido en llamar novela.

¿De qué hablan las novelas?, ¿qué dicen las novelas?, es decir, ¿qué es lo que, en tanto acontecimiento verbal, *hacen* las novelas? En primer lugar, exploran la existencia. Heidegger nos ha enseñado que la existencia es un conjunto de posibilidades abiertas, en virtud de las cuales nos comprendemos y podemos inteligir lo que hay. La existencia no es el hecho de vivir, ni de ser una planta o un animal: es el campo de posibilidades humanas, de todo lo que somos capaces de hacer y de llegar a ser, desde el momento en que nos autointerpretamos y de esta manera podemos dar cuenta de todas las modalidades posibles de inteligibilidad. En las novelas, los sueños son tan ciertos como las vigilias, las conmociones sociales como los acontecimientos cotidianos y lo imaginario como lo efectivamente vivido. Píndaro invocaba al alma para que, no aspirando a la inmortalidad, agotara el campo de lo posible; nosotros diríamos ahora, que no se trata de agotar el campo de lo posible, sino de explorarlo e iluminarlo, y que las novelas constituyen la exploración narrativa de nuestras posibilidades.

Ahora bien, al mostrar la existencia como una trama de posibilidades, en segundo lugar, las novelas replantean nuestra idea de realidad. Realidad no es la totalidad de las cosas que hay, ni lo que vivimos en el presente o lo que efectivamente ha sucedido. Realidad es un conjunto abierto de descripciones que se cruzan entre sí; es una trama de interpretaciones en cuyo cruce inagotable, se configura nuestra autocomprensión y se constituye el sentido de lo que hay. Las novelas asumen narrativamente estos cruces y crean otras formas posibles de asociación, de modo que constantemente están rehaciendo nuestra idea de realidad. Lo simbólico se entrecruza con lo cotidiano, lo poético con nuestro quehacer científico, lo onírico con nuestra vigilia y lo mítico con nuestra vida pública. Se trata, como ha señalado Miguel Gutiérrez, de captar "...novelísticamente la realidad y toda la experiencia humana. En esta lectura del mundo los extremos se juntan y las paralelas se cruzan"[1]. La realidad es lo que nuestras descripciones del mundo y nuestras interpretaciones, en una mezcla de coherencia interna y poder de persuasión, nos señalan como significativo. Las novelas configuran narrativamente nuestra idea de realidad, y nos enseñan que esta idea se rehace constantemente como producto de un reacomodo de nuestras diversas interpretaciones.

Al iluminar nuestra existencia y replantear nuestra idea de realidad, en tercer lugar, las novelas exploran e iluminan nuestra contingencia. En las novelas encontramos que el sentido de lo que hay, no es algo constituido independientemente de nosotros y que por tanto tengamos que descubrir, sino más bien que tal sentido, en vez de ser un *factum*, se constituye en las diversas narraciones y descripciones que hacemos de nuestras posibilidades. Las novelas nos muestran que las cosas pudieran haber sido de otra manera y que por tanto, no hay por qué concebir a lo que llamamos realidad con un carácter necesario como si estuviera cumpliendo un destino. Las novelas constituyen una exploración narrativa de nuestra contingencia: cada descripción, cada historia o relato, se convierte en primordial en la medi-

[1] *Cf.* Gutiérrez, Miguel, *Celebración de la novela*, Lima: Peisa, 1996, p. 33.

da en que, presentándose como un acontecimiento discursivo, nos persuade con su coherencia interna y sus imágenes, de nuestra propia contingencia. Con las novelas nos damos cuenta de que una descripción no anula a las otras ni es una excusa para ignorar a las demás, sino que es un punto de vista entre otros, y que sólo tiene sentido en tensión y con respecto a éstos. Ninguna historia contiene la única narración correcta, como tampoco ninguna voz, por potente que sea, silencia a las demás.

Lo anterior nos conduce a una cuarta consideración; las novelas exploran la verdad entendida como *alétheia*. La verdad no es la correspondencia entre el pensamiento y las cosas, sino una lucha entre iluminación y ocultamiento, una tensión entre lo que cada interpretación revela y aquello que, de modo esencial, se retrae y se rehúsa en ella a ser esclarecido del todo. De esta manera ninguna interpretación o descripción, punto de vista o teoría agota el sentido de lo real sino que cada una de ellas revela, descubre e ilumina algo, pero a su vez, manteniendo un fondo inagotable de sentido que siempre se retrae: no por una deficiencia de la interpretación, sino porque es el modo como se dan las cosas y es el signo como acontece nuestra finitud. Verdad es un ocultamiento, que como tal, irradia y revela. Cada novela es una posibilidad narrada de tal manera que, como acontecimiento verbal, nos muestra que nuestra existencia y nuestra historia podrían ser narradas de otra manera. Las novelas no buscan verdades últimas ni la única verdad: en ellas tenemos un caso ejemplar en que la verdad acontece como *a-létheia*: in-agotabilidad de sentido.

Ninguna historia agota el sentido de una época, ningún punto de vista el de realidad, ninguna novela el de un acontecimiento. El sentido convulsivo y crítico de nuestra época es captado por diversas descripciones e interpretaciones que se hace de ella: lo que estudian *Ser y tiempo* (Heidegger), las *Investigaciones filosóficas* (Wittgenstein) o *La crisis de las ciencias europeas* (Husserl), es captado a su manera, en sus imágenes, su arquitectura verbal y su capacidad persuasiva por *En busca del tiempo perdido* (Proust), *El hombre sin atributos* (Musil) o los fascinantes relatos de Kafka. No es extraño por eso, que para entender el Perú, nuestras múltiples formas de mestizaje y nuestra historia hecha de voces plurales, unas reconocidas y otras silenciadas y rotas, haya que considerar, junto a las reflexiones de los pensadores y los estudios de las ciencias sociales de los últimos cuarenta años, las creaciones de nuestros grandes novelistas: Arguedas, Vargas Llosa, Miguel Gutiérrez, Rivera Martínez... No es extraño tampoco que los novelistas hayan contribuido a configurar, junto con los pensadores, científicos sociales y políticos, nuestra imagen de Latinoamérica: el *boom* narrativo ha sido tan rico como las convulsiones sociales y políticas o los movimientos populistas y revolucionarios en el último siglo. Latinoamérica, que fue el gran sueño de Bolívar y que es nuestra dura vigilia cotidiana, es también esa espléndida metáfora llamada "Cien años de soledad".

Cada novela esclarece y revela narrativamente un aspecto de nuestra condición finita: tal es su razón de ser. Llegamos ahora al último aspecto de nuestra exposición: las novelas captan el *einai*, el acto de ser. Los griegos pensaron como núcleo de la filosofía al participio *to on*, lo que es. El participio tiene un aspecto nominal (*ousía*, sustancia) y uno verbal (*einai*, el acto de ser). La filosofía, a partir de *una* interpretación que hizo de Platón y Aristóteles, se constituyó en una ousiología: estudio de la *ousía*, concebida como sustancia con los antiguos y como sujeto con los modernos. Este despliegue ha constituido la historia de la metafísi-

ca, la onto-teo-ego-logía: logos acerca del ente, *logos* acerca de Dios, *logos* acerca del ego, y finalmente, con la *Ciencia de la lógica* de Hegel, que pretende la mirada incondicionada y absoluta de dios, *logos* acerca del *logos*. Consumada la metafísica que pretendía establecer los principios incondicionados de la totalidad real, asistimos a un abandono de los fundamentos y de las verdades absolutas, y nos hallamos en esa época que Nietzsche signó como la "muerte de Dios". No se trata de resucitarlo ni de postular otro para reemplazar al ausente: se trata de habitar la ausencia. Habitamos la ausencia cuando pensamos el carácter verbal del participio griego, es decir, cuando pensamos el *einai*, el acto de ser, como inagotabilidad de sentido. No se trata de decir lo que las cosas *son*, sino de mostrar cómo las diversas descripciones constituyen, sin agotar jamás, un sentido coherente de lo que llamamos realidad. Y es precisamente esto lo que *hacen* las novelas: en sus narraciones muestran que la inagotabilidad de sentido se va constituyendo en un incesante encuentro y reajuste de voces. De esta manera, las novelas nos muestran una forma de habitar de modo plural la ausencia de fundamento.

Se ha señalado que el carácter crítico de la época moderna no sólo se encuentra en el pensamiento filosófico sino también en el espíritu de la novela. Nacida del humor y no de la teoría, segregada por la risa que sospecha de todo lo real, la novela acompaña a la modernidad, a tal punto que unas veces se ha convertido en su voz, y otras, en su eco, su testigo y su sombra. Y esto sucede porque desde su surgimiento, la novela, al mostrarnos descripciones posibles de lo real, nos permite acceder a la sabiduría de lo incierto, es decir, nos enseña a convivir con la incertidumbre y se rebela ante una razón que, al autoesclarecerse, se concibe a sí misma como un ámbito sin fisuras, privilegiado, desde el cual funda la verdad y el saber acerca de todas las cosas.

El espíritu de la novela, por el contrario, no excluye la relatividad ni la incertidumbre, la duda ni el cuerpo, la sensibilidad ni el amor, la incoherencia ni la estupidez. Alimentándose de ellas y forjando desde ellas sus narraciones más logradas, más ricas y persuasivas, la novela se aleja desde sus inicios de una racionalidad que busca autoesclarecimiento absoluto y coherencia completa, y que no es consciente de que lleva en sí misma sus propias inconsistencias y su propio autocuestionamiento. Kundera ha señalado lo siguiente: "No se puede juzgar el espíritu de un siglo exclusivamente por sus ideas, sus conceptos teóricos, sin tomar en consideración el arte y particularmente la novela. El siglo XIX inventó la locomotora y Hegel estaba seguro de haber captado el espíritu mismo de la Historia universal. Flaubert descubrió la estupidez. Me atrevo a decir que éste es el descubrimiento más importante de un siglo tan orgulloso de su razón científica.

Por supuesto, incluso antes de Flaubert, no se ponía en duda la existencia de la estupidez, pero se le comprendía de un modo algo distinto: estaba consideraba como una simple ausencia de conocimiento, como un defecto corregible mediante la educación. En cambio, en las novelas de Flaubert, la estupidez es una dimensión inseparable de la existencia humana... Lo más chocante, lo más escandaloso de la visión que tiene Flaubert de la estupidez es esto; la estupidez no desaparece con la ciencia, la técnica, el progreso, la modernidad; por el contrario, con el progreso, también ella progresa."[2]

---

[2] Kundera, Milan, *El arte de la novela*, Barcelona: Tusquets, 1987, pp. 178-179.

Este descubrimiento de Flaubert quizá nos ayude también a concebir nuestra época, tan orgullosa y temerosa a la vez de sus logros, y a percatarnos de que con la sabiduría que entraña la novela, tal vez no entendamos por qué las cosas son como son, ni cómo es que nuestro lenguaje es significativo, ni en qué consiste la vida buena, pero sí cómo nuestras vidas conllevan secretamente un fondo de rebeldía y esperanza.

Sobre la creatividad en filosofía

Óscar Barreda
Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa

Introducción

Cada cierto tiempo se ponen al debate ciertos autores, temas o problemas que se supone brindan gula y orientación en la teoría y praxis contemporánea. Luego de agotadas sus posibilidades, pierden vigencia y se les reemplaza por otros de moda. Hace un tiempo, entre otras, las palabras claves eran "revolución", "socialismo"; luego, "análisis", "semiótica", "hermenéutica", "paradigma"; y últimamente "liberalismo", "postmodernidad", "calidad", "reingeniería", "sistemas", "planificación estratégica", "poder"... y ahora, "creatividad".

Por supuesto que la lista no pretende ser exhaustiva, ni que los temas, en algunos casos, no sean importantes. Pero de pronto, el pronunciarse al respecto, es signo de estar a la altura de los tiempos.

Ahora bien, no siempre el origen de estos núcleos de interés ha surgido de la filosofía. Más parece que el aparato conceptual filosófico los recoge de la propia realidad y reflexiona sobre ellos, poniendo a prueba sus viejas y nuevas teorías. En algunos casos de la sensación "adánica" de que ya estaba considerado el asunto y que sólo es cuestión de aplicar las categorías conocidas. Y cuando esto no se puede, se recurre al fácil expediente de colocarle una etiqueta que lo deja fuera o lo devalúa como objeto de legítimo interés filosófico. Me estoy refiriendo a las diferentes corrientes filosóficas contemporáneas que al parecer mantienen enfoques relativamente inconmensurables entre sí. Frente a estos extremos, se propone un examen del actual estado de cosas del asunto, a la luz de la información disponible. Y, con los resultados, el enriquecimiento vital de la concepción del mundo que da sentido a nuestro continuo actuar.

1. Creatividad

Parece que la creación y la creatividad, son lo suficientemente importantes, como para que desde los inicios de la humanidad, se haya recurrido a considerarlas como uno de los mayores atributos de la divinidad. De hecho, las concepciones religiosas que se basa primordialmente en la fe, los textos sagrados y el magisterio, en su explicación del universo y de la vida, recurren a este expediente, que en esencia escapa al control humano; por lo que su tratamiento, lo dejamos para los teólogos y los filósofos de la religión.

El enfoque científico en cambio, tiene la pretensión de conocer las regularidades del universo, para poder transformarlas tecnológicamente. Si esto es bueno o malo, es una cuestión ética, es un enjuiciamiento sobre una realidad que nos ha hecho llegar al estado actual de civilización planetaria en los comienzos del siglo XXI. Con toda su complejidad y contradicciones, pero que ha sido lograda a pulso humano, por el talento creador de Aristóteles, Galileo, Copérnico, Newton, Edison, Darwin, Einstein, etc.; todos los Premios Nóbel, y todos los héroes anónimos que no se contentan con la vida ociosa, rutinaria y mediocre; sino que a veces logran ejercer su creatividad que se traduce en una mejora real en su vida, su calidad de vida y la de los demás.

La grandeza de estos logros de la creatividad que como en el caso de la selección natural de Darwin, o las leyes de la biología, benefician a todos; además de los millones de actos creativos que, en mayor o menor medida, benefician a cada cual; no garantizan que la vida siempre sea así, ni que desaparezca la real amenaza del irreversible deterioro de la condición humana, ni de su eventual destrucción. De tal manera que incluso las leyes de la biología también desaparecerían con ella. Ante esta posibilidad límite, parece que sólo la creatividad y la sensatez nos proporcionarán la alternativa que nos mantenga como una especie viable en el universo.

Acercándonos un poco más al tema de la creatividad, tenemos que recurrir a la psicología que, sin reducirse, tiene profundas raíces en la neurología y la fisiología en general; pero que al mismo tiempo incorpora las influencias del ambiente y la educación. La creatividad está incorporada en la psicología del hombre concreto, como equilibrio entre la función de los dos hemisferios cerebrales y los resultados exitosos del acto creativo. De otra forma, la creatividad sería sólo fantasía y no talento, locura y no genio, irrealidad y no posibilidad, poesía sin lógica y lógica sin poesía, enfermedad y no salud, instinto y no racionalidad. ¿Y cómo se sabe si se ha logrado ese equilibrio? Primero que se sobreviva y sobrevivan los demás; segundo que se sobreviva mejor. Aunque lamentablemente también se ha usado la creatividad para la destrucción, la maldad y el delito. Obviamente la creatividad, o el acto de ser creativos jamás opera sola. Lo hace sobre una base sensorio motora de la persona, con percepciones, atención, memoria, imaginación, con pensamiento y lenguaje; que es capaz de conocer progresivamente el mundo y adaptarse a él, transformándolo en lo que se pueda transformar.

Hace poco, Indecopi organizó un "Concurso sobre creatividad empresarial", que pretendía reconocer el aporte creativo en la producción de bienes y prestación de servicios. Los ganadores fueron personas y empresas que mantienen su vigencia por la constante incorporación de factores de calidad, productividad, competitividad y creatividad en sus actividades. La lección es clara, no sólo los individuos manifiestan creatividad, también las empresas pueden ser creativas y por tanto exitosas. Y si esto es así, ¿por qué no se exige creatividad en otros sectores: en la universidad, en la filosofía, en el docente, en el alumno, en la relación docente-alumno, en la vida de cada persona?

Sobre la creatividad, no sólo hay libros y artículos, también hay películas y videos que circulan en nuestro medio, gracias a la televisión por cable y a Internet. Y más recientemente en los tres tomos de las actas de los aportes y bases para una visión de la conferencia anual de ejecutivos peruanos Cade. Sobre el tema "Perú siglo XXI. Propuesta para una visión compartida", encontramos que casi todos mencionan expresamente, en cada caso, la necesidad de la creatividad, entre

otros factores, para hacer un Perú viable. Por todo lo dicho, pensamos que no puede haber una mayor motivación para que desde la filosofía se reflexione al respecto. Hay la suficiente masa crítica, como para que despierte a los indiferentes, los despistados, los anacrónicos, los anatópicos y a los incautos que duermen bajo la promesa de manuales para el siglo venidero; pero sobre todo que actualice, motive y oriente el filosofar nuestro de cada día.

2. Filosofía

Recientemente en la Maestría de Filosofía de la Ciencia, en la Universidad Nacional Santa María de Arequipa, se trató el tema de los problemas científicos; sobre esta base, se preguntó luego sobre los problemas filosóficos. Un distinguido profesional en otra disciplina opinó que el principal problema en filosofía, radica precisamente en saber qué es filosofía. Esta imagen interpretada positivamente implicaría potencialidad y riquezas de posibilidades que vale la pena investigar. Es probable que se haya visto maneras exitosas y no exitosas del filosofar y se apuesta la vida (se paga en la Maestría), para conocer aquello que brinda un filosofar productivo que significativamente fundamenta nuestra concepción del mundo y orienta nuestro actuar. Por tanto se apuesta a la expectativa que el filosofar brinda como ventaja comparativa respecto a quienes no conozcan a fondo la filosofía. Se apuesta a que nuestro comportamiento, por estar fundado y razonado, también guíe a los demás. Es en este sentido que la filosofía, como instrumento, favorece la creatividad, de quienes hasta la fecha, simplemente vivieron sin más, sin reflexión del más alto nivel. Pensamos que con el filosofar, se adquiere mayores niveles de humanidad. Habría un vivir común y corriente, y otro enriquecido con niveles de conciencia y reflexión filosófica. Esto en términos generales, porque lamentablemente no todas las corrientes filosóficas son panaceas que sirven siempre y en todo lugar. Cada persona, debe conocer y discernir sobre lo mejor. Y finalmente, el modo de vida de cada persona, y el tipo de filosofía que fundamenta cada sociedad, sería uno de los criterios que nos indiquen si esa creatividad filosófica, valió la pena conocerla y vivirla.

Inversamente, la aparición de la filosofía en Occidente, es un aporte creativo que los griegos han legado a la humanidad. Frente a explicaciones religiosas, mágicas, animísticas y míticas con las que el hombre se relacionaba con el mundo, resulta una clara y distinta manifestación de creatividad, el hacer un uso consistente de la capacidad racional del ser humano para dar razón de su ser y actuar.

Y dentro de este amplio espectro de posibilidades, en este nuevo mundo abierto a la racionalidad, la historia de la filosofía es un rico muestrario de imaginación, talento, genio e inagotable variedad de preguntas y respuestas que bajo su seno se pueden albergar. Y tenemos que se ha dicho y vivido casi todas las posibilidades, desde las más sensatas hasta las más absurdas. Se ha ido de un extremo a otro y se han recorrido todos los caminos. Podríamos decir que la historia de la filosofía es uno de los reinos de la creatividad humana. Obviamente, esto tiene un costo. Que no todo lo creativo es verdadero, bueno, útil, bello. Afortunadamente, esa misma creatividad, a través de la crítica y la propuesta de alternativas, trata de controlar excesos e infundadas expectativas. Se diría que muchas veces, más que el pescado, es el pescar lo importante. De tal manera que la lupa debiera detallar los resultados, pero también descubrir el proceso. Ambos, el resultado y el proceso, dan sentido y complementan la vida que no sólo es filosofía, sino que se

asienta en una realidad físico-química-biológica-económica-política y cultural: origen y destino del filosofar.

Donde se aprecia más la influencia de la creatividad, es en cada disciplina filosófica. Por ejemplo, en lógica, el genial aporte de Aristóteles monopolizó este campo por más de dos mil años, y se pensaba que ya no había más que descubrir. De pronto, a fines del siglo XIX se empieza a trabajar en la lógica simbólica o matemática y se abren insospechados caminos que no terminan de aparecer. Las consecuencias de esta febril creatividad son inmensas. Sólo diremos que ninguna computadora, cualesquiera sea su marca, funcionaría sino se basa en el álgebra de Boole que es una pequeña parte de la lógica. Una educación que prescinda de la lógica matemática, es anacrónica, condenaría al estudiante a un tipo de analfabetismo funcional.

La creatividad en ontología y metafísica fue la que tempranamente llegó a límites insospechados. Posteriormente fue sistemáticamente satanizada. Rudolf Carnap por ejemplo escribió un texto que anunciaba *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. Después de la desaparición de la Unión Soviética, y de la denominada Guerra Fría en un mundo bipolar, se aprecia un renacimiento de la creatividad en este sector. No es raro que en un Seminario Internacional sobre Filosofía de la Ciencia, alguno de los filósofos trate sobre la metafísica de las ciencias naturales.

En cuanto a la gnoseología o teoría general del conocimiento, Hessen resumió el enfoque medieval en torno a la posibilidad, origen, formas y tipos de conocimiento. Para cada caso se mencionaban las corrientes en conflicto. Este enfoque, que en su momento fue creativo, lamentablemente se repetía en forma acrítica por corrientes filosóficas que se autoproclamaban científicas. Hoy lo creativo en filosofía también es aprovechar la creatividad científica que investiga en biología, psicología, neurología, sociología, etc. Y sobre esa base, reflexionar en torno al conocimiento. En gnoseología, un enfoque filosófico que prescinda de los últimos avances que proporciona la ciencia y la tecnología, deviene en obsoleto y parcial. Una pérdida de tiempo y un engaño. Esto no significa que sólo lo último es lo mejor y que se prescinda de la historia. Significa que hay que conocer todas las alternativas, y usar la mejor. Habiendo lapiceros, imprenta, máquinas y computadoras, nosotros no vamos a ir por la vida escribiendo en papiros, con plumas y empleando ábacos. A la tradición se le conoce, y si es buena se le da vida, pero enriqueciéndola, actualizándola, convirtiéndola en presente que a su vez será pasado para el futuro.

En ética, moral y axiología, la presión por la creatividad, ha venido de fuera de la filosofía. En los últimos cincuenta años, los imprevisibles cambios en todo orden han devenido en una ciencia y tecnología que afectan a la biología, la genética, la física, la química, la economía, la política, la educación y a todas las culturas. De tal manera que nuevas realidades han dejado desfasado el tradicional enfoque filosófico. La creatividad hoy significa estar informado de esas nuevas realidades, significa trabajar en equipos interdisciplinarios, significa lograr consensos sobre problemas específicos y evaluar sus consecuencias. Se dice que la Declaración de los Derechos Humanos, debe complementarse con la Declaración de los Deberes Humanos. Que la esencia del liberalismo es ética, más que egoísmo. Que la solidaridad es imprescindible en un mundo unipolar salvaje. Que la Constitución y las leyes modernas reflejan, dan vida, controlan y regulan éticamente la vida moral en la sociedad. Por tanto un filosofar que no conozca y relacione creativamente éstos y otros factores, quedará anquilosado en frases hechas y consignas. En enfo-

ques simples de blanco y negro, o rojo y negro, que favorecen la inercia, la autocomplacencia y la superficialidad. Pero el asunto no queda allí, la creatividad en ética, moral y axiología, necesariamente debe vivirse y hacerla vivir. De otra forma habrá un divorcio. Por un lado el discurso especulativo y por otro el real, sin conexión. La vida diaria rutinaria, y sólo en clase repetición para el examen, sin ninguna conexión con esa vida diaria rutinaria. La opción es clara o una vida esquizofrénica, dividida o una vida creativa e integral. Una filosofía que se alimente de la realidad, pero que simultáneamente la oriente y guíe.

Respecto a la dimensión estética, se piensa que es cuestión de los artistas, de los creadores, de los genios en música, pintura, escultura, poesía, literatura, cine, teatro, etc. Pero, una simple reflexión nos hará caer en la cuenta que el porcentaje de creadores de arte es mínima; y de otro lado, que ellos no tienen el monopolio de la belleza. Hay también belleza en la naturaleza, en la física, en la química, en la matemática, en la biología, en la astronomía, en las ciencias, en las técnicas, en la vida diaria. No decimos que todo sea bello, decimos que en todo se puede encontrar ciertas relaciones que son bellas. Tampoco decimos que los artistas no sean creadores, decimos que no tienen la exclusividad en la creatividad. Además, la otra cara de la moneda es la apreciación del arte, de la belleza, de lo estético. Es un mundo complejo, y se han propuesto numerosas teorías, muchas veces contradictorias entre sí. Incluso se le estudia como una mercancía más sujeta a la oferta y la demanda. Al respecto pensamos que la prioridad en este campo siempre debe ser estética. Para la persona culta en general, la creatividad en la apreciación artística sólo se logra a través de una sostenida vida cultural. Si sólo se trabaja o estudia, se come y se duerme; es media vida que se pierde. Y si se trabaja o estudia mal, se come y se duerme mal; es toda la vida que se pierde. De manera integral, y guardando sentido de proporciones, la vida deportiva, social, afectiva, religiosa, etc. nos brinda ocasiones y elementos de juicio como para acceder a una vida plena, a mejorar nuestra calidad de vida. Frente a la rutina, la apreciación de valores estéticos, nos permite vivir en una dimensión más completa, favoreciendo las posibilidades de ejercer nuestra creatividad. Sostenemos pues, la tesis de que la vida cultural nos da la opción de interactuar con la obra y los creadores y por consiguiente, comprenderlos y apreciarlos mejor. Y esta relación no tiene que ser impuesta ni sumisa, puede ser todo lo creativa que uno quiera. El filósofo no está condenado a hacer sólo filosofía.

Sobre la creatividad en filosofía hay mucho que reconocer y vivir. Análisis semejantes y más completos se pueden hacer de las filosofías especiales y de todos y cada uno de los autores, temas y problemas de la filosofía. Se puede comparar, jerarquizar y valorar lo más creativo. Y como desafío de la creatividad, se debe reflexionar y vivir consecuentemente con los resultados de este constante evaluar.

La creatividad en la docencia de la filosofía, puede pasar por la constante actualización; por una relación interpersonal que enriquezca lo académico, por una vida ejemplar, es decir que haya coherencia entre lo que se dice y se hace; por una actitud motivadora hacia la investigación, más que al adoctrinamiento; por una mayor producción y productividad, eficiencia y eficacia; por una mayor y significativa participación en las actividades no lectivas; por los aportes que se socializan en eventos académicos y no académicos, intra y extra universitarios; por un reconocimiento de potencialidades y limitaciones, etc.

La creatividad en el estudiante de filosofía, puede manifestarse en un abandono de la pasividad e indiferencia, suelo fértil para el adoctrinamiento y el dogmatismo.

Una participación antes, durante y después de clases, desde el enterarse del tema a tratar en el sílabo, pasando por una buena técnica de toma de apuntes, y labor de consulta bibliográfica que se sugiere en clase, como mínimo. También con preguntas, comentarios y sugerencias, así como el diálogo sobre temas de la especialidad y de actualidad. Con la producción de pequeños artículos y ensayos que progresivamente puedan socializarse en eventos. Con la pertenencia a grupos de estudio e investigación, etc.

La creatividad en la relación docente-alumno, en el proceso de docencia-aprendizaje debe trascender la mera instrucción. Debiera ser educativa en torno a valores. Debiera ser un medio para ser mejores personas. Debiera habilitarnos para que las actividades diarias cobren mayor sentido. Para que nuestras capacidades de análisis, síntesis, comparación, sistematización, abstracción y concreción, se usen conscientemente y con mayor frecuencia. Para que ayudemos o podamos resolver pequeños, medianos y grandes problemas reales. De otra forma sería una relación aislada, limitada a temas sin conexión con la vida. Por lo tanto, sin creatividad, la relación docente alumno se escamotearía fácilmente para convertirse en una rutina de repetir lo mismo por décadas, o estar físicamente sentado pero mentalmente en otra parte; y con sólo plagiar, o repasar unos minutos unas copias cada dos meses, lograr la nota mínima. Y así un año y otro año y de pronto se terminó la carrera, sufrida a desgano. Se pasó por filosofía, pero la filosofía no pasó por la relación.

Para terminar, permítanme reflexionar sobre dos puntos más. Primero sobre los límites de la creatividad. Como parte de un proceso, está bien. Como el inicio de alternativas jamás pensadas o vividas, también está bien. Como licencia para hacer lo que viene en gana sin ningún control, está mal. Como el derecho para abusar o afectar el derecho de los demás, está mal. Como medio que enriquece la vida, está bien. Como medio que afecta la supervivencia incluso planetaria, está mal. Creatividad para realizar valores, está bien. Creatividad para violar principios y facilitar genocidios, está mal. Queremos creatividad para la vida y el amor, no creatividad para la muerte y el odio. Creatividad sí. Sólo rutina no.

Segundo, la creatividad ¿es un lujo? o ¿una necesidad? De hecho es un lujo de pocas personas y de países que se lo permiten. Pero por todo lo dicho debiera ser más una necesidad. Aunque no es algo que se compre en la tienda de la esquina, ni hay garantías que se logre en cualquier universidad cercana. Hay una base genética que viene como talento que puede perderse, o que puede educarse, cultivarse y potenciarse sistemáticamente. Hay técnicas y medios sociales que pueden favorecer, hasta cierto punto, su manifestación.

Pero, ¿no se está exagerando el papel de la creatividad? Obviamente, la creatividad, no es suficiente. Así como la inteligencia no es suficiente. El afecto no es suficiente. Lo vital no es suficiente. La práctica no es suficiente. La teoría no es suficiente. Las buenas intenciones no son suficientes, etc.

El equilibrio, el punto medio, como querían algunos griegos. Lo correcto, es algo que sólo cada cual, en su vida personal, puede decir que lo logró, lo está logrando o que espera lograr. Total o parcialmente. Para sí mismo y para los demás... Con ayuda de la filosofía claro está.

Filosofía latinoamericana

La identidad nacional

María Luisa Rivara
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

I. En torno a la identidad nacional

1. Identidad nacional: enunciado

En filosofía el concepto de identidad formulado en su forma extrema se encuentra en Parménides. El núcleo del pensamiento de este filósofo consiste en la siguiente proposición: "El ser es, y es imposible que no sea".

Así, toda búsqueda de una entidad real es, a la vez, pensamiento del ser de esa entidad. Se trata de reconocer y explicar desde un punto de vista ontológico, el ser de una determinada entidad que se ha dado y se da en una dimensión tempo-espacial, es decir de un ser real que tiene su propia historia y ubicación geográfica.

La identidad es, por otro lado, resultado de cierta tendencia de la razón —de la razón identificadora— que ha sido corriente en la historia de la filosofía y que consistiría en reducir "lo real a lo idéntico", esto es sacrificar la multiplicidad a lo idéntico, a lo uno con miras a su explicación, y no es propia solamente de la filosofía sino también del pensamiento común del hombre que hace de lo múltiple algo unificado y que consigue en el curso de este esfuerzo una adecuación entre lo real y lo idéntico.

Identidad y realidad, en este caso nacional, no sería sino adecuar lo múltiple para hacer de ello algo unificado, algo que nos confiera identidad, es decir, calidad de ser.

Pensar el ser de la identidad nacional es partir de su ser real para extraer de su heterogeneidad algo unificado, algo que nos confiera identidad y no sería otra cosa que esa inevitable tendencia de la "razón unificadora", a la que se ha hecho referencia, a reducir lo real, en este caso: lo nacional a lo idéntico.

Se apunta así a una pregunta fundamental que sería ontológico-existencial: ¿qué es lo que ha constituido y constituye nuestro ser real? o ¿qué es lo que unificado, sintetizado y extraído de ese ser real constituye nuestra identidad ontológica?

Examinado como un objeto real "lo nacional" y reduciendo este objeto real a lo idéntico, examinado en su historicidad y con sentido analítico para lograr su síntesis indentificadora, se encuentra que la identidad nacional se constituye en una triple manifestación.

Ontológico y existencialmente el ser de la identidad nacional se manifiesta en la existencia real de pluralidad de culturas, etnias y lenguas que conviven y persisten paralelamente como el resultado de un proceso tempo-espacial que de manera constante ha contribuido y contribuye a constituir el ser nacional.

¿Cómo explicar el origen de esta realidad que es trasfondo ideológico permanente del "ser nacional"? Es necesario señalar que el pluriculturalismo, el plurietnicismo y el plurilingüismo constituyen una herencia ancestral en el Perú. Existió antes de la llegada de los españoles y se prolonga hasta el presente. Es necesario, por lo tanto, mencionar la fuente que habría dado origen a este triple pluralismo.

2. La herencia ancestral en el ser nacional

Conviene remontarse a la época pre-hispánica. Todo parece indicar que la política expansionista del incario tenía como sello característico el abarcar las cuatro regiones del mundo imponiéndoles su estructura civilizadora, pero al mismo tiempo de incorporar a los pueblos que iban constituyendo el Tahuantinsuyo, procedentes de distintas culturas y etnias, con sus respectivas lenguas, formas de religión, y costumbres; lo hacía aceptando las peculiaridades que habían desarrollado, pues entendían que esas peculiaridades tenían una historia particular acorde con el espacio en que habían estado situados.

Esta consideración es de suma importancia y contrasta fuertemente con la política impuesta por España que fue esencialmente destructora de las culturas nativas y que trató de imponer el ser de la cultura occidental en todas sus manifestaciones. Éstas resultaban extrañas e incomprensibles para los nativos que tenían su propia concepción religiosa, del mundo, y del hombre, concepciones que, revisadas o recordadas ahora, podrían explicar una alta política pluricultural, pluriétnica y plurilingüística, aplicada en su expansión cultural por el incario antes de la llegada de los españoles.

La herencia ancestral conservada a través del mito, explica que se dieron dos creaciones: *la primera, en la oscuridad*, que resultó para su creador, *Wiracocha*, incompleta, insuficiente, y hasta con hombres que no habían respetado las normas de vida que les había encargado practicar. Esto obliga a *Wiracocha*, el que tenía el poder y mando de todo lo existente, a retornar y mejorar su obra. *La segunda* creación *es en la claridad* porque ordena subir al sol, luna y estrellas al firmamento, ordena también los sectores de la tierra, con ríos, plantas, animales, enseñándoles sus virtudes y poniéndoles el nombre y el uso que habrían de darles. En fin, es todo un ordenamiento de carácter gnoscitivo, de la naturaleza animal y vegetal, así como del ámbito geográfico para ser divulgado a las gentes.

En lo que respecta a las gentes que hizo en el tiempo de la oscuridad, el mito refiere lo siguiente: "...y como della estuviese enojado tornó esta vez postrera y salió como antes había hecho y aquella gente primera y a su señor en castigo del enojo que la hicieron hízole que se tornasen piedra luego ansí como salió y en aquella misma hora como ya hemos dicho dícen que hizo el sol y día y luna y estrellas y que esto hecho que en aquel asiento de Tiaguanaco hizo de piedra cierta gente y manera de dechado de la gente que después había de producir haciéndolo en esta manera que hizo de piedra cierto número de gente y un principal que la gobernaba y señoreaba y muchas mujeres preñadas y otras paridas y que los niños tenían en cunas según su uso todo lo cual ansí hecho de piedra que lo apartaba a cierta parte y que luego hizo otra provincia de gente en la manera ya dicha y

que ansi hizo toda la gente de Perú y de sus provincias allí en Tiaguanaco formándolos de piedra en la manera ya dicha y como las hubiese acabado de hacer mandó a toda su gente que se partiesen todos los que él allí consigo tenía dejando sólos dos en su compañía a los cuales dijo que mirasen aquellos bultos y los nombres que les había dado a cada género de aquellos señalándoles y diciéndoles estos se llamarán los tales y saldrán de tal fuente en tal provincia y poblarán en ella y allí serán aumentados y estos otros saldrán de tal cueva y se nombrarán los fulanos y poblarán en tal parte y ansí como yo aquí los tengo pintados y hechos de piedra ansí han de salir de las fuentes y ríos y cuevas y cerros en las provincias que ansí os he dicho y nombrado e iréis luego todos vosotros por esta parte señalándoles hacia donde el sol sale dividiéndoles a cada uno por sí y señalándole el derecho que había de llevar"[1].

Lo que nos interesa poner de manifiesto del contenido de este mito de creación es su aspecto multiétnico, pluricultural y multiespacial. No se trata de una sola pareja de la cual ha de descender la humanidad, ni se trata de situar a esa única pareja en un paraíso; todo lo contrario: grupos humanos diversos, con localizaciones de origen diferente, lenguas distintas y con usos y derecho (reglas morales) propios son los que constituyen la humanidad.

Hemos querido regresar al mito para contrastar los dos modelos, o las dos concepciones culturales que habrían de enfrentarse con motivo de la penetración occidental en nuestro país.

Las consecuencias derivadas de este hecho son múltiples y variadas, lamentablemente, no podemos profundizar en esta ocasión en ellas, sólo señalaremos que esa creación en la pluralidad constituye la explicación más enraizada en la historia nacional y ha permitido y permite la aceptación y convivencia de culturas, etnias y lenguas diferentes.

En apretada síntesis se hará referencia a los diferentes transplantes culturales que se han recogido e igualmente, la incorporación de nuevas etnias y lenguas. Hay que destacar, sin embargo, que pese a estas nuevas asimilaciones han subsistido y persisten hasta el presente múltiples expresiones que perpetúan tradiciones culturales, étnicas y lingüísticas existentes antes de la incorporación al mundo occidental.

2.1 Culturas

Sobre las múltiples culturas existentes en la etapa pre-incaica se dio el horizonte civilizador del incanato, que permitió incorporarlas mediante una estructura coherente de pensamiento político-social. En plena expansión del horizonte de la cultura del Tahuantinsuyo se producirá el encuentro con la cultura occidental que se superpondrá a la indígena mediante el traslado e implantación de sus instituciones políticas, jurídicas, religiosas, educativas y sociales.

La cultura escolástica española que prevaleció en la etapa colonial, fue rechazada por la ilustrada que permitió la liberación colonial bajo las múltiples influencias del pensamiento racionalista del siglo XVIII.

---

[1] Betanzos, Juan de, *Suma y narración de los* incas, transcripción, notas y prólogo por María del Carmen Martín Rubio, Madrid: Atlas, 1987, cap. I, pp. 11-12.

En el siglo XIX, producida la emancipación, se abrieron nuevos contactos culturales con Europa y Estados Unidos que determinarían las influencias romántica, positivista, espiritualista y materialista.

En las primeras décadas del siglo XX se acrecienta la apertura cultural en forma acelerada, sobre todo, hacia los grandes centros de poder, capitalistas o socialistas. La búsqueda de las influencias predominantes en el mundo occidental ha conducido en el presente a la adopción del modelo cultural neo-liberal.

En suma, pues, la coexistencia pluricultural se manifiesta no sólo en el examen del pasado pre-hispánico, sino en el proceso histórico posterior y se hace evidente en el presente.

2.2 Pluralidad de etnias

A la población aborigen, ya clasificada y reconocida en su multiplicidad de etnias, se superponen las etnias occidentales procedentes de España, quienes siguiendo la tradición latina se incorporaron y fusionaron, sin ningún reparo, con las etnias nativas. La esclavitud conduce a los africanos a poblar tierras peruanas. Luego vendrán otras etnias europeas y las asiáticas —china y japonesa.

Somos así pluri-étnicos y asistimos, como en un laboratorio, a una convivencia pacífica entre las distintas razas que pueblan el mundo, al mismo tiempo que presenciamos los más variados tipos de mestizaje.

2.3 Pluralidad de lenguas

A las lenguas nativas, muchas de las cuales superviven hasta el presente, como el quechua y el aymara hay que reconocer el castellano como lengua oficial, y los múltiples grupos lingüísticos de las selvas amazónicas.

Así pues la identidad nacional actual, pluricultural, pluriétnica y plurilingüe, no sería sino la persistencia y continuidad del modelo cultural ontológico existencial pre-hispánico, continuado por la apertura o disposición a adoptar y adaptar modelos culturales predominantes en el mundo occidental.

Si se aceptase el postulado de la identidad nacional que se formula en la presente indagación podría constituirse en una teoría teleológica para estructurar un pensamiento prospectivo adecuado, por ser expresión de la propia realidad y podría ser también el punto de partida para el logro de una genuina y original reflexión que termine con los modelos que se han venido aplicando durante cinco siglos, modelos que impuestos, adoptados o adaptados, no han podido actuar sino defectivamente sobre esa realidad.

El problema de la búsqueda de la identidad nacional también se encuentra inserto en nuestro proceso histórico filosófico y ha merecido de pensadores peruanos una constante preocupación. Son muchísimas las reflexiones que se han realizado y efectúan hasta el presente sobre esta temática en diferentes esferas del saber: sociología, antropología, etnología, lingüística, historia y otras especialidades. Enumerar y referirnos a todos estos trabajos sería rebasar el campo de la presente indagación, no queremos, sin embargo dejar de mencionar a ilustres maestros peruanos que han abordado, desde la reflexión, esta problemática y a ellos se referirá la segunda parte de este estudio.

Es importante señalar que en sentido estricto estos pensadores no abordan directamente la problemática de la identidad nacional sino que la consideran funda-

mentalmente inmersa en el desenvolvimiento cultural y filosófico de toda la América índica o hispanoamericana.

II. Pensamiento indoamericano e identidad cultural

1. Víctor Andrés Belaunde (1883-1967)

En el presente siglo es Víctor Andrés Belaunde el primero en afirmar en su artículo "Etapas del pensamiento americano"[2] que existe un pensamiento hispano americano, sobre todo en el orden social y político, surgido por "...encima de la gravitación de los factores geográficos y en lucha con las tendencias étnicas, dominando el violento impulso de vigorosos individualismos o la presión de obscuros intereses colectivos, aparece en determinados momentos, —dice— la luz de un verdadero ideal, la visión certera de un rumbo"[3].

Llama *ideales* a las orientaciones o rumbos señalados por una visión exacta de la realidad y susceptibles por consiguiente de arraigar y consolidarse, y llama *ideologías* a las concepciones o direcciones inspiradas por la imitación, sin vínculos con el medio o en oposición abierta a él. "Desgraciados los pueblos —afirma Belaunde— que en las épocas decisivas de su historia no ven surgir su ideal o ven aparecer en cambio la maleza de extrañas teorías. Su destino —concluye— será la inmovilidad o el caos."[4] "Y esto porque el *ideal* necesita como la semilla de la tierra favorable, del humus propicio, y sólo desarrollará al calor de la propia savia."[5]

Por la época en que escribe Belaunde encuentra como meollo fundamental del pensamiento americano el ideal de un pensamiento genuino que no debe ser contaminado con extrañas teorías como por ejemplo, la corriente socialista que: "...al llegar a nuestro suelo no ha determinado la producción de un movimiento genuino que plantee en términos americanos nuestro problema social, que es como se sabe el problema indígena; se ha limitado a trasladar artificialmente, a un medio distinto, los aspectos de la cuestión social en los diferentes países de Europa"[6].

Encuentra, igualmente, que se está produciendo un retroceso en la evolución política democrática de algunos pueblos de Hispanoamérica porque: "...ha resucitado en ellos un régimen personal o de cesarismo burocrático sin programa y sin ideal, que representa simplemente el asalto a las posiciones oficiales por una nueva oligarquía, menos inteligente y menos moral que las anteriores"[7].

Este artículo de Belaunde es pionero en su temática. Procura trazar en él a grandes rasgos, "el fresco enorme" del pensamiento americano porque considera indispensable establecer una nueva tabla de valores para América, pero antes es necesario realizar estudios sistemáticos, minuciosos y detallistas del proceso de la historia de ese pensamiento, cuestión que posteriormente habría de ser continua-

---

[2] Belaunde, Víctor Andrés, "Etapas del pensamiento americano", en: *Mercurio Peruano*. Revista mensual de ciencias sociales y letras, Lima, año X, Vol. XVI, N°s. 107-108, mayo-junio MCMXXVII, pp. 161-171.

[3] *Ibid.*, p. 161.

[4] *Ibid.*, p. 162.

[5] *Loc. cit.*

[6] *Ibid.*, p. 169.

[7] *Loc. cit.*

da por Alberto Wagner de Reyna (1915), Augusto Salazar Bondy (1925-1974) y Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918).

Para Belaunde la identidad peruana debe indagarse en los profundos y verdaderos ideales ya existentes que han señalado un rumbo propio cuando se han enmarcado en una visión exacta de la realidad, siendo por esa razón los únicos susceptibles de arraigar y consolidarse porque son genuinos. En contraste rechaza las concepciones o direcciones inspiradas por la imitación que él denomina "anatopismo" —tendencia ajena a la realidad peruana— que ha dominado la vida nacional y ha conducido a que no se haya podido descubrir el *ser peruano, histórico y social*, que él llama conciencia colectiva y que es lo que hoy indagamos como identidad nacional.

En *Meditaciones peruanas* (1917) sostiene que ha habido una mala orientación de las aspiraciones colectivas porque: "...la eficacia de una aspiración colectiva que se traduce en leyes, actos gubernativos, vida internacional y acción social libre, depende de su relación o compenetración con la realidad. Para que la conciencia colectiva se oriente acertadamente es necesario *que descubra su realidad* y que hunda en su íntima esencia las raíces del ideal que formula. Y —agrega— en una palabra, los ideales tienen que ser adecuados, consistentes y corresponder no sólo al tiempo, sino principalmente a la tierra"[8].

Los ideales, por eso, deben sustentarse sobre el medio efectivo sacando de él su savia original. "Anatopismo es la expresión que indica mejor el vicio radical de las aspiraciones colectivas. En la historia del Perú, el alma nacional o dormita, sin querer nada, o despierta para orientarse en el sentido de lo irrealizable o de lo equivocado —y concluye—. Es nuestra vida una triste sucesión de anatopismos."[9]

Sin embargo, su propuesta más importante y significativa giraría en torno a la identidad nacional cuando define al Perú como una síntesis viviente de diversos elementos, en la que deben primar los espirituales y religiosos.

Belaunde analiza en *Peruanidad* (1942) la cultura peruana y sostiene que el afrontamiento de la cultura peruana depende del concepto que inspire la formación del Perú como entidad espiritual. Se refiere a las cuatro posiciones existentes; la peninsularista, la autoctonista, la fusionista y la posición de la peruanidad integral, mantenida por él y que denomina la de la *síntesis viviente* o sea la asunción hecha por los elementos hispano-católicos, de los elementos biológicos, telúricos y culturales existentes en el Perú al tiempo de la conquista. "La teoría de la *síntesis viviente* —dice— explica los fenómenos de transculturación. La historia de la cultura y de la formación nacional nos muestra el proceso en que los valores superiores de una cultura, al asumir los elementos de nuevas tierras, determinan nuevos matices culturales por la influencia en que se plasman, creando diversos espíritus nacionales. ...Hay valores que son cohesionados, transformados, por los valores superiores. ...la cultura primitiva no desaparece del todo; lo que tiene de bueno o permanente es asimilado o iluminado ...Entonces cabe explicar la originalidad de la cultura peruana. No es simplemente un reflejo de la cultura hispánica. Es una nueva creación, una nueva síntesis en que los elementos hispano-católicos, ...asi-

---

[8] Belaunde, Víctor Andrés, "Los factores psíquicos de la desviación de la conciencia nacional" (1917), en: *Obras completas. Meditaciones peruanas*, Lima: Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, tomo II, cap. VI, p. 156.

[9] *Ibid.*, p. 157.

milan instituciones económicas, organismos políticos y elementos estéticos propios del territorio al cual se han extendido." [10]

Las profundas preocupaciones de Víctor Andrés Belaunde, que hemos presentado, sin lugar a dudas marcan un hito de reflexión que ha de ser continuado por Alberto Wagner de Reyna.

2. Alberto Wagner de Reyna (1915)

Para Alberto Wagner de Reyna con el descubrimiento y la Colonia se encontraron frente a frente dos culturas: "Históricamente, sostiene, prevaleció la cultura helénico-cristiana, asimilando valiosos elementos de las civilizaciones aborígenes, y gracias a ello se formó Iberoamérica, sirviendo de momentos aglutinantes la religión, el lenguaje y las instituciones ibéricas." [11]

Aconteció así que en Iberoamérica "...el 'humanismo' de Occidente fue implantado en estas tierras a la fuerza; había ...dos razones para que prevaleciera sobre cualquier competidor: la superioridad y la protección oficial"[12].

El ámbito mental ibérico oficial, a través de sus funcionarios, ejerció una reacción modificadora que fue siempre de contextura occidental, pero debido a la raza y a la tierra se produjeron, desde luego, matices aborígenes, sin embargo el legado helénico-cristiano prevaleció y transformó a los indígenas. Para Wagner el indio y el mestizo no tienen una mentalidad propia, lo que presentan es una serie de particularidades emocionales y volitivas, incapaces de trabar el intelecto, en sí universalmente válido, lo que queda es adaptarlos a un nivel superior, así pues, partiendo de lo que se ha asimilado hay que concluir (en ellos) la labor formativa occidental iniciada en la colonia[13].

Considera Wagner de Reyna, sin embargo, que nuestro occidentalismo no nos condena a ser siempre imitadores y divulgadores. Nuestro destino —dice— es elaborar a base de la tradición ibérica una concepción del mundo y un tenor de vida dignos de sus fundamentos y a la vez nuevos, gracias a nuestra especial situación histórica, geográfica y étnica[14].

A estos elementos reflexivos de occidente, dice Wagner de Reyna: "...se añade la emoción por lo indígena y sus valores vitales, en la conciencia de la creación de una cultura original y de abolengo, a la vez vieja y nueva, de Europa y América, nuestra y del mundo"[15].

Delinea así Wagner de Reyna un primer esbozo de la filosofía iberoamericana (en 1949): la libertad e independencia frente a otras culturas y la pretensión ecuménica de validez universal e intemporal, que no implica ignorar a las demás culturas, será el reconocimiento al legado indígena y sus valores vitales, el que sí dará fundamento a la creación de una cultura nueva y original.

---

[10] Belaunde, Víctor Andrés, "Evolución cultural de la época hispánica", en: *Obras completas. Peruanidad*, Lima: Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, Tom. V, cap. VII, pp. 228-229.

[11] Wagner de Reyna, Alberto, *La filosofía en Iberoamérica*, Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1949, p. 62.

[12] *Ibid.*, pp 68-69.

[13] *Ibid.*, p. 70.

[14] *Ibid.*, p. 80.

[15] *Ibid.*, p. 81.

De las ideas que hemos presentado podemos concluir que Wagner de Reyna encuentra que el futuro filosófico cultural de Iberoamérica es continuar el legado helénico-cristiano, que se impuso frente al aborigen de América, pero, no simplemente como imitadores y divulgadores de los grandes temas del filosofar occidental sino como creadores, a través de la reflexión filosófica, de una cultura nueva y original, (que incluye la indígena) "...propia, comparable en sentido, pujanza y elevación a las grandes pasadas y presentes. Y en esta obra significa lo indígena el nuevo soplo de viento en las velas"[16].

Sobre estos presupuestos basados en dos culturas: la aborigen y la occidental concluye que: "Es nuestro deber tomar en serio la responsabilidad de una filosofía propia, (que daría fundamento a nuestra cultura) buscar el camino que señalan nuestro linaje y la inspiración —que también sopla en estas playas—."[17]

Desde una perspectiva cultural —filosófica o ideológica— hay que relievar que no sólo contamos con la persistencia o resistencia del legado aborigen, la influencia de la cultura occidental que se impuso a través de España, sino con la influencia inglesa y, en general, anglosajona, la influencia francesa, la alemana y la afín austriaca, la italiana, la rusa, la polaca, la húngara y la del pensamiento judío, que han actuado en forma ondulatoria, es decir que a una etapa o al predominio de movimientos de signo especulativo, conservador y sistemático, sucede un período o corriente de signo contrario.

El transcurrir de nuestro mundo cultural que se ha desarrollado, a partir de influencias filosóficas que eran las que daban fundamentación a las etapas culturales conocidas como: la escolástica, el humanismo, la ilustración, el romanticismo, el positivismo, el espiritualismo, el marxismo, las múltiples influencias contemporáneas —existencialismo, fenomenología, filosofía analítica, etc.— hasta el neo-liberalismo que se constituye ahora en el horizonte de pensamiento predominante que, si bien es cierto, prueban la pluriculturalidad, es decir, la apertura cultural como uno de los rasgos característicos de la identidad iberoamericana, ofrece en la reflexión filosófica de Augusto Salazar Bondy, un momento de crítica y explicación del por qué no hemos logrado una filosofía propia, auténtica, genuina y original.

3. Augusto Salazar Bondy (1925-1974)

Salazar Bonbdy en *La filosofía en el Perú* afirma: "La Conquista rompe una tradición histórica en el Perú e inaugura otra en la cual son totalmente dominantes al comienzo los componentes de la cultura europea en su versión hispánica. ...A raíz de la Conquista se funda así en el Perú una tradición filosófica... directamente entroncada con la evolución del pensamiento europeo y sin continuidad ni contacto inmediato con el tipo de pensamiento que predomina en la cultura anterior. ...En cambio, la filosofía que encontramos en el Perú a partir del siglo XVI está y seguirá estando por mucho tiempo movida por impulsos y alimentada por motivos ajenos y en lo fundamental contrarios a la tradición de la cultura anterior y a las formas subsistentes de ella que nutren a las grandes masas indígenas. ...las formas de la cultura popular no son lo que con respecto a la reflexión filosófica griega fueron las manifestaciones del pensamiento mítico-reli-

[16] *Ibid.*, p. 76.
[17] *Ibid.*, p. 111.

gioso antiguo, a saber, su cuna y su fermento. Hay, pues, una evidente ruptura histórica que impide comenzar a hablar del proceso del pensamiento en la época pre-hispánica y continuar luego con las tendencias filosóficas que aparecen a partir de la Conquista, lo cual llevaría a un uso ambiguo y nada riguroso del concepto mismo de filosofía." [18]

Salazar se inclina por la inexistencia de una filosofía. Sin negar que pueda existir en el futuro, dice: "...creemos que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia savia doctrinaria"[19]. "Tal como nosotros lo entendemos, —agrega— una filosofía es varias cosas: es análisis, es iluminación, es unificación de la experiencia del mundo y de la vida; entre otras cosas es también... la manifestación de la conciencia racional de un hombre y de la comunidad en que éste vive, la concepción que expresa el modo como las agrupaciones históricas reaccionan ante el conjunto de la realidad y el curso de su existencia, su manera peculiar de iluminar e interpretar el ser en que se encuentran instaladas."[20]

A continuación se pregunta: "¿Cómo ocurre que la filosofía resulte inauténtica?". Y responde que "El hombre filosofante construye la imagen de sí mismo en el mundo, como individuo y como grupo social. ... Pero puede serlo como un escritor original o como un plagiario, ...'se hace ideas' sobre lo que es y toma como imagen suya la de otro. ...Una filosofía puede ser esta imagen ilusoria, la representación mixtificada de una comunidad por la cual ésta 'se hace ideas' —meras ideas— sobre su realidad y se pierde como conciencia veraz."[21]

Es el hombre de conciencia mixtificada el que en lugar de producir sus propias categorías interpretativas adopta ideas y valores ajenos porque en su mismo ser prevalecen los elementos enajenantes y carenciales. "Fallan al no ofrecer la imagen correcta de la realidad como ésta debiera ser, ...pero aciertan, ...como expresión de la ausencia de un ser pleno y original."[22]

Para Salazar esta ausencia de un ser pleno y original es una consideración muy importante en el plano de la filosofía de la cultura y tiene consecuencias para la investigación social. "Creemos —dice— que las disciplinas sociales se encuentran ya en condiciones de asumir sin riesgos y de elaborar teóricamente los hechos concernientes a la inautenticidad y a la alienación de la comunidad y la cultura"[23]. "A este respecto —agrega— creemos que conviene manejar un concepto fuerte y propio de *cultura*, entendida como la articulación orgánica de las manifestaciones originales y diferenciales de una comunidad"[24]. "Si con estas premisas interpretativas volvemos la vista a Hispanoamérica podemos comprobar que en ella se da un hondo defecto de cultura. ...Porque lo cierto es que los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de un existir inauténtico... vivimos alienados respecto a la propia realidad que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración y por ende sin vigor espiritual"[25]. "...el pensamiento

---

[18] Salazar Bondy, Augusto, *La filosofía en el Perú*, Lima: Universo, 1967, Int., pp. 11-12.
[19] Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México: Siglo XXI, 1981, pp. 107-108.
[20] *Ibid.*, pp. 112-113.
[21] *Ibid.*, pp. 113-114.
[22] *Ibid.*, p. 115.
[23] *Loc.cit.*
[24] *Ibid.*, p. 116.
[25] *Ibid.*, pp. 116-117.

hispanoamericano ha obedecido de hecho a motivaciones distintas a las de nuestro hombre y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas... no ha sido una crónica verídica de nuestra aventura humana"[26].

Salazar concluye en que siendo más deseables la plenitud del ser, la autenticidad y la autonomía que la condición contraria y defectiva que se observa en la unidad de la cultura americana hispanoindia, la filosofía es un valor que necesitamos realizar para lograr el acercamiento a la plenitud de nuestro ser, ya que, nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original sino inauténtico e imitativo en lo fundamental y esto se debe a que vivimos alienados por el subdesarrollo conectado con la dependencia y la dominación. Por lo tanto la constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de la sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación. Logrado este propósito la filosofía (y por ende la cultura anot. nos.) genuina y original será el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora[27].

Estas tres visiones de filósofos peruanos tienen un hilo conductor que está referido al análisis de la identidad cultural nacional e indoamericana, sus múltiples influencias y su apertura a otras culturas. A través de sus reflexiones, lo que buscan es el ser real y la identidad, observan que, si bien es cierto, esas múltiples influencias culturales enriquecen nuestro ser nos están impidiendo llegar a penetrar y sacar adelante una cultura creativa con sello propio y que sea expresión auténtica y real del ser nacional e indoamericano.

En lo que respecta a Francisco Miró Quesada, él aborda directamente el problema de la identidad nacional, teóricamente establece tres sentidos de identidad que pasaremos a reseñar.

4. Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918-)

Para Francisco Miró Quesada, conocedor profundo del proceso filosófico en Latinoamérica* a la pregunta "¿Existe identidad nacional?" Responde que ella es "condición necesaria para que nuestra energía colectiva adquiera sus más altas expresiones"[28].

Señala que son tres los sentidos principales de identidad. En un primer sentido "identidad" se refiere a identificación, rasgos reconocibles y diferenciales de las cosas. En un segundo sentido se refiere a una sociedad determinada, por ejemplo la peruana y quiere decir que todos o, por lo menos una gran mayoría de los miembros de dicha sociedad, tienen rasgos comunes y tienen conciencia de tenerlos. En un tercer sentido significa más bien un ideal, se refiere a los rasgos comunes que no tienen los miembros de una sociedad sino a los que nosotros quisiéramos que tuvieran y agrega: no distinguir entre esta identidad ideal y la identidad

---

[26] *Ibid.*, p. 119.

[27] *Ibid.*, pp. 130-133.

* Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México: Fondo de Cultura Económica, 1974 y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

[28] Miró Quesada, Francisco, ¿"Existe identidad nacional"?. Ponencia presentada en el coloquio *El Perú en sus provincias: la identidad nacional* (19-21 de noviembre), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero, 1997, p. 1.

real de nuestro país es fuente de muchas confusiones y de no pocos errores cuando se trata de juzgar lo que realmente somos y lo que podemos ser.

En el primer sentido sí la tenemos. El Perú es identificable por su posición geográfica, por su historia, por sus problemas, por su no-integración social y cultural, por la pobreza de sus mayorías y por el carácter de su estado y de su sistema legal.

En el segundo sentido si se trata de encontrar rasgos comunes a todos o a una gran mayoría de peruanos esto es difícil de determinar, más aún si se busca una comunidad de conciencia con relación a uno o más caracteres compartidos por todos y esto porque el Perú es un país sumamente heterogéneo. Hay aspectos de nuestra vida cultural y social típicamente europeas en la costa y algunos lugares de la sierra; en cambio en amplias regiones de los Andes y de la Amazonía hay una fuerte influencia de la cultura autóctona; en el campo existen predominantemente vigencias ancestrales. Es por eso —concluye— un hecho innegable, que en nuestro país hay manifestaciones diferentes e irreductibles pero observa que en los últimos decenios debido a que se está produciendo un fenómeno de migración andina se está produciendo una simbiosis de formas occidentales modernas con formas autóctonas, lo que está creando una realidad social y cultural completamente nueva. Este cambio, de vastas dimensiones e incontenible, permitiría que el Perú, a pesar de su actual heterogeneidad; termine por integrarse cultural y socialmente.

En lo que respecta a la conciencia de tener rasgos comunes no parece que existe en forma precisa. Lo que sí tenemos es la conciencia de ser peruanos, pero esto no basta para que se pueda hablar de una verdadera identidad nacional. Y sólo una identidad fuerte es la que habrá de permitir la necesaria unidad en el esfuerzo por superar los problemas en que nos debatimos.

Una identidad nacional fuerte, en el tercer sentido de la palabra, es la que quisiéramos para el Perú. El ideal de identidad para el Perú es una intensa conciencia de peruanidad en todos los sectores de la población, una peruanidad que abarque todas las manifestaciones culturales y sociales de nuestro país; una conciencia que capte el proceso de simbiosis que se está produciendo, en conjunto, un proyecto colectivo para superar la crisis que vivimos, de superarla para que la vida peruana en todas sus esferas, sea más rica y más digna de ser vivida.

Se trata de un desafío —dice Miró Quesada— dirigido a forjar un nuevo tipo de sociedad en la que todo ciudadano, en la palpitante plenitud de la conciencia colectiva, sienta que ser peruano le confiere una existencia llena de riqueza humana[29].

Con Miró Quesada se perfila, a través del análisis de la identidad nacional, una culminación del proceso de nuestro pensamiento sobre la cultura que hemos analizado en la segunda parte de esta indagación, lo que se ha procurado es a partir de Belaunde, y pasando por Wagner de Reyna y Salazar Bondy, es mostrar como está latente la problemática de la autenticidad de nuestra reflexión, sus temáticas y un proyecto de creación filosófica genuina y original a partir de la realidad, que insistimos, es una identidad en la pluralidad de culturas, etnias y lenguas que al ser aceptadas como una identidad fuerte —en proceso de simbiosis— puede constituirse en un *telos* que nos permita, incluso, superar la actual crisis en que nos debatimos.

---

[29] *Ibid.*, pp. 1-3.

Los pensadores peruanos que se han expuesto son representantes de un proceso histórico que ha contribuido en la profundización del análisis y la crítica de las etapas del quehacer filosófico en el Perú y en América Hispanoindia, y en eso radica su contribución en la temática sobre la identidad.

Se han preocupado, cada uno, en su respectiva etapa cronológica, en lograr una visión exacta de *la realidad* porque consideran que es sólo a partir de una concepción del mundo y de la vida, no contaminada con extrañas teorías, y que surja de las aspiraciones colectivas, que se podrá lograr la creación de un pensamiento genuino y original Para ellos dos son las culturas que tienen presencia indiscutible: la pre-hispánica y la helénico-cristiana, la simbiosis de ambas culturas nos permite identificarnos y elaborar a base de la tradición filosófica occidental una concepción propia capaz de dar fundamento a una cultura en la cual el aporte de los elementos indígenas sea tomado en consideración ya que la realidad muestra la necesidad de asimilar esos elementos, y no sólo eso, sino que sería la condición necesaria para su arraigo y consolidación.

Es posible concluir que la búsqueda de la identidad ha estado presente en sus indagaciones y han señalado rasgos que permiten identificar a la gran mayoría de los miembros que integran la sociedad peruana e hispanoamericana. Por último el aspecto de análisis y crítica que cada uno de ellos ha signado en sus reflexiones apuntan o se dirigen no sólo a enjuiciar el pasado, analizar el presente en su realidad y en su precariedad, sino por encima del análisis de esa realidad y a partir de ella proponen un ideal, un debe ser, que se fundamentaría en la necesidad de crear una concepción filosófica, que daría eficacia a una acción colectiva que se traduciría en leyes y actos gubernativos basados en la acción libre y en la compenetración con la realidad.

Presencia de Bergson en el Perú

Luz González
Universidad de Piura

Este Congreso Nacional de Filosofía, en el cual tengo el gusto de participar, por primera vez en su séptima edición, ofrece un marco de reflexión sugerente, invitándonos a emitir juicios de valor sobre el quehacer filosófico desarrollado durante este siglo XX que ya concluye, y a mirar el apasionante trabajo que nos espera en el futuro próximo.

He querido centrar mi ponencia en un autor, famoso en las primeras décadas del siglo, también por su intervención en la Sociedad de las Naciones y por el Premio Nóbel que se le otorgó en 1928. Procede de una tradición filosófica precisa y su pensamiento estuvo presente muy pronto en los ambientes académicos peruanos. Me refiero a Henri Bergson[1]. En efecto, mientras este brillante pensador francés todavía elaboraba manuscritos de obras importantes suyas, ya un talentoso universitario peruano, Mariano Iberico, sustentaba en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos en Lima, su tesis sobre Bergson para optar por el título de doctor en filosofía, en 1917.

Iberico, por su parte, fue miembro fundador del *Mercurio Peruano* en 1918 y, a través de esa revista, Bergson estará presente en la vida intelectual peruana durante las siguientes décadas tanto con artículos de Iberico sobre Bergson como los de otros autores, por ejemplo, Alejandro Deustua, maestro renombrado de San Marcos, con sus reflexiones sobre estética; Cristóbal de Losada y Puga, quien escribe sobre Bergson y Einstein; o Étienne Gilson, quien en 1940, nonagésimo aniversario de su antiguo maestro en París, le rinde homenaje con un artículo titulado "Lo que debemos a Bergson". Un año después al fallecer Bergson, Mario Alzamora Valdez publica, también en el *Mercurio Peruano*, "Bergson o el renacimiento de la sabiduría"[2].

---

[1] Quien presenta por primera vez en el Perú el pensamiento de Henri Bergson es Mariano Iberico. *Cf.* "La filosofía de H. Bergson", tesis de doctorado en filosofía, prólogo de Víctor Andrés Belaunde, Lima, 1917. En el homenaje de la Universidad de San Marcos por sus 80 años en 1973, Antonio Peña Cabrera afirma que Mariano Iberico recibió una elogiosa carta del propio Bergson por ese trabajo. *Cf. Homenaje a Mariano Iberico*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1973, p. 33.

[2] *Cf.* Iberico, Mariano, "La intuición moral", en: *Mercurio Peruano*, 6 (1918); "La intuición estética", en: *Mercurio Peruano*, 23 (1920); y otros más que figuran en la edición especial del "Índice del Mercurio Peruano" (1988). También estará presente Bergson en el magisterio universitario de Iberico durante cincuenta años. *Cf. Homenaje a Mariano Iberico*, *oc.* Para los datos de Losada,

Posteriormente, en 1972, presenté en la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú una tesis para obtener el grado de Bachiller en Humanidades *La evidencia en la intuición bergsoniana*, y en 1973 mi trabajo doctoral sobre *Durée y libertad en el Essai sur les donnés inmédiates de la conscience de Henri Bergson*, para los cuales tuve el privilegio de contar con los sabios consejos del profesor Mariano Iberico, jubilado ya entonces de la vida académica[3].

Dadas las limitaciones de tiempo usuales en este tipo de reuniones, no puedo desarrollar más estos aspectos históricos, que espero tratar en otra ocasión. Me ceñiré en esta oportunidad a dos cuestiones centrales trabajadas por el filósofo, que también estuvieron presentes en el ambiente académico limeño. Ambas ocuparon un lugar destacado en el horizonte cultural de Bergson y se enfrentó a ellas con vocación filosófica, gran talento y una inclinación empirista que llevaba como impresa en su peculiar temperamento[4].

La primera cuestión que expondré es la del método de razonar. Bergson se encontró en la universidad con la convicción extendida de que el método matemático, *el more geométrico* de proceder, sería el único y privilegiado modo de conocer y, por tanto, de hacer ciencia.

La segunda cuestión, está conectada también con el conocimiento: Bergson sostiene, basado en la experiencia de los hechos, que el mundo animado se resiste a ser captado por los instrumentos fabricados en los laboratorios de la psicofísica. La *cualidad no es la cantidad* y las coordenadas cuantitativas son incapaces de dar cuenta de los entresijos y complejidades propias de los seres vivos. Esta limitación es especialmente notoria en el caso de los niveles más altos de vida, los del espíritu humano.

1. La cuestión del método

La tradición decimonónica francesa, cuando Bergson ingresa a la universidad, vive el espíritu de la época. Como recordará años después, se debatía en dos bandos: un grupo numeroso estimaba que Kant había planteado la cuestión del método de un modo definitivo. Y otro, más reducido, al que el joven filósofo se adhiere, prefería el planteamiento de Spencer: fundaba en los hechos, tan gratos a la tradición empirista inglesa, el punto de partida de la ciencia[5].

Mientras ejerce la docencia en Clermont-Ferrand, entre 1883 y 1884, logra entrever que la cuestión de los primeros principios, tal como la planteaba Spencer, ofrecía puntos débiles. En particular lo relacionado con el tiempo. Y un día, mientras explica a sus alumnos ante un pizarrón negro los sofismas de Zenón de Elea,

---

Gilson y Alzamora *cf. Mercurio Peruano*, 60 (1923), pp. 641-650; *Mercurio Peruano*, 155 (1940), pp. 10-19; *Mercurio Peruano*, 168 (1941), pp. 111-114.

[3] En las siguientes notas a pie de página aparecen algunos datos sobre las entrevistas con el docotor Iberico que conservo en mi archivo personal.

[4] Un discípulo suyo en La Sorbona, Jacques Maritain, refiere esta particularidad del temperamento de Bergson en una conferencia que dictó en Buenos Aires en 1930. *Cf. La metafísica de Bergson*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1930.

[5] Bergson, Henri, *Oeuvres*, París: PUF, 1970, p. 1541ss.

[6] El doctor Mariano Iberico, en una entrevista que me concedió en 1972, explicaba que, en su opinión, el joven Bergson empezó entonces a recorrer una vía transitada siglos atrás por Heráclito: *panta rei*. Entrevista del día 19 de enero de 1972, Miraflores, Lima-Perú, pro-manuscrito, Archivo Luz González.

empieza a ver nítidamente en qué dirección debe emprender la búsqueda de un nuevo método[6].

Producto de esa indagación es su tesis doctoral, el *Essai sur le donées immédiates de la conscience* que presentará en la Sorbona de 1888, y en la cual se encuentra el meollo de la concepción bergsoniana de la duración, de la libertad, y el germen de su propio método[7].

Gouhier ha sostenido que la filosofía fue para Bergson una ciencia, como lo fue para Descartes, sólo que para Descartes lo fue al modo de las matemáticas y para Bergson al modo de la "biología"[8].

En efecto, pese a las dudas que le sobrevienen con la lectura de los *Primeros principios* de Spencer, permanecerá en Bergson, a lo largo de toda su vida, la convicción de que la experiencia es el camino seguro para conocer. Toda otra vía sólo conducirá a *vagas generalidades*[9] y por eso la filosofía que desarrolla, es un conjunto de nociones adquiridas por experiencia[10].

El diseño del método propio de Bergson aparece en el *Essai.* Lo va aplicando después a diversos aspectos de la realidad y en sus obras recoge el resultado de esforzados trabajos. Por ejemplo, en 1891 publica *Matière et Mémoire* y allí busca debatir la cuestión de las relaciones del cuerpo y del espíritu en términos experimentales, restringiendo la investigación al problema de las enfermedades de la memoria de las palabras, las afasias[11]. ¿En qué consiste el método trazado por Bergson? ¿Cómo consigue romper con el mecanicismo que inauguró Descartes, presente tanto en la tradición positivista francesa como en la del empirismo inglés de la cual proviene Spencer?

En una colección de ensayos y conferencias, titulada *La Pensée et le Mouvant*, publicada tardíamente en 1934, Bergson explica su método. Al profundizar en la idea de tiempo en Clermont-Ferrand, y al aplicarla a la sucesión de los múltiples estados mentales, los que desde la perspectiva mecanicista, estarían ligados unos con otros, de un modo predeterminado, se encontró con el tiempo como *duración pura*. Allí no existe el determinismo propio del mundo material, allí existe *libertad*[12].

Éste es el descubrimiento central de Bergson y desde él arranca toda su filosofía: además de los hechos científicos y sirviéndoles de base hay los *datos inmediatos de la conciencia*[13]. Se puede decir que Bergson se ha liberado de los esquemas mentales seculares en la tradición moderna francesa, y se ve frente a un mundo *abierto,* el cual, a su vez, exige un modo apropiado de ser aprehendido: así nace el método de la *intuición bergsoniana*[14].

---

[7] Bergson, Henri, *Oeuvres*, *o.c.* p. 1392.

[8] Gouhier, Henri, "Introduction" de *Oeuvres* de Henri Bergson, *o.c.*, p. XII.

[9] Bergson, Henri, "La Pensée et le Mouvant", en: Bergson, Henri, *Oeuvres*, *o.c.*

[10] Ibid., p. 1541. La experiencia directa, más profunda y ampliada de aquella que se realiza en un laboratorio, será el criterio último de conocer para este filósofo.

[11] Bergson, Henri, "Matiére et Mèmoire", en: Bergson, Henri, *Oeuvres*, *o.c.*

[12] Zubiri, Xavier, "Bergson", en: *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963.

[13] Zubiri ha descrito muy bien el ambiente científico en el cual se forma Bergson: el positivismo, contra todos los pronósticos de Comte ha alcanzado a la psicología; la sociología se estudia como una suerte de física social y la moral y la religión son interpretadas sociológicamente. *Cf.* Zubiri, Xavier, "Bergson", *o.c.*, pp. 165-166.

[14] Jankelevitch, Wladimir, *Bergson*, París: PUF, 1970. Allí se afirma que en Bergson el método

2. La cuestión de la experiencia del mundo animado

Voy a exponer esta cuestión tal como la desarrolla Bergson en su primera juventud, es decir, en el famoso *Essai*[15]. Es muy frecuente admitir —sostiene— que los estados de conciencia, las sensaciones, los sentimientos, las pasiones y los esfuerzos son susceptibles de crecer y disminuir. Algunos hasta aseguran que se puede decir de las sensaciones que son dos, tres o cuatro veces más intensas que otra sensación de la misma naturaleza[16].

Es evidente que se está refiriendo a los psicofísicos, pero similares afirmaciones también eran corrientes entre los empiristas[17]. ¿Cuál es el problema que se esconde bajo este modo de concebir la vida consciente? En el *Essai* abordará los argumentos en contra, tanto del planteamiento como de los métodos psicofísicos, y hará ver la grave confusión acaecida en los ambientes académicos: se ha aplicado a los seres conscientes unas categorías —temporales y espaciales— propias del mundo físico. Aquí arranca el nudo de las confusiones y errores vigentes[18].

Se está queriendo medir la vida consciente con unidades de medida usadas para dar razón de la *cantidad* de los cuerpos de naturaleza física: en otras palabras se está sustituyendo el accidente *cualidad* por el accidente *cantidad*[19].

Bergson apela repetidas veces a la necesidad de observar detenidamente lo que acontece con los datos inmediatos de la conciencia. Allí hay una continuidad, una *duración*, un algo que los sostiene. Hablará de un yo unas veces, otras de una novedad constante, o de una creatividad imprevisible, que son como la trama que une estos datos, estos *hechos,* tan contundentes para su estilo personal de pensar[20].

Pero en cualquier caso estos datos tienen un denominador común, no están necesariamente ligados unos a otros, no están predeterminados: son *libres*[21]. Por eso en el *Essai* se encuentra una serie de argumentos demostrando que es *su-*

---

se identificaba con su pensamiento. En opinión de Mariano Iberico, Jankelevitch era quien mejor había comprendido el pensamiento bergsoniano. (Entrevista con Luz González, Miraflores, 1972, pro- manuscrito)

[15] Bergson, Henri, "Essai sur les donées immédiates de la consciencie", en: Bergson, Henri, *Oeuvres*, *o.c.*

[16] *Ibid.*, p. 5.

[17] "Il y a là cependant un point fort obscure, et un problème beaucoup plus grave qu'on ne se l' imagine généralement.", *ibid.*, p. 5.

[18] Bergson también se referirá a las dificultades que presenta el lenguaje para referir lo que acontece en la vida consciente. Está tomado del mundo exterior, de nuestro trato con las cosas físicas, yacentes en un espacio mensurable. Todo ello explica las confusiones y las dificultades que de su uso se derivan.

[19] Esta terminología es aristotélica y Bergson la utiliza. Hago notar que presentó un trabajo en La Sorbona, en latín, denominado "Quid Aristoteles de loco senserit". Sin embargo, Bergson no razonará con categorías aristotélicas. Creará su propio lenguaje.

[20] Bergson, por la formación cultural recibida, se inclinaba a fiarse de la experiencia directa, fundamentalmente; eso le atará las manos para ascender a niveles propiamente metafísicos. Por otro lado, al tener un temperamento sensible, gustaba del lenguaje artístico y encontrará en las imágenes y metáforas la forma adecuada de expresión a su discurso.

[21] El filósofo se ha encontrado con la llamada "libertad de espontaneidad" de la cual hablaban ya los clásicos. Para un estudio más detallado de este punto, ver una ponencia que presenté a las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra. *Cf.* "El Hombre: inmanencia y trascendencia", volumen I, Universidad de Navarra, 1991, p. 669ss.

perficial sostener el asociacionismo como ley explicativa de todos los fenómenos conscientes[22].

Bergson, por caminos muy suyos, ha ingresado en el mundo abierto del yo humano, y ha descubierto que no existe allí determinismo, como en el mundo físico, sino *libertad*. Este descubrimiento llena de alegría el vivir y es origen de continuada novedad. Bergson subrayará estas características propias de la vida consciente superior y dirá que los cambios que se dan en el mundo interior son de cualidad y no de cantidad[23]. Pero la conciencia psicológica solamente nos aproxima al verdadero origen de esas manifestaciones de la vida: el yo, esto es, también con lenguaje bergsoniano, la *personalidad*[24].

No resulta posible exponer con más detenimiento la cuestión que nos ocupa[25]. Por ello, deberé abordar de inmediato la invitación a valorar y hacer un balance de esta filosofía, en el marco del presente Congreso. Lo haré a modo de conclusiones:

La filosofía a comienzos de siglo ofrecía un panorama complejo en el cual los problemas científicos ocupaban un lugar relevante. La tentación de reducir los ámbitos de la realidad, de calzarlos en cierta medida, a los métodos usuales entonces en las ciencias físico-matemáticas, era fuerte. Así se explica la aparición de la psicofísica por ejemplo. En este contexto cultural tiene mucho mérito el descubrimiento de gruesas confusiones, como la que realiza ese inteligente joven parisino, al señalar que no existe determinismo en los datos inmediatos que ofrece la conciencia psicológica. Las leyes fijas son válidas para el mundo material, pero es una extrapolación aplicarlas a la conciencia humana.

A fines de siglo XX se ven con nitidez perspectivas más profundas para el estudio de la vida psicológica. Desde la antropología filosófica se van dando avances sustantivos tanto en el conocimiento de los fenómenos psicológicos, como en el proceso de su integración en un núcleo unificador de todos ellos, el yo humano, irrepetible, al que cada vez con mayor frecuencia se le va denominando con el término *persona*.

Si bien el positivismo de comienzos del siglo ha mostrado sus limitaciones y se han realizado durante estas décadas numerosos intentos de editar métodos apropiados para las ciencias del espíritu, no se puede afirmar que la mentalidad cientificista haya sido superada. Tampoco fue el caso del propio Bergson. A mi modo de ver, el trabajo filosófico del próximo siglo tiene abierto el reto de encontrar un sistema de trabajo científico integrado. Es el que se va extendiendo en diversos ambientes con el nombre de interdisciplinariedad.

Me parece conveniente hacer notar que pese a la calidad humana, genial, del filósofo del cual he tratado, y a su erudición en lo relativo a la cultura, moderna, de

---

[22] El asociacionismo, con la rigidez original y sus pretensiones de explicar toda la vida consciente, no parece estar presente ya en la vida académica actual.

[23] Bergson, Henri, *ibid.*, p. 15. Son particularmente finos los análisis que hace Bergson de los sentimientos estéticos, como el de la gracia, el de lo bello, etc. Se referirá a la llamada "magnitud intensiva", usual entonces para referirse a las emociones y sentimientos: en realidad se trata de una ilusión. Hay cambios de cualidad en las emociones, no de intensidad. *Cf.* pp. 16-25.

[24] *Ibid.*, p. 89.

[25] Una exposición más completa de estos asuntos se encuentra en el trabajo doctoral que presenté en la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú en 1973. *Cf.* González, Luz, "Durée y libertad en el Essai sur les donnés immédiates de la conscience de Henri Bergson" (texto inédito).

su tiempo, a las lenguas clásicas, simultáneamente hay en él vacíos profundos en relación a la tradición filosófica clásica. Estos vacíos responderían a prejuicios de la educación decimonónica francesa en referencia al pensamiento clásico.

Quiero destacar la importancia de desarrollar para el próximo siglo el trabajo metafísico, recogiendo no sólo los valiosos aportes del pensamiento moderno, sino también la vieja tradición clásica y su inspiración inicial. Una actitud de esta naturaleza permitirá sustentar sólidamente tanto los avances científicos como la auténtica índole del modo de ser y de vivir del hombre.

Finalmente quiero dejar constancia que al finalizar el siglo, el gusto por la filosofía, empieza a estar vivo nuevamente en grupos selectos de jóvenes peruanos. Se descubre en ellos un afán renovado por cultivar la filosofía entre nosotros. Es un signo de vitalidad intelectual que augura un fecundo trabajo en el futuro nuestro.

La normalización filosófica en Colombia. Ensayo de crónica de las ideas

Leonardo Tovar
Universidad Santo Tomás, Colombia

Si la filosofía sólo se normalizó en 1946, ¿significa que antes la filosofía era anormal en Colombia? (Estudiante)

En reciente entrevista, Danilo Cruz Vélez (1920), uno de los gestores de la normalización de la filosofía en Colombia, se resiste a ilustrar su relato sobre sus inicios intelectuales con alguna anécdota, aduciendo que la narración de un episodio biográfico particular resulta filosóficamente irrelevante[1].

Francisco Romero denominó normalización al proceso vivido en las primeras décadas del siglo en virtud del cual el filosofar empezó a ser reconocido como función ordinaria de la cultura dentro de los países latinoamericanos[2]. No obstante, en tanto el esfuerzo por ganar el reconocimiento para el quehacer filosófico continúa abierto, podemos extender este concepto hasta el presente.

Villavicencio es una población intermedia ubicada en los llanos orientales colombianos. Enseño allí ese fin de semana un seminario intensivo sobre "Historia de las ideas", dentro de la "Especialización en Filosofía Colombiana" que ofrece la Universidad Santo Tomás. Me encuentro con un grupo de dieciocho docentes de secundaria, interesados en obtener puntos en el escalafón del magisterio y así mejorar sus salarios. Se habían matriculado más alumnos, pero algunos se retiraron por presiones de la guerrilla o de los paramilitares. Trabajamos textos de Hegel, Ricoeur, Rorty, Lovejoy, Ortega y Gasset, Berlin, Abellán, Zea, Miró Quesada y Roig. Les muestro cómo la historia de las ideas se consolida gracias a la apertura de la historia de la filosofía a su misma historicidad. Una estudiante me pregunta si es posible elaborar una filosofía propia de la región llanera.

Antes de las elecciones presidenciales, me llama la atención una entrevista donde se le inquiere a los candidatos por su pensador preferido[3]. El aspirante liberal nombra a John Rawls, argumentando que su concepto de justicia permite articu-

---

[1] *Cf.* Sierra Mejía, Rubén, *La época de la crisis: conversaciones con Danilo Cruz Vélez*, Cali: Universidad del Valle, 1996, pp. 84-89.

[2] Resulta significativo que el texto donde el autor argentino expone este concepto, haya sido reproducido en Colombia en fecha temprana. *Cf.* Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en Iberoamérica*, Medellín: Universidad Católica Bolivariana, 1941, vol 6, (19 y 20), pp. 403-409, tomado de *La nación* de Buenos Aires.

[3] *Cf. Diners*, Bogotá: mayo de 1998, (338), p. 15.

lar la defensa de las libertades públicas con la búsqueda de la equidad social. Mejor, no lo pudo haber expresado un profesor de filosofía política.

En Cartagena, dentro del Foro Nacional de Filosofía celebrado en mayo pasado, se debatió sobre la función del filosofar. Los panelistas convinieron en que la filosofía posee una misión crítica, pero que ésta no se está cumpliendo en Colombia. El decano de una Facultad se preocupó por la arista laboral del asunto, arguyendo la importancia de la formación filosófica para cualquier oficio que en el futuro ejerzan los egresados.

A la hora de las intervenciones del público, habló una estudiante de la ciudad. Nos recordó a todos que el filosofar, antes que un saber especializado o que una herramienta para otros saberes, es una forma de vida fundada en la libertad. "La filosofía es lo más bello que me ha sucedido", le confió cándidamente a una audiencia de escépticos filósofos profesionales.

El 20 de marzo de 1946 se inauguró en Bogotá el Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Colombia[4]. Como director fue nombrado el profesor Rafael Carrillo (1907-1996), quien a través de las traducciones de la *Revista de Occidente*, se había formado autodidactamente en el filosofar[5]. Hacía menos de un año, había terminado la Segunda Guerra Mundial, y despuntaba la Guerra Fría. Después del fracaso de la segunda administración del liberal López Pumarejo, la violencia germinaba en los campos colombianos. Dos años más tarde, sería asesinado en las calles de Bogotá el caudillo popular Jorge Eliécer Gaitán; entre tanto, Danilo Cruz Vélez publicaba su obra *Nueva imagen del hombre y la cultura*[6], y el presbítero Adalberto Botero Escobar lanzaba la *Revista Colombiana de Filosofía* con la proclama "Colombia necesita de la filosofía"[7]. En julio de 1949, el periódico conservador *El siglo* acusaba sectariamente a Carrillo y a los demás profesores del Instituto de "instigar una violenta campaña anticatólica... dentro de un estricto dogma izquierdo marxista"[8]. A comienzos de los cincuenta, el Instituto da paso al Departamento de Filosofía. Bajo el régimen conservador, la violencia arreciaba. La filosofía había quedado normalizada en un país desgarrado.

Dos muchachos dialogan en un microbús sobre "la cosa en sí". Uno de ellos fustiga el dualismo ontológico kantiano; su compañero advierte que se trata tan sólo de un recurso gnoseológico. Los demás pasajeros miran aburridos por las ventanillas, o dormitan aprovechando el recorrido interminable. Una señora se rebulle en su silla, entre molesta por no comprender nada de la conversación de los estudiantes, y burlona de ver gente dedicada a una *cosa* tan inútil. Viene en su rescate el radio a todo volumen que enciende el conductor.

---

[4] *Cf.* el discurso inaugural de Rafael Carrillo, "La filosofía como espacio de las ciencias", en: Carrillo, Rafael, *Escritos filosóficos*, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1986, pp. 223-231.

[5] Para un testimonio personal de Carrillo y de otros protagonistas de la normalización, *cf.* Gil, Numás, *Reportaje a la filosofía*, Bogotá: Punto Inicial, 1993.

[6] Cruz Vélez, Daniel, *Nueva imagen del hombre y la cultura*, Bogotá: Universidad Nacional, 1948.

[7] *Cf.* Botero, A., "Necesidad y posibilidad de la filosofía en Colombia", en: *Revista colombiana de filosofía, órgano del pensamiento colombiano*, 1 (1948), pp. 3-6. La revista sobrevive hasta el N° 5, editado en 1950.

[8] *Cf. El siglo*, 28 de julio de 1949, pp. 1 y 2, citado por Cataño, Gonzalo, "Rafael Carrillo", en: *Ideas y valores*, Bogotá: Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional, N° 101 (1996), pp. 3-23.

[9] *Cf.* "El hombre desciende de la sardina", en: *El espectador*, Bogotá: domingo 14 de junio de 1998, p. 6-C.

Me encuentro con una crónica sobre Luis López de Mesa (1884-1967)[9], médico psiquiatra, ensayista y hombre público que colaboró con las administraciones liberales de carácter modernizador que rigieron a Colombia entre 1930 y 1946. Las reacciones que suscitó la conferencia sobre "Antropología filosófica"[10] que el polígrafo colombiano leyó durante la sesión de inauguración del Instituto de Filosofía, revelan el clima espiritual del país. *El espectador* tituló "Según López de Mesa, el hombre desciende de la sardina", recuerda la nota del mismo diario medio siglo después. El arzobispo de Bogotá, monseñor Ismael Perdomo, sentó su enérgica condena, acusando a la exposición de basarse en anticuadas hipótesis evolucionistas contrarias a las enseñanzas de la Iglesia Católica.

Llamémosla Sofía Libreros. Lleva casi treinta años dictando diferentes asignaturas de humanidades en varios colegios y universidades de la ciudad, en extenuantes jornadas de 7:00 a.m. a 10:00 p.m., incluyendo no pocas veces clases extras los sábados y domingos. Cuando está en casa, el esposo y los hijos siempre la encuentran con un cerro de exámenes por calificar.

He buscado esbozar una especie de "diario de campo" de la normalización. La comprensión filosófica de esta historia, enfatiza en cómo nuestras naciones se convirtieron al canon de la filosofía universal. Una lectura etnográfica como la aquí sugerida, se detiene más en los usos y códigos de nuestra tribu filosófica y en cómo éstos se han interrelacionado con los usos y códigos de otras tribus dentro de nuestras comunidades de vida.

En 1990, al término del X Foro Nacional de Filosofía en Barranquilla, surgió la idea entre quienes me acompañaban de viajar a la cercana Cartagena. En definitiva, sólo perseveramos en el plan una niña de quinto semestre y yo, quien de antemano había proyectado visitar a un amigo residente allí. Arribamos a nuestro destino al caer el día, recorrimos rápidamente la ciudad amurallada y pasamos por la casa de mi amigo, quien erróneamente dio por hecho que entre los dos existía una relación romántica.

A la mañana siguiente, emprendimos el agotador regreso a Bogotá por carretera. Durante las veinticinco horas de trayecto en la flota, recordamos anécdotas de la Facultad, respondimos mutuamente a la típica pregunta de por qué estudiamos filosofía, no faltó de mi parte la explicación con tono magisterial sobre algún tema especializado, ella me abrió su corazón lleno de interrogantes sobre el sentido de la existencia.

Por varios meses, no volvimos a vernos.

¿Antes de la creación del Instituto en 1946, no existía filosofía en Colombia ? La respuesta esquemática a esta pregunta consiste en señalar que sin duda había pensamiento, marcado por el debate entre la ortodoxia católica y los movimientos secularizantes, pero no filosofía en la acepción normalizada del término. La Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, fundada en 1922, estaba dirigida a la formación de los futuros jesuitas. Como relata Danilo Cruz Vélez, para quienes sentían alguna vocación intelectual, las facultades de derecho se convertían en el único recurso. De hecho, por allí pasaron Luis Eduardo Nieto Arteta (1913-1956), Rafael Carrillo, Cayetano Betancur (1910- 1982), Jaime

---

[10] *Cf. Revista de América*, Bogotá: El tiempo, VI (1946), pp. iii y iv. La conferencia de López de Mesa fue publicada en dos entregas, en el N° 17, de abril de 1946, pp. 161-181, y en el N° 18, pp. 305- 329.

Vélez Sáenz (1913-1990), Abel Naranjo Villegas (1908-1992), entre otros. La filosofía del derecho, a través de una lectura fenomenológica y axiológica del positivismo jurídico de Kelsen, delimitó el tema privilegiado de la primera etapa[11].

Sin embargo, no debemos asumir que sólo desde 1946 se conocieron en Colombia los nombres de Dilthey, Cassirer, Bergson. Husserl, Scheler y Heidegger, pues desde mucho antes había personas con interés particular por la filosofía. Baste mencionar a Julio Enrique Blanco (1890-1985), quien ya desde la segunda década del siglo dio a la luz estudios en torno a filósofos modernos y contemporáneos[12].

Mañas filosóficas.

Después de haberse sobrepasado por más de una hora el tiempo asignado, el moderador interrumpe al conferenciante. Éste inquiere a los asistentes si ellos desean que termine la lectura de su escrito. El público aplaude, respaldándolo.

Moore levantaba la mano para comprobar la realidad del sentido común a sus espectadores, el filósofo metido a político *a-político* Antanas Mockus, les lanza un vaso de agua a sus compañeros de mesa para comprobar las ventajas de la argumentación.

Dentro de la celebración del cincuentenario del Instituto de Filosofía en 1996, el joven profesor Christian Schumacher pronunció una provocativa conferencia, en donde caricaturiza la imagen romántica del filósofo que a lo Schopenhauer se enfrenta a los interrogantes últimos de la existencia, y propendió por la formación de un pensador profesional competente para contribuir dentro del programa de una "filosofía a pedacitos" en el cual según él se mueve hoy la comunidad científica del filosofar[13]. El profesor Jorge Aurelio Díaz (1937), representante de la generación que a partir de los años sesenta sucedió a la generación normalizadora en la cátedra, desestimó las supuestas ventajas de esta profesionalización filosófica, y defendió la vigencia de la gran filosofía como problematización integral del sentido de la realidad[14].

Diez años atrás, como cierre del IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, dedicado a ejecutar un balance de la actividad filosófica del siglo XX en Colombia, se había realizado un panel con la participación del mismo Díaz y del ya mentado Rafael Carrillo[15]. Este último consideraba que la institucionalización académica de la filosofía constituía una rémora para una genuina vocación filosófi-

---

[11] Como muestra, baste *cf.* Carrillo, Rafael, "Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho", publicado originalmente en dos entregas en la revista *Universidad Nacional de Colombia*, Bogotá: octubre de 1945, (1), pp. 81- 103, y marzo-abril de 1945, (2). Recogido después como libro, Bogotá: Universidad Nacional, 1947. No sobra advertir que Carrillo nunca obtuvo el diploma de abogado.

[12] *Cf.* entre otros Blanco, Julio Enrique, "La contingencia de la vida. Conduce al vitalismo psíquico de Bergson?", en: *Voces*, Barranquilla: diciembre de 1918, vol. 5, (43-45), pp. 168-175; "Sobre el origen y desarrollo de las ideas teológicas de Kant", en: *Voces*, Barranquilla: julio de 1918, vol. 4, pp. 37- 48. "Tres lecciones sobre Husserl", en: Universidad Católica Bolivariana, Medellín: 1940/41, vol. 5/6, (16-20), pp. 225-244, 78-79, 320-332.

[13] *Cf.* Schumacher, Christian, "Acerca del pensador profesional", en: *Ideas y valores*, Bogotá: Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional, Agosto de 1997, (104), pp. 20-28.

[14] Díaz, J.A., "Una crítica romántica al romanticismo", en: *Ideas y valores*, Bogotá: Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional, Agosto de 1997, (104), pp. 29- 36.

[15] *Cf.* "Panel: problemática y perspectivas de la filosofía en Colombia", en: *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1988, pp. 571-583.

ca. "¿Qué tal Sócrates o Nietzsche calificando exámenes?", se preguntaba sarcásticamente. En aquel encuentro, Díaz tomó partido decidido por la profesionalización, aduciendo que sólo a través de facultades y departamentos, revistas especializadas, eventos filosóficos, puede adelantarse una labor filosófica seria.

"Quienes se interesan por lo que pasa en estos momentos en todas las Américas con respecto al sector cultural de la investigación filosófica —comentaba el maestro Carrillo en 1945—, no podrán dejar de aplaudir sin limitaciones de fervor la idea de quienes desearon, mediante la creación de un instituto de Filosofía, poner nuestra Universidad a tono con las de toda América."[16]

Lejos de mí sugerir una completa coincidencia entre el Carrillo de los cuarenta, el Díaz de los ochenta y el Schumacher de los noventa, pero bien vale consignar estas alternativas de la autocomprensión de nuestra normalización filosófica.

Una multitud de universitarios nos agolpamos con el fin de escuchar la única conferencia pública que pronunciaría en Bogotá el padre de la postmodernidad, François Lyotard[17]. Todos observamos a un anciano avanzar con paso lento hacia el estrado, y luego de la presentación de rigor, oímos que decía entre admirado e incómodo al público que lo aplaudía frenéticamente: "Yo no soy una estrella". Menos de una hora después, su disertación fue interrumpida por un grupo de encapuchados. El profesor Lyotard sólo atinó a decir antes de que le arrebataran el micrófono: "Cuando se le quita a alguien la palabra, es como si se le quitara la vida."

El jesuita Jaime Vélez Correa (1919) publicó en 1960 un estudio sobre la actividad filosófica en Colombia[18], donde desfilan los más variados pensadores de entonces. Extracto de allí los siguientes pasajes de las apreciaciones de Rafael Gutiérrez Girardot (1928) en torno a si existía auténtica filosofía en el país: "No se puede hablar de filosofía colombiana... en Colombia el profesor de tiempo completo tiene un horario que en Europa no tiene siguiera el director de clases de un bachillerato. No hay, pues, la condición para que se hable de filosofía o cultura colombiana. Hay tendencias, inclinaciones, formas de pensar, preferencias, y creo que Jaime Jaramillo las ha resumido en un tipo ideal: el jurista letrado, con sus defectos tinterillescos, sus aspiraciones de fácil brillo, sus vanidades retóricas... El ambiente cultural colombiano puede ser lo intenso y movido que se quiera, pero para que haya filosofía es aún demasiado raquítico. Además, en Colombia no hay propiamente filosofía. Los libros de filosofía que se publican allí son contados con los dedos, no hay investigaciones filosóficas, las tesis de filosofía se escriben en las peores condiciones científicas, sin bibliotecas suficientes. Falta el instrumento de las lenguas antiguas y modernas, falta la pasión por la verdad... Ni siquiera habrá hombres que mañana estén en capacidad de orientar el mundo práctico. No hay praxis sin teoría, no hay realidad sin espíritu, y éste es el determinante de todo."[19]

Cuatro décadas después, con la normalización supuestamente consolidada, cabe meditar hasta qué punto estos juicios continúan vigentes.

---

[16] *Cf.* Carrillo, R., "El Instituto de Filosofía", en: *Universidad Nacional de Colombia*, Bogotá: Junio- Agosto de 1945, (3), p. 396.

[17] *Cf.* "Los derechos del otro" (documento multicopiado), 7 de marzo de 1994.

[18] *Cf.* Vélez, Jaime, *Proceso de la filosofía en Colombia*, Medellín: Universidad de Antioquia, 1960, separata de la Revista de la Universidad de Antioquia, pp. 867-1012. Incluye "Presentación" de Alfredo Trendall, pp. 869-877; y "Antecedentes de la filosofía en Colombia", de Jaime Jaramillo Uribe, pp. 878-891.

[19] *Ibid.*, pp. 895 y 896.

Replica el teléfono. Me llama mi amigo Santiago Castro para recordarme que le debo un artículo para *Disens*, la revista que él dirige. Luego de adelantar estudios en Alemania por diez años, Santiago ha regresado al país. Salió de aquí con la expectativa de especializarse en alguna temática de la filosofía universal, y en Europa descubrió el valor de la búsqueda de un pensamiento latinoamericano.

A juzgar por el *pensum* inicial del Instituto de Filosofía, todavía no podemos hablar de una estricta normalización académica de los estudios filosóficos en Colombia para 1946[20]. El programa estaba diseñado para cuatro años, en cada uno de los cuales se debían cursar seis asignaturas. El plan curricular incluía materias específicamente filosóficas como Introducción a la filosofía, Historia de la filosofía (una época cada año), Lógica, Gnoseología y ontología, y Ética, pero en un porcentaje mayoritario estaba conformado por asignaturas de cultura humanística y científica general tales como Historia universal, Introducción a las matemáticas, Biología, Introducción a las ciencias físico-químicas, Sociología, Epistemología e historia de las ciencias y Seminarios de idiomas, entre otras. De hecho, de los diez profesores que integraron la nómina inicial del Instituto[21], apenas dos de ellos se especializaban en el área filosófica, su director, Rafael Carrillo, y Danilo Cruz Vélez, encargado de la Introducción a la filosofía. Filólogos como el transterrado español Pedro Urbano González de la Calle (1876-1966) y otros catedráticos, llenaban las ocho plazas restantes.

"Matar hombres es como matar gallinas."[22] Así se expresaba recientemente un paramilitar después de haber intervenido en la masacre de un grupo de campesinos. Aunque entre la violencia de los cuarenta y la violencia actual se han sucedido notables cambios, lo cierto es que los colombianos seguimos matándonos. Durante el medio siglo que en principio lleva nuestra normalización, no se ha alcanzado una convivencia pacífica en nuestra sociedad.

Por supuesto, sería injusto reclamarle por esta situación a los filósofos. Como advierte Kant, no hay nada más a-crítico que cuestionar a quienes proponen ideales racionales de vida, y no a las realidades históricas donde se ha naturalizado la irracionalidad[23]. Sin embargo, tampoco podemos eludir las responsabilidades del filosofar, ni dejar de preguntarnos con Horacio Cerutti sobre si la pregonada normalización ha significado en verdad el olvido de la crítica[24].

Como sea, en una frase como la citada, se patentiza una mentalidad ajena por completo al mensaje ético que en el fondo ha animado al filosofar. Desde Sócrates, las distinciones filosóficas han buscado sustentar los valores que regulan el comportamiento individual y colectivo. Por ello, reconstruir conceptualmente la diferencia entre "cosas" y "personas", de nada vale si no anima un cambio estructural en las representaciones sociales. Adorno nos enseñó que sólo una filosofía auto-

---

[20] *Cf.* Consejo académico, "Proyecto de acuerdo para la creación del Instituto de Filosofía", en: *Revista jurídica*, Bogotá: Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad Nacional, octubre de 1945, segunda época, (6 y 7), pp. 538-540.

[21] *Cf. Revista jurídica*, *o.c.*, octubre de 1946, segunda época, (9 y 10), p. 150.

[22] Uribe, María Victoria, "La violencia: animal bicéfalo que nunca se sacia", en: Magazín Dominical. *El espectador*, Bogotá: 28 de junio de 1998, (789), p. 8.

[23] *Cf.* Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A316-317/B372-374, Madrid: Alfaguara, 1984, pp. 311 y 312.

[24] Cerutti, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

crítica puede impedir que la barbarie se reproduzca indefinidamente. ¿Hasta dónde han (hemos) cumplido esta misión los filósofos normalizados del siglo XX en Colombia y América Latina?

Interrumpo mi trabajo para contemplar a través de la ventana del estudio el sol de los venados. Retorno en seguida al computador, pues aún me falta terminar de escribir el documento. Las clases que dicté hasta la semana pasada, han ocasionado que me demore más de un mes sobre la fecha de cierre de las comunicaciones al Congreso. Mañana debo refrendar mi pasaporte. Confío en que no se presente ningún contratiempo con el patrocinio que me ha ofrecido la universidad para que la represente. Uno nunca sabe.

¿A qué vino la anécdota fracasada con la cual abrimos esta charla? A nuestro parecer, la posición de Danilo Cruz Vélez resulta sintomática del modo como se ha tomado la normalización filosófica, por lo menos en Colombia. Hasta comienzos del siglo XX, el pensamiento estaba confundido con los sermones religiosos, las proclamas políticas, los litigios jurídicos, las crónicas históricas y los debates periodísticos, de modo que, por así decirlo, quedaba ligado sin remedio a las anécdotas que lo motivaban en cada caso. Por el contrario, gracias al proceso de normalización, el filosofar gana su valoración intrínseca, pues logra situar los problemas en el orden intemporal que le es propio. Liberadas del flujo de los acontecimientos, las ideas se articulan dentro del autor de preferencias de cada pensador nacional, de modo que en lugar de la apropiación conceptual de la historia enunciada por Hegel, puede sugerirse que el proceso normalizador ha redundado en la paulatina anulación de la historia desde el concepto. Al cabo, tampoco nuestras ideas filosóficas pueden "saltar sobre su propia sombra", y como no podía suceder de otra manera, nuestra defectiva realidad se expresa en nuestra filosofía defectiva.

Otra anécdota para el final. En cierta ocasión, un colega escuchó por la radio a un mentalista que ofrecía resolver las inquietudes "metafísicas" de la audiencia. Dispuesto a jugarle una broma, nuestro filósofo normalizado le escribió una carta donde intercalando frases del Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, le inquiría sus preocupaciones en torno a si "el absoluto es esencialmente resultado, que solamente en el final es lo que en verdad es". Cuál no sería la sorpresa, cuando a vuelta de correo recibió la respuesta del interrogado, quien después de tranquilizar los temores metafísicos de mi amigo, le recordaba al más puro estilo de *Guerra de las galaxias*, que "la energía está contigo".

Entre filósofos, no podemos menos que sonreírnos. Sin embargo, para gran parte de la población de nuestros países, ése es el único tipo de filosofía que existe. Desde nuestra academia normalizada, podemos mirar con desdén esa posibilidad, pero si nos consultaran a nosotros, ¿qué responderíamos?

Filosofía práctica como fundamento para una filosofía nacional y continental

Carmen Zavala
Asociación Cultural y Educativa Búho Rojo

I

El presente trabajo pretende mostrar brevemente los caminos que estamos trazando para terminar con el pensamiento inauténtico y alienado que criticaba ya Salazar Bondy[1] y empezar a dedicarnos a una filosofía auténtica. Como bien señaló Salazar Bondy, un pensamiento alienado es además alienante, lo que lleva a encerrar al hombre en un círculo vicioso del cual pareciese que no pudiera salir a menos que cambiara primero su situación de subdesarrollo y de dominado. Por ello señalaba Leopoldo Zea[2], que la filosofía debe ser una "filosofía de la acción, encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada".

El orden establecido se sustenta en una serie de conceptos y categorías de comprensión del mundo, de modo que uno de los modos más inmediatos que contribuyen a cambiar el orden establecido es justamente analizar para luego eventualmente cuestionar esos conceptos y categorías, tanto en lo que respecta a su historia, como en lo que respecta al amplio espectro de su influencia en los diferentes actos y actitudes humanos. Pero los conceptos y las categorías tienen un carácter social, es decir, que se usan en la intercomunicación y socialización de los hombres, de modo que no basta con que uno se replantee individualmente la pertinencia o no de la concepción de una categoría. Es necesario hacer este replanteamiento a nivel colectivo, para poder aplicar en la práctica la nueva concepción de la categoría.

Dado los largos períodos de recorte de la libertad de expresión que en nuestro país han dejado estragos en el desarrollo cultural e intelectual de las últimas generaciones, pero también en las generaciones mayores, es necesario empezar por crear o reabrir espacios de discusión de temas de carácter filosófico, para que las categorías tradicionales que nos mantienen en el atraso puedan a partir de la discusión ser siquiera cuestionadas. Es por eso que nuestro proyecto de filosofía aplicada propone como una de sus actividades principales a los cafés filosóficos, que justamente tienen como objetivo crear el espacio de discusión necesario fue-

[1] Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México: Siglo XXI, 1968, p.131.

[2] Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más,* México: Siglo XXI, 1969, p.160.

ra de los ámbitos académicos y de posible acceso a un mayor número de sectores sociales.

En las discusiones que allí se llevan a cabo, se comienza por poner en tela de juicio espontáneamente una serie de presupuestos y de concepciones sobre las categorías que rigen en nuestra sociedad.

Ahora bien, habrá tal vez quienes aleguen que la crítica a las categorías que rigen en nuestra sociedad innegablemente siempre se ha llevado a cabo de alguna manera por parte de algunos intelectuales dentro de los marcos académicos universitarios y que la difusión generalizada de dicha crítica no sería una tarea propia de los filósofos sino más bien una tarea de políticos o sociólogos.

Pero "el soporte de estas categorías se produce y reproduce en las relaciones sociales; no son creación del sujeto, ni abstractas ni espontáneas"[3] por lo tanto si el filósofo desea pasar del replanteamiento teórico del significado categorial a la praxis necesita para continuar su estudio tener una base humana amplia de aplicación de estas categorías replanteadas. Porque lo más interesante indudablemente es el paso siguiente: el plantearse a partir del nuevo uso de las categorías, una nueva interpretación de estas categorías y conducir esta interpretación al planteo de una nueva teoría y así sucesivamente.

II

Para lograr deshacerse de los presupuestos más enraizados es pues necesario un cierto trabajo de "reducción fenomenológica" de la praxis, es decir, poner en tela de juicio, no sólo en teoría, todos nuestros presupuestos, sino llevar a la práctica dicha duda. Ya que a través de la actividad "puramente racional", la razón difícilmente se puede desprender de todos los presupuestos culturales y psicológicamente individuales en los que se encuentra tan profundamente enraizada.

Ya Heidegger había logrado llevar a cabo este paso de la reducción "teórica", a la praxis, por lo menos en el ámbito del uso del lenguaje. Sus textos son constantes puestas en cuestión de nuestros presupuestos de lo que implica el uso de las palabras y de la idea subyacente a cada una de ellas. Pero lo grandioso de él, es que nos obliga a tomar en cuenta en la praxis (al seguir la lectura de su texto), estas múltiples posibles acepciones de las palabras, que tan alegremente usamos a diario (y en nuestro razonar lingüístico teórico). La lectura de un texto suyo, es pues, para el lector, una obligación permanente (si la intención del lector es seguir entendiendo el texto) de usar en la praxis nuevos (aunque siempre inconscientemente latentes) "sentidos" de las palabras. En otras palabras, en la praxis se nos obliga a usar un presupuesto (que no sabíamos que teníamos, pero que al enfrentarnos a él nos damos cuenta por la construcción misma del idioma, que necesariamente tenemos que haber tenido, aunque ignorado) y recién a partir de esa praxis, percibimos lo profundamente que estaban enraizados estos presupuestos. No porque alguien nos haya dado un discurso filológico sobre los "sentidos" subyacentes detrás de cada palabra (en el que se hubiera podido discutir largamente sobre los "sentidos" de cada palabra, pero de los cuales probablemente nos limitaría-

---

[3] Obando, Octavio, "La red ontológica del sentido común: una investigación filosófica aplicada" 4. Interpretación. Por las posibilidades, en: *Filosofía materialista aplicada* [http://www.geocities.com/Athens/Delphi/6082/redont.html].

mos a concluir, que "hoy sólo se usa esta palabra en estos dos o tres sentidos") sino, porque se nos ha obligado a una praxis diferente del uso de una palabra, es que se nos abre todo un mundo de nuevos sentidos, es decir, a través del uso activo de ese presupuesto (latente siempre, pero oculto) del uso de la palabra. Y es recién en ese momento (en la praxis), que en realidad podemos desenmascarar en toda su magnitud e importancia trascendental los presupuestos más enraizados que tenemos.

La tarea ahora es pasar este trabajo de desconstrucción lingüística de presupuestos a la praxis no-lingüística, es decir, a lo que solemos llamar "la vida cotidiana". Esta tarea debe ser emprendida por filósofos para evitar que simplemente no se lleve a cabo, o que sea conducida por charlatanes politiqueros con intereses contrarios a los científicos y me refiero aquí a los intereses científicos en un sentido más amplio y no en el restringido limitado a las ciencias naturales y criticado ya por Husserl en su *Crítica de las ciencias europeas*[4].

III

El peligro de que el concepto de reducción fenomenológica pueda ser manipulable para fines políticos[5], no se le ha escapado al mismo Husserl[6]. N. Depraz, en su texto "La reducción fenomenológica y lo político"[7] aclara que no tiene en realidad sentido alguno hablar de una fenomenología de la política, si se entiende por política la actividad política institucionalizada. Sin embargo, el peligro pareciera ser que haya quienes terminen sosteniendo que ciertas arbitrariedades son en realidad evidencias apodícticas, pretendiendo ilusamente haber llegado a esa conclusión después de haber llevado a cabo una reducción fenomenológica. El sujeto en cuestión podría creer estar siguiendo fielmente a Husserl cuando éste dice, por ejemplo en el §28 de la *Crisis*[8] que las verdades precientíficas, son evidencias apodícticas, que no necesitan de explicación alguna, pero que son premisas para todo trabajo intelectual o práctico (siendo el trabajo intelectual una parte del trabajo práctico). Obviamente lo que en este caso estaría sucediendo es que en realidad no se habría llevado a cabo ninguna reducción fenomenológica. El problema como bien plantea Schuhman[9], es que no todas las personas están de facto (aunque potencialmente sí) en capacidad de darse cuenta de sus propias limitaciones como para llevar a cabo una reducción fenomenológica, es decir, sus prejuicios pueden estar demasiado enraizados como para que los puedan distinguir de lo que

---

[4] Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1993.

[5] *"We thus point out what a 'phenomenological politics' could be, which would not be a 'political phenomenology' at all, at least if we understand the latter as a potential 'politicization' of phenomenology. Husserl takes up this expression only to dismiss it. Such a conception of phenomenology would mean using it as a means to serving political or even 'politicking' external ends. It would in that way destroy its deep aim at non-participant rigor and eventually lay it open to irrationalism."* *Cf.* Depraz, N., "Phenomenological reduction and the political", en: *Husserl Studies*, 12 (1995), p. 3.

[6] Referencia dada por Depraz, N., *o.c.* al texto de A.L. Kelekel y R. Scherer, *Husserl, sa vie, son oeuvre*, París: P.U.F., 1964, p.17.

[7] *Ibid.*

[8] Husserl, Edmund, *o.c.*

[9] Schuhmann, K., "Husserls Staatsphilosophie", comentado por R. Walton en una reseña aparecida en: *Husserl Studies*, 8 (1991), p. 70.

realmente es una evidencia apodíctica. He allí por qué esta empresa ha de ser de carácter estrictamente filosófico.

IV

Las áreas de trabajo en el que el "Proyecto de filosofía aplicada" está investigando por ahora son tres.

El café filosófico, que como ya se dijo tiene como objetivo difundir la filosofía fuera de los ámbitos académicos, pero simultáneamente también sirve como "laboratorio" de recolección de información sobre el uso cotidiano de las categorías y conceptos en nuestra sociedad cotidiana y de cómo éste puede ir modificándose o no. Para un mayor efecto de los resultados de las experiencias extraídas del proyecto del café filosófico para la filosofía teórica y viceversa es deseable que la idea se expanda y surjan más cafés filosóficos a nivel nacional y continental, es decir que se dé una globalización de la idea del café filosófico, como una actividad fuera de los intereses del mercado. Para ayudar en la tarea dé la globalización el proyecto de filosofía aplicada se ha interesado en el proyecto filosofía en Internet". Aquí se trata principalmente de utilizar los mecanismos de la globalización de la información para fines contrarios a la conservación de un sistema de opresión económica globalizante. Esto se consigue a través de la intercomunicación y eventualmente de una coordinación globalizada entre aquéllos que se dediquen a las actividades filosóficas en general y particularmente a los que estamos trabajando en combatir los presupuestos categoriales del sistema ético-político que pretende globalizarse ante la inercia de gran parte de la población mundial.

El tercer área de investigación en el que estamos trabajando es el de consejería filosófica. Siguiendo a Leopoldo Zea cuando dice que no basta con "disfrazarse de hombres libres"[10], sino que hay que luchar por liberarse realmente, este proyecto trabaja con el individuo y al contrario de las salidas que usualmente le ofrece el psicólogo en nuestra sociedad peruana, no trata de hacer creer a la persona que la solución está en adaptarse a la sociedad y llevarse bien con aquéllos que eventualmente lo explotan o lo humillan, fingiendo que esto no es importante. Se trata de ayudar al otro a encontrar aquellos presupuestos subyacentes a su discurso teórico de modo que él, también por su cuenta, pueda encontrar el origen de sus contradicciones y optar eventualmente por algún nuevo camino de replantearse la vida.

Este último proyecto dentro de un marco conjunto con los otros dos, trabaja a nivel individual aspectos que el café filosófico y el proyecto filosofía en Internet trabajan a nivel social local y global.

Así pues hemos tratado de presentar cómo a través de una filosofía práctica se está haciendo filosofía nacional (peruana) y de algún modo también (continental) por los contactos y coordinaciones que mantenemos con organizaciones filosóficas latinoamericanas e internacionales y aprovechamos la oportunidad de presentarnos en este foro para invitar a toda la comunidad filosófica presente a unirse a nuestros esfuerzos y a participar en nuestro proyecto de filosofía aplicada.

---

[10] Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 32.

La epistemología de Julio César Sanz Elguera

Aníbal Campos
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Julio César Sanz Elguera ha dedicado parte interesante de su vida intelectual al espinoso pero rutilante árbol de la ciencia durante cerca de veinte años. Los últimos años de su vida veía a la ciencia como una fuente de fértiles reflexiones para el filósofo. Inicialmente su área de interés filosófico estuvo orientada a la filosofía de la moral, posiblemente por su cercanía académica con Augusto Salazar Bondy de quien fuera su ayudante de cátedra, pero más tarde junto a esta disciplina pasó a dedicarse a la filosofía de la ciencia, disciplina difundida más familiarmente con la denominación de "epistemología", en la que lo hallamos.

Quien presenta esta ponencia lo conoció por 1982 cuando ya era un estudioso de los problemas que rodeaban a la ciencia, actividad que pasó a complementar pasionalmente con los asuntos más mortales de la política interna de nuestra universidad, allá por 1991, convirtiéndose en Director de la Escuela de Postgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

La ciencia que es una actividad indagadora de los científicos resulta siendo un proceso de conocimiento de las cosas y sus relaciones, a las cuales comúnmente se denomina "realidad" o "realidades", que arriba a resultados a los que gruesamente se pasa a llamar "teorías científicas".

Éstas son posibles gracias a que existen elementos asentados de investigación rigurosa y sistemática. Mas, cuál sea la legitimidad del proceso y los resultados de lo que se llama ciencia o investigación científica es lo que llama la atención del estudioso de los fundamentos que es el filósofo. Problemática que inmediatamente no es la que ha provocado en los hombres de ciencia su curiosidad y su asombro. Sobre los problemas que envuelven a la legitimidad de lo científico y a los de cómo resolverlos es a lo que se dedica la filosofía de la ciencia. Éste era el ámbito de la reflexión epistemológica a la que Julio Sanz se había inclinado apasionadamente y en cuyo cumplimiento la muerte nos privó de su presencia a fines de enero del año pasado (enero de 1997) en la ciudad de Juliaca, a la que había viajado para dictar un seminario de epistemología para abogados. Su filosofía se había desenvuelto en una activa discrepancia con las corrientes epistemológicas florecientes en este siglo como son la popperiana, la kuhniana, la nageliana, la bungiana, entre otras. Él había tomado partido, por convicción, por la corriente epistemológica que llamaba realismo, materialismo filosófico o empirismo. Y desde estas posiciones revisaba y criticaba a las tendencias allende su realismo.

Los problemas por él tratados eran los problemas centrales que estaban en torno al fundamento de lo científico. Así, un problema central de la ciencia era cómo saber o establecer si una teoría científica es verdadera. Otro era si la verdad puede o no ser considerada como un respaldo importante de una teoría científica. Otro, relacionado con lo anterior, era si se acepta que puede ser base de la teoría científica, de qué tipo de verdad se trata y si tal verdad será una absoluta o una parcial, buscando establecer qué constituye la verdad. Y sus respuestas estaban presentadas en oposición a las tendencias adversas a su epistemología. Siempre que enunciaba sus resultados lo hacía rechazando las afirmaciones que habían presentando los filósofos de renombre de este siglo sobre los mismos puntos que él había examinado.

Al hablar sobre la realidad la ciencia fáctica habla de entidades reales, es decir, entidades existentes. Por ello sostenía que cuando desde la epistemología se habla acerca de entidades observables y de entidades inobservables se está frente a una dificultad difícil de resolver. La dificultad recae en la concepción de *entidades inobservables*, puesto que sobre las entidades observables no había problema alguno, dado que si son observables, observándolas se habría producido su descubrimiento y en consecuencia se habría obtenido su conocimiento y se habría establecido su existencia. Pero, en el caso de las "entidades inobservables", el problema era muy serio en la medida en que si son "inobservables" cómo se podría decir que se las ha descubierto y en consecuencia que se las ha llegado a conocer. Si son "inobservables" la sospecha que puede persistir es que no existen realmente. Si son "inobservables", sostenía, no se podría afirmar efectivamente su existencia, puesto que de lo que realmente existe sólo se puede hablar, en última instancia, a partir de haberlo observado, es decir descubierto empíricamente. Para él no era, pues, admisible la afirmación en que se sostiene la existencia de "entidades inobservables". Pero se daba clara cuenta de que las entidades a las que se intenta descubrir son difíciles de descubrir con "las técnicas y los instrumentos actuales de una ciencia", razón por la cual se las tendía a concebir como entidades existentes pero "inobservables"; ante lo cual consideraba que tales entidades sí existen pero que una ciencia "no las puede detectar en su presente" por las limitaciones técnicas, instrumentales y de observación, sin embargo tales entidades tendrían que ser "en principio observables", aunque no hoy pero sí, cuando tales limitaciones hubieran sido superadas por la ciencia futura.

Hacia el I Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1984, ya presentaba sus objeciones a la concepción de las "entidades inobservables" buscando ejemplos acerca de esos supuestos "inobservables" en el ámbito de la ciencia como lo habían sido entre otros el átomo, la inercia, la fuerza de gravitación, los genes, apoyando sus objeciones en los casos en que los considerados "inobservables" habían llegado a ser observados aunque en un tiempo bastante lejano en el cual habían sido considerados "inobservables"; con lo cual pretendía probar que la concepción de la "existencia de entidades inobservables" era indefendible en el campo de la ciencia y menos aún en el campo de la filosofía de la ciencia.

En 1986 Sanz radicaliza su oposición a la concepción de la existencia de inobservables por tener en su punto de partida una dificultad de tipo ontológico. Lo hace argumentando que existe lo observable, mientras que lo inobservable es un especie de inexistente, del cual no se puede afirmar nada con propiedad científica.

En relación con las teorías científicas, sostenía que éstas contenían en su núcleo leyes científicas; que éstas hacían a aquellas teorías verdaderas. En tanto que las leyes científicas describían estructuras simples y regularidades de la realidad, consideraba a las leyes científicas como el conocimiento que describe y explica a la realidad, por lo que se podía afirmar que la teoría científica no era un supuesto, es decir, hipótesis solamente, sino, una teoría veraz. Ésta era veraz en la medida que la realidad a la que expresaba "existía realmente" y no supuestamente, es decir, imaginariamente. La realidad, pues, no era un supuesto y la teoría que la describía y explicaba tampoco. Dicho de otro modo: la realidad existía y la teoría la expresaba verdaderamente.

Otro aspecto importante de su pensamiento epistemológico es la admisión del progreso del conocimiento científico expresado en la obtención de observaciones y experimentos más probados en el curso posterior del tiempo, oponiéndose así a aquella opinión venida desde la historiografía de la ciencia que sostenía que no existe tal progreso, sino más bien la aparición de nuevas teorías científicas que se imponen liquidando a las hasta entonces vigentes.

Julio Sanz en su relación con el escepticismo podría ser definido como antiescéptico. La discrepancia con dicha corriente epistemológica giraba en torno a la concepción de la verdad. Para el escepticismo la verdad es imposible, pues, según tal corriente la verdad no puede ser establecida porque nunca se ha podido ni se puede ni se podrá abarcar en el pensamiento a toda la realidad pasada, presente y futura. Sanz consideraba que en la ciencia de lo que cabe hablar es de la verdad relativa alcanzable, más que de la verdad absoluta que más cumple el papel de ideal estimulador de la investigación científica provocando en el científico el entusiasmo de seguir buscando en el campo de la realidad desconocida. La verdad relativa en la ciencia, sostenía, es aquélla que se presenta unida a errores, "no siendo" ella misma verdad ahora y error mañana, puesto que lo que es verdad ahora lo seguirá siendo mañana. De donde derivaba su concepción de que la teoría no era un supuesto sino un conocimiento por estar apoyada en esa verdad relativa y de que la realidad no era un supuesto sino lo efectivamente existente en la cual se podría obtener las pruebas que hacían a una teoría científica verdadera. Sanz resaltaba que dichas pruebas sólo podían ser, estrictamente, empíricas y obtenibles en la observación de los hechos; y a partir de la observación de éstos, inductivamente, se podría llegar a la verdad (no por gusto le tributaba a Alfred Ayer una cierta reverencia, especialmente a través de su libro *Lenguaje, verdad y lógica)*. La verdad es inductiva enfatizaba.

Entre otros objetos de su reflexión estuvo el derecho. Julio Sanz en su etapa estudiantil había cursado algunos estudios de derecho de acuerdo a la estructura curricular de los años sesenta. Su opinión acerca del derecho era que éste estaba constituido en buena parte por ciencia, razón por la cual se le podría definir como una ciencia. Esa parte de ciencia la constituían la sociología jurídica, la psicología jurídica y la criminología, constituyentes que hacían de él una ciencia social que estudiaba el sistema de normas jurídicas de la sociedad. En la medida que el derecho era una ciencia, ciencia social, "cabía hacer de él objeto" de la reflexión filosófica epistemológica (o filosofía de la ciencia) para indagar si cabe aquí la verdad, y si cabe ésta cómo se presenta, qué características presenta; qué función cumplen los elementos de la ciencia en la investigación de la normatividad jurídica y del comportamiento jurídico de los agentes sociales de la sociedad. Qué relación existe entre la norma jurídica y el acto jurídico con la verdad. Qué son en sí mismos la

ley jurídica, el acto jurídico, el delito, el juzgamiento, la pena, la culpa, la inocencia, la intención, etc. Y si es que tienen estatus ontológico propio o no.

Éstas son, pues, algunas de las reflexiones epistemológicas de Julio César Sanz Elguera que hasta 1995 había considerado lícitas de ser hechas desde la filosofía de la ciencia o epistemología. Esto mismo nos indica que hasta 1995 Sanz había sido un tanto resistente a concebir la epistemología como una disciplina que abarcara en su reflexión a las actividades intelectuales que no fueran científicas, pero que a partir de su asistencia al Congreso Internacional de Epistemología y Educación desarrollado en Costa Rica (al que asistieron él y Luis Piscoya Hermoza, trayendo la sede de dicho Congreso a San Marcos, cuya realización se frustró por eventos de triste recordación), empezó a dar un giro y se le pudo apreciar haciendo una reflexión epistemológica de las teorías educativas en su dimensión de teorías tecnológicas y humanísticas.

Pensamiento andino: balance y perspectivas

Mario Mejía
Universidad Ricardo Palma

1. Objetivos de la ponencia

Bajo el título de "Pensamiento andino", en la ponencia intentaremos hacer un balance del pensamiento que ha surgido en el Perú y los Andes inspirado en la cosmovisión propia de la región o de aquella que ha sido creada como respuesta a los problemas de esta parte del mundo, para luego señalar sus perspectivas a puertas del siglo XXI. En tal sentido primero delimitaremos los conceptos de pensamiento y filosofía.

2. Pensamiento y filosofía: diferencias

Hacemos esta distinción porque entre los que nos dedicamos a este tipo de especulación existen quienes consideran que en el Perú existió filosofía desde tiempos prehispánicos. Consideramos que la *filosofía* es una forma de conocimiento teorético, racional, y crítico, que explica las primeras causas, el sentido y el destino final del cosmos, del hombre, la sociedad y su pensamiento. Esta forma de saber es capaz de dirigir su propio instrumental teórico para autocriticarse y así proseguir en su búsqueda de verdad. En cambio, llamamos *pensamiento* a las diferentes formas de explicación que el hombre se ha dado, respecto al mundo, la naturaleza y Dios. Mientras la primera es teorética, crítica y lógica racional, la segunda tiene otras formas de racionalidad, lógicas heterodoxas y no es crítica.

3. ¿Pensamiento o filosofía inka? Balance

Dado que la filosofía es *explicación racional del mundo* algunos pensadores han intentado demostrar la existencia de una filosofía inka; sobre todo, por la influencia de historiadores que hacen descripción del equilibrio *ayllupacha* (el hombre socialmente considerado y la naturaleza) en el Tawantinsuyo. En cambio para otro grupo de investigadores la explicación que el hombre se ha dado de la realidad sobre todo ancestral no tendría el nivel de filosófico sino de cosmovisión, precisamente por que no se ajustaba a las características, antes señaladas.

3.1 En torno a la defensa de una filosofía inka

En el siglo XVI es el Inka Garcilaso de la Vega quien hace mención en los *Comentarios reales de los incas*, sobre la existencia de filósofos en el Tawantinsuyo[1]. Le secundan Felipe Guamán Poma de Ayala, quien en su obra *La primera nueva crónica de buen gobierno* hace referencia a Juan Yunpa como un filósofo en el Tawantinsuyo.

En torno al tema, en 1965 la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad San Antonio Abad del Cusco, promovido por el doctor Humberto Vidal Unda, quien a su retorno de México y haciendo eco a la existencia de una filosofía azteca organizó el "Coloquio sobre cultura y filosofía incas". Fue ponente magistral el doctor Antero Peralta Vásquez.

Para el pensador arequipeño, existe filosofía inka, "tal como suena, filosofía de primera mano: una auténtica aspiración al saber universal, un efectivo saber de la razón humana que explica, para su gente y para su momento, la realidad total y el puesto del hombre en el cosmos"[2]. Esta filosofía habría sido, una "cosmovisión arcaica", que llegó a su apogeo en Tiawanako o Pachakamaq; "forma originaria de pensamiento... larva" de Filosofía. Saber mítico, religioso, mágico; intuición de "un saber del mundo" y de "la vida" en su totalidad. Esta filosofía habría explicado: "el origen del mundo, papel del hombre en el cosmos, normas de conducta individual y social, sentido del mundo, saber de la finalidad del universo, del hombre y de la historia"[3]. Los pensadores habrían sido los hamawt'as. "Dado el nivel mental de la época, filosofía de buena ley". Señala como fuentes para su estudio —aunque algunas dejan mucho que desear por el desconocimiento del quechua— las crónicas; los temas de religión y magia.

Posteriormente el doctor Francisco Miró Quesada Cantuarias, inspirado en una experiencia de la fuerza colectiva de la comunidad de Marco, Jauja, Perú, sostuvo la existencia de una filosofía sapiencial en la cultura indígena andina[4]. A partir del III Congreso Nacional de Filosofía realizado en Trujillo, estudiamos con el filósofo peruano temas de cosmovisión andina: la naturaleza de la filosofía, el estudio de la filosofía, el Libro V (las categorías) y el sétimo (estudio del ser) de la *Metafísica* de Aristóteles en quechua, resultados que fueron publicados en el Dominical de *El Comercio* de Lima a partir de 1989 y fueron nuestros temas en más de un congreso nacional e internacional de filosofía.

Luego a inicios de la presente década el docente san marquino, Juan Rivera Palomino, realizó trabajos de investigación de campo, en torno a la cosmovisión andina. Con la asistencia de un profesor quechuahablante preparó una batería de preguntas, para que fueran respondidas de manera oral. El trabajo ha podido comprobar la visión del mundo que se puede encontrar a través del estudio de la arqueología, la historia, la analítica. Por ejemplo, la concepción de la vida como el cumplimiento de un ciclo. El autor en una exposición de "viernes filosófico" mostró, por ejemplo, fotografías documentales de un entierro en que los deudos es-

---

[1] Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, Lima: Universo, 1985, tomo I, p. 74.

[2] Peralta Vásquez, Antero, en: *Revista de la Facultad de Letras*, Arequipa: Universidad Nacional San Agustín de Arequipa, p. 3.

[3] *Ibid.*, p. 3.

[4] Miró Quesada C., Francisco, *Hombre, sociedad y política*, Lima: Ariel, 1992.

tán haciendo bailar el féretro al son de la música popular que le gustaba en vida al difunto.

En 1991, el profesor Víctor E. Díaz Guzmán, escribe un pequeño libro intitulado *Filosofía en el antiguo Perú*[5]; en 1994 Víctor Mazzi Huaycucho, en la *Presentación de Juan Yunpa*, hace mención a la existencia de una filosofía inka; seguidamente, Juvenal Pacheco Farfán, en 1995, escribe un libro cuyo título es *La filosofía inka y su proyección al futuro*, expresa claramente el contenido y el objetivo del trabajo.

Asimismo, en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, el profesor Héctor Isaías Loayza Guerra, sustentó una ponencia intitulada "Reflexiones acerca de la religión indígena en el Perú", en la que hace referencia a la existencia de una filosofía incaica y trata específicamente de la *filosofía religiosa incaica.*

En el III Congreso Nacional de Filosofía, que tuvo como sede la Universidad San Agustín de Arequipa, el doctor David Sobrevilla Alcázar, expuso la ponencia intitulada: "¿Filosofía o pensamiento precolombino?", ponencia en la que a través de la crítica a Miguel León Portilla en su libro *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (México, 1956) demostró que no era posible hablar de filosofía precolombina, sino tan sólo de un pensamiento precolombino.

En el V Congreso Nacional de Filosofía llevado a cabo en la Universidad de Lima en 1994, el profesor Martín Leonardo Chalco, sostuvo una ponencia intitulada "El problema de la filosofía del Inkario en relación al pensamiento actual".

Merecen un análisis en este punto, las tesis de Juvenal Pacheco Farfán, Víctor Mazzi Huaycucho y Víctor E. Díaz Guzmán.

a. Posición de Juvenal Pacheco Farfán

El autor, docente de la Universidad San Antonio Abad del Cusco, en su libro *La filosofía inka y su proyección al futuro*, manifiesta que en el Tawantinsuyo: "Se alcanzó a desarrollar una sociedad equilibrada, con producción excedentaria, donde se materializó el ideal del bienestar general. De donde podemos inferir que toda la organización socioeconómica, política y cultural, estaba sustentada en una filosofía."[6]

Más delante, respecto al origen de la filosofía inka, señala: "...la filosofía, como elemento cultural se origina desde el momento en que el hombre alcanza dos categorías universales: ser social y ser racional"[7]. "Proponemos, que si la ciencia de la historia reconoce diferentes etapas de desarrollo a las múltiples culturas y/o civilizaciones del mundo, entonces, la filosofía no puede ser ajena a las peculiaridades evolutivas de cada colectividad."[8] "Nosotros formulamos la tesis de que la filosofía es producto resultante de mentes colectivas, conciencias sociales."[9]

---

[5] En junio de 1998 el autor sustentó la tesis "Filosofía y ciencia en el antiguo Perú" para optar la Licenciatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, en la que defiende la existencia de una *filosofía* y *ciencia* en el antiguo Perú.

[6] Pacheco Farfán, Juvenal, *La filosofía inka y su proyección al futuro*, Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad, 1994, p. V.

[7] *Ibid.*, p. 189.

[8] *Ibid.*, p. 189.

[9] *Ibid.*, p. 189.

Respecto a los pasos a seguir para descubrir la filosofía inka Pacheco Farfán sostiene: "...intentamos sumergirnos en la cosmovisión, en el pensamiento y concepción filosófica de la colectividad tawantinsuyana", "...para ello, utilizamos las mismas categorías filosóficas occidentales y la consiguiente, producción bibliográfica española-europea. Lo que nos permite demostrar objetivamente, que sí existió una filosofía inka"[10].

Asimismo, continúa el autor: "...nos proponemos sustentar que los grupos sociales, colectividades tawantinsuyanas, lograron sistematizar una concepción filosófica posible de tipificarse como materialista, paralelo a la concepción idealista"[11].

Respecto a que en el Tawantinsuyo: "Se alcanzó a desarrollar una sociedad equilibrada, con producción excedentaria, donde se materializó el ideal del bienestar general. De donde podemos inferir que toda la organización socio-económica, política y cultural, estaba sustentada en una filosofía", no necesariamente se puede inferir que el desarrollo estuvo sustentado en una filosofía. Si esta afirmación fuera correcta toda sociedad que hubiera alcanzado un desarrollo equilibrado y una producción excedentaria habría tenido filosofía, o que es lo mismo, que los pueblos que no alcanzaron un equilibrio y una producción excedentaria no la tuvieron. Nosotros consideramos que para alcanzar una producción excedentaria o el bienestar general no es indispensable la filosofía, esto se puede alcanzar también a partir de una cosmovisión sea ésta colectivista o individualista.

Para nosotros la filosofía surgió con la división del trabajo en la sociedad, gracias a la cual un grupo de personas exceptuados del trabajo, se dedicaron a la reflexión como en Grecia; es más, son también condiciones *sine qua non,* la existencia de cierta democracia y libertad para poder manifestar la discrepancia y la crítica que diferencia a la filosofía de las otras formas de saber. Así, donde se concibe que el saber es dogma, y no hay posibilidad de pensar de manera diferente y esta discrepancia no puede ser expresada con cierta libertad, no es posible que surja la filosofía, porque ella es un saber crítico, hostil a todo dogma.

En la cultura griega clásica se dio una democracia, una democracia esclavista pero democracia al fin, que permitió a los amantes de la sabiduría, la discrepancia. Ninguno de estos elementos se dieron en el Tawantinsuyo, pues el gobierno fue teocrático y como tal no había la posibilidad de discrepancia.

Por otro lado, la filosofía surge cuando los límites religiosos, míticos y mágicos han sido superados por el saber filosófico, como en Grecia, o pueden provenir también de la insuficiencia explicativa de los fundamentos de la ciencia, porque el conocimiento filosófico es un conocimiento racional, crítico, trascendental, universal, y teorético.

Es verdad que en muchos campos del saber los inkas estuvieron alcanzando la explicación científica, esto es porque sus conocimientos fueron aprendidos por observación, experimentación, comparación y generalización, como es el caso de la ingeniería hidráulica, el mejoramiento genético, la arquitectura, la medicina, la farmacología y algunas leyes en el campo de lo que hoy podemos llamar la sociología y la planificación. En cambio sus reflexiones sobre el principio y fundamento de la realidad, sobre sus primeras y últimas causas, como hoy, no fueron de carácter filosófico, ya que no pudieron desligarse de la explicación mítico-religiosa. En

---

[10] *Ibid.*, p. VII.
[11] *Ibid.*, p. 316.

consecuencia, puede hablarse de la existencia de una cosmovisión o un pensamiento inka, más no así de una filosofía inka.

Respecto al origen de la filosofía inka Pacheco Farfán sostiene: "...la filosofía, como elemento cultural se origina desde el momento en que el hombre alcanza dos categorías universales: ser social y ser racional", "...es producto resultante de mentes colectivas, conciencias sociales".

Sin duda, la filosofía es un elemento cultural, pero no necesariamente se origina cuando el hombre alcanza sólo las categorías universales de *ser social y ser racional.* Sabemos que para hacer reflexión filosófica necesitamos más categorías de las que Pacheco menciona; no en vano Aristóteles, tanto en el libro de *La filosofía prima*, llamado posteriormente *Metafísica*, como en la *Lógica*, dedica más de un capítulo al estudio de las categorías presocráticas (por ejemplo, los que se atribuye a Filolao): *finito-infinito, par-impar, unidad- pluralidad, derecha-izquierda, macho-hembra, reposo-movimiento, rectilíneo-curvo, luz- oscuridad, bueno-mal, cuadrado-ovalado*[12].

Luego en el Libro V de la *Metafísica*, expone sus propias categorías[13], como son: principio, causa, elemento, naturaleza, necesario, unidad, ser, sustancia, identidad, heterogeneidad, diferencia, semejanza, opuestos, contrarios, alteración específica, anterior, posterior, potencia, capacidad. Impotencia, incapacidad. Cantidad, cualidad, relativo, perfecto, límite, en qué, por lo que, el por qué, disposición. Estado, manera de ser. Afección, privación. Tener, provenir de, parte, todo, truncado, género, falso y accidente. De la misma manera el Estagirita dedica el primer libro del *Organon, (Lógica)*, al estudio del lenguaje y las categorías.

La existencia de conceptos filosóficos no prueba que en un determinado lugar y época haya existido la filosofía. Las categorías son los conceptos con los que se hace reflexión filosófica, pero, de ninguna manera ellas son la filosofía; ya que, como enseña Aristóteles, los conceptos y las palabras sueltas no son proposiciones, menos juicios. Además, las categorías o conceptos son filosóficos sólo desde el momento en que se hace reflexión filosófica con ellos; no antes. Por otro lado, una cosa es ser racional y utilizar la razón o la racionalidad para hacer reflexión filosófica, y otra para enfrentarse, explicar y ordenar el mundo como lo han hecho muchos pueblos que no fueron la cultura griega.

Recurriendo a la analogía, Pacheco quiere demostrar que en los Andes, como en Grecia, también se concibió como el primer principio y primer fundamento de las cosas, el agua, aire, y fuego. Para nosotros, los inkas todavía no habían llegado a concebir estas substancias como elementos o categorías en el plano teórico, sino más bien, como elementos importantes para la vida práctica del hombre; por ello, no hicieron reflexión filosófica, sino que les rindieron culto a tales elementos.

Respecto a que la filosofía sea *"...producto resultante de mentes colectivas"* y *"conciencias sociales"*, de acuerdo a la historia de la filosofía y las demás ciencias, podemos decir que éstas no son fruto ni resultante de *"mentes colectivas* y *conciencias sociales"*. Si la afirmación fuera correcta, muchos otros grupos humanos, como los que existieron en los albores de la humanidad y existen hoy, tendrían también una filosofía y con mayor razón podríamos hablar de una filosofía egipcia, caldea,

---

[12] Aristóteles, *Metafísica*, Sarpe, 1985, p. 40.
[13] *Ibid.*, pp. 127-177.

asiria, hebrea, y fenicia; de la filosofía de las culturas americanas como los Aztecas, Maya, Chavín, Mochica, Chimú, Paracas y Aymara. Por tanto, la filosofía no se origina solamente con el surgimiento de las categorías: *racionalidad* y *ser social*, como tampoco por "*mentes colectivas* y *conciencias sociales*", son necesarias otras condiciones como las que se dieron en la antigua Grecia. Se ha admitido que el folklore y la cosmovisión son frutos de la expresión colectiva, más no así la filosofía. La filosofía siempre ha sido fruto de la reflexión de personas individuales, no de grupos.

La filosofía es cuestión de reflexión y no de evolución, como podemos leer en la siguiente cita de Pacheco: "Proponemos, que si la ciencia de la historia reconoce diferentes etapas de desarrollo a las múltiples culturas y o civilizaciones del mundo, entonces, la filosofía no puede ser ajena a las peculiaridades evolutivas de cada colectividad."

El saber filosófico no es un grado de conocimiento inherente a la evolución de las personas o los pueblos; en otras palabras, no toda evolución lleva necesariamente a una filosofía. Creemos que la tesis no está correctamente expresada; quizá lo que el autor ha querido sostener es que la filosofía se ha plasmado cuando los pueblos se han desarrollado por encima de las peculiaridades particulares.

No es correcto afirmar que existió filosofía inka porque así lo dijeron Garcilaso, Guamán Poma, Luis E. Valcarcel; los mencionados sabios no fueron, ni son filósofos, sino historiadores y cronistas. Por otro lado, la existencia de conceptos de carácter filosófico en las culturas arcaicas, no necesariamente prueban que en ellas se haya cultivado la filosofía. Las categorías son conceptos con los que se hace reflexión filosófica; pero, de ninguna manera son la filosofía. La filosofía es todo un discurso de la razón y no la aglutinación de categorías o proposiciones sueltas.

El autor insiste en su tesis sosteniendo: "Los cronistas como los historiadores de todas las épocas... han coincidido en expresar su asombro y admiración, al ocuparse del elevado nivel de desarrollo integral de las múltiples manifestaciones culturales de la colectividad tawantinsuyana.... De donde es fácil inferir no solamente la posibilidad, sino, la existencia real de una filosofía Inka, puesto que la filosofía, al igual que todas las creaciones del hombre, es histórica."[14]

Nos parece que ésta es una falacia de *causa falsa*; las múltiples manifestaciones de cualquier cultura no son razón suficiente para que se afirme que en ellas se ha dado una filosofía propia. Tampoco es posible inferir la existencia de la filosofía a partir de la "historicidad".

Juvenal Pacheco, sostiene que "...los grupos sociales, colectividades tawantinsuyanas lograron sistematizar una concepción filosófica posible de tipificarse como materialista, paralelo a la concepción idealista". El hecho de que hayan existido conceptos como: dios, alma, abstracción, eternidad, infinito, no indica que se haya hecho reflexión filosófica idealista; de igual manera, los conceptos de: cambio, finitud, energía, etc., no son suficientes para sostener que hubo una filosofía materialista, menos aún para sostener que ésta haya sido dialéctica.

Pacheco cree encontrar las *leyes clásicas del materialismo dialéctico* en algunos fenómenos físicos y sociales, tales como la *acción recíproca* en la reciprocidad andina; la *ley de la contradicción dialéctica* en el día y la noche, y en la vida y la

[14] *Ibid.*, p. VII.

muerte. Advertir o conocer cambios en el mundo físico y social no significa ser dialéctico; si ello fuera correcto, los hombres de todos las culturas habrían sido dialécticos ya que advirtieron los cambios antes mencionados.

En la concepción materialista dialéctica, no es lo mismo *el cambio por el cambio*, y el *cambio* que lleva a una nueva situación. *Cambio dialéctico* es llegar a una nueva situación negando a las fases anteriores. Asimismo, la *ley de la acción recíproca* no se puede demostrar porque el hombre viva en un medio hostil, menos por el espíritu colectivo, de reciprocidad, fraternidad, hermandad o el ayni[15].

De manera semejante, no veríamos la *ley de la contradicción dialéctica* en cualquier contradicción, sino en aquella que lleva lo que es cuantitativo a un cambio cualitativo y viceversa; es más, si se quiere a un cambio substancial; precisamente, por eso es dialéctica.

En contraposición a Pacheco, todos sabemos que el *materialismo dialéctico* surge en el tránsito del capitalismo al socialismo, como su contradicción y camino para un nuevo modo de producción. Por ello, por ejemplo, no es posible hablar de proletario, ni en el esclavismo ni en el feudalismo, sino sólo en el capitalismo.

Lo que le quita consistencia a los argumentos de Juvenal Pacheco, es que quiera probar la existencia de una filosofía, con argumentos *ad hominem*, como se puede leer a continuación: "Es indudable, que los detractores de la colectividad andino-inka y de sus manifestaciones culturales, así como los agnósticos, escépticos, sofistas, metafísicos, religiosos fanáticos, intelectuales e historiadores vergonzantes, que sufren el síndrome del colonialismo mental, rechazan nuestra tesis."[16]

Como remarcamos, estos argumentos son *ad hominem* y le restan mucho valor a la tesis a pesar de que Pacheco se ampare en José Ingenieros, manifestando: "aspiremos a crear un ciencia nacional..." Sabemos que puede haber un arte nacional, una política nacional, un sentimiento nacional, pero, de allí a sostener que exista una ciencia nacional es una falacia. Con Aristóteles podríamos afirmar que no es posible que exista una ciencia de "lo particular". La ciencia es siempre de lo universal. Se conoce siempre a través de lo universal, como señala Aristóteles en la *Metafísica*: "El arte comienza cuando de una gran suma de nociones experimentales se desprende un solo juicio universal que se aplica a todos los casos semejantes."[17]

Juvenal Pacheco ha debido entrar en diálogo con los clásicos de la filosofía y con pensadores que antes han tratado estos temas, así por ejemplo: Antero Peralta, Humberto Vidal Unda, Leopoldo Zea, Adolfo Vázquez Vázquez, Juan Scanone, Francisco Miró Quesada Cantuarias, María Luisa Rivara de Tuesta o David Sobrevilla[18].

---

[15] Pacheco, Juvenal, La filosofía inka y su proyección al futuro, *o.c.*, p. 331.

[16] *Ibid.*, p. 240.

[17] Aristóteles, *Metafísica*, *o.c.*, p. 28.

[18] El autor, después que habíamos hecho una apreciación crítica a la obra de Juvenal Pacheco en 1995, y al día siguiente que sustentamos esta ponencia, en el VI Congreso Nacional de Filosofía, en el Perú, Iquitos 4 de octubre de 1996, presentó su nuevo libro titulado *La filosofía contemporánea en el Perú*. En él dice respecto a la obra de Pacheco: "Este libro podría ser un paradigma más bien negativo de la unión entre un remanente del marxismo vulgar y la pretensión de que ha habido una filosofía inca." Sobrevilla, David, *o.c.*, p. 443.

b. Posición de Víctor Mazzi Huaycucho

En un pequeño libro titulado *Presentación de Juan Yunpa*, el autor defiende la existencia de una filosofía inka y sostiene: "Desde luego, no era una filosofía tal como la que se conoce en occidente, tuvo distinta significación y un singular modelo de entendimiento del universo; el pensador no colocaba al hombre andino por encima del entorno cosmogónico, lo sitúa en igualdad de condiciones, le trataba como un miembro más de su existencia."[19]

Por el momento, vamos a objetar la segunda parte de esta cita y decir que para nosotros la visión del mundo andino prehispánico fue antropocéntrica. Como pruebas debemos manifestar que el hombre se ubicó en el centro del universo y se consideró diferente a los animales; en el primer caso, dividió el espacio, *pacha*, en: *kay pacha* (el espacio que ocupa el hombre); *hanaq pacha* (el espacio que se encuentra por encima de su cabeza) y *ukhu pacha* (el espacio que se encuentra por debajo de sus pies); en el segundo caso, el hombre se consideró diferente a los animales, a los mismos que consideró inferiores; por ello a los domésticos los denominó *uywa* (criados) y a los salvajes *salqa*. (indómitos).

Téngase en cuenta que los hombres en el *ayllu* nunca pueden ser iguales; la antigüedad es clase y categoría; de allí la existencia del *kuraka* o *kuraq kaq* que significa ser mayor. Recuerdo que mi abuelo materno que era un indio monolingüe, cuando niño me decía mostrándome sus manos: "Mira hijo no todos mis dedos tienen el mismo tamaño, así en la sociedad no todos pueden ser iguales."

En el capítulo "Pensar y filosofar", Mazzi sostiene que: "No se aceptan las categorías del pensamiento andino porque es cierto que aún no existe un estudio sistemático, riguroso del mismo, pero esto no quiere decir que no se haya generado."[20] Nos preguntamos, si no sabemos cuáles fueron las categorías del pensamiento andino, ¿cómo sostener que hubo una filosofía andina? Como objetamos a Juvenal Pacheco, no basta con que existan categorías, que hoy podemos llamar filosóficas, sino es indispensable que con ellas se haya hecho reflexión filosófica.

Por otro lado, tampoco estamos de acuerdo con la cita de Víctor Mazzi cuando manifiesta que: "Quienes tratan de explicarse el pensamiento andino únicamente a través del mito, en realidad están proponiéndose la explicación de las causas del atraso y primitividad de nuestros antiguos pensadores."[21]

Suponer que nuestros antepasados hayan explicado el mundo en forma mítica no tiene por qué significar que hayan estado retrasados y primitivos. Cada pueblo explica su realidad de acuerdo al modo de producción en que se encuentra. Hoy existen mitos modernos, como el del *desarrollo* o de la *calidad total* como salvadores del mundo o, el de *tocar la bocina del carro* en la creencia de que el semáforo va a cambiar más rápido y, por ello, no podemos considerarnos primitivos o retrasados.

Mientras Juvenal Pacheco sostiene que había una filosofía a la que se puede tipificar como idealista, paralela a la dialéctica, Mazzi sostiene que el pensamiento dialéctico estaba en formación. Veamos la cita: "Existen indicios de un pensamiento dialéctico que estaba en formación, que entendió que el universo se movía, tenía

---

[19] *Ibid.*, p. 7.
[20] *Ibid.*, p. 26.
[21] *Ibid.*, p. 26
[22] *Ibid.*, p. 27.

dinámica propia (se alimentaba, crecía, engendraba y perecía); tuvo la certeza de un todo contradictorio, opuesto en el *hanan* y el *urin* (arriba y abajo), polaridad que a su vez se subdivide en otros opuestos como izquierda-derecha."[22]

Nosotros, de acuerdo al cuadro tradicional de oposición, no veríamos contradictorias las categorías *urin* y *hanan*, sino como contrarias[23]. Por otro lado tenemos entendido que pueden haber categorías contrarias, más no contradictorias. Tenemos entendido que contradictorias sólo pueden ser las proposiciones, por ejemplo: "Todos los hombres son mortales" tiene como contradictoria a la expresión "Algún hombre no es mortal". Finalmente, para concluir, veamos las siguientes citas de Víctor Mazzi: "Desde luego, no era una filosofía tal como la que se conoce en occidente, tuvo distinta significación y un singular modelo de entendimiento del universo"[24], y otra que da al final, en temas sugeridos "Para debatir": " Filosofar para el indio no es una creencia, ni un proceso de intelectualización de la realidad. Más que un sistema de creencias es ante todo vivencia."[25]

Al respecto debemos manifestar que la filosofía es siempre una reflexión teorética y no una vivencia; vivir de acuerdo a una filosofía no es hacer filosofía, en todo caso es hacer práctica y esto es acción y no reflexión. Precisamente lo que diferencia a la filosofía de la religión es que la primera es racional, reflexiva y teorética, y la segunda, es de fe.

c. Posición de Víctor E. Díaz

En 1991, el profesor Víctor E. Díaz Guzmán publicó un librito intitulado *Filosofía en el antiguo Perú*, en cuya Introducción sostiene: "Sabemos que es difícil hablar de una disciplina filosófica en el Perú antiguo (incanato) en sentido absoluto y con la perspectiva actual; en primer lugar por el desconocimiento de las ramas o especialidades que integran dicha disciplina, y, en segundo lugar, porque 'las limitaciones culturales' impidieron que las especulaciones llegaran a la alta comprensión de los fenómenos filosóficos."[26]

Como sostiene el autor, considerando que *es difícil hablar de una disciplina filosófica en el Perú antiguo en sentido absoluto y con la perspectiva actual*, no consideramos necesario entrar en mayores discusiones, sobre todo si no existen documentos escritos que nos permitan hacer una crítica a la supuesta filosofía inka, y más aún si como sostiene Díaz Guzmán, conocemos las limitaciones culturales que impidieron llegar a la alta comprensión de los fenómenos filosóficos.

El autor hace un estudio bastante acertado, mejor que Pacheco Farfán por cierto, de la visión andina del mundo preshispánico. Trata temas como del hombre, la historia y la cultura; de las concepciones cosmogónicas; de las concepciones escatológicas, de Dios, y de la moral incaica. En la bibliografía, al igual que Pacheco y Mazzi, cita a cronistas e historiadores, más no así a algún filósofo.

---

[23] Mazzi, sostiene: "El quechua contiene raíces categoriales, pues como todo idioma expresa una elevada organización conceptual y lógica de su medio natural y social. El pensamiento en el antiguo Perú no escapa a esta concepción, nociones como *urin* y *hanan* están reflejando una realidad contradictoria, pero real y social. La naturaleza tiene causas y origen, la necesidad de existencia, de allí que las categorías y conceptos deben designar las peculiaridades de esta realidad.", pp. 28-29.

[24] *Ibid.*, p. 7.

[25] *Ibid.*, p. 62.

[26] *Ibid.*, p.11.

3.2 Defensores de la existencia de un "pensamiento" prehispánico

Entre los filósofos que niegan absolutamente la existencia de una filosofía inka, más no así de un pensamiento o cosmovisión, tenemos al doctor David Sobrevilla y la doctora María Luisa Rivara de Tuesta.

David Sobrevilla, en el IV Congreso Nacional de Filosofía, Arequipa 1991, sostuvo: "¿Es correcto aplicar el concepto de filosofía al pensamiento precolombino?" "A veces se ha ofrecido una respuesta positiva a esta pregunta." El filósofo, en aquella oportunidad, a través de la crítica al libro de Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (México 1956) demostró que no era posible hablar de una filosofía precolombina en América; para ello recurrió al análisis de la visión helénica tradicional del mundo, luego hizo referencia al surgimiento de la filosofía griega mostrando la diferencia de las situaciones reales que posibilitaron tal surgimiento. Concluyó su exposición, expresando: "El resultado de nuestro análisis es que puede hablarse de un pensamiento pero no de una filosofía precolombina."[27]

Por su parte María Luisa Rivara de Tuesta, sostiene: "El pensamiento anterior a la conquista española, concepción *sui géneris*, desarrollado principalmente por las cultura Maya, Azteca e Inca, constituye inquietante tema de investigación... que encuentran las proyecciones de esa estructura de pensamiento en las masas que han permanecido casi al margen de la cultura occidental."[28] Para la

---

[27] En el resumen de ponencias del IV Congreso Nacional de Filosofía organizado por la Universidad Nacional de San Agustín en 1991, p. 132. Posteriormente el autor haciendo una nueva crítica a Miguel León Portilla, señala las características de lo que es filosofía: la racionalidad, la diferencia entre filosofía, la religión y el mito; que la filosofía es portadora de creaciones intelectuales nuevas o inéditas, que tiene fundamentos lógicos, matemáticos y físicos que la filosofía cambiaron radicalmente las orientaciones de disciplinas ya existentes al conferirles una fundamentación racional. Manifiesta que visión nahuatel es de índole religiosa, o cosmovisión religiosa, de carácter teórico e individual. "Por el contrario, la visión del mundo de los incas era al parecer totalmente tradicional; estaba apoyada en convicciones religiosas, que no parecen hacer sido decisivamente problematizadas en ningún momento. Los hamawtas, a los que los cronistas a veces denominan "filósofos" —como hace Garcilaso y/o Montesinos—, eran depositario de conocimientos, tradiciones... El saber de los inkas es tradicional... no problematiza lo recibido y que no surge con un carácter renovador." En: Mata, Carlos (ed.), *La filosofía contemporánea en el* Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual, Lima, 1997, pp. 13-18.

[28] Resúmenes de ponencias del IV Congreso Nacional de Filosofía organizado por la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa en 1991, pp. 118-119. El filósofo español Jesús Mosterín respecto al pensamiento de los pueblos primitivos, en el Epílogo de su obra sostiene: "A partir del siglo VI en tres regiones de nuestro planeta distintas y distantes entre sí (en la India, en China y en Grecia) observamos los inicios y primeros balbuceos de un nuevo tipo de pensamiento, el pensamiento filosófico, o clásico, o reflexivo, o racional o como queramos llamarlo. Por contraposición a él, al pensamiento anterior arcaico o prefilosófico". El autor señala como: "notas principales de ese pensamiento prefilosófico o arcaico": 1) El ser siempre directo o transitivo... No es autorreflexivo, no explicita ni analiza su propia metodología. 2) ...trata todos los fenómenos como un tú personal que nos confronta y nos concierne. Es un pensamiento emocionalmente comprometido. 3) ...los aspectos importantes de la experiencia no se analizan como conceptos, susceptibles de definición... 4) El estupor y desasosiego producidos por una realidad en primera aproximación, multiforme, cambiante e incomprensible son mitigados no por la construcción de teorías que interrelacionen conceptos, proporciones y explicaciones, sino mediante la elaboración y transmisión de mitos... 5) La preocupación por la buena vida se traduce en el pensamiento arcaico por el interés en sobornar a los dioses mediante cuidados, cultos, ofrendas, etc. 6) La ansiedad por el futuro da lugar a las diversas técnicas de adivinación. *Historia de la filosofía 1. Pensamiento Arcaico*, Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 224- 227.

doctora María Luisa: "Las concepciones sobre Wiraqocha, pacha y runa son las que constituyen el tema central de esta síntesis del pensamiento incaico". Estos temas se apreciarán en el mito, seguidamente en la poesía, y, finalmente, a la llegada de los conquistadores europeos, habrían estado culminando "...en apreciaciones de carácter reflexivo".

Una vez expuestas las tesis de Juvenal Pacheco, de Víctor Mazzi y de Víctor E. Díaz, que defienden la *existencia de una filosofía inka*, y expuestos también los criterios de David Sobrevilla, María Luisa Rivara de Tuesta y la de Jesús Mosterín que niegan tal posibilidad, podemos concluir manifestando que, no hay nada a lo cual pueda llamarse específicamente *filosofía inka*, porque el saber o conocimiento que tuvieron los pueblos andinos precolombinos no se ajusta al saber crítico, racional teorético y trascendental que exige la filosofía. En todo caso, podemos llamarle pensamiento prefilosófico o cosmovisión ancestral, pero no filosófico, por carecer de las características antes señaladas y por no ser teorético sino más bien mítico.

Sin embargo, no hay que considerar que porque los andinos, mayas y aztecas, no tuvieron una filosofía, fueron retrasados o salvajes; de ninguna manera. Los *hamawt'as* inkas no hicieron reflexión filosófica; esto es, no usaron la razón para teorizar sino para transformar el mundo mediante la práctica; es decir, conocer a través de observación, comparación y aplicación en nuevas situaciones sin que se haya dado todavía una ciencia formal. Si los inkas hubieran proseguido con su desarrollo cultural, sin la presencia de los conquistadores europeos en el siglo XVI, por unas décadas más, probablemente hubieran formalizado una ciencia en los campos arriba señalados.

4. Hacia una filosofía inspirada en lo nuestro

Bajo esta misma óptica de autenticidad se ha venido reflexionando desde 1945 fecha en que el filósofo mexicano Leopoldo Zea, ha sostenido que "...la filosofía americana debe tener como centro al hombre americano, o su esencia, o sus necesidades"[29]. Antonio Gómez Robledo, por su parte en 1946, había sostenido que "entre nosotros existe una suerte de entreguismo filosófico, correlato, en el orden del espíritu, del entreguismo político"[30].

Entre otros pensadores que están de acuerdo que se debe reflexionar creativamente de manera que nuestra reflexión responda a nuestros problemas, necesidades y aspiraciones tenemos a:

a. Juan Adolfo Vázquez, al tratar de la inexistencia de una filosofía argentina auténtica, manifiesta que "...lo importante es que la mayoría de las repúblicas latinoamericanas tienen como tronco y columna vertebral de su historia, una población predominantemente autóctona y que, para definir o caracterizar su esencia nacional, pueden recurrir, ...a ingredientes culturales que en algunos casos se remontan a grandes civilizaciones clásicas preshispánicas..."[31]

---

[29] Zea, Leopoldo, *En torno a una filosofía americana*, México, 1945. También Augusto Salazar Bondy hace mención a esta cita en: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México: Siglo XXI, 1968, p. 15.

[30] Gómez Robledo, Antonio, *La filosofía en el Brasil*, México, 1946, p. 189.

[31] Vázquez, Juan Adolfo, *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1965, p. 14.

b. El cubano Pablo Guadarrama sostiene que deberíamos hacer filosofía: "porque los problemas concretos del ser latinoamericano así lo exigen y porque hasta el presente las filosofías importadas no han dado respuestas adecuadas a tales demandas"; deberíamos filosofar, —continúa el autor— "para encontrar tales respuestas y vías de solución que modifiquen progresivamente la situación de nuestros pueblos"[32].
c. Debemos mencionar también a Enrique Dussel, quien sostiene que: "el hombre no debe pensar en lo universal a través de lo particular; como tal, debe pensar en resolver sus problemas sobre todo en liberarse no sólo de la opresión política y económica, sino también, y es lo más importante, de la ideológica"[33].
d. El profesor doctor Archie J. Bahn, en una carta que nos escribió después del Congreso Mundial de Filosofía de Moscú, nos decía en torno a una filosofía mundial: "Los ideales culturales que han servido a un pueblo por siglos, deberían ser considerados en la formación de una filosofía universal, a menos que se demuestren sus falsedades."
e. Augusto Salazar Bondy en 1954 sostuvo que nuestro continente no tuvo una filosofía propiamente dicha y la actual tiene como "el primero de sus rasgos negativos... es el sentido imitativo de la reflexión". "Se piensa de acuerdo con moldes teóricos previamente conformados, a los modelos del pensamiento occidental, sobre todo europeo, importado en la forma de corrientes de ideas, escuelas, sistemas totalmente definidos... —que todavía no hemos tomado en cuenta— ...la tradición vernácula... el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericana..."[34]
f. Francisco Miró Quesada en la *Ideología de Acción Popular*, cita a Fernando Belaunde, que desde luego no es un filósofo sino un estadista, pero que para nuestro caso vienen bien sus expresiones: "Pocas naciones en el mundo tienen el raro privilegio de contener en su propio suelo la fuente de inspiración de una doctrina. El Perú es una de ellas. Sin embargo, se ha anatemizado a los que no salimos en busca de filosofías extranjeras, en el vano intento de un importar ideas a un medio que hace siglos se distinguió en producirlas."[35] Así mismo el filósofo en 1964, sostenía una tesis parecida a la de Mariátegui: "Si el desgarramiento consistía en el desconocimiento del ser del indio, la reconciliación tenía que consistir en una afirmación del ser del indio. No para negar el ser del blanco, no para rechazar los grandes y eternos valores heredados de la cultura hispánica y occidental, sino, sencillamente, para integrar lo que desde el comienzo había sido separado."[36] Después de haber tenido contacto directo con

---

[32] Guadarrama, Pablo. *"¿Por qué y para qué filosofar en Latinoamérica?"*, ponencia sustentada en el III Congreso Nacional de Filosofía organizado por la Universidad de Trujillo en 1988. Nos entregó el texto personalmente.

[33] Conversación personal. XIX Congreso Mundial de Filosofía. Moscú, agosto 1993.

[34] Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968. p. 39.

[35] Belaunde Terry, Fernando, *La conquista del Perú por los peruanos*. Lima: Ediciones Tawantinsuyu, 1959, p. 17. Citado por Francisco Miró Quesada en *La ideología de Acción Popular*, Lima: Tipografía Santa Rosa, 1964, p. 10.

[36] Miró Quesada, Francisco, *La ideología de Acción Popular*, *o.c.*, p. 13. El autor añade a la nota un pie de página en el que dice: "Sobre el sentido de la negación del indio por el conquistador español y sus descendientes, y sobre la significación de este hecho para nuestra historia; ver Zea, Leopoldo, *El Occidente y la conciencia de México*, México: Porrúa y Obregón, 1953. Ver también

los indígenas, el autor sostiene que existe en el pueblo una *filosofía sapiencial*; esto es, una filosofía surgida de la cultura popular que da orientación y sentido a su existencia[37].

g. Como se sostiene en la presentación de *Nueva serie*, revista de la Universidad Católica[38], "los estudios sobre el mundo andino son importantes, porque se refieren a la raíz misma del hombre peruano. Lo andino siempre será una categoría de análisis indispensable para entender nuestro mundo."

h. David Sobrevilla propone "apropiarse del pensamiento filosófico occidental. Someterlo a crítica... y luego de adquirir una familiaridad con él, replantear el pensamiento filosófico, teniendo en cuenta los más altos estándares del saber, pero al mismo tiempo desde nuestra situación peculiar y a partir de nuestras necesidades concretas"[39].

i. La doctora María Luisa Rivara de Tuesta sostiene que el planificar cambios estructurales en nuestros países necesitan siempre de un modelo integral ideológico; para nuestro caso, sugirió hacerlo siguiendo el modelo occidental pero con ingredientes nacionales auténticos. Igualmente en la revista *Areté* manifiesta: "lo que llama a la reflexión es que la América india subsiste y está presente en Centroamérica, México y el área andina", y que en Latinoamérica el movimiento filosófico ha adoptado fundamentalmente filosofías occidentales no dando todavía cabida a un planteamiento filosófico de la problemática indígena"[40]. La filósofa considera que "las concepciones sobre Wiraqocha, pacha y runa son las que constituyen el tema central de esta síntesis del pensamiento incaico." Estos temas se apreciarán en el mito, seguidamente en la poesía y finalmente a la llegada de los conquistadores europeos habrían estado culminando "...en apreciaciones de carácter reflexivo"[41].

j. José C. Mariátegui, en un pasaje de *Peruanicemos al Perú*, sostiene que el drama del Perú, transmitido por la conquista a la república es: "querer construir una sociedad y una economía peruana sin el indio y contra el indio"[42].

k. Por su parte el doctor Antonio Peña Cabrera sostiene: "Los primeros europeos que llegaron a América se encontraron con un mundo que no entendían; pero no se dieron cuenta de que en verdad no querían entenderlo y, en consecuencia, poco esfuerzo hicieron por mirarlo desde dentro, desde la realidad americana."[43]

---

del mismo autor sobre el tema del "desconocimiento" *América en la conciencia de Europa*, México, 1955, y *América en la historia*, México, 1957.

[37] Antes de dedicarse, con nosotros, al estudio de las categorías quechuas y al pensamiento andino, el autor había sostenido la existencia de una *filosofía inculturada*. Ver: *Hombre, sociedad y* política, *o.c.*, p. 64.

[38] *Nueva serie*, 2 (1977), p. 1.

[39] Sobrevilla, David. *Repensando la tradición nacional I*, Lima: Hipatía, 1988, p. xiii.

[40] Rivara de Tuesta, María Luisa, "Pensamiento prehispánico y filosofía e Ideología en Latinoamérica", en: *Areté*, VI (1994), pp. 105-106.

[41] *Ibid.*, pp. 118-119. A partir de los mitos de Wiraqocha y Pachakamaq; precisamente en una última ponencia, sustentada en la Sociedad Peruana de Filosofía, Lima, 24 de junio de 1998, sostuvo el tema "En torno a la identidad nacional", en el que a partir del mito de la creación de Wiraqocha en forma muy precisa, explica las diferentes nacionalidades que conforman el Perú.

[42] Mariátegui, José Carlos, *Peruanicemos al Perú*, Lima: Biblioteca Amauta, 1988, p. 89.

[43] Peña Cabrera, Antonio, "La Racionalidad Occidental y la Racionalidad Andina", en: Camacho, Juan (ed.), *La racionalidad*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Investigaciones Humanísticas, 1988, p. 193.

l. Asimismo, queremos mencionar la expresión de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quien, en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, ha sostenido que: "La filosofía es filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución universal; de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo."[44] Consideramos que el punto de vista de Hegel nos sirve de punto de apoyo en la concepción de una filosofía que intenta satisfacer los intereses propios de nuestro tiempo histórico.

5. Perspectivas de una filosofía a partir de lo nuestro

De las citas mencionadas podemos deducir que Leopoldo Zea, Antonio Gómez Robledo, Pablo Guadarrama, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada C., David Sobrevilla, María Luisa Rivara de Tuesta, José C. Mariátegui, apuntan a que la reflexión filosófica latinoamericana debería tener como centro y objeto al hombre latinoamericano, su esencia o sus problemas fundamentales. Este ocuparnos del hombre o de sus problemas debería ser según los mencionados autores el sello propio de nuestra reflexión. De Hegel, la filosofía latinoamericana debe sugerir la solución de sus problemas actuales.

En cambio, filósofos como Juan Adolfo Vázquez, Achie J. Banh, y la revista *Nueva serie* de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en su Introducción, sugieren la inspiración en las culturas ancestrales; ya que tales pensamientos posibilitarán una mejor comprensión de nuestra realidad[45], que al final buscarían alcanzar los mismos objetivos de los pensadores citados más arriba; sin embargo, consideramos que para nosotros es relevante la sugerencia de la reflexión a partir del pensamiento ancestral, de sus categorías.

Para terminar, debemos expresar que hoy que sabemos lo que es la filosofía y el filosofar, debemos contribuir creativamente al desarrollo de una filosofía universal, haciendo una reflexión desde nuestra *pacha,* (espacio, tiempo y naturaleza andinas) a través de las categorías del *Runasimi* que es nuestro idioma y refleja nuestra identidad y autenticidad andinas[46]. Como sostuvo Gamaliel Churata (Arturo Peralta): "El mito griego es el *alma mater* del mundo occidental; el mito inkásiko debe serlo de una América del Sur con "ego".[47]

---

[44] Hegel, Wilhem Friedrich, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, 1945. p. 48. También es citado por Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 11.

[45] Miguel Giusti en el III Congreso Nacional de Filosofía llevado a cabo en Trujillo sostuvo: "La filosofía es una actividad profesional autónoma... a la que no se le pueden imponer tareas extrateóricas como las de la problemática nacional." "En este caso, frente a los problemas nacionales, cabría la posibilidad de que algún filósofo se ocupase de ellos, pero sin el menor derecho a considerarlos prioritarios." *Areté*, I (1989), pp. 149-163.

[46] Ver entre otros trabajos: *Valor filosófico del quechua*, en: *Cuadernos americanos*, 52. *Nueva época*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995, pp. 183-188. "Dios en la cosmovisión andina precolombina", en: *Tradición*, Lima: Universidad Ricardo Palma, año 11, N° IV, 1994, pp. 121-125. "El concepto de sabiduría y verdad en el pensamiento andino", en: *Filosofía cristiana y desarrollo del hombre*, Lima: Acapef, 1992, pp. 185-211. *Ensayos filosóficos*, edición bilingüe, Lima: Sociedad de Pensamiento Andino, 1994. "El pensamiento andino una opción para la filosofía peruana y de América andina", en: *Willaq*, revista de comunicación y cultura, Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, 1996, pp. 227-248.

[47] Peralta, Arturo, *El pez de oro*, La Paz: Canata, 1957, p. 33.

Filosofía política

Universalidad de los derechos y particularidad de los deberes

Pepi Patrón
Pontificia Unversidad Católica del Perú

Voy a tratar de explicar el sentido específico de esta comunicación con un breve ejemplo vivido. Un sábado a las dos de la tarde, subiendo a una montaña, más o menos a cuarenta minutos de la capital de unos de los países más pobres del mundo, Etiopía, lo que se ofrecía a nuestra visión era lo siguiente: cientos de mujeres, entre 12 y 50 años subiendo y bajando la montaña, cargando hatos de leña de eucalipto, muy grandes, sobre la espalda con una soga atravesando el pecho. Las mujeres cargaban, y a lo largo de nuestro recorrido cuesta arriba, veíamos varones, de todas las edades, sentados en las puertas de las "casas" o bajo la sombra de los árboles, conversando, tomando un vaso de agua o eventualmente una cerveza. Cada paquete de leña pesaba aproximadamente sesenta o setenta kilos y este peso lo puedo indicar, no por un cálculo visual, sino porque una de las mujeres que estaba conmigo, una norteamericana bien alimentada, pretendió cargar el paquete y le fue físicamente imposible; literalmente, casi se le parte la espalda. Luego, para tres mujeres no africanas, teóricamente bien nutridas, fue imposible, incluida quien les habla, levantar uno de los paquetes. Entre las risas burlonas y tiernas de las mujeres etíopes y la mirada desconcertada de los varones, fuimos incapaces de levantarlo. Nos vimos de pronto rodeadas de estas mujeres de ojos muy tristes y de hombres con ojos de sorpresa. Ante la pregunta insistente de la mujer norteamericana, dirigida a los varones, de por qué no consideraban necesario ayudar o eventualmente reemplazar a las mujeres —entre quienes podía estar su madre, su hermana, su esposa o su hija— en tan agobiante tarea, la única respuesta que encontrábamos era "porque no". Finalmente, un osado y relativamente joven caballero nos respondió en impecable inglés: "es la cultura, señorita; ¿_no ha escuchado usted hablar de la cultura? Para nosotros la leña es asunto de mujeres y nosotros no podemos intervenir" ¿Cuál era la compensación de esta terrible y desgastadora actividad física de las mujeres? Equivalía exactamente a un dólar, lo que en Etiopía "alcanza" para la subsistencia diaria de una familia.

A propósito del tema que aquí nos congrega, las preguntas que surgen de inmediato son: ¿dónde están los derechos de estas mujeres?, ¿en qué consisten?, ¿a quién le corresponde que sus derechos y su dignidad como seres humanos tengan alguna realidad y alguna vigencia?, ¿quién asume los deberes que sus derechos implican?, ¿a qué obligan los derechos humanos?, ¿a quiénes obliga? ¿Es nuestro deber velar por su vigencia en tanto ciudadanos de países pobres? ¿Es deber de los Estados promoverlos y protegerlos? A los cincuenta años de la Declaración Univer-

sal, ¿son, en efecto, universalmente válidos? Quien plantea esta pregunta no viene de Suiza o de Suecia. Yo vengo del Perú, país pobre y marcado por desigualdades extremas; no obstante, la urgencia de estas preguntas se me hicieron aún más evidentes a propósito de la experiencia que vengo de relatarles.

Quisiera en los minutos siguientes responder a algunas de las preguntas que vengo de formular a través de una argumentación que pretende poner de manifiesto una tensión entre derechos y deberes. La disyunción incluida en el título de este texto no apunta a indicar una relación de exclusión entre derechos y deberes, ni a sugerir la verdad de perogrullo de que a cada derecho le corresponde un deber. Quiero desarrollar en lo que sigue las pistas de lo que puede considerarse una tensión entre derechos y deberes, a propósito de la problemática de los derechos humanos. Esta tensión pretendo abordarla en un doble nivel.

En primer lugar, ante la no vigencia de los derechos humanos en una gran cantidad de países, las Naciones Unidas y muchas de sus organizaciones internas se han visto obligadas a proponer declaraciones, pactos y convenciones que aseguran el cumplimiento de los mismos, planteando a los Estados Partes una serie de *deberes* y obligaciones en vistas a su vigencia real. A mi juicio, en el caso peculiar de las mujeres, un hecho que indica el carácter problemático de la universalidad de los derechos humanos y de la necesaria relación entre derechos y deberes, es la necesidad de incluir en la Plataforma de Acción de Beijing (1995) el reconocimiento explícito que los derechos de las mujeres *son* derechos humanos. Del mismo modo en la Declaración y Programa de Acción de Viena (1993), se reconoce en forma expresa que los derechos de la mujer "son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales". Este curioso reconocimiento parecería sugerir que la universalidad de los derechos humanos requiere de precisiones y especificaciones que, a primera vista, resultan curiosos por no decir sorprendentes. Tener que hacer explícito que los derechos de las mujeres *son* derechos humanos nos hace cuando menos sospechar que algún problema hay en su declarada universalidad.

En segundo lugar, frente a la universalidad de los derechos, se afirma como central en muchas de las formas del discurso y la realidad contemporáneos el derecho a la diferencia, a la diversidad y a la particularidad. Esta particularidad o diferencia se plantea en términos étnicos, culturales, religiosos, regionales o de género. Y es en esta última particularidad o diferencia en la que me quiero centrar, ya no a partir de las insuficiencias prácticas de la vigencia de los derechos humanos, sino de una discusión inmanente a la propia lógica argumentativa de los derechos humanos, que tiene o tendría que ver con una universalidad que no es tal, sino que sería de algún o de muchos modos excluyente respecto de la especificidad de lo femenino. Con este propósito examinaremos brevemente un concepto íntimamente vinculado —no sólo teórica sino también históricamente— a la noción de derechos humanos universales: la noción de justicia y el cuestionamiento a que se ha visto sometida en décadas recientes, no sólo desde la perspectiva feminista, sino desde frentes teóricos diversos.

El problema que pretendo abordar aquí es, entonces, bastante específico y tiene que ver con las mujeres, o con lo que ahora se llama en los círculos académicos e internacionales la cuestión de género. El subtítulo sería algo así como la universalidad de los derechos frente a la particularidad de los deberes. La universalidad de los individuos portadores de derechos y la particularidad de las mujeres dentro de esa supuesta universalidad. Mucha de la discusión ética y política contemporá-

neas apunta a caracterizar a las mujeres como aquéllas que encarnan tanto la experiencia cuanto las nociones de deber y responsabilidad. La tensión entre derechos y deberes puede también ser entendida como una tensión entre hombres y mujeres, según los roles diferenciados que las sociedades otorgan y aprueban para cada uno de los géneros. Vayamos entonces a la tensión que aquí pretendemos esbozar, en los dos niveles anunciados.

I

El discurso de los derechos humanos es uno de los que más se invoca cuando se quiere hablar de nuestro fin de siglo. Se cuestionan gobiernos, se sancionan regímenes, se administra justicia internacional. Se les emplea, en suma, como criterio de moralidad y de justicia. Una de las propuestas básicas de la modernidad a la que sin duda pertenecemos (más allá de la insistencia con la que se habla ahora de la postmodernidad) reside en la conversión "con los derechos subjetivos y los derechos humanos, del hombre (del ser humano) en sujeto de derecho, legitimador del orden jurídico"[1]. Sin duda, los intentos de fundamentación de los derechos humanos universales parten de una determinada concepción del individuo como agente moral y racional[2]. Se trata de reconocer, siguiendo a Lafer, el valor de la persona humana en cuanto conquista histórico-axiológica que encuentra su expresión jurídica en los derechos humanos. Las teorías de los derechos humanos aparecen así, según Amuchástegui, como un elemento nuclear de la concepción "liberal" de la sociedad, del individuo y de las relaciones individuo-sociedad.

El individuo portador de derechos universales civiles y políticos es el punto de partida de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Existe, no obstante, una sugerente e interesante tensión entre los derechos llamados de "primera generación" que aspiran a limitar los poderes del Estado y a garantizar la autonomía, la inviolabilidad y la dignidad del individuo o de la persona humana; y los derechos de "segunda generación", los derechos económicos y sociales, que de una manera significativa tienen "como sujeto pasivo al Estado, aunque el titular sigue siendo el individuo"[3]. De alguna manera, estos derechos económicos y sociales (derecho al trabajo, a la salud, a la educación, etc.), exigen *deberes* y *obligaciones* al Estado, para garantizar a los ciudadanos su participación en el "bienestar social". Estos derechos plantean al Estado el deber de un compromiso activo con el bienestar de los ciudadanos. Se trata con ellos de obligaciones de carácter positivo. El Estado que correspondería a tales derechos no es más (o en todo caso no exclusivamente) un Estado mínimo que se limita a garantizar a los individuos un marco para el ejercicio de sus derechos y que prohíbe a los particulares lesionar activamente los derechos de los demás (así, por ejemplo., el derecho a la vida no impone a nadie la obligación jurídica de ayudar a alguien a sobrevivir, se trata de no matar). Se trata de un Estado obligado a proveer a los titulares de los derechos de las condiciones que sean necesarias para el ejercicio de tales derechos y comprometer a

---

[1] Lafer, Celso, *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 18.

[2] Gonzáles Amuchástegui, Jesús, "Mujer y derechos humanos: concepto y fundamento", en: *Derechos humanos de las mujeres. Aproximaciones conceptuales*, Lima: Manuela Ramos y Unifem, 1996, p. 16.

[3] Lafer, Celso, *o.c.*, p. 147.

los particulares a contribuir para tal provisión, por ende de derechos que imponen al Estado y a la sociedad deberes positivos[4].

Lo que me interesa recalcar aquí es que el lado de los deberes que resultan de los derechos humanos, no se resuelven con afirmaciones declarativas a nivel constitucional (desconfianza tanto más justificada, creo, en un país como el mío en el ya hemos tenido más de una decena de Constituciones y en el que la Constitución sigue siendo sistemática y casi cotidianamente violada por sus propios autores). Estamos hablando de derechos que imponen deberes, deberes positivos, que no sólo exigen de los miembros de una sociedad y a los representantes del Estado conductas pasivas, sino compromisos activos. Se trata, aquí, de deberes morales (no formales) que pueden ser, y que son, violados por omisión. Nos enfrentamos por ende con lo que algunos autores llaman la relevancia moral de las omisiones[5]. Y cuando miro mi país, sus niveles de pobreza extrema y sus alarmantes (y cada vez más abismales) desigualdades, y cuando recuerdo los ojos tristes de esas mujeres etíopes, no puedo dejar de pensar que estamos sistemáticamente violando todos los derechos humanos y en una medida importante por omisión, por dejar de hacer aquello a que dichos derechos nos obliga. Digo *todos* los derechos humanos, porque si los derechos económicos y sociales en realidad buscan asegurar las condiciones para el pleno ejercicio de los derechos individuales de primera generación, al no asumir aquéllos difícilmente podemos afirmar que los derechos de los individuos frente al Estado tengan alguna vigencia real. No es sólo asunto, como dice el artículo primero de la Declaración de las Naciones Unidas, de afirmar que todos los seres humanos nacemos libres e iguales en dignidad y derechos, sino de asumir nuestros deberes (como individuos, como sociedad y como Estado) para que esa libertad y esa igualdad sean efectivamente posibles.

A mi juicio, una clara prueba de la necesidad de asumir esta dimensión de deberes y obligaciones en relación con los derechos fundamentales, ha sido dada por las propias Naciones Unidas al aprobar en el año 1979 la *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, la misma que entró en vigencia en setiembre de 1981, tras su ratificación por veinte países. Esta nueva norma internacional asume que la discriminación es un obstáculo para la materialización de los derechos humanos de la mujer y del principio de la igualdad ante la ley[6]. Es importante señalar que esta Convención implica explícitamente algo así como una medida correctiva respecto de los deberes y obligaciones que los derechos comportan; me refiero a que la distinción de la que habla el artículo segundo de la Declaración de Derechos Humanos, a saber: "Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, etc. etc...", no fue suficiente luego de más de treinta años de la Declaración Universal para encarar las desigualdades de las mujeres en su acceso a los derechos humanos. La definición de discriminación que esta Convención asume dice literalmente: "A los efectos de la presente Convención, la expresión 'discriminación contra la mujer' denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado me-

---

[4] Gonzáles Amuchástegui, Jesús, *o.c.*, p. 29.

[5] *Ibid.*, p. 30.

[6] Bermúdez, Violeta, "Mujer e igualdad política", en: *Derechos humanos de las mujeres. Aproximaciones conceptuales*, *o.c.*, p. 130.

noscabar o anular el reconocimiento goce o ejercicio por la mujer ...de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera." Es extremadamente importante subrayar que no se trata simplemente de decir que es lo mismo distinguir o diferenciar que discriminar. Se afirma que es discriminatorio todo trato que tenga por resultado (deseado o no) la desigualdad[7]. Y no todo tratamiento diferenciado es discriminatorio. Por el contrario. Según esta autora esta Convención implica una nueva concepción de la igualdad entre los sexos que se fundamenta en que mujeres y hombres somos "igualmente diferentes". Lo que queda dicho aquí, según un teórico español, es que el principio de la igualdad implica dos dimensiones: el principio de no discriminación y el principio de relevancia. Vale decir que algunas de las desigualdades que existen entre los seres humanos son tan relevantes que ameritan y justifican medidas diferenciadas que apunten a reducir dichas desigualdades. El trato diferenciado implica medidas correctivas que pasan a ser deberes del Estado y de la sociedad. Es el caso de las medidas de acción positiva o de discriminación inversa, incluso a nivel legislativo (es el caso de las cuotas electorales, existentes en muchos países). De esta manera, y asumido por las propias Naciones Unidas, hay que entender la vigencia y el alcance de los derechos humanos, como una cuestión íntimamente relacionada con los deberes y obligaciones de terceras personas que se exigen para la eficaz materialización de dichos derechos, y por tanto relacionada con el entramado de relaciones e instituciones jurídico-políticas que son necesarias para dicha materialización[8].

Y a propósito de las diferencias y las desigualdades es que paso a la segunda parte de mi exposición, en la cual quiero desarrollar algunos de los problemas inmanentes al discurso de los derechos humanos, tal y como han sido puestos de manifiesto por aproximaciones críticas (feministas y no feministas), siempre en relación con las mujeres. Como indiqué anteriormente me propongo hacerlo, brevemente, a partir (y a través) de la noción de justicia.

II

Desde sus primeros orígenes en la Declaración de 1789 los derechos humanos están vinculados a la experiencia y a la noción de ciudadanía. Los derechos humanos son derechos ciudadanos y la igualdad ante la ley es uno de los primeros requisitos formales de la ciudadanía. Para Hannah Arendt, quien por otro lado tiene una perspectiva relativamente crítica de los derechos humanos universales, estos derechos son un "constructo", una invención humana que tiene como requisito la ciudadanía, que la exige como su condición de posibilidad. Para esta autora, desde el punto de vista de la teoría o filosofía política, los seres humanos no nacemos iguales en dignidad y derechos, sino que nos hacemos iguales, nos volvemos iguales en tanto miembros de una colectividad, es decir, de una comunidad política.

Esta relación entre la universalidad de los derechos humanos y la experiencia de ciudadanía implica, para autores como Hannah Arendt, una inadecuación de la tradición de los derechos humanos. Si los derechos humanos presuponen la ciuda-

---

[7] Facio Montejo, Alda, "El principio de igualdad ante la ley", en: *Derechos humanos de las mujeres. Aproximaciones conceptuales*, *o.c.*, p. 96.

[8] Gonzáles Amuchástegui, Jesús, *o.c.*, p. 27.

danía como *medio* para su protección, esto significa que un valor universal se basa en la precariedad de la contingencia, a saber la ciudadanía en el ámbito de una comunidad específica. Ello significa el problema de que "un valor universal dependa del accidente de una contingencia"[9]. La ciudadanía en los regímenes democráticos de nuestro tiempo está, ciertamente, vinculada a la idea de un gobierno representativo y al derecho de voto; pero también puede entenderse (y ellos nos parece perfectamente complementario) en términos de la actividad colectiva, participativa de los ciudadanos en la esfera pública. Si asumimos la definición arendtiana de la ciudadanía como "el derecho a tener derechos", resultaría bastante claro que un país como el nuestro o como la Etiopía de las mujeres de ojos tristes, no son países donde todos sean ciudadanos. Y de manera muy dramática, no lo son, en particular, las mujeres.

Un concepto vinculado histórica y teóricamente a la ciudadanía y a los derechos humanos es aquél de justicia. La pregunta que asumimos explícitamente es la de una relación directa entre derechos humanos y justicia. Los derechos de las personas se plantean como el elemento básico de una concepción de lo que es justo. A juicio de las aproximaciones críticas desarrolladas en nuestro tiempo, las teorías de la justicia se caracterizan por su carácter universalista, tomando como punto de partida un individuo abstracto, desprovisto de todas las características que le dotan de singularidad, y poniendo el acento en la justificación de las reglas que deben regir la convivencia social, abogando por la neutralidad estatal en todo lo relativo a la definición de opciones de vida buena. Esta visión liberal de la justicia, ha sido criticada desde múltiples frentes, en particular desde una perspectiva comunitarista y desde los puntos de vista teóricos de género. Es en este segundo aspecto que me quiero concentrar en lo que sigue. Las concepciones de justicia basadas en los derechos del individuo, tienen una serie de supuestos éticos universales que, precisamente, se trata de cuestionar en nombre de la diferencia, es decir de la especificidad de lo femenino.

Justamente a propósito de la diferencia y de la diferencia ética en particular, un trabajo precursor en la discusión sobre el problema de "lo" universal y su relación con una especificidad de "lo" femenino es el de Carol Gilligan, *In a different voice* (1982), libro resultado de una investigación empírica sobre el desarrollo de las categorías morales de las mujeres, en su diferencia respecto de una moral masculina, que la autora define como una ética de la justicia, a diferencia de la ética femenina que sería una "ética del cuidado" *(care)*. Las mujeres, sin voz propia en una sociedad patriarcal, desarrollan un sentido ético distinto con estas características[10]: 1) un pensamiento contextual, en lugar de un pensamiento guiado por principios; 2) deberes morales positivos en lugar de deberes meramente negativos; 3) una preocupación por las necesidades corporales y emocionales, en lugar de la insistencia en la autonomía; 4) una valoración positiva de los sentimientos morales en vez de la satanización de las inclinaciones y los afectos. La ética femenina del cuidado, con tales características, implica rasgos asimétricos, se cuida de quien —todavía o ya no— tienen posibilidades de ser efectivamente iguales y libres (niños todavía no capaces de discurso, enfermos, ancianos, inválidos, etc., etc.).

---

[9] Lafer, Celso, *o.c.*, p. 173.

[10] Sigo aquí la exposición de Angelika Krebs, "La ética feminista. Una crítica de la racionalidad discursiva", en: *Areté*, VI (1994), pp. 253-272.

Mucho se ha criticado a Gilligan su pretensión de establecer una suerte de "universal femenino", tomando en cuenta que se trata de una "voz" que es resultado cultural de los oficios y la marginación de la mujer en las sociedades patriarcales. Se le ha objetado la pretensión de un esencialismo, opuesto a un esencialismo masculino que se ofrece como universal. Este enfrentamiento, a mi juicio, no conduce a nada particularmente productivo.

En todo caso, más allá de las críticas o de la discusión sobre un universal femenino, lo cierto es que existe una pluralidad de voces en la que lo genérico no se puede obviar más. En esta perspectiva, hay autoras que proponen como alternativa a la pretensión universalista de los derechos humanos un "universalismo interactivo" que toma en cuenta la pluralidad y la diferencia, pero que apunta —como una suerte de ideal regulativo kantiano— a puntos de vista morales y transformaciones políticas que puedan producir un punto de vista aceptable para todos. No se trata de un consenso ideal, sino del resultado de luchas de seres concretos y encarnados por su autonomía. El universalismo interactivo toma la diferencia como el punto de partida de la reflexión y de la acción. Es decir, una universalidad sensible a lo contextual y a lo relacional. Sensible a la ética femenina del cuidado, la responsabilidad y el deber. Una concepción de los derechos que incluya tanto la autonomía del individuo como la solidaridad, es decir, tanto lo masculino universalizado como lo femenino particularizado.

Hablar de deberes, entonces, nos conduce no sólo a la necesidad de asumir obligaciones como individuos, como miembros de la sociedad y como representantes del Estado en relación con la vigencia real de los derechos humanos, sino también a la necesidad de particularizar una universalidad ética que parece desconocer la especificidad de una ética femenina centrada en la responsabilidad, el cuidado y el deber. El ideal del sujeto moral imparcial y de lo público universal (que excluye las diferencias) ha dado como resultado la exclusión política de las personas asociadas con la afectividad y el cuidado de los otros, es decir, de las mujeres. Tal vez se trate de poner en diálogo, en búsqueda de una universalidad realmente universal, como dirían los psicoanalistas, las diferentes partes de una misma: de lo masculino y lo femenino que todos llevamos dentro. Las mujeres somos también autónomas, racionales y principistas, también nos conducimos por principios de justicia; los hombres también son afectuosos, preocupados por los otros, contextuales y capaces de cuidar de los demás. Ojalá este reconocimiento nos conduzca a una vigencia de los derechos humanos, cuya universalidad y obligatoriedad no excluya a nadie, en particular a las mujeres de ojos tristes.

La crítica culturalista de los derechos humanos

Miguel Giusti
Pontificia Universidad Católica del Perú

El aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos parece haberse celebrado bajo un signo contradictorio: de un lado, es claro que se han multiplicado los lazos que unen a la comunidad internacional, sometiéndola a un mismo sistema de reglas de conducta jurídicas; pero, de otro lado, no es menos claro que han rebrotado múltiples formas de particularismo o nacionalismo, fuera y dentro del mundo occidental, a través de los cuales se reivindica la legitimidad de las identidades culturales autónomas. La globalización y el "tribalismo" (Walzer) son dos fenómenos contrapuestos que imprimen su sello a la situación de la cultura mundial a fines del milenio y que afectan igualmente a los debates en torno a la validez o a la relatividad de los derechos humanos en el mundo. En efecto, los partidarios del multiculturalismo, al mismo tiempo que defienden la legitimidad de su propia identidad cultural, han hecho valer diversas críticas en contra de la concepción de los derechos humanos, por considerarlos representativos de una sola cultura, la cultura occidental, que estaría tratando por su intermedio de perpetuar su atávica actitud imperialista. Tras la posición de muchos culturalistas hay, por cierto, peligros de fundamentalismo. Pero creo que también hay algunos argumentos de peso a los que deberíamos prestar más atención, antes de desautorizar apresuradamente las posiciones que defienden. Aun a riesgo de parecer unilateral, quisiera presentar a continuación algunas de las buenas razones que asisten a los culturalistas en su crítica de la validez de los derechos humanos. Estas razones son de tipo teórico y de tipo histórico.

Desde un punto de vista teórico, habría que admitir, en primer lugar, que no hay ninguna fundamentación convincente de la validez universal de los derechos humanos. Las tres estrategias o paradigmas de fundamentación más usuales son: el iusnaturalismo, el racionalismo metafísico-moral y las teorías consensuales. El iusnaturalismo, en sus versiones paganas o en sus versiones religiosas, es una suerte de esencialismo, que hace reposar la validez de los derechos en una definición de la naturaleza o de la persona humana que equivale en sentido estricto a una petición de principio. El racionalismo metafísico-moral, por su parte, necesita de un postulado metafísico normativo, como el de la doctrina kantiana de los dos mundos, por ejemplo, para garantizar el carácter vinculante del principio de la igualdad de los seres humanos. Y las teorías consensuales, entre las cuales habría que incluir a las teorías contractualistas o neocontractualistas, suelen incurrir en el problema lógico de la llamada "argumentación circular", pues atribuyen a los

participantes en el discurso —o a las partes en la "posición originaria"— los derechos o la voluntad de concertar que ellos tendrían en realidad que producir recién por medio del diálogo argumentativo. Estoy, naturalmente, simplificando las cosas, pero lo hago sólo con el propósito de mostrar la fragilidad de los intentos de fundamentación universal. El problema es, precisamente, que si estos intentos de fundamentación son teóricamente vulnerables, y no cumplen con lo que prometen, entonces es fácil abrigar la sospecha de que tras ellos se esté expresando un presupuesto o un prejuicio cultural —un prejuicio occidental— que no llega a ser tematizado pero que resulta ser un componente fundamental de la convicción que comparten quienes defienden tan resueltamente su universalidad. Insistir en una estrategia de fundamentación de este tipo, pese a su fragilidad, puede ser una forma de imponer, bajo la apariencia de la neutralidad lógica, y con la apodicticidad de las demostraciones universales, aun inconscientemente, un modelo de comprensión cultural.

Una segunda razón teórica que asiste a los culturalistas, estrechamente ligada con la anterior, es la denuncia de la cultura del individualismo subyacente a la concepción de los derechos humanos. Éste es uno de los puntos más fuertes, y más conocidos, de la crítica de los comunitaristas, de manera que no necesito abundar aquí en detalles. A lo que esta crítica se refiere es a que los derechos humanos no se venden solos. Vienen acompañados de muchas cosas más. El derecho a la libertad individual viene con la ley del mercado. El derecho a la libertad de expresión viene con el derecho a la propiedad privada de los medios de comunicación. El derecho al trabajo con el derecho a la acumulación de capital. El derecho a la libertad de conciencia con la ruptura de la solidaridad social. Los derechos humanos son, para decirlo en palabras de Michael Walzer, un maximalismo moral disfrazado de minimalismo[1], es decir, son sólo en apariencia un código mínimo de principios morales, porque a través de ellos se expresa, implícitamente, una cosmovisión bastante más amplia y bastante más densa de valores de la cultura liberal.

Un tercer argumento de los culturalistas, que es ya no sólo teórico sino también parcialmente práctico, se refiere a la contradicción en la que incurre la sociedad democrática moderna cuando sostiene que la legitimidad de las decisiones políticas reposa sobre el principio (el derecho) de la participación de todos los involucrados, pero prescinde al mismo tiempo de la opinión de las grandes mayorías de los países de la periferia respecto de las grandes decisiones políticas, económicas o jurídicas que regulan en buena cuenta la vida internacional. Es obvio, hoy más que nunca, que las decisiones tomadas en los centros financieros, o en las grandes potencias, o en el seno de los nuevos organismos de integración regional, tienen repercusiones decisivas sobre la vida económica, social o política de muchos pueblos de la tierra. En sentido estricto, desde el punto de vista de la legitimación democrática del sistema político internacional, esas decisiones deberían contar con el asentimiento de los involucrados. Como éste no es, naturalmente, el caso, el sistema político internacional vive incumpliendo uno de sus principios fundamentales. Esta situación se complica, sin embargo, mucho más, si se tienen en cuenta las transformaciones políticas a las que ha conducido el proceso de globalización. Porque uno de los efectos principales de este proceso es justamente el desplaza-

[1] *Cf.* Walzer, Michael, "Minimalismo moral", en: Walzer, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 33ss.

miento, o quizá incluso la desaparición, de las instancias de decisión política a nivel internacional. La globalización es un proceso principalmente económico que ha ido imponiendo relaciones sistémicas en el mundo entero, al mismo tiempo que ha ido restándole atribuciones políticas a los estados nacionales. En este contexto, resulta cada vez más problemático el principio (o el derecho) de la participación democrática en las decisiones políticas.

En cuarto lugar, se critica también de la concepción de los derechos humanos su fuerza corrosiva indirecta con respecto a las tradiciones culturales no occidentales —lo que Albrecht Wellmer ha llamado el inevitable "carácter transgresor" ("der transgressive Charakter") de la democracia moderna[2]. Ésta es igualmente una de las críticas más frecuentes del comunitarismo. Lo que se quiere dar a entender es que al hacer valer los derechos de un sujeto desarraigado de toda tradición, y concebido en su mera humanidad neutral, se están indirectamente —y necesariamente— desvalorizando los contextos culturales a los que pertenecen los individuos y minando las bases de su legitimación. Los derechos humanos no son un listado inofensivo de valores amoldables a cualquier situación. Por el contrario, su aceptación implica un reordenamiento jerárquico de principios o valores, respecto del cual las culturas tradicionales pierden necesariamente legitimación. El ideal democrático de los derechos humanos estaría así reactualizando una actitud de desvalorización cultural que ha sido una constante de la relación de Occidente con las otras culturas.

En quinto lugar, se hace notar una contradicción muy peculiar ligada a la relación entre los derechos humanos como *derechos* y los derechos humanos como *leyes* (o como garantías constitucionales). Éste es un punto que ha sido especialmente desarrollado por Jacques Derrida en su libro *Force de loi* (*Gesetzeskraft*). En principio, parecería no haber aquí nada de particular, porque, como se sabe, los derechos humanos son principios primeramente morales, es decir, principios que tienen una validez independiente de su inclusión en un *corpus* jurídico, pero son principios que, justamente por tener una validez universal, nos impelen a transformarlos en preceptos jurídicos. Lo que ocurre es que toda normatividad jurídica se realiza en un marco histórico y cultural específico, en una legislación particular, y se ajusta a las necesidades coyunturales de ese marco. Los derechos humanos se convierten en leyes, y las leyes se promulgan, en una situación particular. Esa particularización es un proceso interpretativo, históricamente situado, y es producto de una acción de la voluntad (de la voluntad política), de una decisión contingente. Por un acto de(l) poder, la ley otorga fuerza, vigencia, a una determinada interpretación de los derechos humanos. Ocurre entonces, por ejemplo, que en una legislación inspirada en los derechos humanos hay leyes que discriminan a las mujeres, o a los homosexuales, o a los turcos, o, más genéricamente, a los no-ciudadanos, es decir, a los ciudadanos de otros países (precisamente de otras legislaciones). El asunto es pues muy interesante por dos razones: no sólo porque nos muestra el carácter siempre relativo y siempre decisional de toda legislación sobre derechos fundamentales, sino también porque nos muestra con qué facilidad una legislación puede transgredir en los hechos los derechos en los que supuestamente se inspira.

---

[2] *Cf.* "Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen 'Liberalen' und 'Kommunitaristen'", en: Wellmer, Albrecht, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1993, p. 54ss.

Esta reflexión nos permite pasar a las razones de tipo histórico o práctico esgrimidas por los culturalistas en contra de los derechos humanos. Estas razones me parecen muy poderosas, aunque quizá no necesariamente conduzcan al fin al que ahora me refiero. En esencia, lo que se cuestiona es la hipocresía del mundo occidental rico, que encubre la injusticia *de facto* del orden económico y el orden político internacional por medio de un discurso moral que legitima *de iure* su posición de dominio. Por el carácter formal que poseen, los derechos humanos son como los principios del liberalismo: tienen vigencia plena sólo en condiciones ideales de igualdad y bajo el supuesto de que las reglas de juego sean compartidas por todos. Por eso justamente los teóricos de los derechos humanos han sostenido siempre que es preciso, ya que no partir de, al menos llegar a, una situación utópica de ciudadanía mundial o cosmopolita, en la que todos los seres humanos puedan ajustarse a un mismo sistema de reglas de acción. Pero ésa es naturalmente sólo una utopía. En el mundo real, en el que se produce por lo demás aquella contradicción entre la moralidad y la positividad de los derechos fundamentales, las condiciones de partida han sido y siguen siendo de desigualdad, de asimetría. La distribución de los bienes, de la riqueza, de las oportunidades y, sobre todo, de las decisiones económicas y políticas, es asimismo notoriamente desigual, y las reglas de juego vigentes no parecen sino perpetuar este orden, o este desorden, internacional. Cuando, sobre la base de una situación de este tipo, se oye proclamar con autosuficiencia de parte de los países industrializados la necesidad de respetar los derechos humanos, uno no puede menos que preguntarse si no se están aplicando aquí dos varas distintas para medir el comportamiento democrático. No hacerlo, no predicar con el ejemplo, sobre todo con respecto al sistema global de reglas a nivel mundial, es precisamente hipocresía. Esta situación llega a extremos grotescos —aunque, en realidad, no necesariamente sorpresivos— cuando algunos gobiernos de países industrializados hacen prevalecer sus intereses comerciales por encima de las consideraciones de orden moral o político que ellos mismos han establecido, a fin de incrementar sus ventas en países que ostensiblemente transgreden los derechos humanos.

Hasta aquí llega mi listado de argumentos. Admito que no todos ellos son de igual naturaleza y admito igualmente que ellos iluminan quizá sólo una cara de la moneda. Pero tengo la convicción de que si no reconocemos su validez, aun relativa, terminaremos por reproducir inconscientemente el fundamentalismo que solemos atribuir, siempre con buena conciencia, a quienes no comparten nuestra identidad cultural[3].

[3] Este texto es sólo un extracto de un trabajo más amplio, en el que contemplo igualmente las limitaciones de la posición culturalista y las críticas que los defensores de los derechos humanos pueden formular en su contra. *Cf.* Giusti, Miguel, "Los derechos humanos en un contexto intercultural", en: *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 227-243.

Eficacia y política. Sobre las máscaras del "pragmatismo político"*

Gonzalo Gamio
Pontificia Universidad Católica del Perú

MEFISTÓFELES.- (Al canciller) "En eso reconozco al docto señor. Aquello que no palpáis, está a cien leguas distante de vos; aquello que no comprendéis, para vos no existe; aquello que no calculáis, creéis que no es verdad; aquello que no pesáis, no tiene para vos peso alguno; aquello que no podéis amonedar, imagináis que nada vale."

Goethe

Una de las tentaciones recurrentes para el filósofo en cuanto se le pide que realice un "balance de fin de siglo" consiste en pretender articular un discurso de tonalidades cósmicas sobre "la crisis de nuestro tiempo" o sobre las "perspectivas del tercer milenio", o realizar alguna otra clase de ejercicio futurológico. En fechas como éstas ese tipo de reflexiones encuentra un terreno fecundo; resulta sensato sospechar de esos diagnósticos tan gruesos y altisonantes, para no hablar de la falta de rigor. Creo —siguiendo a Hegel— que el discurso edificante y utópico no es compatible con la filosofía, en tanto ésta puede ser comparada con el vuelo crepuscular del búho de Minerva: la interpretación crítica le hace más justicia que la arquitectónica del puro deber ser abstracto. No obstante, sí puede resultar sensato examinar las determinaciones de algunos modos de actuar y de concebir la vida que parecen haberse convertido en altamente problemáticos. En esta oportunidad, me propongo hablarles de un fenómeno peculiar en la política moderna que llega hasta nosotros

* Las reflexiones que siguen han sido desarrolladas tomando en cuenta algunas investigaciones especialmente iluminadoras sobre el tema. Es el caso del artículo de Miguel Giusti "Economía, sociedad y política. Consideraciones filosóficas sobre una moderna confusión", en: Santuc, Vicente y otros, *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*, Cusco: Bartolomé de las Casas, 1992, pp. 57-85. El Instituto de Ética y Desarrollo "Antonio Ruiz de Montoya" publicó el año pasado el volumen *Neoliberalismo y desarrollo humano*, Lima: CEP, 1997, dos de cuyos ensayos "Mercados abiertos e identidad cultural" de Pepi Patrón (pp. 137-146) y "El nuevo hombre mundial. Del topo en sus laberintos" de Vicente Santuc (pp. 157-216) han sido de suma utilidad para mi investigación. Asimismo, el artículo de Francisco Chamberlain "¿Cómo entendemos hoy el compromiso social y político?" publicado en *Páginas*, N° 49 (febrero de 1998), pp. 13-19, postula un *principio de complejidad* como eje crítico que he intentado seguir en todo momento en la elaboración de este texto. Las sugerencias y comentarios de Vicente Santuc, Gonzalo Cobo, David Torres, Hortensia Muñoz, Yolanda Rodríguez, Víctor Samuel Rivera, Martín Oyata y Humberto Quispe han contribuido a precisar y matizar mis puntos de vista iniciales. Finalmente, muchas ideas que voy a defender aquí son frutos de las discusiones desarrolladas en el contexto del seminario *Liberalismo y poder* que organiza el Instituto Riva-Agüero, bajo la dirección de los profesores Luis Bacigalupo, y Fidel Tubino. Estoy en deuda con todos ellos.

—personas que encontramos sospechoso el anuncio del "fin de la historia" y la "tercera ola"— bajo la forma de un malestar: me refiero al imperio de la razón instrumental en la esfera pública bajo la figura del "pragmatismo político".

"Pragmatismo político" es un término equívoco en la cultura contemporánea. Designa, por un lado, a una corriente filosófica orientada por el análisis de las presuposiciones conceptuales subyacentes a nuestras prácticas sociales (corriente cuya buena salud no voy a poner en duda). Pero posee un segundo sentido, más familiar a su uso cotidiano en materia social, al que voy a aludir. Con esa denominación quiero referirme más bien al intento de construir un eje de lectura no ideológico de la sociedad moderna, que se ocupe de las cosas *(ta prágmata)*, en este caso los conflictos sociales, sin apelar a cosmovisiones valorativas que se interpongan entre los actores y su tratamiento y resolución.

Una línea del pensamiento social ha defendido la tesis de que el triunfo del modelo liberal y el colapso del bloque del Este demostraba la superioridad de la doctrina epistémica del libre mercado como sistema distributivo sobre el oscurantismo de la ideología marxista, nutrida de consignas demagógicas de corte totalitario. Los sucesos de 1989 son entendidos por ciertos autores (pienso obviamente en A. Toffler, F. Fukuyama y sus epígonos) como expresión del triunfo de la *ciencia* sobre la *superstición ideológica*. Suponen que el carácter subjetivo-valorativo del discurso económico y político marxista impidió *ver* a sus líderes y planificadores sociales las soluciones técnicas y científicas que estaban a la mano de quienes, desestimando la retórica en pro de los hechos, atendían a la aplicación de leyes y cálculos racionales en materia de administración social. Irónicamente, estos críticos del marxismo emitían estos juicios apelando a una noción de ideología que tiene su origen precisamente en Marx, quien la identificaba con una forma de *conciencia falsa* que intenta legitimar los intereses de poder de un grupo particular.

1. El modelo cientificista y sus alcances políticos: la "analogía económica"

La actitud pragmático-epistémica respecto de la vida social pretende construir un discurso explicativo valorativamente neutro, esto es, una doctrina que acceda a los problemas y tome decisiones sin mediaciones. Un discurso tal no habla desde un lugar en especial o desde alguien en particular, no es un punto de vista entre otros, sino una visión absolutamente "objetiva" de los fenómenos sociales. De este modo, el credo neoliberal reproduce —o al menos a ello aspira— los criterios de apodicticidad del paradigma moderno de ciencia natural: la búsqueda de control racional (así como de predictibilidad) adquiere plenamente aquí sus credenciales en la política.

Tal pretensión de cientificidad está directamente relacionada con la explícita renuencia de la teoría social a incorporar en su seno articulaciones de valor, actitud que es claramente heredera de la matematización moderna de la ciencia y de la distinción galileana entre *cualidades primarias* y *cualidades secundarias*. Así como al interior de la ciencia física en nombre de la universalidad y la necesidad había que prescindir de todo horizonte subjetivo-sensible y preservar lo mensurable, la teoría social en clave matemática debe desestimar todo elemento particular y contingente, a saber, los significados sociales históricamente construidos y culturalmente defendidos, incompatibles con la búsqueda de las de leyes sociales[1].

[1] Sobre los problemas propiamente epistemológicos de esas consideraciones, consúltese Rizo-

Lo que otrora articulaba las visiones clásicas de la política —las concepciones acerca de los fines de la vida humana— desaparece como un tema relevante para la racionalidad práctica, se convierte en irracional, o en un asunto reservado al arbitrio individual.

La teoría social competidora y triunfante —el neoliberalismo— reproduce esta operación de sustracción. En tanto teoría, para explicar la sociedad en su conjunto, tiende a no tomar en cuenta sino la actuación de individuos —concebidos como átomos sociales— que se ponen de acuerdo o compiten entre sí con miras a la satisfacción de sus propios intereses o a la realización de sus privados proyectos de vida. Esta perspectiva considera que, fundamentalmente los objetivos de la sociedad moderna son dos: en primer lugar, proteger la vida, la integridad física y la propiedad de los individuos y, en segundo lugar, garantizar las diversas posibilidades de elección individual de acuerdo a las preferencias o aspiraciones de los sujetos a partir de sus proyectos personales de vida[2]. El agente social es entendido como un *elector racional*, importa menos el contenido de la elección que la posibilidad efectiva de elegir. El eje de lectura del mundo social se identifica con la dinámica de elecciones y decisiones, necesidades, deseos y su satisfacción en un espacio libre de competencia e intercambio; las resonancias hobbesianas son evidentes, la sociedad como una colección de individuos aislados mutuamente indiferentes, que optan por respetar un conjunto de reglas en virtud de sus intereses egoístas, con la esperanza de convertir la guerra de todos contra todos en libre competencia.

El carácter conflictivo y atomizado de los individuos no se suprime en el contexto de un orden legal, adquiere un nuevo trasfondo de reglas: entonces ellos se asociarán y actuarán en conformidad con sus intereses privados pues, en palabras de Adam Smith: "no es la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino al cuidado de su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad, sino a su propio interés, Y jamás le hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas"[3].En ese sentido también este estado de cosas es expresión de un fenómeno que llamaré la *analogía económica,* dado que la sociedad es entendida a la manera del mercado, un gigantesco escenario destinado a la producción, el consumo y el intercambio (competitivos).

¿Cómo se entiende el razonamiento práctico al interior de este modelo teórico? Los criterios racionales son puramente instrumentales, tanto en el nivel de los "ciudadanos" así como en el de los gobernantes, consiste en la selección eficaz de los medios para la consecución de los fines (entendidos en términos estratégicos como "objetivos" y "resultados", no en el sentido clásico de "fines últimos"), en el cálculo acertado entre costos y beneficios. En materia de planificación social, dicho cálculo acertado supone un conocimiento especializado que es accesible tan sólo a unos pocos —los técnicos— a aquellos que más allá de toda tiniebla ideológica, se convierten en depositarios del lenguaje neutral que da cuenta de los principios generales que pueden orientar las sociedades hacia la libertad y el desarrollo. La po-

---

Patrón, Rosemary, "Ciencia, progreso y exilio del sujeto", en: *Areté*, VI (1994), pp. 273-300. Su influjo en el ámbito político ha sido desarrollado en Santuc, Vicente, *¿Qué nos pasa? Ética y política hoy*, Lima: CEP, 1997, capítulo I.

[2] *Cf.* Bellah, Robert y otros, *Hábitos del corazón*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 334.

[3] Smith, Adam *La riqueza de las naciones*, citado por Carlos Rodríguez Braun en su introducción a *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 20.

lítica se convierte así en administración eficaz de los recursos y de los conflictos, y la acción de los gobernantes en comportamiento gerencial[4].

Antes de continuar con la figura del gerente, permítanme hacer un alto para decir algunas palabras sobre la aspiración a la neutralidad valorativa tan esencial a la mentalidad pragmática. Por razones que son ya un lugar común en la filosofía actual y que se hacen particularmente intensas en teoría social, dicha aspiración resulta fallida. Nunca tenemos los hechos desnudos ante nosotros, sino más bien hechos—con-significado que suponen un trasfondo hermenéutico de creencias y usos lingüísticos que no es posible pasar por alto sin más. Constituye una ilusión ingenua —aunque extendida— creer tener ante los ojos (de la mente o del cuerpo) un conjunto de hechos carentes de interpretación, no hay que olvidar que, como advierte MacIntyre "...los hechos, como los telescopios y las pelucas para los caballeros (son) un invento del siglo diecisiete"[5].

En teoría social tomar en cuenta estos argumentos supone afirmar que todo discurso práctico —para su propia justificación como para dar cuenta de los asuntos humanos— requiere hacer referencia a *bienes*, o dicho en términos especulativos, que la presencia de marcos referenciales de valor es condición trascendental de toda teoría de la *praxis*. Aún el científico social de corte epistémico y galileano tendría que apelar a valores para dar cuenta de los criterios cualitativos en que se apoya para discriminar las cualidades secundarias como irrelevantes respecto de su propia cosmovisión "objetiva".

El neoliberalismo puede ser entendido en esta línea. El mismo contiene una (no tan oculta) teoría atomista sobre la naturaleza de los bienes. Considera que los bienes son fundamentalmente individuales, a lo sumo convergentes, en tanto que los llamados "bienes sociales" pueden a su vez descomponerse en bienes individuales: de tal manera que perseguimos el bien *"b"* porque este beneficia a *w*, *x*, y *z* en tanto individuos y sólo indirectamente a los tres como grupo[6]. No puedo detenerme demasiado en estas determinaciones, únicamente señalaré que el atomismo resulta insuficiente para dar cuenta de la diversidad de bienes con los que *de facto* nos comprometemos: algunos de ellos no son meramente convergentes, sino compartidos, los valoramos por sí mismos, porque son expresión de algo valioso que nos es común[7]. Es el caso de la pertenencia a una cultura, remitirse a un *ethos*

---

[4] El personaje del gerente ha sido desarrollado con detenimiento por Alasdair MacIntyre, *cf. Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, cap. 3.

[5] MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad*, Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1994, p. 340.

[6] Estoy en deuda en este punto con el artículo de Charles Taylor "La irreductibilidad de los bienes sociales", en: *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 275-297.

[7] El tratamiento de los vínculos de compromiso social por parte de los ideólogos del pragmatismo político constituye un ejemplo bastante sintomático de la actitud neoliberal respecto de los lazos comunitarios. Friedrich Von Hayek sindica a la solidaridad como un valor, vetusto, propio de civilizaciones primitivas y de grupos sociales reducidos, pero anacrónico y extremadamente perjudicial aplicada a la sociedad moderna, en donde los lazos parecen ser únicamente instrumentales. Según este autor la supervivencia contemporánea de la aspiración a la solidaridad no es otra cosa que "un rezago emocional de los sentimientos primitivos del grupo pequeño de cazadores o recolectores, donde efectivamente todos debían trabajar para servir las necesidades visibles de sus prójimos visibles". Incluso el título de su artículo —*La higiene de la democracia*— es bastante revelador, puesto que la solidaridad y la pertenencia serían, en el relato de Hayek, valores que forman parte de las impurezas que debe eliminar la "democracia técnica". Aquí encon-

que no puede ser parcelado, puesto que nos cohesiona y conecta con el tiempo en tanto *totalidad:* es *nuestro* en un sentido más intenso. Es por eso que una de las críticas más poderosas al neoliberalismo proviene de los defensores de las identidades culturales: el atomismo impone un modo de vida homogenizante que malinterpreta e intenta disolver los lazos de solidaridad inmanentes a las comunidades. La idea de una sociedad de individuos desconectados, gobernados por administradores especializados, forma parte de una cosmovisión histórica que dista mucho de ser neutral.

2. La figura del técnico y la república gerencial

Ello nos devuelve al tema del técnico. La metáfora "política" del buen gobernante como gerente ha adquirido especial popularidad en la actualidad, con matices especialmente preocupantes en el contexto local. Alude a un conjunto de técnicos en materia de administración pública que se sustraen al discurso público, que consideran teñido de ideología, e intervienen directamente en el "mecanismo social". En una historia nacional que no se ha caracterizado precisamente por la presencia de una cultura legalista arraigada —por una tradición de invocación de derechos o de respeto por las instituciones y los regímenes civiles[8]— la imagen del gobernante-técnico tiende a asumir connotaciones proféticas, mesiánicas, en tanto que tal o cual personaje podría colocarse (o ser colocado) por encima de la ley; sin el lenguaje de los derechos la metáfora del técnico es una invitación a la autocracia. Podríamos decir que la nuestra es una "república gerencial" antes que procedimental.

Sin duda, ciertas creencias instrumentalistas, propias de la cosmovisión neoliberal —como el comportamiento gerencial y en general la analogía económica— al menos en el ámbito del discurso y la actividad política cotidiana se han convertido en un asunto de sentido común. No obstante, considero que encierra profundos malentendidos que es oportuno intentar despejar, tarea que no es nueva: es un viejo motivo crítico fundamental en la filosofía política del siglo XX en, por ejemplo, la escuela de Frankfurt, el neoaristotelismo y el posthegelianismo, como puede apreciarse en la obra de J. Habermas, H. Arendt, H. Marcuse, Ch. Taylor,

---

tramos sin duda una grave simplificación respecto de la comprensión de las relaciones sociales modernas (incluso diría que de las relaciones humanas en general) en donde los términos "comunidad" y "solidaridad" todavía pueden encontrar un lugar relevante, especialmente en el campo de la política y la sociedad civil, como espero mostrar más adelante. *Cf.* Von Hayek, Friedrich, "La higiene de la democracia", en: De Soto, Hernando (ed.), *Democracia y economía de mercado*, Lima: ILD, 1981, p. 29ss. (la cita ha sido tomada de la p. 30).

[8] En torno a este punto son interesantes los planteamientos de Guillermo Nugent en su polémico y a la vez sugerente libro *El poder delgado*, Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1996, allí Nugent intenta mostrar cómo los razonamientos de tipo legal se vinculan necesariamente con una cultura de la escritura, y cómo la existencia de una cultura de esta clase se convierte en problemática en una nación en donde —al parecer— la primera y más decisiva *línea recta* de nuestra historia fue trazada en el contexto de los sucesos de la isla del Gallo. Otra investigación reciente y relevante sobre el tema de legalidad y ciudadanía —en una línea de argumentación diferente— lo constituye el libro de Sinesio López, *Ciudadanos reales e imaginarios*, Lima: Instituto de Diálogo y Propuestas, 1997; un estudio especialmente iluminador sobre estos temas al interior de una interpretación crítica de la historia del Perú desde el siglo XVI en adelante lo constituye el libro de Hugo Neyra, *Hacia la tercera mitad*, Lima: SIDEA, 1996.

entre otros. Nuestra conciencia filosófica ha entablado ya denodados combates con la razón instrumental.

El neoliberalismo, para justificarse como esquema social consistente, apela a su *eficacia*. Si conocemos el mecanismo, podemos tomar las medidas para beneficiarnos con su funcionamiento, o evitar grandes reveses. Sin embargo, la lógica del mercado no es del todo cristalina. El cambio y la competencia sólo pueden ser "libres" sobre la base de una igualdad de condiciones y de oportunidades que el mercado mismo no promueve. Requiere de un cuerpo de instituciones y reglas que apunten a ciertos mecanismos redistributivos esenciales[9]. El mercado no puede ser por sí mismo el *locus* natural de la justicia distributiva, puesto que lo que en él se entiende como distribución de bienes según los méritos, supone la condición previa de un cuerpo legal que tome en cuenta otros criterios distributivos como la igualdad (en materia política) o las necesidades (por ejemplo en materia de servicios básicos) que permitan la ulterior actividad económica libre. Sin esa estructura legal, sin esa política de igualación, la noción de mérito pierde su sentido y las fronteras entre la competencia y la guerra hobbesiana pueden hacerse muy estrechas o incluso desaparecer.

3. La crítica desde el pluralismo

Quiero mostrar que el neoliberalismo presenta múltiples máscaras que, amparadas en su pretensión epistémica, ocultan su carácter profundamente simplificador respecto de la complejidad de las sociedades modernas. Ya he mencionado la primera de ellas, la pretensión de neutralidad valorativa, me ocuparé brevemente de la suposición relativa a su proclamación como un sistema social fundado en las libertades políticas democráticas.

La perspectiva crítica que defenderé tiene su fuente de inspiración en la historia misma del liberalismo y no en alguna utopía racional competidora, a fin de mostrar su profunda incoherencia respecto lo que parece ser el hilo conductor de esa historia en la figura de dos de sus ideas rectoras estrechamente vinculadas: el principio de separación de las esferas de vida social y el control democrático del poder. Quiero mostrar que el neoliberalismo se comporta en más de un sentido de modo *antiliberal* y sugerir en esa línea que acaso no hemos aprendido suficientes lecciones de los sucesos de 1989. Esta estrategia puede ser acusada de ser insuficientemente crítica, pero posee la virtud de remitirse a un relato en el que el propio neoliberalismo se entronca. Acaso el crítico social sea menos un apóstol de un deber ser supracontextual que un topógrafo moral[10].

Desde sus inicios, el liberalismo ha diseñado el mapa social practicando lo que el pensador norteamericano Michael Walzer ha llamado "el arte de la separa-

---

[9] Aquí es pertinente tomar en cuenta los análisis de Nancy Fraser sobre la necesidad de pensar en términos de *justicia redistributiva* en materia de riqueza para asegurar la participación democrática y económica de los ciudadanos. *Cf.* Fraser, Nancy, *Justice interruptus*, New York/ London: Routledge, 1997.

[10] He tomado el término "topografía moral" de Charles Taylor. *Cf.* Taylor, Charles *Fuentes del yo*, Barcelona: Paidós, 1996, cap. 5. *Cf.* asimismo sobre el tema de la crítica social Walzer, Michael, *La compañía de los críticos*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993; hemos desarrollado este punto desde una perspectiva epistemológica en nuestro breve artículo "El lugar de la crítica", en: *Hybris*, 1 (1997), pp. 9-12.

ción"[11], esto es, una actitud frente a la sociedad que procura trazar fronteras institucionales a fin de dar lugar a libertades importantes. La separación entre Iglesia y Estado encontró sentido en tanto se intentaba proteger la esfera de la fe respecto de la política, de tal manera que la lógica de una no colonice la otra: la libertad de conciencia fue el resultado de esta operación. La esfera académica adquirió su propia carta de ciudadanía al aparecer la universidad como institución autónoma y con ello la libertad intelectual; la esfera económica se separó de la política, con el fin de garantizar el libre cambio, de tal manera que el mercado aparece claramente como un escenario social visible.

La separación de esferas tiene por objetivo preservar los bienes internos y los criterios distributivos inmanentes a los significados sociales de cada esfera institucional y evitar la tiranía de la racionalidad de una esfera sobre otra: preservar esas fronteras es una forma importante de observar la justicia distributiva. No puedo pretender acceder a los dones espirituales ofreciendo a cambio dinero: la lógica del costo-beneficio es incompatible con la de la fe; incurriría en un grotesco malentendido la simonía es un pecado. Igualmente el creyente devoto no tiene por qué tener privilegios especiales en el mercado. El dinero o la piedad no suponen por ellos mismos el acceso a los méritos académicos, como recibir un doctorado con calificación *summa cum laude*, sí el talento y la agudeza. La vena crítica de este argumento —la igualdad compleja[12] de Walzer— apunta a la defensa de una estructura social pluralista que combata una lógica social totalitaria.

Queda bastante claro porqué el neoliberalismo no respeta esta práctica liberal, al privilegiar la dimensión económica del liberalismo por encima de su dimensión política. El arte de la separación no ha sido completado del todo: la racionalidad económica —la racionalidad instrumental— se ha convertido, evidentemente, en la lógica última de los fenómenos sociales, en una suerte de *espíritu absoluto*. Si seguimos la lógica de la igualdad compleja, no se trata de hacer desaparecer al mercado —bajo ciertas medidas igualadoras y condiciones de equidad, puede ser un espacio genuino de libertad— sino restringir su poder y devolverlo al lugar al que pertenece, el de la producción, el intercambio y el consumo (y generar políticas distributivas que combatan las formas irrazonables de desigualdad y de exclusión incompatibles con los presupuestos del ejercicio de la libertad económica). Walzer es categórico al señalar que "la moralidad del bazar está bien en el bazar. El mercado es una zona de la ciudad, no la ciudad entera. Y se comete un gran error, pienso, cuando la gente... pretende su abolición total. Una cosa es desalojar del Templo a los mercaderes, y otra muy distinta desalojarlos de las calles"[13].

En este sentido, el totalitarismo del mercado es tan inadmisible como el totalitarismo de estado desde el punto de vista pluralista que he intentado describir. La analogía económica como fundamento del discurso público en el plano teórico no puede sostenerse. Las imágenes que de ella se derivan —el comportamiento gerencial y el cálculo instrumental— son desafortunadas en el discurso y totalitarias en la práctica: cuando se proyectan sobre la esfera política, simplemente di-

---

[11] *Cf.* Walzer, Michael, *El liberalismo y el arte de la separación*, en: *Opciones*, 16 (1991), pp. 27-44.

[12] Walzer, Michael, *Esferas de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993. Ver también Miller, D. y M. Walzer, (comps.), *Pluralismo, justicia e igualdad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

[13] *Ibid.*, p. 120.

suelven la especificidad del discurso cívico democrático y la esfera pública misma se repliega hasta desaparecer. La política deja de ser un asunto relativo a la acción común en un espacio abierto a la deliberación en vista al autogobierno ciudadano, deja de ser un asunto de vida buena, de actualización de una historia compartida de creencias, debates y aspiraciones, o de sensibilidad constitucional[14], para convertirse en un asunto de administración y cálculo, con el consecuente silencio ciudadano ante los pronunciamientos del técnico. Esta reacción está sostenida por la retórica cientificista de los expertos y el explícito respeto por la ciencia imperante en la sociedad[15]. Este juego de relaciones entre la administración eficaz y silencio —complaciente o temeroso— por parte de los ciudadanos se constituye como una forma de despotismo, el despotismo administrativo[16], pues el poder real se distribuye entre los funcionarios gerenciales y el poder efectivo del ciudadano se reduce al tema electoral[17]. Opera en este fenómeno una suerte de olvido de la política, de renuncia al autogobierno y, por lo mismo, la democracia retrocede.

Las consecuencias de este respetuoso silencio ante los técnicos pueden ser —y de hecho *son*— nefastas. Cuando las decisiones son fruto del cálculo entre costos y beneficios, las personas pueden convertirse en meras variables en dicho cálculo. Esto es particularmente revelador al interior de un modelo social que considera como el indicador del desarrollo humano una *cifra,* el PBI *per capita*[18]. Cuando el técnico atiende al funcionamiento del mecanismo social a partir de sus lineamientos universales, pierde la perspectiva de la particularidad, la contingencia y la fragilidad de la vida humana, esto es, su carácter concreto. Este peligro fue vislumbrado ya en los primeros tiempos del capitalismo y las revoluciones industriales; ya en 1829, Thomas Carlyle advertía que la comprensión del actuar humano desde el paradigma cuantitativo y del cálculo utilitario llevaría a los hombres a asumir una actitud insensible frente a sus congéneres y a su propio entorno natural y social: "Si se nos pide que caractericemos nuestra época en un solo epíteto, estaríamos tentados a llamarla la *Era Mecánica*... El mismo hábito regula no solamente nuestra manera de actuar, sino también nuestra manera de pensar y de sentir. Los hombres se desarrollan mecánicamente no sólo en las manos, sino también en la mente y el corazón."[19]

En esta línea de pensamiento objetivista el individuo particular es visto no como un entramado narrativo de relaciones, valores y experiencias; por el contrario, se convierte en una abstracción mensurable y manipulable —descendiendo a la categoría de cifra o de artefacto[20]— al interior de un sistema algorítmico que

---

[14] Hemos desarrollado este punto en mi artículo "Explorando la democracia. Filosofía, liberalismo y ciudadanía", en: *Hybris*, 2 (1998), pp. 16-23.

[15] *Cf.* Santuc, Vicente, *¿Qué nos pasa? Ética y política*, *o.c.*

[16] El término proviene de Tocqueville, de su *La democracia en América*, Madrid: Sarpe, 1984, 2 tomos.

[17] *Cf.* Bellah, Robert y otros, *o.c.* especialmente la sección dedicada a la "sociedad nacional". Sobre el caso peruano, *cf.* Alayza, Rosa, "Política y globalización", en: *Páginas*, 153, pp. 33 -40.

[18] Esta perspectiva se discute en Nussbaum, M. y A. Sen (eds.), *La calidad de vida*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996; ver especialmente la introducción y el artículo de Sen "Vidas y capacidades".

[19] Carlyle, Thomas, "Signs of the Times", citado en: Bullock, Allan, *La tradición humanista en Occidente*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, p.121.

[20] Martha Nussbaum ha elaborado un sugerente estudio sobre la crítica del economicismo en

tiene que funcionar conforme a sus impersonales y objetivas leyes. Si las cifras arrojan "buenos resultados", entonces vale la pena los sacrificios, y ya sabemos lo que ello significa. El problema radica en que aquello que implica "arrojar buenos resultados", está determinado por la lógica misma de ese sistema de abstracciones. Sólo en esta línea pueden entenderse frases cotidianas como "la economía anda muy bien, pero a la gente le va muy mal". Cuando la eficacia exige sacrificios de importantes sectores de la población, a menudo la respuesta del planificador-gerente es que no hay otra manera de proceder, *no hay otra salida*, porque *ésa* es la salida *técnica:* es el precio de la eficacia. Para una de las vetas espirituales constitutivas del mundo de vida moderno —al menos tan importante como el desarrollo de la mentalidad científica— cuya expresión política es la invocación de derechos fundamentales, que las personas pasen a ser concebidas como abstracciones al interior del sistema constituye un atentado contra el reconocimiento debido y la dignidad de la vida humana. En situaciones como ésa la encarnación práctica de la eficacia instrumental colinda con la crueldad.

Judith Shklar, notable fenomenóloga de la moral contemporánea, ha señalado que la peculiaridad valorativa de las sociedades liberales —en tanto depositarias de una cultura antropocéntrica y al menos en apariencia secular— consiste en encarnar formas de vida que han puesto a la crueldad como el primero de todo los vicios[21]. El sistema de derechos y la separación de las esferas pretenden proteger a la persona humana del daño, la angustia y el temor. El rechazo moral de la crueldad como el *sumo mal* es una invocación que ha brotado desde la particularidad, desde un modo de vida situado —la cultura moderna—, a partir de una cosmovisión ética que ella llama "liberalismo del miedo" que ha interpretado y evaluado de cierta manera la contingencia de la vida humana. Esta perspectiva expresa "un juicio hecho dentro del mundo en que la crueldad ocurre como parte de la vida privada normal y de nuestras prácticas públicas cotidianas"[22]. No apela en su justificación a un punto de vista neutral o epistémico, sino a una hermenéutica crítica de las creencias sustantivas que son constitutivas de nuestro mundo de vida. Llama la atención sobre otra fibra sensible de nuestro sentido común.

4. En defensa de lo particular: el modelo de la phrónesis

¿Cómo enfrentar tal situación? Tomando en cuenta los recursos conceptuales disponibles en la tradición democrática, no encuentro una alternativa más plausible que la recuperación de lo político, la recuperación del horizonte propio de la acción cívica y deliberativa. Ciudadanos que a través de la acción y el discurso puedan defender la autonomía de las esferas y el lugar fundamental en la vida social de lo contextual y lo contingente, a fin de que no sea engullido por lo cálculo epistémico. Ello supone luchar por preservar aquellos bienes que, siendo inconmensurables respecto del cálculo instrumental o de los bienes de la eficacia son

---

Tiempos difíciles de Charles Dickens en su artículo "La imaginación literaria en la vida pública", en: *Isegoría* 11 (1995), pp. 42-80.

[21] Shklar, Judith, *Vicios ordinarios*, México: Fondo de Cultura Económica, 1990. *Cf.* asimismo su agudo artículo "El liberalismo del miedo", en: Rosenblum, Nancy, *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993, pp. 25-40.

[22] *Ibid.*, p. 23.

—precisamente por ello— considerados por la comunidad como esenciales para una vida humana valiosa. Estas consideraciones requieren de un modelo de racionalidad práctica no epistémico, sino más bien phronético, prudencial.

Desde el punto de vista de la *phrónesis* importa menos el cálculo entre medios y fines que desarrollar —en palabras de Martha Nussbaum— "[la] capacidad de reconocer las características prominentes de una situación compleja"[23]. Los criterios de evaluación práctica no pueden dar la espalda a los contextos, a las opiniones de los implicados, las *posibles* consecuencias de la acción y a los valores que están en juego, pues se trata de deliberar acerca de ellos a fin de tomar decisiones correctas, compatibles con el buen vivir: por ello para Aristóteles la *phrónesis* encarnaba una especie de sabiduría. No hay razón para pensar que esa manera de entender la *praxis* y la aplicación de principios no sea plausible y provechosa para el mundo de hoy, después de todo —hasta donde sabemos— la vida humana sigue siendo vulnerable, contingente, intersubjetiva, arraigada en un *ethos* e irremediablemente compleja[24]. En este caso, en nuestro mundo espiritual, la *phrónesis* apunta a establecer —en nombre de lo particular— qué bienes se hayan en conflicto y el cumplimiento de cuáles entre ellos nos alejan de la crueldad. Una evaluación de este tipo no es compatible con un procedimiento matemático, requiere de un examen de lo particular que incorpore la experiencia pasada y las articulaciones de valor socialmente compartidas, indesligables de sus contextos originarios. Extiende el razonamiento a los fines y no solamente a los medios[25].

---

[23] Nussbaum, Martha, "El discernimiento de la percepción. Una concepción aristotélica de la racionalidad privada y pública", en: *Estudios de filosofía* (Universidad de Antioquía), 11 (1995), p. 130.

[24] Llegado a este punto alguien podría objetar el horizonte hermenéutico-conceptual que presupone la estrategia argumentativa-narrativa que estoy desarrollando. Podría sostenerse en mi contra que no he dado cuenta de las razones que me llevan a vincular uno de los relatos que defiendo —la concepción pluralista de la justicia y el liberalismo del miedo— con aquél que plantea la exigencia de tomar en cuenta la *phrónesis* como modelo de racionalidad práctica; podría objetárseme, en suma, que estoy dando forma a una "cosa postiza", que al combinar liberalismo y neoaristotelismo estoy incurriendo en una especie de incómoda *mélange* conceptual. Aunque no puedo dar aquí una respuesta detallada a esto (lo haré en otra ocasión) quiero sí ofrecer algunas pistas. En primer lugar la igualdad compleja supone, para su *aplicación*, la disposición de criterios de evaluación práctica que permitan interpretar y hacer uso de los vocabularios críticos al interior de las esferas sociales y las prácticas que los sostienen, esto es, el conjunto de habilidades que son propias del *phronimós* —el reconocimiento de las determinaciones de la situación y de qué bienes se hallan en juego en ella— y que no pueden desligarse de los asuntos relativos a la justicia distributiva: Aristóteles comparaba sus criterios de evaluación y aplicación con los instrumentos de medición de los arquitectos lesbios, cintas flexibles que poseían la virtud de adaptarse mejor a cualquier superficie que una regla estática; creo que lo mismo puede decirse de los criterios de lectura de los principios distributivos de las esferas sociales. En segundo lugar, considero que no tenemos buenas razones para pensar que el modelo teleológico-contextual de la *phrónesis* sólo puede florecer al interior de la *polis* antigua. De hecho, ello lo convertiría en una concepción de exclusivo interés anticuario: Aristóteles, como ningún otro, ha puesto énfasis en la contingencia, fragilidad y complejidad de la vida humana y esa preocupación ha hecho posible que autores provenientes de contextos vitales diferentes —Maimónides, Tomás de Aquino, Hegel, y actualmente Ricoeur y Nussbaum— hayan recogido de modo sistemático su visión de la racionalidad práctica para integrarla a su propia reflexión.

[25] *Cf.* Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*, Madrid: Visor, 1995; revisar el cap. 10; asimismo *cf.* Wiggins, David, "La deliberación y la racionalidad práctica", en: Raz, Joseph, *El razonamiento práctico*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 267-283 .

Esta forma de entender la racionalidad práctica y la vida política requiere de escenarios sociales diferentes al mercado en lo que respecta a su naturaleza y alcances. La acción ciudadana requiere de espacios públicos, espacios abiertos a la exposición de disensos y consensos a través de la palabra y la acción[26]: en ellos no perseguimos bienes eminentemente individuales, esencialmente competitivos ("exteriores" en términos de Aristóteles), sino bienes compartidos, que son resultado de la interacción dialógica, de la actualización de aquello que nos es común. ¿En qué ámbito de la sociedad es posible, encontrar, potenciar o aun construir tales espacios? Sería ingenuo responder que tal lugar natural es el Estado. Decir que la gerencia es una mala metáfora del actuar político no implica que ésta no tenga una encarnación práctica. El Estado moderno ha engendrado su propia lógica burocrática. Son más bien las instituciones de la sociedad civil, el conjunto de asociaciones libres que se sitúan entre el individuo y el ámbito estatal —los partidos políticos, las universidades, los colegios profesionales, ONGs, las comunidades religiosas, etc.— los escenarios que, en el horizonte de la sociedad moderna pueden resultar propicios para la acción política. Desde esos espacios institucionales los ciudadanos pueden intervenir en el debate público configurando mecanismos de presión democrática o llamando la atención de la opinión pública sobre determinados aspectos críticos en los programas vigentes o en programas alternativos —iniciativas colectivas que eventualmente influyan en la esfera del poder— con el fin de que las decisiones políticas no se tomen a sus espaldas.

Con esto no quiero decir que en materia de planificación social los criterios técnicos tengan que ser desplazados, en absoluto: no tomarlos en cuenta implicaría desconocer la relevancia de la tecnociencia en la vida contemporánea, incluido su potencial liberador. La eficacia tiene un lugar imprescindible en las sociedades modernas, pero siempre ella está al servicio de programas a los que subyace la idea de una *sociedad deseable* que puede ser muy diferente de lo que los ciudadanos tienen en mente. Ése es un asunto que requiere de deliberación pública: ellos tendrán algo que decir al respecto. Abandonar la eficacia a sus propias fuerzas, de tal manera que exceda sus propias funciones y se convierta en el criterio único y último de lo político no resulta compatible con la racionalidad democrática. El poder político de los técnicos no puede ser ilimitado e indiscutible, de modo que no quede lugar para el ejercicio de la ciudadanía. En el juego de fuerzas político, *techne* y *phronesis* (así como sus espacios correlativos el mercado, el estado y la sociedad civil) se definen en tensión y conflicto. El preservar ese equilibrio bien puede ser uno de los grandes retos de nuestra vida en común.

Como la fascinación por la tecnociencia y la búsqueda del punto de vista objetivo ocupan lugares centrales en el imaginario teórico-práctico de nuestra conciencia histórica, —pues son todavía expresión de un segmento fundamental de las aspiraciones y las creencias de nuestra época— me temo que la defensa contemporánea del modelo de la *phrónesis* y de la democracia deliberativa posee el sello de discurso marginal e incluso contracultural, al menos fuera de la Academia, su lugar de origen. No obstante, tal modelo podría florecer en un terreno adverso si es que extendemos el debate sobre los bienes y nuestros modos de concebir la sociedad fuera de las fronteras de la universidad hacia otros espacios públicos. Sólo así la analogía económica puede dejar de formar parte de nuestro sentido común.

---

[26] *Cf.* mi artículo "Explorando la democracia. Filosofía, liberalismo y ciudadanía", *o.c.*

De ciudadanos a súbditos: Hobbes y la lógica de la minoridad política

Adriana Añi
Pontificia Universidad Católica del Perú

Introducción

Mi intención es analizar parte de la propuesta filosófico-política hobbesiana a la luz de las consecuencias que comporta para la transformación y el colapso del concepto de ciudadanía al interior de la tradición de la filosofía práctica. Se podría objetar que hablar de *praxis* ciudadana con respecto a Hobbes es improcedente, conociendo que el núcleo de su teoría es el absolutismo estatal. Sin embargo, creo que ello es conveniente porque la defensa del absolutismo político en Hobbes no implica simplemente el efecto "negativo" de la supresión de la ciudadanía y de la *praxis* sino una concepción "positiva" del nuevo rol del individuo, el cual depende de un compromiso activo y consciente por afirmarse como individuo des-politizado. Lo que la teoría política hobbesiana propone es pues un contrato de auto-enajenación de la capacidad para la agencia política previamente reconocida como consustancial a la "naturaleza humana"[1].

Para explicarse este resultado, es menester tener en cuenta al interlocutor polémico de la filosofía social hobbesiana. En efecto, sólo contrastando su reformulación de la acción política con la descripción tradicional aristotélica de la *praxis* y del ciudadano es posible tomar cuenta de la dimensión del cambio. Para Aristóteles, el *polites* se define al interior de la *polis*, cuya primacía ontológica re-

[1] *Cf.* el siguiente comentario: "El razonamiento de Hobbes es interesante porque encierra más de una paradoja. En primer lugar, por su decisión de celebrar el contrato, los individuos demuestran que están haciendo uso efectivo de su libertad y que son por ende el único fundamento de legitimación política; pero por el mismo acto contractual los individuos renuncian a su derecho originario y transfieren, todos, ese derecho a un solo individuo (el monarca)." (Giusti, Miguel, "Economía, sociedad y política. Consideraciones filosóficas sobre le origen de una moderna confusión", en: Santuc, Vicente (ed.), *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*, p. 72)

Se podría objetar la pertinencia de hablar de una autoenajenación de la capacidad política, considerando que las condiciones histórico-políticas en las que Hobbes vive no presentan precisamente una experiencia ciudadana constituida. Sin embargo, esta sugerencia parece válida teniendo en cuenta más el valor del movimiento teórico-conceptual de la argumentación hobbesiana frente al modelo aristotélico que su peso como descripción empírica. De todos modos, la estrategia argumentativa de Hobbes es adaptable a la experiencia histórica de la "situación de emergencia" (estado de guerra) y de la minoridad política, a cuya auto-comprensión aporta una lógica justificatoria.

vela el alto valor otorgado al bien comunitario. El ciudadano aristotélico es, por tanto, el *miembro* de una comunidad ética y no "solamente política". La política para él no es una mera fuerza de coerción sino un lazo superior que viene a reforzar una integración lograda en distintos estratos de una cultura común. En este contexto, "...el ciudadano sin más por nada se define mejor —dice Aristóteles— que por participar en la administración de justicia y en el gobierno"[2].

La ciudadanía es además pensada como participación dialógica, de ahí que la virtud del *polites* sea la *phrónesis*, una sabiduría práctica que procede de la razón deliberativa[3], es decir, de aquélla que se cultiva en el contexto de las opiniones respaldadas por el consenso comunitario (*éndoxa*) y que se adiestra para someterlas a la crítica racional[4]. El ciudadano es para Aristóteles quien toma parte activa en los asuntos de la *polis*, gobernando y ejerciendo su juicio, y ello en función de la preservación de la comunidad política, es decir, de ese estado que hace posible la realización de los más altos fines humanos. La *polis* no es una institución instrumental al servicio de la preservación de la vida o del interés crematístico de un grupo de socios. Su razón de ser es garantizar la vida moralmente buena de una comunidad ética.

Ahora bien, si comparamos en este punto las concepciones aristotélica y hobbesiana, salta a la luz una aparente afinidad. Para Hobbes, el estado tiene la

---

[2] *Cf.* Aristóteles, *Política* 1275a22. E, igualmente, afirma Aristóteles que "...llamamos ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, a una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía" (*Política* 1275b17).

[3] Para Aristóteles, la *phrónesis* es una virtud de la razón deliberativa o calculadora. Consiste en la excelencia en la deliberación acerca de lo contingente, categoría ésta que es propia de lo práctico —en la medida que lo contingente es lo que siempre puede ser de otra manera que como es (*Cf. Ética a Nicómaco*, 1141a15ss.). Lo práctico cumple con dos requisitos que lo hacen apropiado para la deliberación: su naturaleza es contingente y depende de nuestra acción como su principio (*cf. Ética a Nicómaco*, 1140a30).

[4] La prudencia es un conocimiento propio de la razón deliberativa o calculadora (*to logistikón*, *Ética a Nicómaco*, 1139a). La razón calculadora no es otra cosa que la adecuación de la racionalidad al tratamiento de objetos contingentes (*Ética a Nicómaco*, 1141a26). Los asuntos humanos son contingentes. El objeto de deliberación por excelencia es el Bien humano (*Ética a Nicómaco*, 1140b). Lo importante es que la recta deliberación —es decir, la prudencia— (*Ética a Nicómaco*, 1142b32) no se define en Aristóteles como un proceso exclusivamente individual y solipsista de discernimiento: "...procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades" (*Ética a Nicómaco*, 1094b). En efecto, si bien es cierto que para Aristóteles la prudencia se describe como "...la capacidad para deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo... para vivir en general..." (*Ética a Nicómaco*, 1140a25), sin embargo esto no significa que dicha recta deliberación pueda realizarse exclusivamente como proceso subjetivo individual. Es claro que para Aristóteles la definición de ese mismo bien individual depende de su pertenencia a un contexto ético-político objetivo. Por ejemplo, acerca del origen de la prudencia, afirma que "...crece principalmente por enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo" (*Ética a Nicómaco*, 1103a15). Ello significa que la prudencia es propia más de los viejos expertos que de los jóvenes novatos. Y precisamente tiempo y experiencia son los transmisores de un contexto comunitario de valores y creencias, únicos que pueden dar un parámetro a la determinación del bien individual.

Pero el referente comunitario de la prudencia no se da sólo en el contexto común que sirve de marco al discernimiento del bien individual —objeto sobre el cual el hombre prudente delibera— sino también en cuanto a la puesta en práctica de la prudencia misma, esto es, en cuanto al proceso. En efecto, la recta deliberación que caracteriza a la prudencia es una deliberación dialógica.

categoría de condición de posibilidad de la vida auténticamente humana, esto es, racional. Para Hobbes el estado es tan *energeia* como para Aristóteles, pues si bien para este último el individuo que vive al margen de la *polis* es o un animal o un dios, para Hobbes el estado individualista de guerra, es decir la suspensión de lo político, implica que "...no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultivo de la tierra, ni navegación... ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad, y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve"[5].

Tanto Aristóteles como Hobbes reconocen que la vida humana propiamente dicha presupone una condición política institucionalmente plasmada en la *polis* y el Estado respectivamente. La diferencia se plantea sin embargo al advertir que para Aristóteles el hombre es un animal político por naturaleza, mientras que para Hobbes el hombre es un animal a-político por naturaleza, pero político por artificio. Esto se debe a que la reformulación de la condición política en términos de *póiesis* y su inserción en el reino de la *techne* es la forma como Hobbes da cuenta de las transformaciones propias de la modernidad. Por un lado, el hombre es ahora concebido como el artífice de su propio mundo institucional. Por otro lado, Hobbes tiene ante la vista la realidad de un mundo éticamente fragmentado, destruido por la fuerza disolvente de la subjetividad particular. Y rinde cuenta de esta situación tomando como premisa ontológica y metodológica la ficción de un mundo atomizado o desintegrado, una "nada política" a partir de la cual el sujeto creador debe producir la gran obra de ingeniería que es el Estado[6].

1. La estrategia argumentativa: reducción al absurdo del individualismo radical

La estrategia argumentativa de Hobbes cumple exitosamente con el fin propuesto, a saber, permitirle al lector un recorrido desde el principio de la génesis racional del Estado. Pero el éxito de tal recurso depende de que el lector quede convencido también del contenido material de la premisa individualista. En efecto,

---

[5] *Cf. Leviatán,* I, XIII. Quien afirme esto, decíamos, no parece estar lejos de la concepción aristotélica según la cual la *esencia* humana es política. Muy por el contrario, al mostrar la irracionalidad e inhumanidad del individualismo extremo, está declarando que lo *esencial* del hombre no es su supuesta "naturaleza individual" sino, por el contrario, su condición política. Hobbes parece revelarnos esto "al final" de un proceso deductivo que parte del *homo lupus*, pero este "final" no tiene un significado temporal sino, paradójicamente, "teleológico" en el sentido aristotélico. Para Hobbes, igual que para Aristóteles, no hay verdadero *homo lupus*, pues el ser humano es *por esencia* político. He utilizado el término "esencia" porque, a pesar de lo dicho, hay una evidente diferencia radical entre el planteamiento antiguo y el moderno, y ésta depende de la introducción de la oposición entre lo natural y lo artificial por parte de Hobbes. Ésta es pues la diferencia: para Hobbes el hombre es esencialmente político, pero no por naturaleza, sino por artificio. Esta dicotomía se deriva a su vez del más fundamental paso de una concepción para la cual los fines "están" en la naturaleza a otra para la cual todos los fines emanan del sujeto, colocado como principio absoluto.

[6] "Es sabido que Hobbes imagina un 'estado natural' en el que reinaría la guerra de todos contra todos. Pero este estado caótico originario no es una ficción que Hobbes aplique sólo en el caso de la *philosophia civilis*, sino es un recurso metodológico de mayor envergadura que abarca igualmente a la *philosophia prima* (a la metafísica). En ambos casos, se trata de iniciar la investigación postulando la existencia de un estado de 'desintegración' de la naturaleza." *Cf.* Giusti, Miguel, *o.c.*, p. 69.

el estado de naturaleza no nos presenta simplemente un aséptico conglomerado de piezas adecuadas para un mecanismo de derivación demostrativa *more geométrico*. Éste nos presenta una concepción antropológico-filosófica sustantiva que en última instancia presupone un modelo específico de sociedad[7]. El núcleo de dicha concepción es la descripción del individuo como sujeto pasional[8]. El hombre es un eje movilizado por los apetitos y las aversiones, afecciones subjetivas que el medio externo produce en él: "...porque la vida raras veces es otra cosa que movimiento, y no puede darse sin deseo y sin temor, como no puede existir sin sensaciones"[9]. El hombre es básicamente un sujeto de apetitos y de poder[10]. Por un lado, la movili-

---

[7] La introducción por parte de Hobbes de una premisa individualista, bajo la forma de condición natural, es un esfuerzo por ser consecuente con su tradición nominalista y epistemológica. Necesita un punto de partida axiomático para una demostración evidente *more geométrico*. Sin embargo, este intento de consecuencia resulta tan poco exitoso como lo era para Descartes el esfuerzo por deducir la verdad racional y universal de un supuesto sujeto purificado de la tradición y la comunidad. Con lo cual parece evidente que el individuo hobbesiano es una descripción tan cultural e histórica como cualquier otra. Al indicar esto no se pretende apuntar a la obvia cuestión de que los conceptos filosóficos tienen una sustancia histórica. Lo que parece importante es indicar cuáles son, en el caso de Hobbes, estos presupuestos que delinean su concepción del individuo y hacen de éste algo más que una formalidad metodológica. Su individualismo es antropológico y socio-político. Esto significa que Hobbes está proporcionándonos una premisa que implica una concepción "sustantiva" del ser humano, la cual ha de tener consecuencias directas en la comprensión de la realidad política.
La presencia de la concepción sustantiva también se explica porque la descripción del individuo humano no presenta, como a menudo se pretende, a un átomo a-social. Por el contrario, como Macpherson ha señalado, "...el estado de naturaleza se refiere a hombres sociales, no a hombres naturales" y las "relaciones necesarias de los hombres en sociedad exigen [en Hobbes] el supuesto de una determinada clase de sociedad", a saber, la del capitalismo posesivo de la Inglaterra del siglo XVII. *Cf.* Macpherson, C.I., *La teoría del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*, p. 26.

[8] Cuando Hobbes considera a la "materia" del Estado, mediante una lectura introspectiva de la que espera extraer conocimiento universal sobre la naturaleza humana, concluye que un rasgo fundamental es la "similitud de las pasiones", las cuales le conducen a la descripción del *homo lupus* (*Cf. Leviatán*, Introducción). Hobbes es consciente de estar proponiendo una hipótesis cuya pertinencia queda demostrada por la aceptabilidad de las consecuencias que de ella se deriven: "Quien ha de gobernar una nación entera debe leer, en sí mismo, no a éste o aquel hombre, sino a la humanidad, cosa que resulta más difícil que aprender cualquier idioma o ciencia; cuando yo haya expuesto ordenadamente el resultado de mi propia lectura, los demás no tendrán otra molestia sino la de comprobar si en sí mismos llegan a análogas conclusiones. Porque este género de doctrina no admite otra demostración." (*loc. cit.*). Pero como se trata de un asunto humano, no es sólo la consistencia lógica la que permite decidir sobre la pertinencia de la hipótesis del individualismo conflictivo. Hobbes se apoya en la persuasiva evidencia empírica. Por ello recomienda retóricamente que quien "no confiando en esta inferencia basada en las pasiones, desee, acaso, verla confirmada por la experiencia, ...se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas..." (*Leviatán* II, XIII)

Debemos insistir en que dicha "naturaleza humana" no es abstracta, sino que presupone un contexto social específico. En efecto, la hostilidad, la rivalidad, la competencia son conductas que implican necesariamente al otro como enemigo y/o rival potencial. Por ello, como afirma Macpherson, "...la 'condición natural de la humanidad' no se refiere al hombre 'natural' contrapuesto al hombre civilizado, sino que se refiere a hombres cuyos deseos son específicamente civilizados..." (p. 28).

[9] *Cf. Leviatán*, I, VI.

[10] "El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro." *Cf. Leviatán* I, X.

dad de sus apetitos es parte esencial de la descripción hobbesiana: "para un hombre, cuando su deseo ha alcanzado el fin, resulta la vida tan imposible como para otro cuyas sensaciones y fantasías estén paralizadas. La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior"[11].

Y también la manifestación del poder para satisfacer los apetitos es parte crucial de esta descripción: "de este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte"[12].

Pero la forma fundamental del apetito humano es el deseo de autoconservación vital. Ésta será la fuente original de las denominaciones "bueno" y "malo", pretendidamente despojadas de toda connotación ético-cultural, y altamente problemáticas por ser determinadas por un sujeto solipsista, cuyo único referente son sus propias pasiones[13].

A esto hay que agregar una racionalidad entendida como sierva de las pasiones. En efecto, el "poder cognitivo" del hombre, también definido subjetivista e individualistamente, da lugar a una concepción del mundo dominada por la afectividad, a un lenguaje y un conocimiento "dogmáticos", es decir, aquéllos cuyo criterio de legitimidad radica en la pasión e interés individual. Éste es el tipo de conocimiento controversial por antonomasia[14].

En cuanto a la razón, Hobbes no propone una concepción sustantiva, sino meramente operativa o "calculadora". Para él, la dinámica de la *ratio* es el cálculo instrumental y nos la presenta como un sabueso: "Porque los pensamientos son, con respecto a los deseos, como escuchas o espías, que precisa situar para que avizoren el camino hacia las cosas deseadas. Toda la firmeza en los actos de la inteligencia y toda la rapidez de la misma proceden de aquí. En efecto, no tener deseos es estar muerto, tener pasiones débiles es pereza, apasionarse indiferentemente por todas las cosas, disipación y distracción; y tener por alguna cosa pasiones más fuertes y más vehementes de lo que es ordinario en los demás, es lo que los hombres llaman locura."[15]

---

[11] *Cf. Leviatán*, I, XI. Continúa explicando que "la causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro".

[12] *Cf. Leviatán* I, XI. "Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos".

[13] "Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se le llama bueno... Pero estas palabras "bueno", "malo" y "despreciable" siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (Donde no existe Estado...) (*Leviatán* I, VI).

[14] Por ello Hobbes describe a la lengua humana como "trompeta de guerra" y al conocimiento dogmático como la causa de la belicosidad humana. Explica retóricamente, por ejemplo, que "si hubiera sido una cosa contraria al derecho del dominio de alguien, o al interés de los hombres que tienen este dominio, el principio según el cual los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos de un cuadrado, esta doctrina hubiera sido si no disputada, por lo menos suprimida, quemándose todos los libros de geometría, en cuanto ello hubiera sido posible al interesado", *cf. Leviatán* I, XI.

[15] *Cf. Leviatán*, I, VIII.

He leído la cita completa porque me parece notable esta descripción que apareja razón y deseos y para la cual la diferencia entre racionalidad y locura está marcada por el grado de intensidad de la pasión. Lo curioso es que este pasaje, que proviene del contexto en que Hobbes define las virtudes intelectuales, lleva a la consecuencia de que si la locura es interpretada como fuerza y vehemencia en las pasiones, también debería ser identificada con la racionalidad, pues es la fuerza de los apetitos la que constituye la consistencia y direccionalidad discursivas, únicas virtudes intelectuales a las que se reduce una razón definida instrumentalmente.

El resultado de esta descripción del individuo humano es pues un sujeto movilizado por referentes solipsistas pero comprometido en un contexto de lucha por el poder y el reconocimiento, es decir, inserto en un medio social que le brinda el lugar para la lucha por su auto-afirmación vital. Por tanto, cuando Hobbes se propone la estrategia argumentativa de reducir al absurdo el individualismo radical, lo que está haciendo es criticar una determinada manera de comprender la sociedad, la manera individualista extrema.

En efecto, la estrategia hobbesiana consiste en proponer una teoría del egoísmo ilustrado, según la cual el individualismo exacerbado es conducido a la percepción de su propio absurdo. Una vez asumido el individualismo radical el estado natural que representa con detalle el desarrollo de esta premisa muestra que su verdadera esencia es la auto-contradicción, pues la condición natural del hombre se desvela como la situación de guerra generalizada de todos contra todos[16]. Hecho esto, Hobbes se abre camino hacia la autorregulación del individualismo radical: partiendo de la imperfecta situación de una naturaleza "egoísta", muestra, como diría Mandeville, cómo los vicios privados pueden convertirse en virtudes públicas, cómo lo irracional del individualismo extremo puede devenir la racionalidad del orden público[17]. Encontramos aquí una vez más la disolución de la diferencia entre racionalidad e irracionalidad, puesto que el orden racional político emerge de la irracionalidad del particularismo subjetivista. Este tránsito demostrativo de la barbarie a la civilización parece muy convincente y complace a quienes no están dispuestos a abandonar la premisa del individualismo socio-político[18]. En efecto, la

---

[16] *Cf.* Wolin, Sheldon, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, p. 281: "El absurdo de esta situación era doble. Era lógicamente absurda porque el derecho de todos a todo contradecía el derecho de cualquiera a cualquier cosa; un derecho absoluto estaba en guerra consigo mismo. La situación era también moralmente absurda: bajo una libertad perfecta, el hombre, animal amante de la libertad, se convierte en *homini lupus*. Había incluso una especie de absurdo "biológico" ya que, si la fuerza era el derecho, existía siempre la posibilidad de que el más débil utilizara su astucia para matar al más fuerte".

[17] Sánchez Sarto comenta en su prefacio al *Leviatán* de Hobbes cómo este procedimiento coincide con el de Hegel: "...los dos filósofos coinciden en investigar lo imperfecto no a base de un módulo más valioso, sino apoyándose en la imperfección misma, porque ésta, como valor dinámico, se comprueba y se anula por sí sola. Para Hobbes el hombre que se obstina en permanecer en estado de naturaleza contradice su propia esencia. Las pasiones, según Hegel, modélanse a sí mismas y a sus propósitos de acuerdo con su estructura, y construyen el edificio de la sociedad humana donde la ley y el orden establecido tiene poder contra las mismas pasiones" (*Cf.* Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. XXI).

[18] En el extremo, se podría decir incluso que hay un "fondo aristotélico" en Hobbes, pues al mostrar la irracionalidad e inhumanidad del individualismo extremo, está declarando que lo *esencial* del hombre no es su supuesta "naturaleza individual" sino, por el contrario, su condición política. *Cf.* nota 5.

argumentación de Hobbes tiene la virtud de mostrar limpiamente cómo el orden político nace exclusivamente de la voluntad individual de autoconservación y se compromete a servirla: "La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación..."[19]

Sin embargo, mi sugerencia no es rescatar este tipo de argumentación por considerarlo paradigmático en la apología de un individualismo cuya defensa tampoco pretendo asumir. Por el contrario, lo que me interesa es sacar a la luz hasta qué punto a este tipo de razonamiento le es consustancial una disolución del concepto tradicional de ciudadanía y cuál es la lógica y valores que subyacen a dicho cambio.

2. La lógica de la minoridad y la autosupresión de la ciudadanía

En efecto, toda esta argumentación deja entrever que la condición política y la institución estatal que la garantiza, son un mero rodeo para satisfacer con mayor performatividad los objetivos del individuo en una sociedad conflictiva. La politicidad adquiere, entonces, una naturaleza instrumental o poiética, incluso la de un mal necesario. Desde la perspectiva aristotélica hay que admitir que la *praxis* política se desnaturaliza al convertirse en un medio para la auto-preservación y perder su finalidad intrínseca[20]. La lógica poiética que aquí subyace es la misma que conducirá a Marx a inferir que, dado que el Estado ha devenido una maquinaria de opresión de clase, es razonable exigir su supresión.

Si conectamos además los datos del derecho natural individual —cuyo fundamento es la auto-conservación— y del concepto hobbesiano de "personalidad"[21] se

---

[19] *Cf. Leviatán*, II, XVII. Hobbes continúa diciendo: "...y, por añadidura, el logro de una vida más armónica, es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza...", *ibid.*

En este contexto, el soberano "...era el dueño incuestionable del sistema de reglas o definiciones estipulativas fundamentales para la paz política. La importancia de las reglas y la imagen concomitante de la sociedad política como una asociación articulada mediante reglas tiende a infundir al orden hobbesiano la apariencia de un *Rechtsstaat*". *Cf.* Wolin, *o.c.*, p. 284.

[20] Habermas da cuenta de esta transformación remitiéndolas al movimiento conceptual en Moro y Maquiavelo: "El sentido normativo de las leyes se vacía de substancia moral —mas no se suspende como tal— por medio de la reducción a las estructuras subyacentes, ya sea del dominio político, ya sea de la explotación económica. En atención a la tarea práctica de la conservación de la vida y de la elevación de esta vida, las leyes muestran todavía su eficacia instrumental. El sentido normativo de las leyes recomendadas por Maquiavelo se confirma en la preservación de la disposición a morir y a matar, pues sólo por el poder de las armas se supera el mal natural de la amenaza por el enemigo..." *Cf.* Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis*, p. 60.

[21] *Cf.* las definiciones brindadas por Hobbes en *Leviatán*: "Una persona es aquél cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción" (I, XVI). E igualmente: "...una persona es lo mismo que un actor, tanto en el teatro como en la conversación corriente; y personificar es actuar o representar a sí mismo o a otro..." (I, XVI). Es evidente que esta definición apunta a una categoría política. Compáresela por ejemplo con la descripción arendtiana del hombre político, como aquél capaz de *praxis* y *lexis*, a través de las cuales expresa quién es, puede ser reconocido y adquirir sentido de su propia identidad (*Cf.* Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barecelona: Seix Barral, 1974, p. 233ss.)

hace claro hasta qué punto el mecanismo de autorregulación del desenfrenado individuo radical no puede ser pensado sino como un contrato de auto-enajenación de la capacidad política[22]. En efecto, al renunciar los individuos contratantes a su derecho para hablar y pensar pública o políticamente, están alienando los derechos de ciudadanía que la tradición filosófico-política aristotélica consideraba consustanciales al ser humano[23]. El individuo natural es básicamente un sujeto que

[22] Esta especie de "dialéctica" es descrita por Habermas como la antinomia del "autoinmolamiento de los contenidos liberales a la forma absolutista se de su sancionamiento" (*Cf.* Habermas, Jürgen, *o.c.*, p. 72). En efecto, Habermas sitúa a Hobbes como "el auténtico fundador del liberalismo" (p. 73). Pero encuentra que para que el Estado cumpla su función de posibilitar una sociedad liberal, debe "construir la soberanía en la forma de poder absoluto [lo cual] se explica a partir de la presuposición maquiaveliana de un estado natural enteramente político, en el que cada uno teme la muerte a manos de cada uno y en el que, por ello, cada uno se afirma a sí mismo a vida o a muerte con todos los medios. Este estado sólo puede ser redimido por un estado de paz en el caso de que todos, a partir del temor de tener que seguir temiéndose, doten a una única instancia con el monopolio del uso de la violencia física, para que esta instancia pueda obligar a todos a la paz. Ciertamente, pagan este precio esperando que el poder absoluto sea ejercido al servicio de una sociedad liberal" (p. 74).

[23] Según Hobbes, el contratante declara por tanto lo siguiente: "autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera" (*Leviatán*, II, XVII).

A la posible objeción de que no puede haber renuncia a la ciudadanía si el contrato recién ha de fundar la institución política, hay que responder que no debe olvidarse que Hobbes sólo está presentándonos una construcción racional que pretende explicar la fundamentación racional del estado, por oposición a los estados empíricamente dados, fundados en la tradición u otros principios ajenos o contrarios a la racionalidad filosófica moderna. Hobbes no pretende que su condición natural de guerra total sea empíricamente descriptiva (*Cf. Leviatán* I, XIII).

Por otro lado, pensamos que debe recordarse también la opinión de Macpherson, según la cual el estado de naturaleza, que suprime el vínculo político, no por ello deja de presentarnos una situación difícilmente no calificable como "social". A su vez, esta condición social responde a una sociedad determinada, con un modo específico de ser y conducirse por parte de los individuos que la conforman. Es una sociedad en la cual la experiencia ciudadana no está ausente pero sufre un proceso de reformulación debido a la proliferación de nuevas y múltiples concepciones de la vida moralmente buena.

Con respecto a los individuos que conforman esta sociedad, es posible admitir también, como Machperson, que se trata de los capitalistas competitivos de la sociedad inglesa del siglo XVII. Sin embargo, creo que la descripción del individuo social implícito en la descripción hobbesiana no se reduce a la del capitalista competidor. Como se ha afirmado también, para Hobbes el afán de incesante superación del prójimo que constituye la "naturaleza humana" se expresa como lucha por la excelencia, en el sentido de las "virtudes aristocráticas" —a las cuales Hobbes había aprendido a admirar en Tucídides (*Cf.* Sánchez Sarto, *o.c.*, p. XVI). En efecto, el individuo hobbesiano no se reduce a codiciar bienes, su bien supremo es, al decir de Hobbes, espiritual: la *gloria*. Ella implica el reconocimiento público, tenga éste la forma de admiración o temor. En cuanto a la virtud aristocrática se refiere, sin embargo, se trata del temor respetuoso que inspira lo moralmente "grande", no el temor animal frente a la muerte.

Por tanto, el individuo natural belicoso que Hobbes describe no es el mero acumulador de bienes económicos ni el sujeto maquiaveliano que lucha a vida o muerte. Hobbes está fusionando el ideal burgués y el ideal aristocrático en lo que tienen de agonales y competitivos para, finalmente, traicionar a éste ambos. En este sentido, su palabra final siempre es la de la supresión de la ciudadanía, aristocrática —agonal, jerárquica— o burguesa —la del capitalista egoísta pero generador de opinión pública política—. Sánchez Sarto tiene razón al afirmar que Hobbes critica, como causante de la guerra civil, a la clase media. Para Hobbes, adolece de miopía política por no comprender que "su misión es el enriquecimiento", y que a su vez éste requiere que dicha clase "sienta el anhelo de seguridad y un temor profundo a la violencia", por lo cual, "siguiendo el desa-

ama la libertad y el dominio sobre los demás. Su búsqueda del poder eminente toma la forma de una lucha por el reconocimiento, proceso de naturaleza manifiestamente social, tanto a nivel económico como también "político". En efecto, los individuos son categorizados como personas que "...se imaginan a sí mismos más sabios y capaces para gobernar la cosa pública que el resto [y] se afanan por reformar e innovar, una [persona] de esta manera, otra de aquélla, con lo cual acarrean perturbación y guerra civil"[24].

Por ello el cálculo de la razón muestra que la vida individual preservada y confortable tiene más valor que el deseo de gloria y reconocimiento públicos, lo cual conduce al resultado de una renuncia a la personalidad política. En efecto, el sujeto traiciona su natural interés en proponer un discurso vinculante, en opinar sobre la vida moralmente buena. Se satisface cuando se le garantiza una situación de paz y seguridad aún al precio de su auto-supresión como ciudadano[25].

Resulta paradójica la crítica de Hobbes a Aristóteles, cuando lo corregía afirmando que los hombres no son más políticos que las abejas y hormigas, carentes de *logos*[26]. Es paradójico porque en Hobbes los hombres *no* son más políticos que

---

rrollo de sus ideas centrales, la filosofía política de Hobbes no es otra cosa que una suplantación de la virtud aristocrática por la virtud burguesa" (Introducción al *Leviatán* de Hobbes, p. XVI).

A lo anterior hay que añadir sin embargo una corrección. El hombre natural hobbesiano se acerca al burgués liberal, —no al burgués político que lucha contra el estado absolutista— en el sentido que se siente a-político y requiere sólo un estado garante de la seguridad. Sus virtudes políticas son el miedo a la violencia. Sus necesidades son paz y no dignidad. La oscuridad de la esfera privada no es símbolo para él de "humillación", sino la recompensa de un sujeto que ensancha su mundo privado a costa de la desvalorización del espacio público-político. Por ello decíamos líneas arriba que hay una "traición" tanto al ideal aristocrático como al burgués, pues entendemos a este último en el sentido del sujeto kantiano, moralmente autónomo y capaz de hacer un uso público (político) de su razón.

[24] *Cf. Leviatán*, II, XVII. Cfr. nota 20.

[25] Para entender lo que venimos afirmando hay que resaltar que el componente maquiaveliano que concurre a modelar el individuo hobbesiano: "En el lugar del *animale sociale* en el sentido aristotélico-cristiano, pone [Hobbes] un *animal politicum* en el sentido de Maquiavelo... Hobbes proyecta el derecho natural absoluto sobre una relación de los hombres entre sí interpretada maquiavelianamente..." (*Cf.* Habermas, Jürgen, *o.c.*, p. 70). El individuo natural hobbesiano es, pues, un agente político, en el sentido indicado. Esto implica, según explica Habermas, pensar la interacción humana en el marco de la "estructura subyacente de una relación formalmente invariable de represión, que está determinada por la inevitabilidad de agresión y defensa, de amenaza y autoafirmación, de conquista y derrota, de levantamiento y represión, de potencia e impotencia. [Por ello...] El nuevo concepto de lo político recibe su sentido de esta tensión que, por así decirlo, está puesta naturalmente con la potencial o actual utilización recíproca del poder" (*Ibid.*, p. 60). Para Maquiavelo —y esto suponemos válido también para Hobbes— esta forma invariante es aislable de las estructuras normativas históricas (p. 59).

[26] "Es cierto que determinadas criaturas vivas, como las abejas y las hormigas, viven en forma sociable una con otra (por cuya razón Aristóteles las enumera entre las criaturas políticas) y no tienen otra dirección que sus particulares juicios y apetitos, ni poseen el uso de la palabra mediante la cual una puede significar a otra lo que considera adecuado para el beneficio común, por ello, algunos desean inquirir por qué la humanidad no puede hacer lo mismo. A lo cual contesto: primero, que los hombres están en continua pugna de honores y dignidad y las mencionadas criaturas no, y a ello se debe que entre los hombres surja, por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente la guerra, mientras que entre aquellas criaturas no ocurre eso. Segundo, que entre esas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran, a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa sino lo que es eminente..." (*Leviatán* II, XVII).

las hormigas y abejas por tener *logos* sino, al contrario, por tenerlo son apolíticos, mientras que son políticos precisamente por renunciar a esta diferencia específica del ser humano. De modo tal que los ciudadanos quedan reducidos al movimiento económico de supervivencia, análogo al de las hormigas y abejas, movimiento que además no necesita ser pensado como actividad de sujetos dialogantes capaces de compartir significados y valores comunes.

En efecto, el contrato fundacional del Estado introduce la asimétrica división de los individuos en los súbditos y el soberano. Los primeros renuncian a la capacidad de hablar y actuar políticamente: dejan de ser ciudadanos que participen deliberativamente de los asuntos comunes. El último absorbe absolutistamente los derechos y deberes políticos: su *ratio* se expresa en la ley, única voz vinculante que, como una cadena con un solo origen —la boca del soberano— se extiende a la pluralidad de oídos de los súbditos, cuya función es callar y obedecer. Los súbditos han debido abandonar sus conciencias, siempre indómitas y propensas a la crítica, al disenso y la rebelión. Pero con esto el individuo traiciona parte de su naturaleza más íntima: su deseo de reconocimiento, viabilizado únicamente por la manifestación pública de su poder por medio de actos y palabras. Se convierte en un *homo economicus* cuya actividad se realiza con tanto más eficacia, al parecer, cuanto más prescinde del *logos*.

En efecto, la ley originada en el soberano no tiene la sustancialidad de una legislación deliberativa y dialógicamente fundada. Tiene más bien la artificialidad de un sistema estipulativo de reglas modelado "de modo muy similar a los criterios que gobernaban a las actividades de los matemáticos o los participantes en un juego" como el tennis[27]. La consecuencia de semejante reformulación es que "El código de civilidad, con sus virtudes concomitantes de equidad, justicia, templanza y prudencia, (...era para Hobbes) un código de virtudes en un sentido estrictamente político, encaminado a moldear hombres gobernables, hombres cuya bondad tuviera importancia política sólo en la medida en que afectaba su papel de acatadores de reglas."[28]

El contexto dialógico de participación ciudadana ha cedido así el paso a algo similar a un sistema de señales o reglas cuyo fin es, al decir de Habermas, la mera regulación del tráfico social[29]. Precisamente por ello su impresionante monstruosi-

---

[27] *Cf.* Wolin, *o.c.*, p. 285.

[28] *Ibid.*, p. 286. Esto justifica la ironía kantiana según la cual los demonios inteligentes pueden resolver el problema técnico de instituir un estado: "El problema del establecimiento de un Estado tiene siempre solución, por muy extraño que parezca, aun cuando se trate de un pueblo de demonios; basta con que éstos posean entendimiento. El problema es el siguiente: "He aquí una muchedumbre de seres racionales que desean, todos, leyes universales para su propia conservación, aun cuando cada uno de ellos, en su interior, se inclina siempre a eludir la ley. Se trata de ordenar su vida en una constitución, de tal suerte que, aunque sus sentimientos íntimos sean opuestos y hostiles unos a otros, queden contenidos, y el resultado público de la conducta de esos seres sea el mismo exactamente que si no tuvieran malos instintos'. Este problema tiene que tener solución. Pues no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza, y el problema es averiguar cómo se ha de utilizar ese mecanismo natural en el hombre, para disponer las contrarias y hostiles inclinaciones de tal manera que todos los individuos se sientan obligados por fuerza a someterse a las leyes y tengan que vivir por fuerza en pacíficas relaciones, obedeciendo a las leyes." Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, México: Porrúa, 1980, p. 233.

[29] *Cf.* Habermas, Jürgen, *o.c.*, p. 63: "Hobbes ya justifica la afirmación de la soberanía estatal hacia el exterior por medio de las tareas de la autoridad gubernamental en el interior; pues esta

dad es en realidad débil y mortal y la última *ratio* de la ley debe ser la espada de la guerra[30].

Pero, ¿qué hay detrás de esta debacle de la experiencia ciudadana? Creo que lo que subyace es la lógica de los instintos, únicos hilos que sostienen la arquitectura de la racionalidad calculadora hobbesiana. En efecto, la premisa fundamental de la filosofía política es el amor a la vida y el miedo a la muerte, concentrados en el derecho natural de autoconservación[31]. La pregunta que se plantea entonces es: ¿qué ha ocurrido para que irrumpa en primer plano esta dimensión instintiva primitiva del ser humano? Es cierto que el mismo Aristóteles colocaba como hilo conductor de su filosofía práctica la búsqueda del bien individual, pero también es cierto que la pensaba como eje de una teleología que culminaba en el Bien común, única categoría que hacía de la *koinonía politiké* una comunidad racional, esto es, plenamente humana. Visto desde la perspectiva aristotélica, el principio fundamentador de la política en Hobbes ha caído bastante "bajo", hasta el nivel de los instintos más fundamentales, pero en el mero sentido de la conservación de la vida biológica, compartido con los animales irracionales[32]. Por ello repetimos la pregunta ¿qué acontecimiento permite esta transformación conceptual y práctica del fundamento político? El sentimiento de la vida en peligro y el temor a la agresión son las experiencias propias, como claramente indica Hobbes, de una condición de guerra. Y esta condición cuya esencia es la hostilidad generalizada sólo puede ser efecto, a su vez, de una ruptura de la eticidad, de una situación de subjetivismo radical en la cual los significados anteriormente compartidos y vinculantes se convierten en los símbolos de lo desconocido y lo amenazante. El anarquismo de los significados[33], el narcicismo de la individualidad competititiva, que caracterizan al sujeto producido por la modernidad, son los que convierten el mundo social

---

última debe garantizar el tráfico, que descansa en un contrato, entre los individuos privados: pacto social y pacto de dominio coinciden, puesto que exigen un *pactum potentia*."

[30] Wolin señala cómo el frontispicio de Leviatán alude gráficamente a esto: el cuerpo del soberano está conformado por diminutos individuos que "...no son devorados en una masa anónima, ni fundidos sacramentalmente en un cuerpo místico. Cada uno sigue siendo un individuo separado, y cada uno conserva su identidad de manera absoluta. Lo que aquí se sugiere es que la sustancia del poder asignado al soberano era menos impresionante que la retórica que lo rodeaba" (p. 284).

[31] En efecto, el individuo que actúa, compite y agrede, en su lucha por el reconocimiento, admite un límite para su energía expansiva: el miedo a la muerte: "El miedo a la muerte, el trance más doloroso y supremo, cuyo acaecimiento diferido pone en tortura la vida entera. Ese peligro mortal imprevisto, ese eterno temor identificado con la conciencia humana, es el origen de la ley y la raíz del Estado, formas expresivas del deseo de autoconservación." *Cf.* Sánchez Sarto, Introducción al *Leviatán* de Hobbes, p. XII.

[32] "Los pensadores modernos ya no se preguntan, como hacían los antiguos, por las relaciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones fácticas de la supervivencia. Se trata directamente de la afirmación de la vida física, de la más elemental conservación de la vida. Esta necesidad práctica que exige soluciones técnicas, está al comienzo de la moderna filosofía social." Habermas, Jürgen, *o.c.*, p. 58.

[33] Para Hobbes: "En un mundo en el que la razón era utilizada como instrumento destructivo para atacar las instituciones y creencias establecidas, ¿cómo era posible ponerse de acuerdo sobre un significado claro e inequívoco de la razón? En opinión de Hobbes, todas las pretensiones rivales a la razón, tan abundantes en esa época, eran meros recursos a la 'razón privada', a la razón dominada por el deseo de cada uno de buscar 'aquello que es bueno para él'. La razón privada, por consiguiente, no podía ser tolerada, porque originaba una confusión de significados que destruía el cuerpo político como un todo en comunicación" *Cf.* Wolin, *o.c.*, p. 277.

en una realidad tensional que, como recuerda Marshall Berman, está siempre a punto de disolverse en el aire.

Pero volviendo a las consecuencias de esta trasnformacion, hay que notar que la última palabra del miedo no es la génesis del Estado por una racionalidad calculadora, sino la institución de un dispositivo que legitima la administración del temor. La última palabra de la argumentación hobbesiana nos conduce entonces a la constatación de que el miedo a morir es más fuerte que la exigencia de comunicarse —en el sentido fuerte, ético y político que esta palabra puede tener. El miedo a morir es lo mismo que el temor al uso de la *lexis*, y, por tanto, al ejercicio de la ciudadanía (la lengua humana es una trompeta de guerra, dice Hobbes...). Pero una experiencia como ésta sólo puede traducir el desgarro de la vida social en la que los individuos se sienten "menores de edad" y necesitan de la protección del más fuerte, quien instituye para ellos un vocabulario vinculante.

Este horror a la palabra es una expresión de la *minoridad política*[34], es decir, del miedo a exponerse pública, dialógicamente para, de ese modo, constituir no sólo el sentido del propio yo —el *quién* es uno, del que hablaba Arendt— sino el sentido del quiénes somos nosotros, la comunidad. Esta *minoridad* es tanto más grave cuanto es comprendida como involución: como renuncia, aunque no implique necesariamente una minusvalía radical del sujeto —convertido en sujeto privado que enriquece su propia esfera— pero sí su renuncia a construir el plano público del reconocimiento intersubjetivo y la dimensión del ejercicio de las virtudes ciudadanas.

En las condiciones de la modernidad, es decir, bajo el imperio del subjetivismo y la individualidad, bajo el predominio del *homo homini lupus*, la pasión aristocrática por la excelencia retrocede ante la calculadora y prosaica competencia económica, puesto que la búsqueda de la excelencia en la arena política no admite el miedo a la muerte[35], que es la sombra que esta misma modernidad conflictiva se ha encargado de colocar, como hemos visto en Hobbes, en el primer plano de la fundamentación y del sentido del orden socio-político[36].

---

[34] Con esta expresión intento contrastar la lógica de auto-sumisión política planteada por Hobbes con la propuesta ilustrada de Kant. Efectivamente, Kant escribe para un auditorio de sujetos moralmente autónomos, cuya mayoría de edad política les hace capaces de reivindicar el uso público de la razón como medio crítico de la política técnica en nombre de la moralidad (*Cf.* Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración*?, en: Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, editado por Eugenio Imaz, México: Fondo de Cultura Económica, 1982 y Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*. De este modo, Kant intenta superar la reducción tecnocrática de la política, cuyo riesgo permanente es precisamente la sustitución de la ciudadanía por experiencias políticas meramente "patológicas" (*Cf.* Kant, Immanuel, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en: Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, *o.c.*

[35] El miedo no es una condición propicia para la *praxis* política. Por ello cuando este temor se convierte en la motivación subyacente a la racionalidad política, ésta pierde su aspecto de "grandeza". *Cf.* Arendt, Hannah, *o.c.*, p. 256, quien comenta con respecto a la praxis en los griegos: "...quien quiera que conscientemente aspire a ser 'esencial', a dejar tras de sí una historia y una identidad que le proporcione 'fama inmortal', no sólo debe arriesgar su vida, sino elegir expresamente, como hizo Aquiles, una breve vida y prematura muerte".

[36] Desde una lectura arendtiana de la política, debe recordarse que se ha equiparado el miedo a la muerte con el miedo a la exposición pública, dialógica, del propio discurso y en última instancia del propio yo. Pero renunciar a esto es renunciar a la *praxis* política (*Cf.* Arendt, *o.c.*, p. 256ss.).

Una dispersión temática más: filosofía en el derecho

Hugo Aldave
Universidad César Vallejo, Trujillo

Los contenidos temáticos del curso de "Filosofía del derecho" en las universidades del departamento de La Libertad son uniformes y constantes. Se privilegia cómo es que se hizo disciplina, asimismo, se desarrolla la idea del derecho y se recorre el concepto de justicia desde diferentes concepciones, cuidando no comprometer juicios de valor, de modo que el candor con que se le desarrolla provoca desinterés en la contrastación de ideas y en la gesta por una cultura de la polémica. Circula en rumor elocuente además que se nos prive de ella, que se le bajen los créditos o que simplemente se le tenga por falto de modernidad tal como ha ocurrido con la desaparición de los cursos: *sistemas filosóficos*; *idealismo; materialismo dialéctico e histórico*; y cómo hacer electivo el curso de Teoría del conocimiento antes obligatorio, específicamente en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Trujillo.

Es para nosotros la filosofía, visión actual del mundo, que no se desentiende de la época en que vive y piensa, sin que esa visión actual les oscurezca el panorama histórico, sino que se le ahonda y esclarece. La filosofía sin su historia, sin su perspectiva histórica resulta o ininteligible o falseada o parcial. La filosofía aparece o se presenta en todo su esplendor ante la reflexión histórica. ¿Qué es lo que le pasa con el hoy? ¿Qué es lo que le pasa a este tiempo nuestro de hoy? ¿Qué es lo que nuestro tiempo está haciendo que pase la filosofía es hoy o mejor aún ojalá que sea protagonista de ambiciones históricas insospechadas? Quizá las direcciones típicas o dominantes de la filosofía actual se resuelven intelectualmente en un pragmatismo *versus* una depreciación de la actitud especulativa, un neopositivismo en contra de la banalización del ser, en el existencialismo frente a la vacuidad de la esencia, en el materialismo dialéctico en contra del oscurecimiento del espíritu, o en el cientificismo en disputa con el agnosticismo metafísico.

¿Puede la filosofía del derecho permanecer en el balcón y contemplar esta temática? Lo que se presenta como radicalidad filosófica es de tortuosa raíz cultural, social, o política, pero no serena contemplación intelectual. Cuanto se puede resistir sólo desde la filosofía quizá por ello no sea exagerado concluir que la filosofía hoy tiene de desconcertante lo que tiene de filosofía.

1. Desarrollo de la propuesta

Sirve a nuestros intereses identificar algunas características del fuero judicial. El ejercicio nos permitirá determinar que se trasgrede, evaluar el impacto de

su actividad en una sociedad como la nuestra, y cuanto de filosofía aceptan los órganos jurisdiccionales.

Entendemos y encontramos al ocho veces reformado poder judicial bajo una óptica técnico-jurídico y moral, con una entrañable relación con el poder, una conciencia jurídico-social de los operadores de justicia que bien podríamos engarzar lo que manifiesta Zaffaroni al respecto: "Al operador judicial no le resta otro recurso que evitar conflictos con las instancias superiores para preservar su identidad falsa y sesgada, de respuestas estereotipadas, conformidad con las pautas de siempre, comportamiento obsesivo, así el esquema del buen juez es el que se porta bien mediante el cumplimiento de sus obligaciones con recato y prolijidad, otorgando un valor desmesurado a cientos de detalles puramente formales, que una vez cumplidos trasmiten sensación de normalidad y eficiencia, confiriendo al trabajo un valor ficticio de la misma, con total prescindencia de los efectos reales que ese trabajo produce, especialmente en la conformación de una actividad social notoriamente relativa."

El dialecto judicial, la evaluación de su universo vocabular, limitaciones y alcances de la comunidad jurídica, y el impacto de éstas en la sociedad, son temas que se desprenden ya de la reflexión de Zaffaroni.

Entendemos al derecho en sistémica jurídica, esto es en un sistema jurídico en funcionamiento:

a. *Factores estructurales.* El número y tipo de cortes, presencia o ausencia de la Constitución, división de poderes, procedimiento de las instituciones mismas, las formas que adoptan, y el proceso que realizan.
b. *Factores culturales.* Son los factores y actitudes que constituyen el armazón del sistema. ¿Qué clase de formación y hábitos tienen los abogados? ¿Qué piensa la gente del derecho? ¿Hay respeto o no por la ley? ¿Hay respeto por el gobierno? ¿Cuándo y por qué la gente acude al derecho?
c. *Factores sustantivos.* Constituyen las normas, doctrinas, reglamentos y resoluciones.

Con estas consideraciones, disponemos de una comunidad de lenguaje que nos va a permitir evaluar el Perú republicano, cargado de lastres e ignominias, Jostein Gaarder citando a Goethe en el *Mundo de Sofía* señala: "El que no sabe llevar su contabilidad por espacio de 3,000 años se queda como un ignorante en la oscuridad y sólo vive el día." Frente a la inmensa carga histórica que ofrece el Perú, la incursión en algunos temas nos ayudaría a promover la capacidad analítica en los estudiantes. Para ello el programa del curso podría ser elaborado después de algunas sesiones y proveniente de un diálogo con los estudiantes.

Para no perder la oportunidad de asumir una posición, sugeriría en todo caso que se tenga en cuenta por lo urticante de su contexto, por lo plausible de su naturaleza y por lo revelador de su tratamiento los siguientes temas: primer empréstito que contrajo el Perú Republicano; evaluación del contrato Dreyfus; evaluación del contrato Grace; la historia del poder en el Perú (las fechas connotan ya un interés); análisis de la deuda externa; los grupos de poder (iniciativa privada o privados de iniciativa); la violación de los derechos humanos.

Una supuesta selección objetiva y exhaustiva oculta dos cosas: una pretensión a una visión privilegiada de la historia, y la que se pretende total, no es sino una opción entre otros, en suma oculta la elección como elección y más precisamente el interés como interés.

Posibilidad de hacer jusfilosofía la encontramos en el caso de Galileo Galilei, promover nuestra imaginación al ensayar una nueva estrategia de defensa para Sócrates de los cargos de impío y corruptor de menores.

Hemos elegido para la ponencia algunos temas que nos parecen sugerentes: a) Por lo que su naturaleza irradia (ver lo que pasó a la luz de o qué pasa o pudo pasar). b) Asumir el temor de incurrir en el alegato jus-filosófico, lo que tanto afligía a Niel Bohr: lo contrario de una verdad vulgar es a veces un error estúpido. c) Cómo no atribularme si siempre tengo a la filosofía como disciplina dolorosa y fundamentalmente honrada.

Finalmente pasaré a detallar la creación de la comisión nacional para el rescate y la formación de los valores morales, cívicos y religiosos; la idea la recogí del Colegio de Abogados de Costa Rica, que en la década del 80, se convierte en gestor de un movimiento nacional. Con ello asumo el riesgo de simplificar en mi provecho lo que nos perturba. En una premeditada contradicción, seré ahora quien pase por candoroso, con la ayuda de Kant que en el último capítulo de su *Crítica de la razón práctica* es donde presenta su metodología moralizadora. La principal regla didáctica es que no se den soluciones prefabricadas, ni se le impongan (desde afuera e inútilmente) normas, códigos, principios morales dogmáticos... El siguiente paso será el moralizador donde estará en juego nuestra propia y personal concepción de moralidad, nuestros propios valores morales, nuestra propia subjetividad moral, nuestra manera personal de entender cómo transformar la sociedad, cómo hacerla más moral. Se imaginan la viabilidad moral de un país, a través de una Comisión Central para la formación y el fortalecimiento de los valores, incidiendo en las siguientes áreas: a) ambiente y calidad de vida, b) Derechos Humanos, c) ciencia y tecnología, d) poder judicial y mecanismos de control, e) tecnoidolatría

Aquí interesa responder a preguntas tales como: ¿Qué son los valores? ¿Qué significa tener valores? ¿Por qué educar y promover valores? ¿Cómo se originan los valores? La moralización que es lo que se busca con esta comisión, propende a una guía conceptual de hábitos y actitudes para la formación permanente de valores, a cada valor se le hace corresponder un indicador expresado de una o más actitudes, el planteamiento se enriquece con el pluralismo cultural del país. Una nueva temática que busque engarzar al Perú irregular, ilegal, injusto e ilegítimo en la filosofía a efecto de garantizar capacidad analítica. En las nuevas generaciones es lo que se pretende. Convencidos que sus interlocutores estén convencidos que desde la filosofía sí se puede.

Filosofía y ecología

Ecología, ecología profunda, filosofía ecológica. Panorama y proyecciones

Walter Garaycochea
Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa

El tema de este Congreso pretende abrir la discusión filosófica en torno al siglo que termina, a fin de efectuar un balance de las diversas propuestas y tendencias, a la vez que suscitar el diálogo acerca de las perspectivas de la nueva etapa que se acerca. Las conferencias magistrales enfocarán la problemática dominante en las principales disciplinas filosóficas. Quienes intervenimos como ponentes en las sesiones simultáneas debemos constreñir nuestra visión a campos más reducidos y con miras menos ambiciosas. Sin embargo, nuestra aproximación por fuerza desbordará tales límites al tener que incidir, aunque fuera tangencialmente, en algunas de las disciplinas filosóficas fundamentales, en busca de apoyo para intentar dar respuesta a algunas de las interrogantes que hayan de originarse.

Los problemas y situaciones derivados del carácter que han asumido las relaciones entre las sociedades humanas y la naturaleza o, si se quiere, entre el hombre y su medio ambiente, han afectado todos los aspectos de nuestras actividades, tanto teóricas como prácticas, de lo que hay múltiples testimonios. Así, en el orden del lenguaje cotidiano, al igual que en el del científico-filosófico o del religioso o ideológico, se han acuñado voces y expresiones cuyos significados están dados por objetos, situaciones, procesos, acciones, decisiones, estrategias y políticas que tienen que ver con el hombre y sus relaciones ambientales. En escritos eruditos, especializados, así como en los de índole más bien informativa o de divulgación, es fácil encontrar términos que nos hablan (no pocas veces cargados afectivamente) de la gravedad, urgencia y actualidad de los problemas medio-ambientales. Sólo a título de ejemplos de lo que pudiera llamarse el "vocabulario ambientalista" (o si se quiere "ecologista") mencionemos algunos: contaminación, crisis ambiental, impacto ambiental, depredación, conciencia ambiental, desertificación, recursos agotables, acumulación de desechos, efecto invernadero, agujero de ozono, biodiversidad, desarrollo sustentable, precariedad del mundo natural, pisos ecológicos, desequilibrio ecológico, bioma, niveles tróficos, estrategia conservacionista, ética ambientalista, etc.

Todos estos síntomas o manifestaciones nos hacen patente que vivimos en una situación de crisis profunda, de dimensiones planetarias, en las relaciones hombre-medio ambiente, la cual urge y mueve a la búsqueda de soluciones que vayan más allá de intentos de paliar o mejorar transitoriamente esa situación y que ayu-

den a crear condiciones de vida superiores para las generaciones presentes y futuras, y ello en dimensión ecuménica, global[1].

Mientras que las respuestas, en forma de soluciones políticas e institucionales tienen lugar sobre todo a través de la celebración de certámenes, organización de movimientos, elaboración y puesta en marcha de estrategias y políticas a cargo de los gobiernos y otros centros de poder y opinión, las respuestas en el orden del pensamiento, de las élites intelectuales, están constituidas por la vasta producción científica (en el sentido amplio de este término) multidisciplinaria, por la elaboración de propuestas, hipótesis, teorías, concepciones y planteamientos que, en no pocos casos, se elevan al nivel teórico más alto: de la reflexión filosófica, de la crítica racional a las cosmovisiones, a los sistemas de valores, a los paradigmas y estilos de pensar que condicionan el carácter dominante de las relaciones hombre-medio ambiente.

Las disquisiciones y análisis filosóficos, científicos y tecnológicos, relacionados con muchas ramas del conocimiento, no sólo han permitido consolidar la ecología como un campo de investigación multidisciplinario, con vastas proyecciones prácticas, de aplicación del saber a la realidad estudiada, sino que también han levado a producciones intelectuales en el nivel meta-teórico, a las que se suele aludir —según sean su orientación, objeto y supuestos— con los nombres de ecofilosofía, filosofía ecológica, ecología profunda *(deep Ecology)*, ecología ambiental, ética ambiental o ética ecológica, etc.[2].

Pero antes de ingresar en este tema, que es el central de la ponencia, es precisa una dilucidación conceptual de la ecología como ciencia (y no como equívoca designación de "medio ambiente"). El término "ecología" fue introducido por Ernst Haeckel, en 1886[3], para caracterizar a "la ciencia general de las relaciones del organismo con el mundo exterior circundante, dentro del cual podemos incluir, en sentido amplio, todas las condiciones de su existencia". En concordancia con otros autores Kinzelbach ha modificado esta definición diciendo que "Ecología es la parte de la ciencia biológica que se ocupa de la descripción del análisis causal de las interrelaciones que se producen regularmente entre un organismo (o muchos organismos) y algunos (o todos) los factores externos que influyen sobre este organismo (u organismos). En eso se incluyen las acciones recíprocas en el nivel de complejidad del organismo individual, hasta llegar a la comunidad total de organismos

---

[1] Que esta conciencia de crisis es una realidad innegable, que incluso alcanza a las posiciones científicas y filosóficas más diversas lo ilustra el siguiente párrafo de reciente obra: "...hay una crisis ambiental, como demostraremos posteriormente. En particular, la biosfera como un sistema capaz de sostener satisfactoriamente formas de vida sutiles y diversas, no tolerará indefinidamente los actuales patrones del uso de la energía y los recursos, de producción de desechos y de degradación de los sistemas que sostienen la vida, por parte de las comunidades humanas concentradas. Las condiciones para la vida satisfactoria de muchas especies, incluyendo la humanidad, continuarán empeorando en el próximo siglo... a menos que se introduzcan, y muy pronto, algunos cambios fundamentales en estos patrones". Sylvani, Richard y David Bennet (eds.), *The Greening of Ethics*, The White Horse Press and The University of Arizona Press, 1994, p. 4.

[2] La expresión "environmental Ethics" (ética medioambiental), es empleada, dentro de la corriente del pragmatismo ecológico, por Light, Andrew y Eric Katz (eds.), en la obra *Environmental Pragmatism*, London/New York: Routledge, 1996, p. 1.

[3] Sobre este punto ver por ejemplo: Sachsse, Hans, *Ökologische Philosophie. Natur-Technik-Gesellschaft*, Darmstadt: WBG., 1984, p. VII; Kinzelbach, Ragnar, *Ökologie, Naturschutz, Umweltschutz*, Darnstadt: WBG, 1989, p. 1ss.

(biosfera)." Tanto en esta definición como en la que ofrecen por ejemplo, Campbell, Chambers, Hollingshead y Hans Sachsse[4] se pone de relieve el hecho que no es el medio ambiente por sí, ni lo son los seres vivos por sí, el objeto de estudio de la ecología, sino que lo son las interrelaciones entre aquél y éstos. A ello se agrega que la ecología resalta el aspecto dinámico de tales interrelaciones, pues ella no describe y analiza una *situación*, sino un *proceso*, un suceder que se da de continuo entre seres vivos y factores ambientales. De la complejidad de las interacciones medio ambiente-seres vivos deriva la complejidad de las tareas que competen al investigador. El enfoque ecológico es metodológicamente multidisciplinario y puede operar en todos los campos que tienen que ver con los seres vivos: macro y microbiología, neurobiología, etología, economía, medicina, sociología, psicología social, etc.

Convencionalmente y con arreglo a la concepción de los tres reinos de seres vivientes muy bien diferenciados, la ecología se divide en estudios especiales de cada uno de ellos. Sin embargo, con relación a la especie humana, ella ha experimentado una diferenciación más acusada, por razones fáciles de entender. Según Campbell la ecología humana "se refiere al estudio de todas las relaciones entre los seres humanos y su ambiente... y a los intercambios energéticos con otras especies vivas: plantas, animales y diferentes grupos de personas. Si adoptamos el punto de vista más amplio posible la ecología humana trata de toda la especie humana y de sus relaciones extraordinariamente complejas con los demás componentes del mundo, orgánicos e inorgánicos"[5]. Así, para los fines de la ecología, el medio ambiente incluye aquello que suele denominarse naturaleza no-viviente. Según se verá, esta noción ampliada de medio ambiente es de relevancia para algunas tendencias ecofilosóficas y, muy especialmente de lo que viene en llamarse ética ambientalista o ecológica, ya no circunscrita a una mera bioética.

El desarrollo de la ecología puede rastrearse a través de la acuñación de algunos conceptos fundamentales, aparecidos con posterioridad a la obra de Haeckel. Así tenemos:

Biocenosis	Möbius 1877
Biotopo	Ratzel 1901, Dahl 1908
Autoecología, sinecología	Schröter 1896, 1902
Medio ambiente como "mundo circundante" *(Umwelt)*	von Uexküll 1921
Nicho (ecológico)	Elton 1927
Sistema ecológico	Woltereck 1928
Ecosystem (en inglés)	Tansley 1935[6]

Ahora bien, es a través de estas y otras categorías científicas que se hace posible ordenar, correlacionar e interpretar los conocimientos fácticos del respectivo cam-

---

[4] Campbell, Bernard, *Ecología humana. La posición del hombre en la naturaleza*, Barcelona: Salvat Editores, 1985, p. 9s. *Chambers Dictionary of Science and Technology*, London: W. y R. Chambers Ltd., 1976, p. 384s. Hollingshead, A.B., *The Ecological Order: Ecology as a Scientific Discipline*, en: Mc Clung Lee, Alfred (ed.) *Principles of Sociology*, New York: Barnes and Noble Inc., 1965, pp. 67-70.

[5] Campbell, Bernarnd, *o.c.*, p. 9ss.

[6] Kinzelbach, Ragnar, *o.c.* p. 11.

po de investigación, que ya en la tercera y cuarta década del siglo se han traducido en una bibliografía muy copiosa y altamente especializada.

Con respecto al uso generalizado del concepto "medio ambiente" nos dice Christian Schütze "que él apareció sólo en época muy reciente, surgido de la conciencia de que las fuerzas de auto-purificación de la naturaleza no podían eliminar los desechos de la humanidad. Surgió del conocimiento de que los bienes antes existentes en abundancia y libremente para la economía humana escaseaban, que su calidad —de la que depende toda la vida— desmejoraba constantemente, con lo que se cernían peligros para todos. Fue por tal razón que la protección del medio ambiente se convirtió en problema internacional"[7]. Fue también éste el motivo por el que sólo a mediados de nuestro siglo, a decir de Sachsse, el conocimiento ecológico se proyectó especialmente a los seres humanos, pero ya no dentro de una visión puramente biológica, sino como un enfoque multidisciplinario que hoy lo caracteriza. Con estas consideraciones pasaremos a otro nivel de tratamiento de las relaciones hombre y medio ambiente, cuyos alcances y proyecciones están en proceso de definición, sin suficiente consistencia teórica.

En el lapso que se extiende entre 1980 y mediados de la década actual se han perfilado varias líneas de pensamiento, que han conducido a lo que hoy se designa como filosofía ecológica (o ecofilosofía), ecología profunda, ecología ambientalista, asumiendo una orientación muy acusada hacia la ética, en la forma de una ética ecológica o ética ambientalista *(environmental Ethics)*. El punto central común y de referencia consiste en la búsqueda de normas teóricamente adecuadas y prácticamente sólidas para el trato con la naturaleza, de donde ha derivado una serie de proyectos metacientíficos y metaéticos que se inclinan por alguna de estas alternativas con relación al medio ambiente:

- continuar con la adhesión al paradigma tradicional antropocéntrico, que permite y justifica disponer irrestrictamente de la naturaleza;
- practicar el igualitarismo ecocéntrico, esto es, centrado en el medio ambiente, que puede llegar a asumir formas antihumanísticas, al conceder a todo lo viviente igual estatus moral e igual derecho a la dignidad;
- un eticismo naturalista que predica el respeto total hasta a las formas más ínfimas de la vida (virus, bacterias);
- una orientación conservadora, afín a la teología, que tiene reservas en reconocer estatus moral aun a las especies animales más evolucionadas[8].

Característico de la mayor parte de estos enfoques es, pues, un rechazo diferenciado del modelo de pensamiento occidental, antropocéntrico, fundamentándose los deberes del hombre frente a la naturaleza extra-humana sobre todo en términos axiológicos, antes que ontológicos: existen tales deberes porque a la naturaleza y a sus partes constitutivas, por encima de su utilidad (para el hombre) les es inherente un valor (idea del "valor intrínseco"). Birnbacher apunta que enfoques de este tipo descuidan la cuestión clave de fundamentar filosóficamente esta exigencia, reactivando en cambio concepciones que se estimaba superadas, tales como va-

---

[7] Shütze, Christian, "Umweltschütz - ein globales Problem", en: *Franke, Lutz: Wir haben nur eine Erde*, Darmstadt: WBG, 1989, p. 40s.

[8] Birnbacher, Dieter (ed.), *Ökophilosophie*, Stuttgart: Philip Reclam Verlag, 1997, p. 7s.

riantes de la filosofía de la naturaleza, del panpsiquismo, del animismo, del panteísmo, etc. Queda por verse si las metas prácticas que se proponen estos movimientos son logrables sin recurrir a estas concepciones. Este mismo tratadista llama la atención al hecho que ellas se valen de expresiones cuyo contenido es todo, menos preciso: "fraternidad de hombre y naturaleza", "responsabilidad frente a la naturaleza", "valor intrínseco de los seres vivos", etc. En el fondo de ellas se encuentra la intención de ofrecer una orientación práctica para la conducta individual y colectiva. Sobrepasando el nivel teórico, estas nuevas ideas quieren encauzar tanto el pensamiento como el sentimiento y la acción, contribuyendo así, según pretenden, a una renovación radical del trato del medio ambiente por el hombre.

El propósito que anima a los propulsores de la filosofía ecológica, con pretensión de ser una "filosofía integral" ha sido expresada por el filósofo analítico noruego Arne Naess, en 1972, al forjar la expresión de "ecología profunda" *(deep Ecology)* en estos términos: "de lo que se trata es de revolucionar a fondo la orientación antropocéntrica de la ética occidental, tanto en el sentido de elaborar una ética igualitaria de la naturaleza, que atribuya a todos los seres vivos el mismo estatus moral, cuanto de promover un cambio de conciencia, que no excluya de la formación de la personalidad el principio de vinculación con el medio ambiente natural"[9].

Dentro de esta tendencia el peso argumentativo recae en la intención ética, esto es, en la filosofía práctica: lo que importa es obrar por la transformación del hombre mismo, a fin de alcanzar una modificación total de la actitud humana frente a la naturaleza, entendida como soporte y como medio ambiente.

Las expresiones "ecología profunda", "ecología fundamental" y otras afines, que se han aceptado y difundido en los movimientos pro-ambientalistas de los EE.UU. y países nórdicos, tienen su contraparte terminológica y, en parte, conceptual, en las expresiones "filosofía ecológica" *(Ökologische Philosophie)* o "ecofilosofía" *(Ökophilosophie)* y "filosofía ambientalista" *(Umweltphilosophie)*, etc. que, a partir de la década anterior, se han generalizado, por obra de tratadistas centroeuropeos, en el ámbito de habla alemana, en donde los acuciantes problemas medioambientales promovieron en vastos sectores de la población, y no sólo en las élites intelectuales y políticas, el despertar de una poderosa conciencia, ambientalista crítica. Algunas obras en que se refleja esta situación son mencionadas en el aparato de Notas y Referencias[10].

En lo que sigue nos referiremos sobre lodo al medular trabajo de Bill Devall, *The Deep Ecology Movement (El movimiento de la ecología profunda)*, cuyo tema central es el análisis de la filosofía ecológica. Devall distingue dentro de este movimiento una *corriente reformista*, que trata de evitar las peores consecuencias de la contaminación, preconizando un uso más eficiente del suelo en los países industrializados, así como de salvar las áreas que aún quedan intactas, como regiones

---

[9] *Ibid.*, p. 10.

[10] Mencionamos algunas obras recientes sobre *Ökophilosophie*, *Ökologische Philosophie*, *Bioethik* y afines, en alemán: Altner, Gunter, *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik*, Darmstadt: WBG, 1992. Heiland, Stefan, *Naturverständnis. Dimensionen des menschlichen Naturbezuges*, Darmstadt: WBG, 1993. Kösters, Walther, *Ökologische-Zivilisierung. Verhalten in der Umweltkrise*, Darmstadt: WBG, 1993.
Weizsäcker, Ernst-Ulrich von, *Erdpolitik. Ökologische Real – politik in der Schwellen zum Jahrhundert der Umwelt*,Darmstadt: WBG, 1994.

de protección de la naturaleza; y una corriente identificada con estas metas, pero que es *revolucionaria*, "porque busca una nueva metafísica, epistemología, cosmología y ética ambientales para el sistema hombre-Tierra". Es lícito considerar a estas corrientes de protección ambiental "como reacciones tanto frente a los éxitos como a los excesos de la imposición del paradigma social vigente"[11]. Es cierto que la *primera* trata muchos de los síntomas de la crisis ambiental y pone en duda algunos de los supuestos de este paradigma (como el crecimiento económico a cualquier precio), pero sólo la *segunda* cuestiona las premisas fundamentales de este paradigma. En su discusión, el autor se apoya en los agudos análisis de Rodman[12]. Y en las ideas de algunos filósofos que han enfocado estos problemas en años recientes. Siguiendo a Devall expondremos aspectos esenciales de este enfoque.

Teniendo en cuenta el propósito de la transformación radical del paradigma dominante en las relaciones hombre-naturaleza, conviene precisar el sentido en que se toma este término. La concepción de "paradigma", introducida y analizada por Thomas Kuhn en relación con el problema del progreso del conocimiento científico[13], es tomada por la ecología profunda para designar con ella "la descripción breve de una cosmovisión, de la totalidad de valores, convicciones, costumbres y normas que constituyen el marco de referencia para un determinado grupo de hombres": una clase, una nación o la humanidad. Puede decirse que el paradigma es la imagen mental de la realidad en una sociedad determinada. En mente se tiene aquí como referencia: la sociedad industrializada occidental. El paradigma supone y acepta un conjunto de principios, de actual vigencia en este caso:

- que el crecimiento económico medido a través del PBI es la medida del progreso;
- que la meta principal de los gobiernos es, después de la defensa nacional, la creación de condiciones para una creciente producción de bienes y una ascendente satisfacción de necesidades materiales;
- que la técnica puede resolver nuestros problemas[14].

Para esta visión la naturaleza es sólo un sustento material y una fuente de recursos, que hay que explotar en función de las necesidades. Por eso, la tecnología desarrolla, aplicando la ciencia, los medios para el control de los procesos naturales, la transformación del medio ambiente se vuelve un fin en sí mismo y lo nuevo se considera, en todo orden, mejor que lo anterior. Este paradigma que se ha filiado con la concepción judeo-cristiana del mundo y de la historia, se sustenta sobre todo en los avances de la ciencia moderna y en la concepción baconiana y lockeana de que el conocimiento científico es condición para el dominio de la natu-

---

[11] Devall, Bill, "The Deep Ecology Movement", en: Birnbacher, Dieter (ed.), *o.c.*, pp. 17- 50. Del mismo *cf.* también *Deep Ecology*, Salt Lake City, 1985.

[12] Rodman, J., *Four Forms of Ecological Consciousness: Beyond Economies, Resource Conservation*, Claremont: Pitzer College, 1977. White, L., "The Historical Roots of our ecological Crisis", en: Science 155 (1967), cit. por Devall.

[13] Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962, especialmente los capítulos 2-5. *Cf.* también, en: Lakatos, Imre, y Alan Musgrave (eds.), *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, Braunschweig: Wieweg, 1974; de Kuhn: *Logik der Forschung oder Psychologie der wissenschaftlichen Arbeit.*

[14] Devall, Bill, *o.c.*, p. 19.

raleza. La función de las ideas religiosas en la configuración y difusión de este paradigma ha sido estudiada por Max Weber, en relación con la modalidad *sui generis* del racionalismo occidental[15]. Pero, por supuesto, hay muchos factores más que ayudan a explicar la plasmación de este paradigma y su establecimiento como modo de pensar y de organizar la realidad en el mundo moderno y en la sociedad occidental.

En relación con la vigencia de este paradigma la citada corriente reformista se inclina a cambiar la sociedad en dirección a una "vida mejor", queriendo lograr esto sin poner en cuestión el paradigma y es en tal sentido que orienta sus estrategias prácticas, cuya principal meta será limitar el crecimiento económico, en dirección a una "condición estacionaria".

La corriente radical comparte con la reformista la idea que el hombre está situado dentro de la naturaleza y es parte ya sea del proceso de creación o del desarrollo evolutivo de la especie; pero además defiende la idea de preocupación, de temor y respeto frente al orden natural, como lo ha enseñado Albert Schweitzer. Pero, aparte de estas nociones, que tienen alcances pro-ambientalistas, la corriente radical no es un movimiento social pragmático y de corto alcance, que persiga metas limitadas, sino que se esfuerza sobre todo por sacar a la luz y discutir los esquemas mentales convencionales del mundo occidental, aspirando a la transformación de los valores y de la organización social. Empero, los seguidores de esta visión ambientalista, por lo que parece, no han logrado elaborar un conjunto coherente de principios y acciones que permitan vislumbrar los medios y mecanismos para semejante transformación.

Bill Devall ha identificado —ordenándolas en cuatro grupos— algunas de las más importantes fuentes literarias y tradicionales que, en diversa medida, han nutrido el movimiento que nos ocupa; luego de lo cual ha realizado un esfuerzo sintetizador que cubre los campos que debe comprender la ecología profunda. La dirección de este esfuerzo ha sido caracterizada así por Henryk Skolimowski: "En la actualidad nos encontramos en medio de un proceso de efervescencia en el que debemos cuestionar los límites de la concepción empírico-analítica del mundo y proceder a la elaboración de un nuevo marco conceptual y filosófico que nos permita coordinar y, al mismo tiempo, enfrentar exitosamente la multitud de nuevos problemas sociales, éticos, ecológicos, epistemológicos y ontológicos. Cualquier persona puede percibir que es necesaria una nueva ensambladura filosófica fundamental. Sería lamentable que los últimos en reconocer esto fueran, justamente, los filósofos profesionales."[16] Este mismo criterio es compartido por pensadores de procedencia y posiciones tan diferentes como Ophuls, Schumacher, Sessions, Roszak, Picht, Altner, Naess, etc.[17].

---

[15] Weber, Max, "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", en: Weber, Max, *Schriften zur Religionssoziologie*, Frankfurt, 1948; del mismo: "Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist", en: Weber, Max, *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart, 1956.

[16] Skolimowski, Henryk, "Ecology Movement Reexamined", en: *Ecologist* 6 (1976), p. 298ss, cit. en Devall, Bill, *o.c.*, p. 31.

[17] *Cf.* por ejemplo, Picht, Georg, "Die Wertordnung einer Humanen Umwelt", en: Lutz, Franke, *o.c.*, p. 9ss. Para una crítica de la tesis de Picht, ver: Hoyningen-Huene, Paul, "'Die neuzeitliche Naturerkenntnis zerstört die Natur'. Zu Geof Pichts Theorie der modernen Naturwisseschaften", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, tomo 51, 1997, pp. 103-114. Naess, A., "The Shallow and the Deep. Long-range Ecology Movement in Inquiry" 16 (1973). *Cf.* también, Altner, *o.c.* y

Ahora bien, no se trata por cierto de crear artificialmente esos campos de reflexión filosófica y científica, sino de proponer la discusión y el esclarecimiento de las áreas en que sería posible echar los fundamentos generales para la ecología profunda, ahondando en la intención de una crítica radical del paradigma dominante en el mundo industrializado. Devall propone al respecto numerosos temas que implican una estrecha correlación entre la reflexión teórica y el propósito programático, así como una definida toma de posición frente a esos problemas. He aquí algunos de ellos:

1. Se considera necesaria, para la construcción de una ecofilosofía la elaboración de una nueva metafísica cósmico-ecológica, que ponga de relieve la identidad (tú-yo) entre el hombre y la naturaleza no-humana. Para ella son esenciales la totalidad e integridad del hombre y la Tierra, junto con el principio de "igualdad biológica de derechos" (Naess): el hombre es parte integrante de la naturaleza y no está por *encima de* o *junto a* ella: es un "simple ciudadano en la biosfera y no su dominador ni su conductor".
2. Es necesaria una actitud *objetiva* frente a la naturaleza (ya expresada, por ejemplo en escritos de Spinoza y otros). Jeffers la describe como una "filosogía del inhumanismo" a fin de contraponerla al antropomorfismo *subjetivo* de la filosofía, del arte y de la cultura humanísticas, dominantes en el mundo occidental.
3. Se necesita una nueva psicología, a fin de integrar la metafísica en el ámbito de la sociedad post-industrial. Un cambio radical de paradigma es siempre el resultado de transformaciones psicológicas en el modo de percibir. El nuevo paradigma exige un alejamiento del dualismo sujeto-objeto y naturaleza-hombre, dando paso a una conciencia amplia de la concatenación total del planeta, en todos los dominios... La metafísica y la psicología nuevas conducen lógicamente a una actitud igualitaria frente a todo lo viviente y al reconocimiento del derecho de las otras especies a seguir sus propios cursos evolutivos.
4. La protección del medio ambiente tiene un fundamento objetivo, pero la ciencia objetiva en el nuevo paradigma se diferencia de la actual y difundida concepción estrecha del "método científico": la ciencia debe ser objetiva, pero participatoria, y su principal valor debe verse en su antigua perspectiva: en la consideración contemplativa *(theoría)* del cosmos y en una mejor comprensión del yo y de su mundo.
5. El bienestar y la calidad de vida humanos no deben medirse en términos de la cantidad de bienes que pueden estar a su alcance.
6. La técnica reasume su antigua función de instrumento práctico para facilitar la vida del hombre, sin convertirse en fin en sí misma.
7. La capacidad de resistencia óptima de la Tierra debe ser determinada con vista al planeta como biosfera. Es urgente la reducción drástica y programada del crecimiento demográfico.
8. La atención de pensadores y hombres de acción no debe centrarse en el tratamiento de los síntomas del conflicto hombre-naturaleza (depredación y polución ambientales, acumulación de desechos, etc.). Importa ante todo "subordi-

---

Roszak, T. *The Making of a Counter-Culture*, New York-Garden City, 1969. Sessions, G., *Spinoza's Parennial Philosophy and Deep Ecology*, California, 1979, cit. por Devall. Shumacher, E.F., *Small is Beautiful. A Study of Economics as if people Mattered*, London: Blond and Briggs, 1973.

nar la economía a criterios ecológico-éticos". Ésta debe ser tratada como una rama de la ecología y, dentro del nuevo paradigma, desempeña sólo un papel secundario.

9. Una nueva antropología filosófica valorizará los conocimientos sobre las sociedades de cazadores y recolectores, a fin de extraer de allí principios para una sociedad sana y capaz de sobrevivir ecológicamente. La sociedad industrial no es la meta a que debieran aspirar todas las sociedades.
10. Se debe tender a un "suministro energético blanco" y a una "técnica adaptada", así como a un estilo de vida que lleve a una disminución drástica del consumo energético en las sociedades desarrolladas, a tiempo que se eleva a un nivel adecuado el consumo energético en regiones apartadas del Tercer Mundo, de modo tal que se llegue a una "situación estacionaria".
11. El fin de la educación debe ser promover el desarrollo y formación de la personalidad y que no se oriente a la capacitación profesional dentro de una sociedad consumista, sino que dé importancia a los aspectos lúdicos y al tiempo libre.
12. Debe priorizarse la autonomía y descentralización del poder político y excluirse de los procesos de urbanización e industrialización amplios ámbitos de la biosfera[18].

Hasta aquí la compendiosa presentación de las principales posiciones en torno al intento de elaborar una filosofía ecológica.

Consideraciones finales

El carácter de la ponencia ha sido determinado por la intención de esclarecer conceptos en torno a la ecología y de presentar las ideas centrales que constituyen las bases de una filosofía ecológica o profunda. Hemos concedido especial énfasis a los esfuerzos orientados a la transformación, parcial o total, del paradigma vigente y ofrecer una visión de conjunto de las corrientes empeñadas en este propósito quizá con desmedro de una evaluación crítica de las mismas. Con todo, confiamos haber ofrecido información actual y no muy difundida relativa al pensamiento ambientalista, científico y filosófico, que despierte interés y suscite fecundas controversias.

---

[18] Devall, Bernard, *o.c.*, pp. 30-36. Passmore, J., *Man's Responsibility for Nature*, London, 1974. Skolimovski, Henryk, *Ökophilosophie-Entwurf für neuen Lebensstrategien*, Karlsruhe, 1988.

La cuestión de la naturaleza

Juan Abugattas
Universidad de Lima

1. ¿Cuál es la cuestión que está en cuestión?

La pregunta filosófica sobre la naturaleza puede ser formulada de dos maneras distintas, no necesariamente complementarias. Una, que podemos llamar "cuestión física", indaga sobre la estructura de la materia y los procesos que le son atribuibles. La otra, que llamaremos "metafísica" para continuar con la denominación que introdujo hace ya no pocos años E.F. Schumacher[1], es la que se pregunta sobre el lugar del hombre en el cosmos y los términos más adecuados para la relación entre la especie humana y su entorno no-humano. Lo característico de los tiempos modernos es que la percepción física del mundo se ha tornado hegemónica precisamente porque una previa opción metafísica así lo determinó. Es un error, común en muchos científicos y filósofos entusiastas de la ciencia, creer que son los éxitos del desarrollo de una visión física coherente del mundo lo que ha hecho que tal visión domine nuestra manera de ver las cosas. Históricamente el camino ha sido inverso, como tan clara y contundentemente lo ha mostrado la reflexión seria sobre la ciencia y su método en los últimos tiempos. La primacía de la visión física del mundo es la que más conviene a los planes del protagonista de la modernidad: el individuo movido por pasiones y que tiene como objetivo central de su existencia imponer su soberanía sobre su entorno para gozar de su existencia terrena con plenitud.

Antes de ser sometida a métodos de análisis empíricamente fundados, la naturaleza fue teóricamente convertida en "objeto", es decir, en ente inanimado y por ende ajeno a la esfera de la moralidad. Respecto de tal objeto, la libertad del individuo y de la especie en su conjunto no tienen pues limitación alguna, salvo la que eventualmente pueda derivar de cálculos de ventaja y desventaja, ya sea económica o, últimamente, ecológicamente motivados. Es este distanciamiento metafísico entre hombre y naturaleza lo que está en cuestión verdaderamente.

Se trata de una cuestión peligrosa, que, como no lo han dejado de notar muchos pensadores lúcidos y comprometidos con el proyecto moderno de vida, entraña el grave riesgo que, mal planteada, dé pie a un resurgimiento de tendencias y modas irracionalistas muy destructivas. Mucho del discurso actual sobre la necesidad de

[1] Schumacher, E.F., *Lo pequeño es hermoso*, Madrid: Hermann Blume, 1986, cap. 6.

"re-encantar" la naturaleza obedece a una añoranza perversa de maneras más o menos alucinadas de ver el mundo físico. Una modificación, aun radical y muy profunda de la idea metafísica del mundo y la naturaleza, no debería implicar de modo alguno una vuelta a tales formas de pensar. La naturaleza, incluido el propio ser humano, ya no pueden dejar de ser combinaciones de átomos o de partículas o de ondas descriptibles y explicables en términos de procesos y algo así como leyes físicas. Y, lo que es más importante, un cambio de la visión metafísica no tiene por qué implicar un abandono de la convicción de que el ser humano tiene la capacidad de intervenir conscientemente en el entorno para modificarlo, de que puede ser un actor causal y más o menos consciente de procesos físicos. La "veneración" de la naturaleza que ahora tan a menudo se nos invoca a retomar, no puede ni debe condenarnos ni a la cerrazón de nuestras capacidades de comprensión racionales ni a la inacción, que, en épocas anteriores a la filosofía, fueron las marcas lacerantes de la especie.

Hay, ciertamente, un espacio imprescindible, fresco, libre, para todas las formas de pensar el entorno, ese espacio se materializa en la literatura y el arte en general. Argumentaré luego que tales espacios son instrumentos absolutamente indispensables para cualquier esfuerzo de redefinición metafísica de las ideas de mundo y naturaleza. No se puede decir lo mismo, empero, de la religión. La idea de Dios, es decir, de una dimensión trascendente y ultrafísica de la realidad, no puede ser pensada de manera contradictoria o excluyente de la percepción de la realidad como parcialmente física, sino que debe ser complementaria con ella. Los dioses tienen lugar en el mundo sólo si son pensables como actores eficientes en procesos físicos, o como portadores de sentido para la vida humana, incluyendo su dimensión racional. Las formas irracionalistas de religiosidad resultan así tan perversas como cualquier otra expresión de irracionalismo[2].

Quien escuchara estas diatribas contra el irracionalismo bien podría preguntarnos a estas alturas sobre las razones que podrían aducirse para pretender cambiar la percepción del entorno no-humano como objeto, dado, precisamente, que en pocos siglos ha mostrado ser una perspectiva muy productiva. ¿Hay, como dice repetidamente Murray Bookchin, alguna verdadera necesidad de cambiar la idea metafísica de la naturaleza?[3] Si tal necesidad existiese, ¿cuál es su naturaleza?

---

[2] John Passmore, en uno de los libros filosóficos más lúcidos y sistemáticos sobre la cuestión de la naturaleza, *Man's Responsability for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, New York: Charles Scribner's Sons, 1974, advierte también sobre el peligro de creer que hay que abandonar del todo las tradiciones analíticas y críticas que han caracterizado el pensamiento occidental reciente. Su punto de vista, sin embargo, como se señalará más abajo, resulta, demasiado tímido, pues no admite ni la necesidad de una nueva ética ni, menos, la de una nueva metafísica.

[3] Bvookchin, sin duda uno de los pensadores sociales más lúcidos de la época, viene insistiendo desde hace ya un par de décadas en la necesidad de apostar a un cambio en nuestras maneras de ver la naturaleza evitando tanto los riesgos de un ecologismo deshumanizante, que conciba al ser humano como la especie más destructiva de la naturaleza, cuanto un cientificismo miope que nos puede llevar a un colapso ecológico. Se pregunta Bookchin: "¿Es la única respuesta a una tecnología enloquecida un retorno a formas de vida basadas en la recolección y la caza, en las cuales las piedras son nuestros principales instrumentos para actuar en el mundo natural? Y ¿es la única respuesta a la lógica de la ciencia y la ingeniería modernas una celebración de la irracionalidad, el instinto y la religiosidad? (*cf.* Bookchin, Murray, *Remaking Society*, Montreal: Black Rose Books, 1989) Bookchin siente que el principal riesgo en este debate es caer presa de un creciente y pesimista antihumanismo que "es diariamente alimentado por los sociobiologistas que localizan nuestros males en los genes, por antihumanistas que deploran nuestra sensibilidad "antinatural",

En el libro que acabamos de citar, Passmore formula muy nítidamente la razón fundamental de esa necesidad, a saber, que "como consecuencia directa de nuestras tecnologías agrícola e industrial, estamos provocando rápidamente la degeneración de nuestro único hábitat, la estrecha franja de suelo, aire y agua —la biosfera— en que vivimos y nos movemos... Que debe actuarse, si la civilización de Occidente debe sobrevivir, para cambiar, en aspectos importantes, sus hábitos..." Si ampliamos la preocupación excluyente de Passmore por Occidente a una preocupación más amplia por la especie y la civilización humana, creo que habremos identificado la razón de fondo para buscar, hasta encontrarla, una nueva metafísica de la naturaleza.

No puede caber duda, a ninguna mente medianamente informada y capaz de razonar honestamente, que la fuerza de las cosas conduce a la humanidad a situaciones que pueden poner en cuestión su capacidad de sobrevivir en condiciones mínimamente dignas sobre la Tierra. Es pues la condición humana propia, y no algún evento de la naturaleza lo que nos obliga a repensar nuestras nociones aceptadas sobre ella. Aclaremos.

El problema que confrontamos no deriva de un cálculo de probabilidades, como sería el caso de ponernos a considerar la posibilidad que un cometa colisione con nuestro planeta o que el Sol en efecto se convierta en un gigante rojo dentro de 4,500 millones de años. No son eventos cósmicos los que nos mueven a la reflexión metafísica ahora, aunque es lo normal en tiempos normales. Lo novedoso es que la humanidad está confrontada con la eventualidad real de ser causante de su propia destrucción o, por lo menos, de la anulación de las potencialidades que el entorno le ofrece para una existencia biológicamente adecuada.

En un libro reciente, Bill McKibben ha descrito esta situación afirmando que nos aproximamos "al fin de la naturaleza"[4] y entiende por ello "no el fin del mundo", pues "la lluvia seguirá cayendo y el Sol alumbrando, aunque de manera diferente que antes. Cuando digo 'naturaleza', me refiero a un cierto conjunto de ideas humanas sobre el mundo y nuestro lugar en él. Pero el cambio de esas ideas comienza con cambios concretos en la realidad que nos rodea -cambios que los científicos pueden enumerar y medir. Más y más frecuentemente esos cambios chocarán con nuestras percepciones hasta que, finalmente, nuestro sentido de una naturaleza eterna y separada desaperezca..." El problema, ciertamente, es que al desaparecer esas ideas podría desaparecer también nuestra manera de vivir sobre la Tierra o, inclusive, la posibilidad misma de seguir viviendo en ella.

Ahora bien, repensar la naturaleza de la naturaleza, en estas condiciones, equivale a redefinir una concepción sobre el interlocutor a fin de modificar los términos del diálogo. El monólogo que enfrentaba al "sujeto" con el "objeto" ha dado resultados nefastos, en la medida que, al decir de Ernst Bloch, "nuestra técnica actual se comporta en la naturaleza como un ejército de ocupación en una tierra extraña..."[5] No es de extrañar, por ello, como en otras palabras se señalaba arriba, que la tentación sea reconvertir al objeto en sujeto, aunque fuera *sui generis*, para

---

y por biocentristas que degradan nuestras capacidades racionales con nociones tales como que no hay diferencia entre nuestro valor intrínseco y el de las hormigas".

[4] *Cf.* McKibben, Bill, *The End of Nature*, Nueva York: Anchor Books, 1990.

[5] *Cf.* Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1959, vol. 2 (Wille und Natur, die technischen Utopien, p. 814).

iniciar un verdadero diálogo. Obviamente, el reto es lograr esto sin re-encantar el entorno, repoblándolo de seres fantasmagóricos, de duendes y hadas reacias a la comprensión racional. Un sujeto, en términos genéricos, es simplemente un ente que, al disponernos a entablar relación con él, debe suscitar una preocupación material. Un sujeto no es un mero instrumento y posee un cierto "valor" intrínseco. La naturaleza, así, no debería ser percibida como un enemigo, como un rival que deba ser sometido, sino como un socio con el cual se puede colaborar y cooperar para alcanzar metas comunes. En Bloch encontramos una expresión maestra de este ideal: lejos de aspirar a una "natura dominata", hemos de poder aspirar a una confluencia entre naturaleza y humanidad tal que el hombre se incruste en la naturaleza, halle en ella su verdadero hogar y la técnica se convierta en un instrumento de realización de la propia naturaleza de modo que se pueda generar un proceso de "conversión y de autoconversión de las cosas en bienes" como la condición esencial para un "mundo mejor".

Detrás de la sugerente tesis de Bloch hay, empero, una premisa no evidente y que habría que demostrar, a saber, que la armonía entre los seres humanos en el marco de una sociedad que los libere de las tensiones y enfrentamientos entre sí, haría de inmediato posible un tipo de relación no destructiva con la naturaleza. La ciencia y técnica actuales, en la visión de Bloch, poseen un contenido abstracto muy alto, que es, a la vez, signo de un conocimiento insuficiente y superficial de la naturaleza y del alejamiento de los seres humanos de sí mismos. La existencia de una sociedad inclusiva, englobante, obligaría de alguna manera a superar esas deficiencias. Se requeriría para ello un saber más profundo y, por ende, más cercano a la naturaleza misma y menos abstracto, un saber que por añadidura permitiría una relación más armónica con la naturaleza.

Subyace esta convicción también a reflexiones recientes formuladas desde el interior mismo de las ciencias por científicos ampliamente reconocidos como expertos en sus artes. Tal vez el caso más notorio y conocido sea el de Ilya Prigogine, quien cree que la metafísica con que se inauguró el pensamiento científico moderno y que incluía la idea de una distancia insuperable entre hombre y naturaleza, debe dejar paso a una nueva convicción, a saber, la existencia de una gran "coherencia entre nuestros conocimientos del hombre y la naturaleza"[6].

Prigogine confía en que el reinado absoluto del principio de simplicidad en la actividad científica y su sustitución parcial por la convicción que la naturaleza es una entidad compleja y plagada de ciertos fenómenos no-reversibles, nos puede llevar a la conclusión que el estudio de ciertos fenómenos naturales y sociales puede hacerse de la misma manera. El "redescubrimiento del tiempo" como una dimensión imprescindible de los fenómenos naturales, en el sentido propuesto en la primera parte del siglo por Bergson y Whitehead, es uno de los componentes de esta nueva manera de aproximarnos a la naturaleza, que, eventualmente, llevará a una reconversión de la ciencia.

En cierto modo, detrás de esta manera de ver las cosas está la convicción que el paso de lo simple a lo complejo, que es común a las realidades humanas y no-humanas, corresponde a una confluencia ontológica que un saber más refinado sobre la naturaleza puede sacar a luz y que llevaría a la certeza de la posibilidad de

---

[6] *Cf.* Prigogine, Ilya, *Order out of Chaos*, Toronto: Bantam Books, 1984.

armonizar los caminos. No hay ruptura, pues, sino continuidad entre las realidades humanas y no-humanas.

Esta idea, que equivale ya a una nueva metafísica de la naturaleza, tiene que ser probada y argumentada. Lo que no resulta obvio es que la mera reforma de los procesos de investigación científica, motivados por las demandas generadas por el avance del propio conocimiento científico, sea sustento suficientemente sólido de una nueva visión metafísica. La reforma de los métodos y procedimientos en las ciencias pueden tener dos tipos de motivaciones: un primer tipo son las inquietudes de los investigadores por alcanzar un conocimiento más fino de la realidad que estudian. Un segundo tipo de inquietud, cuyo mejor ejemplo fue la gestación del método de la ciencia moderna, es el deseo de responder a unas demandas y exigencias sobre formas novedosas del conocer generadas por una modificación de las bases metafísicas de la ciencia.

En el caso presente, es la condición humana misma la que demanda una nueva metafísica, una nueva visión de la naturaleza. La superación del alejamiento, de la ruptura, como la llama Prigogine, con la naturaleza, cuya expresión máxima es la dicotomía sujeto-objeto, proviene principalmente de la evolución de la sociedad humana. Son pues condiciones prácticas, contradicciones en la praxis, en la manera cotidiana de vivir, lo que requiere de una nueva metafísica y, por añadidura, de una ciencia con procedimientos muchísimo más sofisticados y poderosos que los presentes.

Nada hay, vistas las cosas desde esta perspectiva, más absurdo que la pretensión de algunos científicos actuales sobre la total autonomía y autosuficiencia de la ciencia natural actual. No cabe duda que la acumulación de esa inmensa cantidad de cosas importantes que la ciencia moderna nos permite comprender y explicar hoy, se ha logrado en gran parte gracias a que, metódica e intencionadamente, se han dejado de hacer preguntas obvias e importantes y se han dejado de responder cuestiones que interesan vitalmente a las mentes racionales. La ciencia actual debe su productividad a su autolimitación y al cuidado en sus maneras de preguntar. Una imagen del mundo tan completa como la que puede obtenerse con los modelos estándar de la cosmología actual deja en nuestra mente sin respuesta algunas interrogantes básicas. Lo propio sucede con la biología. La desesperación última de los científicos ideólogos, tales como Dawkins[7], por defender una perspectiva excluyentemente darwiniana para explicar el fenómeno de la vida, expresa la incomodidad que produce el que algunas mentes inquietas insistan en preguntarse sobre la conveniencia de reintroducir la idea de "telos" al ámbito de las explicaciones biológicas. Aunque no es éste el lugar para iniciar un debate sobre estos temas, es obvio que la extensión de la tesis de la selección natural a todos los ámbitos y niveles de explicación de fenómenos biológicos resulta, por su carácter obviamente forzado, susceptible de fundadas sospechas de extralimitación.

2. *¿Qué clase de naturaleza necesitamos hoy?*

La larga disquisición sobre la naturaleza de la pregunta filosófica básica sobre la naturaleza en el momento actual era necesaria justamente para resaltar el

---

[7] *Cf.* Dawkins, Richard, *River out of Eden. A Darwinian View of Life*, Nueva York: Basic Books, 1995.

hecho que el preguntar más relevante deriva de la apreciación de la condición humana. Una manera más o menos apropiada de expresar esto es llamando la atención sobre una de las contradicciones que parece ser consustancial a la época: la tecnología y la ciencia, que son indudablemente los elementos determinantes y los factores más relevantes de poder en el mundo actual, han generado un orden administrable solamente con su concurso, pero que, en su estado actual, ellas mismas no están en condiciones de garantizar que puedan ser bien administradas.

Para una humanidad que, con la vista puesta excluyentemente en el horizonte de la vida terrena, pretende hacerse de una existencia feliz, es decir, libre de males y sufrimientos, el que sus esfuerzos para alcanzar ese fin, mediados por sus mejores instrumentos, conduzcan al borde de su extinción, es un contundente fracaso. Ese fracaso se debe, al parecer, a dos hechos contundentemente evidentes en la época actual : el crecimiento del antagonismo interhumano y el crecimiento de la brecha entre los procesos de autoconservación de la naturaleza y la autoconservación del orden social.

Veamos.

El optimismo propio del siglo pasado, comprensiblemente generado en el pensamiento de generaciones que fueron testigos iniciales de las extraordinarias transformaciones generadas por la Revolución Industrial, presuponía, sobre la base de proyecciones lineales, que simplemente extrapolaban al orden futuro las tendencias más positivas de su orden contemporáneo, que una mayor acumulación de riqueza espiritual y material, es decir, más conocimientos y más bienes, acabaría automáticamente con los antagonismos sociales. Desde J.S. Mill, hasta Marx, pasando por sus antecesores positivistas, ése fue el temperamento dominante[8].

Ninguno de esos pensadores puso en cuestión seriamente el dictum característico de la modernidad, a saber, que la humanidad debía hacerse ama y señora de la naturaleza. Los excesos evidentes, de los que fueron testigos los pensadores más lúcidos del siglo XIX, producto de lo que Bloch llamaba "la ocupación hostil del entorno", eran atribuidos a las condiciones y peculiaridades transitorias del modo de producción; no se pensaban fenómenos inherentes al fenómeno industrial. Más aún, Marx pensaba que las contradicciones y oposiciones aparentes entre la especie humana y la naturaleza se debían a la imperfección de las sociedades humanas. Una vez que el ser humano se hubiere humanizado plenamente, "la naturaleza misma llega a ser humana para él... se produce la auténtica resurrección de la naturaleza, el naturalismo de la humanidad completado y la conclusión del humanismo de la naturaleza"[9]. Esta humanización de la naturaleza se alcanza, obviamente, cuando el ser humano ha terminado de adaptar el medio a su propia naturaleza, es decir, cuando, gracias al desarrollo de su capacidad productiva, de su capacidad de intervención en la realidad, ha convertido la naturaleza en un entorno apropiado para su propio desarrollo, concebido, a la manera de Kant, como el pleno despliegue de las potencialidades. El dominio pleno de la naturaleza por parte del hombre es justamente lo que la humaniza. Pero esta humanización, prevista como potencialidad natural en la naturaleza humana, no puede sino producir armonía entre el dominador y el dominado, convertido en una mera imagen.

---

[8] Un libro muy útil para adentrarse en estos debates es la selección de Rouner, Leroy S., *Sobre la Naturaleza*, México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

[9] *Cf.* Marx, Karl, *Die Frühschiften*, Stuttgart: 1953.

Esta hermosa e ingenua esperanza es lo que está en cuestión hoy. La justicia entre los hombres no podía sino generar armonía en todas las expresiones y dimensiones de la vida. A pesar de los matices que diferencian su posición de la de Marx, en las ideas de Bloch encontramos indudables ecos de esta idea, en la que, probablemente, hay resonancias de viejas convicciones teológicas. Lo que resultaba impensable, inadmisible teórica y moralmente, era la suposición que un orden justo en el ámbito de la vida humana pudiera resultar incompatible con el orden natural. Marx piensa que la justicia es con-natural a la especie y a su entorno no-humano y lo mismo, explícita o implícitamente, fue sentido por casi todos sus contemporáneos.

Pues bien, hoy no es evidente que las cosas sean así. No es evidente que una sociedad humana que satisfaga a todos sus miembros, para aprovechar el criterio platónico de justicia, deba ser compatible con la naturaleza, en el sentido que la naturaleza esté de por sí dispuesta a dejarse moldear para acomodar las aspiraciones y deseos humanos más sublimes.

Que la naturaleza sea acomodable, y que lo sea en extremo, no es lo que se está discutiendo. Pues es obvio que conocidas las condiciones mínimas de subsistencia biológica en un entorno natural, la especie podría forzar deliberadamente su propia organización y definir las relaciones interhumanas de modo que tales condiciones fuesen satisfechas, aún sosteniblemente satisfechas, es decir, sin límite temporal previsible. Es muy probable que una tal condición sería percibida como demasiado primitiva y elemental para ser tomada como paradigma de una vida humana digna de ser vivida. Ciertamente, lo que hay que preguntar en primer lugar es si lo que está en discusión es la mera subsistencia de la especie o la posibilidad de que esa especie viva con plenitud. Ya Platón se había percatado que quienes optaran por la mera sobrevivencia seguramente deberían escoger una vida pobre y limitada.

En el contexto de esta discusión es que se puede echar luz sobre el verdadero significado y las implicancias reales de tesis como las de Prigogine. En el fondo, lo que se sostiene es que la sostenibilidad de la vida según el nivel de complejidad y civilización que se haya alcanzado, depende del grado de sofisticación que haya alcanzado la técnica disponible, es decir, la capacidad de intervención consciente en la naturaleza. Un desfase de niveles entre conocimiento y aspiraciones produce un antagonismo potencialmente destructivo.

Respecto de esta convicción, ciertamente optimista, debemos también preguntarnos si es compatible con la información disponible actualmente y con la realidad de la condición humana.

Que el ser humano es un agente de cambio en su entorno natural es una verdad absolutamente evidente. Las historias serias sobre el desarrollo de la acción humana en los últimos milenios han aportado pruebas detalladas de este hecho[10]. La intervención humana siempre e inevitablemente ha causado cambios sustantivos a la apariencia exterior de la naturaleza, cambios que, por lo general, se han mostrado reversibles en alguna medida. No son, empero, ésos los que más interesan, sino aquellos cambios que afecten los procesos de reproducción de la biósfera.

---

[10] Una presentación sucinta y a la vez seria de estos temas, aunque objetable en algunos puntos, se encuentra en la obrita de Ponting, Clive, *A Green History of the World. The Environment and the Collapse of Great* Civilizations, Nueva York: Penguin, 1991.

La sospecha, que los procesos industriales y la explotación de recursos que se practica hoy genera ese tipo de cambios es lo que, como se decía antes, constituye tema central de debate, pues esos cambios o algunos de ellos, podrían no ser reversibles en absoluto o serlo solamente en tan largo plazo que, mientras tanto, se crearían condiciones para la desaparición de la especie.

En la medida en que la acción humana funcione como un agente físico, la naturaleza como tal simplemente asumirá esa acción como un factor más entre muchos y adoptará, por ende, el curso que corresponda. Dada una solución a la que se le pueden agregar ora el líquido A ora el B, de modo que si se agrega A se colorea de verde y si se agrega B de azul, el resultado de las combinaciones deberá ser visto, en todos los casos, como un proceso del mismo tipo. La naturaleza es, ciertamente, bien pensada cuando se la piensa como un conjunto abierto de posibles configuraciones. Todas ellas son, en un sentido importante, equivalentes. Ninguno de los mundos puede ser pensado en sí mismo mejor que otros. Simplemente sucede que en unos mundos posibles habrán seres biológicos y en otros no. Y en unos habrán seres humanos y en otros no. Si se piensan las cosas desde el punto de vista de la naturaleza, suponiendo que eso es posible y que lo que cotidianamente se esfuerzan por hacer los científicos tiene sentido, entonces todos los mundos posibles son equivalentes.

Unos mundos son mejores que otros solamente cuando son percibidos desde el punto de vista de unos entes que tienen autoconsciencia y que pueden conocer su propia vulnerabilidad o que, por lo menos, tienen un instinto que los lleva a resistirse a la muerte. Un átomo de hidrógeno con conciencia también se preocuparía y probablemente hasta se angustiaría si sospechara que el cosmos puede volver a la era del plasma. Su angustia se tornaría insoportable si además pensara que ese regreso a épocas en que su existencia no era compatible con el entorno se debía a alguna acción u omisión suya.

La idea de que hay muchos mundos posibles, es decir muchas conformaciones de la realidad lógicamente construibles con los elementos dados, no implica que se piensen como necesarios a todos los elementos. La necesidad es predicable de las combinaciones posibles una vez que son conocidos los elementos combinables. No es evidente que la necesidad sea predicable en relación a la existencia de cada elemento básico del universo[11]. Es decir, si la acción del hombre sobre la naturaleza es indispensable para que se configure el universo Nh, no puede deducirse de ello que es necesaria en sí misma la existencia de h. Más aún, yo puedo imaginar como posible el universo Ndh, para el cual sería menester contar con la existencia de unos dioses olímpicos, pero el mero hecho de imaginar tal universo como posible no hace necesaria la existencia de d en ningún sentido lógicamente aceptable.

Vistas las cosas desde el punto de vista de la especie lo que encontramos es un deseo de sobrevivir, que los seres humanos compartimos con los animales y, podría pensarse, aun con las plantas, en la medida en que están compuestas de

[11] La tesis según la cual para explicar la conformación actual del universo es necesario postular la existencia en algún sentido de infinitos universos con todas las conformaciones posibles dados los elementos del universo conocido, bien merece ser discutida. Pero podría en realidad estar signada por un grave error lógico en su formulación, pues no es evidente que la determinación de posibilidades matemáticas implique la necesidad de la existencia física de tales posibilidades. En todo caso, es obvio que tal discusión pasa por el esclarecimiento de la naturaleza de la relación entre las matemáticas y la física y, por ende, del estatuto ontológico de los fenómenos matemáticos.

células similares a las nuestras, y, a la vez, el ya mencionado deseo de ser felices o de vivir lo mejor posible. La historia muestra que la naturaleza, es decir, para efectos de este debate, la biósfera terrestre, puede sostener vida humana en forma elemental y numéricamente limitada. Hay dudas razonables sobre la compatibilidad de la vida humana, aun en formas elementales, si numéricamente la especie se multiplica más allá de límites aún no determinados.

Pero las dudas mayores deben plantearse en relación a la realizabilidad de las aspiraciones y sueños más sofisticados de vida cómoda en el entorno actual. Aquí hay dos cuestiones distinguibles. Una primera está referida a los medios que se empleen para buscar la felicidad, la otra a la viabilidad misma de la materialización de ciertas aspiraciones. Podría ser el caso que las aspiraciones más sofisticadas a una vida terrena feliz sean realizables pero únicamente para un número limitado de seres humanos. El debate entonces tomaría un curso determinado, pues habría que preguntarse por la legitimidad moral de los criterios de selección de los aspirantes a vivir y vivir felices. Si, de otra parte, se conviniera en que no pueden haber criterios morales válidos para excluir o decretar la muerte de seres humanos, entonces el debate se centraría en los criterios a emplearse para redefinir, más modestamente, las aspiraciones legítimas. Es decir, el debate se centraría en una discusión sobre modelos de vida posibles.

En este breve ensayo concentraremos la atención en la primera cuestión, la de los medios, pues es la que toca más directamente la relación entre hombre y naturaleza. En la actualidad esa cuestión es básicamente la cuestión de la tecnología y la de la ciencia que la sustenta.

Plantear esta cuestión como lo han hecho Clark, en el pasado, y más recientemente Eric Drexler, es un grave error. No se trata ni de establecer si se pueden o no predecir los descubrimientos técnicos del futuro, ni tampoco solamente de saber si es posible una tecnología menos rudimentaria que la actual. Ésas, aunque sensatas si se plantean en los contextos adecuados, son preguntas secundarias. La pregunta más relevante y fundamental es otra: ¿puede la humanidad renunciar a la acción sistemática sobre la naturaleza, a una acción que afecte no solamente la apariencia, sino su estructura básica, sin condenarse ella misma a la desaparición?

De lo que tenemos dicho podemos derivar algunas conclusiones previas. Pues, en primer lugar es evidente que una decisión de actuar sobre las estructuras de la naturaleza como agentes de cambio, no tiene el éxito asegurado. Ciertamente, la probabilidad de éxito, entendido como la configuración de un entorno compatible con la vida humana en las condiciones estimadas aceptables, se puede incrementar conforme se conozcan más al detalle los elementos constitutivos del entorno sobre el que se actúa. Pero aun en el caso de poseer un conocimiento completo no hay ni garantía de que la acción sea exitosa, ni siquiera, de que el éxito sea lógicamente necesario. Pues yo puedo conocer al detalle una realidad y conocer asimismo simultáneamente las condiciones de mi propia acción, pero de allí no se deduce necesariamente ni que la acción sea posible ni que vaya a dar como resultado lo que los cálculos estiman como altamente probable.

La acción modificadora sobre la naturaleza no puede sino considerarse como una apuesta de la humanidad, como una apuesta que, como toda verdadera apuesta, tiene un resultado incierto.

La pregunta original debe reformularse, entonces, en los siguientes términos: ¿puede la humanidad renunciar a esa apuesta y sobrevivir? La respuesta,

como decíamos arriba, tiene una dimensión moral y una práctica. La moral es clara: el precio de renunciar a esa apuesta, dado el número humano, sería la muerte de la inmensa mayoría de los seres humanos, opción que es evidentemente deleznable y repulsiva éticamente. La dimensión práctica de la pregunta es también clara: dados los cambios ya ocurridos en la base misma del entorno natural, la subsistencia de la humanidad en la Tierra, en cualquier condición, es imposible en el largo plazo de no mediar una acción deliberada para mantener la biósfera. Mantener la biósfera no significa, como quisieran algunos ecologistas, dejar a su suerte y a su ritmo los procesos naturales. Significa, por el contrario, intervenir activamente en esos procesos para acelerarlos, corregirlos o sustituirlos, según sea el caso.

No se trata entonces simplemente de dejar de hacer la guerra a la naturaleza, como quería Bloch. Se trata de ir más allá, a saber, de aceptar el ineludible reto de apostar a crear un entorno compatible con la vida humana y a mantener ese entorno.

La tesis que quisiera someter a debate con esta ponencia es pues, que la humanidad está condenada, como condición para asegurar su subsistencia sobre la Tierra en el largo plazo, a apostar por obtener resultados favorables de su intervención activa en el curso de la naturaleza. Dicho en otras palabras, no se trata simplemente de que la humanidad busque reconciliarse con la naturaleza, si por reconciliación se entiende una coexistencia con los ritmos y formas de los procesos actuales que hacen posible la vida humana; la humanidad está obligada a tratar de crearse un entorno adecuado, su propia biósfera. Ese entorno tendrá que ser crecientemente artificial, eso es obvio.

Lo que no es obvio es ni que el éxito de tal empresa esté asegurado, ni que el entorno total o parcialmente artificial que pueda crearse sea necesariamente más amable que el actual para el despliegue de la libertad y la imaginación individuales y colectivas de los miembros de nuestra especie.

Pero así como un mejor conocimiento, una ciencia menos elemental podría ayudar en un mejor manejo de la probabilidades, así también, la mera consciencia de que una manipulación cuidadosa de la naturaleza, es decir, de los elementos del entorno indentificables como importantes para la configuración de un orden compatible con la vida es imprescindible, ayudaría a la superación de la dicotomía sujeto-objeto que tan dañina se ha mostrado. En efecto, lo que minimiza las posibilidades de éxito en relación a los fines propiamente humanos que se busca al intervenir sobre el entorno es la intervención inconsciente y torpe sobre él, esto es, una intervención que no mide consecuencias. La desobjetivación de la naturaleza en este sentido no puede ni debe ser su re-encantamiento, sino simplemente su manipulación cuidadosa y medida.

Tenemos en esto un precedente importante, a saber, la manera como intervenimos o, mejor, como interviene en un cuerpo humano un cirujano experto. En algún sentido sabe que cuando opera sobre el corazón está relacionándose con una máquina, con un objeto. Pero al operar se esfuerza por mantenerse consciente de cada uno de los pasos que da y por medir las consecuencias que derivarán de cada acción. El cuerpo es un objeto, pero es un objeto que se trata cuidadosamente en función del hecho que está asociado con una humanidad.

En la medida en que se pierda la certeza que se tenía hasta hace poco y que algunos irresponsablemente continúen tratando de mantener es que la naturaleza

responderá favorablemente a cualquier viraje y maniobra que se le ocurra propiciar en ella al ser humano, se la tratará cada vez con mayor cuidado.

Es obvio que tal actitud se sustenta en un evidente antropocentrismo. La cuestión es, ¿puede el ser humano escapar de sí mismo a la hora de juzgar sobre su propia existencia? La naturaleza bien puede resultar ser totalmente incompatible no solamente en su forma actual sino en términos absolutos con las más finas y caras aspiraciones del ser humano, pues no está en ninguna parte escrito que el ser humano no pueda imaginar sino aquello que es físicamente posible. He allí el error de Marx, quien pensó, por la dura influencia hegeliana que cargaba a cuestas, que la humanidad no podía proponerse sino tareas realizables. Pero sea esto como fuere, lo evidente es que los mundos posibles imaginables como deseables por la especie deben necesariamente incluirla como un elemento activo. En ese sentido, no hay escapatoria posible al antropocentrismo para un pensamiento medianamente sano, es decir, para un pensamiento que rechace de plano la noción que el mundo sería mejor (¿mejor en relación a qué?, habría que preguntar) sin el ser humano.

La filosofía fenece y el medio ambiente desaparece

Ramón Abarca
Universidad Católica Santa María, Arequipa

Motivadoramente Joaquín Araújo pregunta: "¿Se imaginan el río, ése que fue el único testigo del primer beso que le dimos a ella, al borde de la arcada y sacudiéndose las toneladas de mierda que le obsequiamos a diario? ¿Se imaginan las praderas y los campos cultivados temblando de asco por las toneladas de insecticidas, herbicidas y otras pestilencias químicas que derramamos sobre ellos? Veo esos campos rascándose contra los rascacielos de las ciudades para librarse de los excrementos que les embadurnan; imagino los bosques vomitando los insecticidas con que los regamos, o el mar lanzando la más grande y más negra ola hacia el interior de la sociedad que lo infecta. Al aire, procediendo como nosotros cuando pisamos una deyección de perro, no hace falta imaginarlo, porque ya lo hace; nos devuelve gran parte de esas lanzas de humo negro que clavamos en su vientre. Su excremento se llama lluvia ácida."[1]

1. Problema

Partimos de la premisa interaccional: naturaleza-sociedad, expresada en el patrón del uso de la tierra y la organización del espacio. La biodiversidad cambió al iniciarse la agricultura que fragmentó el hábitat al introducir especies exóticas asociadas con diversos modelos de producción (rotación de ganadería y agricultura) y estilos tecnológicos prevalentes en cada época. Tal biodiversidad sufrió más con el masivo empleo de tractores (1950-1959), la difusión de agroquímicos (1970-1980) y la expansión de la agricultura continúa (desde 1980).

2. Envenenamiento continuo

Los defensores de la industria afirman que la contaminación se diluye en el agua y aire y se convierte en sustancias inocuas; lo cual se ve que es falso en casi todos los contaminantes, pues, una vez liberados, siempre permanecen con nosotros.

Las políticas financieras provocan el continuo envenenamiento olvidando la sentencia de Schell "la supervivencia se ha convertido en la principal obligación de la política"[2]; y hacen imposible sustituir el modelo industrial. La contaminación y

---

[1] *Naturaleza y ecología en España*, 1992.

[2] *Cf.* Schell, Jonathan, *The Fate of the Earth*, London: Pan Books, 1982.

los residuos tóxicos son la otra cara del desarrollo industrial, concebido como panacea y sinónimo de progreso.

Joaquín Araújo afirma que España es el octavo estado emisor de gases contaminantes a los niveles bajos de la atmósfera y que los acuíferos de la cuenca mediterránea tienen un promedio de 20 años de utilización debido a la contaminación de nitratos[3]. ¿Qué podemos decir de nuestra realidad?

Los analistas nos muestran tres clases de contaminantes:

a) Los clásicos: dióxido de carbono (CO2), responsable del calentamiento global; óxidos de nitrógeno (NOx), propician la formación de ozono a nivel del suelo y de la niebla urbana; cloruro de hidrógeno (HCl), responsable de la formación de brumas ácidas, irrita los ojos y tejidos sensibles, entre otros; dióxido de azufre (SO2), destruye el tercio de bosques de Europa central y septentrional por lluvia ácida; partículas sólidas, gruesas (más de 2 micrómetros de diámetro) y finas (menos de 2 micrómetros), dañan el cuerpo humano al ser arrastradas por el viento a cientos de kilómetros.
b) Los contaminantes de metales pesados: el mercurio, daña el sistema neurológico; el cadmio, perjudica los riñones; y el plomo, afecta el desarrollo mental de los niños.
c) Los compuestos orgánicos de síntesis, cuya toxicidad, volatilidad, persistencia y carácter bioacumulativo es intensa en los vertederos: los hidrocarburos alifáti, aromáticos (tolueno, xileno, bencenos), ésteres, éteres, cetonas, aminas, PCBes, PCTes... Los más peligrosos son los organoclorados como:
   - Cloruro de vinilo, usado en la elaboración de PVC, genera cáncer cerebral, defectos de nacimiento y suprime el sistema inmunitario.
   - Tricloroetileno, empleado en pinturas, gomas y limpiadores de alfombras, genera cáncer y fallos en la reproducción, daña el sistema nervioso central.
   - Metil cloroformo, empleado en correctores y tintas, daña el corazón y el sistema respiratorio, destruye la capa de ozono.
   - Percloroetileno, usado en limpieza al seco y desengrasado de metales, daña el hígado y los riñones. Origina lluvia ácida.
   - Hexaclorobenceno, empleado en fungicidas y disolventes clorados, afecta el desarrollo y el metabolismo.
   - Dioxina, usado para obtener o incinerar organoclorados, causa cáncer y fallos en la reproducción, daña el sistema inmunitario; origina tumores cancerígenos en peces y mamíferos marinos.

3. Las seis plagas del siglo XX

Estudios especializados ubican los seis pilares de la industria como causa de contaminación en la década 1980-1989:

- 10 establecimientos de refinado del petróleo deterioraron 360 millones de m^3 de agua al año, lanzaron a la atmósfera 150.000 toneladas de anhídrido sulfúrico y 17.000 de óxidos nitrosos; multiplicaron por cientos la corrosión atmosférica.

[3] *Ibid.*

- 230 establecimientos de siderurgia del hierro emitieron 450.000 toneladas de contaminantes; es decir, 51 toneladas cada una de las horas de cada año.
- 150 centrales eléctricas de origen térmico produjeron más de 2 millones de toneladas de contaminantes aéreos: 341.000 de partículas sólidas, 1.610.000 de SO2 y 186.000 de óxido de nitrógeno; es decir, 4 toneladas de contaminantes por minuto.
- 300 fábricas de cemento y afines emitieron 500.000 toneladas anuales de partículas sólidas, acompañadas de 50.000 toneladas de SO2 y 11.000 de óxidos de nitrógeno.
- 180 fábricas de celulosa, papel y cartón degradaron 87'5 millones de m^3 de agua (2.700 litros cada segundo), arrojaron 2'3 millones de toneladas anuales de organoclorados, 31.000 toneladas de partículas sólidas, 50.000 de SO2 y 12.000 de NOx.
- Las industrias químicas, sólo en España generaron más o menos el 30% de los 2.000.000 de toneladas de residuos tóxicos.

Según la administración de EE.UU. en 1991 sus industrias emitieron 1'53 millones de toneladas con más de 300 sustancias tóxicas. Cerca del 60% terminó en la atmósfera; entre 30.000 y 90.000 trabajadores murieron de cáncer en 1992 al estar expuestos a sustancias cancerígenas en sus centros laborales.

4. Necesidad de una producción limpia

Debemos satisfacer nuestras necesidades usando métodos compatibles con los ecosistemas, y asegurar la capacidad de las generaciones venideras pues ellas "no votan, se lee en el Informe Brundtland, no tienen ningún poder político o financiero, no pueden sublevarse contra nuestras decisiones".

A finales de los 80 y al amparo del "principio de asimilación", en los foros internacionales surge la tendencia de proteger el mar, partiendo del principio de precaución: "...no debe verterse un contaminante al medio ambiente hasta que no se demuestre que no provoca ningún daño..."

La producción limpia se caracteriza por: a) Utilizar sólo materias renovables y reutilizables. b) Utilizar eficientemente la energía, el agua, el suelo. c) No usar ni elaborar compuestos químicos tóxicos.

La fuerza laboral y los participantes en este evento debemos pronunciarnos sobre estos temas que afectan a la economía, salud, medio ambiente y cultura y exigir la participación ciudadana en la toma de decisiones. Según Hans Jonas, no podemos seguir pensando con Descartes, que propone al hombre dominar la naturaleza "convertíos en dueños y señores de la naturaleza" *(Discurso del método)*. Debemos aprender a "vivir con la naturaleza", a establecer una "nueva relación con el mundo" (Michel Lacrois, *El humanicidio*, 1994).

"El hombre, afirma Lovelock, se despertará un día y comprenderá que le ha tocado en suerte la tarea permanente de asegurar el mantenimiento de del planeta", por lo que debe propiciar la calidad de vida caracterizada por:

- Consumir conscientemente, no comprando productos tóxicos, desechables, ni alimentos con productos químicos, aparatos con combustibles fósiles.
- Ahorrar recursos y consumir sólo energías renovables, desechar los combustibles fósiles y aplicar energías limpias.

- Tomar las decisiones colectivamente, decidiendo el tipo de industrias a instalarse en la zona.
- Defender el libre acceso a la información clara y veraz sobre el medio ambiente.
- Asegurar la protección del trabajador ante el cierre de industrias tóxicas
- Auditoriar toda producción, evaluando cada fase del proceso productivo y asegurando una producción limpia.
- Apoyar la agricultura biológica, cultivando alimentos y fibras que conserven los ecosistemas, sin fertilizantes ni pesticidas.
- Detener la generación, uso, vertido y reciclaje de productos y residuos tóxicos, rechazando la fabricación de organoclorados, la construcción de nuevos vertederos y plantas incineradoras, entre otros.
- Prohibir el comercio de tecnologías y residuos peligrosos, mucho más si los países pobres son los destinatarios.
- Denunciar a los empresarios culpables de contaminar el medio ambiente y la salud pública.

Todo ello nos lleva a concluir que el humanismo ecológico debe "redescubrir la continuidad de lo vivo y la complementariedad de los seres". Debemos redescubrir "la fuerza metafórica de las imágenes maternas de la Tierra con relación a los hombres"; "recuperar esa simbiosis con la naturaleza". Pues, "si se concede prioridad a la supervivencia, afirma Brown, tenemos que renunciar con prontitud, en los países ricos, a los privilegios de nuestra sociedad de consumo, que nos llevan a la muerte"; el ciudadano tiene derecho a vivir en un entorno sano, con salud y bienestar, hoy y mañana; y así la filosofía no fenecerá y el medio ambiente resurgirá.

Concepción mítica en Cascajales

Julia Liza
Universidad Nacional "Pedro Ruiz Gallo", Lambayeque

1. Introducción

Preguntarse por el papel que desempeña la cultura en la actualidad, supone aceptar lo debatible y trascendente que ello ha significado y significa a través del tiempo. En efecto, ¿dónde participan de una manera decisiva los antropólogos encargados de este asunto: *la cultura*? Evidentemente el desarrollo cultural y la investigación social persisten en el mundo contemporáneo, sin dejar de ignorar la forma de pensar prefilosófica: el pensamiento mítico. Éste, satisface su visión del mundo y el origen de su existencia; dando lugar a una convivencia con la razón, el mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo.

Debido a la relevancia de la cultura, los mitos pueden ser: de origen y cosmogónicos. Ubicamos dentro de los mitos cosmogónicos el tema a tratar: "El universo mítico costeño: caso Cascajales". El mito reanima espiritualmente a un pueblo, lo mantiene enlazado con su origen, explicando su presente y su futuro. Persiste en cada poblador a pesar del inmisericorde bombardeo cultural al que están expuestos. Esta investigación recoge algunos de los mitos existentes en Cascajales, que es un caserío del distrito de ciudad Eten, provincia de Chiclayo ubicado en la costa norte del Perú.

Un objetivo planteado y que se logró fue conocer la realidad mítica del lugar en estudio, lo que permitió el análisis y posteriormente explicar las manifestaciones culturales y concepción del mundo de los pobladores de la zona. Se basa en la *cosmogonía-mítico*, es decir, el universo mítico costeño. El trabajo tiene como finalidad verificar la cosmogonía a manera de mito en la zona de estudio: Cascajales, y cotejar la existencia del pensamiento cosmogónico en el pasado y en la actualidad, aunque considerado de manera diferente y analizado de acuerdo a su modo de explicar el mundo.

La cosmovisión es inherente al ser humano, existe cosmovisión andina, costeña y amazónica, no se puede negar tal evidencia, gestándose la cosmogonía y cosmología para una mejor comprensión y entendimiento de la cultura. Los mitos varían en el tiempo entorno, donde acontecieron diversos sucesos como son las dos versiones que cuentan del culto a la cruz, las cuales tiene raíces prehispánicas, por el culto a las huacas y por el culto al árbol; además del origen mítico que representan.

La historia que cuentan los moradores de las antivas o gentilas, constituye una leyenda que queda ahora como recuerdo de nuestros antepasados, de cuyo análisis se deduce que los naturales eran de color claro, era un pueblo muy rico porque poseían bienes en abundancia: animales y oro; y concretamente tener temor a ser conquistados por otra nación, sólo desaparecieron pero no han muerto, pues se escondieron en la profundidad de la tierra sin saber más de ellos.

2. Visión de mito

"Entre los fundamentos de la cultura, los más difíciles de analizar y los más esquivos a la sistematización racional son el mito, la religión y la magia."

"Advierte que los mitos no son exclusivos de los pueblos 'primitivos' y que se continúan produciendo en todas las épocas y en todas las sociedades en relación directa con el estado de desarrollo social y cultural de los grupos humanos. Muchas 'realidades' del mundo moderno trasuntan profundos contenidos míticos..."

Se puede arribar a conclusiones importantes:

- "El mito no es necesariamente fantástico, es simplemente una realidad paradigmática, a veces difícil de descubrir, sobre todo cuando forma parte de nuestra propia cultura".
- "Los mitos varían tanto en el tiempo como en el espacio; en el tiempo se van generando al ritmo de cambios que se experimentan en el sistema cultural; en el espacio se ajustan a las particularidades ecológicas y a los modos de vida de cada región".

"Elíade considera fundamentalmente dos clases de mitos: mitos de origen y mitos cosmogónicos y como, según él, "la cosmogonía es el modelo ejemplar de toda especie de hacer... de toda situación creadora, es fácil deducir que el mito cosmogónico es más amplio y general." "El mito no ha muerto ni puede morir, porque en esencia forma parte de la naturaleza misma del hombre, es en fin lo que le da sentido a la vida del hombre y de la sociedad."[1]

Dora Vidal dice que el estudio del mito en ambos autores, Mariátegui y Salazar, cobra gran importancia en cuanto: a) "Puede servir como guía metodológica de un mejor conocimiento de la sociedad peruana". b) "Están vigentes en la praxis social de los peruanos y de otros pueblos que sufren la doble dependencia colonialista". c) "Pueden servir tanto para la liberación de los pueblos como para su sojuzgamiento."[2]

3. Estudio del caserío de Cascajales. Concepciones cosmogónicas de Cascajales

3.1 Origen de los Cascajales

Cascajales es un caserío del distrito de ciudad de Eten, provincia de Chiclayo, departamento de Lambayeque. El lugar donde se ha realizado el estudio tiene

---

[1] Silva Santisteban, Fernando, *Antropología*, Lima: Universidad de Lima, 1977, p. 1.

[2] Vidal, Dora, «El mito en el pensamiento contemporáneo», en: *Revista Peruana de Filosofía Aplicada* (1994), p. 2.

como antecedente el sitio llamado Sinán. Lo que sucedió es que el río cercano se desbordó y arrasó con todo el pueblo, teniéndose que trasladarse al caserío de Cascajales.

Recibe el nombre de Cascajales, pues todo era rodeado de piedras y poco a poco unas cuantas personas levantaron su casita de adobe y de caña brava. Era una zona tranquila y silenciosa, además tenían la costumbre de acostarse temprano porque se sentían más confiados.

3.2 El culto a la cruz

Los moradores manifiestan que: "Desde siempre creen en Dios, todo ha sido creado por Él, es decir, el cielo, la tierra, la naturaleza ha sido creada por Dios, sino no estuviéramos vivos, todo lo que existe es gracias a la voluntad del Señor, además le rinden culto a la cruz de la cual se cuentan dos versiones, una donde fue encontrada arriba de la huaca por doña "Taquita", ella era la dueña y de generación en generación ha sido heredada y dejada a los pobladores, cuentan que la recogieron y la mandaron a retocar y a partir de allí todos los años se celebra su fiestecita como se pueda, le tenemos harta fe y devoción."[3]

Además cuentan otra historia sobre la cruz: "Una vez un agricultor estaba en el monte cortando una raíz de algarrobo y hubo un momento en que le chispeó sangre a sus vistas y asustado corrió a avisar a los vecinos y no le hacían caso, hasta que uno de ellos regresó con él y observó exactamente lo contado, se asombró de ello y no hicieron más que traer al pueblo éste para retocarla y transformarla en cruz, que ahora la tienen y conservan en la actualidad, la veneran y celebran su fiesta el 3 de mayo de todos los años."[4]

Comentando este párrafo, los nativos consideran a Dios el creador de todo, eterno y con relación al culto expresado por la cruz existen dos versiones: Una encontrada en la cima de la huaca y otra siendo parte de un árbol. Ambas tienen raíces prehispánicos: por el culto a las huacas y por el culto al árbol. Es transpolada por el proceso de extirpación de idolatrías y la cruz tiene origen mítico, pues representa lo que narra una leyenda como recuerdo de lo que vieron y celebran.

3.3 Historia de las antivas o gentilas

Hace muchísimo tiempo atrás y todos los días a las 12:00 am. y a las 12:00 pm. acompañados por el sol y la luna, salían en procesión alrededor de la huaca "El taco"; hombres, mujeres y muchachitos y son toditos cristianos, seres vivitos y eran de piel bien blanquita, la particularidad principal está en las mujercitas que eran de estatura baja y cabecitas blancas, ellas podían dejar pasar a otra gente que no fuera de su agrupación, y es así como dejaron pasar a doña Taquita, pues le agarraron confianza y más aún porque se dejó matizar, al entrar a la huaca le decían que cerrara los ojos y ya estando adentro le enseñaron varios cuartos en

[3] Entrevista realizada en el mes de junio de 1994 a Clara Zarpán Chafloque en el caserío de Cascajales-ciudad Eten.

[4] Entrevista realizada en el mes de julio de 1994 a Raymunda Zarpán Chofloque en el caserío de Cascajales-ciudad Eten.

donde criaban carneros, pavas, chanchos; en otros había pedazos de cebolla y ladrillo, así le llamaban ellas y la verdad eran trozos de oro. Le regalaron a la señora Taquita un pedazo de cebolla y tres pedazos de ladrillo, ella que se daba cuenta se asombraba y contaba todo esto.

Las gentilas no conversaban con el resto de la gente, pues se asustaban, las antivas salían a pescar al río que quedaba cerca de la huaca, donde vivían y se refugiaban, hasta que un día las antivas se dieron cuenta que venía otra nación, se desaparecieron, es decir, se enterraron en unos huecos o fosas que aún hoy en día se aprecian las huellas, se enterraron totalmente sin saber más de ellas y sólo relatan algunos pobladores que viven cerca de la huaca que han heredado de generación en generación este real e histórico acontecimiento.

Analizando se tiene que los naturales eran de color claro y no mochicas como somos nosotros, además era un pueblo muy rico porque tenía bienes en abundancia: animales y oro. Y lo más convincente era el temor de ser conquistados por otras naciones, a pesar que esto sucedió, sólo desaparecieron pero no murieron, pues se escondieron en la profundidad de la tierra sin saber más de ellas.

4. Conclusiones

- El pensamiento mítico costeño se mantiene arraigado, intacto en los pobladores de esta zona.
- La solución al problema dela cosmogonía-mítico a lo vivo, y en esencia forma parte de la naturaleza misma del hombre, es en fin lo que le da sentido a la vida del hombre y de la sociedad.

Algunos fundamentos del derecho ambiental

Hugo Aldave
Universidad César Vallejo, Trujillo

¿De qué premisas se parte? ¿Qué concepto es el que se considera? ¿En qué modelo económico es operativo?, son algunos de los puntos que han de abordarse para dilucidar la naturaleza del derecho ambiental.

En la década del 80 la generación de pensadores advierte que la comprensión de los problemas jurídicos, sociales, y económicos, obligaba a revisar los métodos tradicionales del análisis jurídico al amparo de un espíritu interdisciplinario, que apunte a ser una manera de pensar, un modo de actuar, una forma de ingeniería social que permita construir la sociedad de acuerdo a ciertos objetivos, una estrategia para luchar por la objetiva realización de ciertos propósitos sociales y no sólo un estilo de redacción, una manera de trabajar, o un estilo *sui generis* de asumir la verdad.

El dique a las pasiones humanas como aspiración legítima se ha visto desplazada por una ideología que privilegia el mercado, la propiedad privada sin que importe el bien común (expresión simplona en el esquema liberal) y la neurótica actitud de pensar que todo lo contrario no sirve (liberalismo jurídico).

El panorama resultaba propicio para formular las siguientes preguntas: ¿Qué incorporar en la estructura del sistema jurídico para tenerlo como justo? ¿Qué hacer para que la desconfianza sobreviva y tenga jurisdicción en el derecho? ¿Con qué estrategia contamos para instrumentar jurídicamente a valores como la solidaridad en el contexto actual? ¿Cómo hacer para que la responsabilidad sobrepase la noción de imputabilidad personal, se desligue del pasado y actúe como disciplina preventiva? ¿De qué disponemos, con quién contamos para contener la ventolera de la tecnoidolatría? ¿Se ha llegado en rigor intelectual a formular un modelo económico alternativo al actual? ¿Cómo lograr que se incorpore en la conciencia jurídica la propuesta de los ecólogos, la reflexión de los filósofos, y el humanismo combatiente de los grupos de presión social?

El surgimiento del derecho ambiental viene en procura de cubrir esas expectativas, se instala en condición de tener al medio ambiente como un sistema, en el cual múltiples y mutuas influencias están constantemente en acción, si bien es cierto los sistemas se aprecian en modelos cerrados (el sistema operativo del reloj es uno de ellos) en que cada pieza armónicamente una misión que asegure su operatividad, así también el medio ambiente constituye una red de relaciones entre sí.

Elocuentes como referente histórico son las reflexiones del arquiatra Honorio Delgado, quién hace 55 años publicó un ensayo titulado "Biología y ecología" en el que desarrolla conceptos debidamente fundamentados; como por ejemplo que el mundo en que vivimos se ordena de manera orgánica y finalista; entiende por ecología la búsqueda de sentido de las manifestaciones concretas de la naturaleza según la situación local o histórica en cada caso; la razón de ser de su génesis y de sus vinculaciones reales; y manifiesta que la investigación biológica del espacio corresponde a la ecología en sentido amplio.

Si bien es cierto a nivel legislativo ambiental se ha incrementado su producción, debemos manifestar que dicha actitud es insuficiente. La legislación contiene una determinada racionalidad objetivada, pero no es el sustituto de la razón, una sociedad en la que las personas cumplan ejemplarmente sólo para cumplir con la ley, sería una actitud tan despreciable como la de los cónyuges que se guardan fidelidad sólo para cumplir con el código civil.

Es precisamente en materia ambiental que al legislar debería adaptarse a las leyes mecanismos que permitieran entre otras cosas desarrollar acciones destinadas a promover la participación de sus destinatarios, en la búsqueda de sintonizar con el deber ser del proyecto y eso se llama difusión, divulgación promoción concientización, educación antes durante y después de su promulgación... las leyes no tiene por qué acabar en una gaceta oficial refundida y amarillenta.

Se arremete asimismo, contra los límites de lo público y privado, modifica las bases civilistas de las relaciones patrimoniales interindividuales para proponer el reconocimiento de intereses colectivos y difusos. El modelo económico al que se aspira es el desarrollo sustentable (satisfacer necesidades y aspiraciones de las próximas generaciones respetando el de las presentes). Con criterio sistémico se considera el asunto en una situación dialéctica en la que el desarrollo sustentable ha de servir para modificar las causas que lo impiden, de allí que para su implementación sea fundamental la erradicación de la pobreza, la justa distribución de la riqueza, el incremento de la libertad y la tolerancia respecto a la libertad ajena, el acceso a una formación doctrinaria, la vigencia de la autoestima que permita la disminución de las frustraciones, la preservación del medio ambiente y el mantenimiento de la biodiversidad.

De nada sirve al desarrollo sustentable los sofismas y caricaturas, igual suerte corren las prédicas sueltas y fragmentadas, como al fluir histórico importa un bledo ir de la mano por la exégesis compendiosa y anecdótica, lo que sí le interesa si son o no imperturbables los cartabones taxonómicos en los que se sustenta. Suena a cantaleta ambientalista que de las ciento cuatro zonas de vida en el mundo ochenta y cuatro existen en el Perú, de los treinta y dos tipos de clima en la Tierra, veintiocho tipos se han identificado en nuestro territorio.

La manera como se distorsionan los conceptos tiene en nuestra historia lección de vida: en 1826 llega el Perú a una primera crisis de pagos, tuvieron que transcurrir veinte años para que el Perú sea considerado nuevamente como buen sujeto de crédito internacional, la bondad del guano sirvió de garantía a temerosos financistas, como suele ocurrir en nombre de la soberanía y para resolver el impase se firmó el contrato Dreyfus, quién operaría las Islas Guaneras, asegurándose prioritariamente el pago de nuestras deudas atrasadas, tal como ocurre en algunas ocasiones el mecanismo que accionaba la deuda contra el recurso natural permitió que se convierta en el teatro de operaciones a especuladores vinculados a bolsas de valores europeas, el resultado fue elocuente: las exportaciones bajaron y se agotó el

depósito de mejor calidad. La idea de prodigalidad del universo y el mercantilismo están unidos pues a la explotación de nuestros recursos naturales.

¿De qué nos sirve entonces hacer gala de nuestros recursos naturales autóctonos de alto contenido proteico sino los incorporamos a nuestro hábito alimentario, abrumados por la cultura *sandwich* a través de los tan marketeados contratos modernos: Franchising, a tal punto de socavar la identidad que no tenemos: Kentucky Fried cuy es sublevante.

Poco nos debe importar la medición y nominación de los accidentes, sino los accidentes de las mediciones y nominaciones justas. ¿De qué nos sirve hacer gala de las dimensiones del Huascarán si en sus faldas la pobreza resulta inmensurable? ¿De qué nos sirve hacer ostentación de nuestra diversidad cultural sino le preguntamos qué tipo de sociedad es el que respeta sus tradiciones? La desaparición de las instancias de decisión política, confirman nuestra apreciación.

Actuemos por ello de manera tal que las actuales y próximas generaciones gocen de un ambiente ecológicamente equilibrado, tecnológicamente viable, económicamente posible, culturalmente integrado, jurídicamente previsible y socialmente justo. Advirtamos que mirar todo por el foco de la ecología, es producto de nuestras aspiraciones insatisfechas por la búsqueda infructuosa aun de un discurso que subsuma a la realidad nacional.

Filosofía del desarrollo y ética ecológica

Luis Gómez
Universidad Nacional de Cajamarca

Mucho se ha dicho sobre el desarrollo. Hay posiciones encontradas que van desde un radical pesimismo hasta esperanzadores optimismos. Así, el desarrollo entendido a la luz de los paradigmas como Estados Unidos o Japón, opuesto al subdesarrollo (término inventado por el presidente norteamericano Truman el 20 de enero de 1949 en un discurso lanzado ante el Congreso de ese país) está al borde del abismo. "Todo mundo se confunde. Por usar sin sentido crítico esta palabra sobrecargada, ya condenada a la extinción, se está transformando su agonía en una condición crónica. Han empezado a emanar todo género de pestes del cadáver insepulto del desarrollo. Ha llegado el tiempo de revelar su secreto y verlo en toda su desnudez." afirma Gustavo Esteva en el *Diccionario del desarrollo* editado por Wolfang Sachs.

Existe consenso en los teóricos del desarrollo. Éste no es sólo económico. Estados Unidos, Japón o Europa no son los únicos modelos paradigmáticos del desarrollo, entendidos fácilmente como países ricos, cuyo indicador económico sobrevalorado que mide tal riqueza, es la renta (PNB, PBI) *percápita*, expresados en dólares norteamericanos. De esta manera el desarrollo cae en un dogmático reduccionismo económico. Sin embargo, eso, como se sabe, no mide el desarrollo, no es suficiente, deben considerarse otros aspectos, variables e indicadores como por ejemplo el alfabetismo, salud e incluso los valores éticos morales. Además, esos modelos no casan bien con aspiraciones más profundas de muchos pueblos denominados subdesarrollados o tercermundistas (contaminación irracional de la tierra por parte de los llamados países desarrollados). En este sentido, muchos académicos coinciden en que el desarrollo debe plantearse en términos más humanos. Ello implica desarrollar a los hombres con preferencias a las economías, que les permita tener un nivel de vida decente y bienestar total. El informe sobre el Desarrollo Humano del PNUD explica que los ingresos, la riqueza y acumulación de capital no resume la totalidad del empeño humano. El fin del desarrollo es la felicidad del hombre, en consecuencia tiene vigencia el planteamiento eudemonístico de Sócrates para quien: el fin del hombre es la felicidad y precisamente la "virtud" (excelencia) es la que conduce a ella. También el hedonismo, de alguna manera, encaja en el nuevo enfoque del desarrollo, diferente al economicista. Ello requiere de un replanteamiento y redefinición ética de la ciencia económica y de ciertos paradigmas de desarrollo.

Por lo tanto, el desarrollo económico igual a crecimiento rápido y distribución igualitaria de los ingresos es condición necesaria pero no suficiente del desarrollo, el cual debe incluir seis dimensiones tomadas en cuenta, proporcionalmente:

1. Un componente económico que aborde la creación y acumulación de riqueza y distribución equitativa.
2. Aspecto social medido como bienestar en salud, educación, vivienda y empleo.
3. Dimensión política que incluya valores como los derechos humanos, la libertad política, el derecho de voto y alguna forma de democracia.
4. Una dimensión cultural considerando que las culturas confieren identidad y sentido de dignidad a las personas.
5. Paradigma de la vida plena que comprende los sistemas de significación, símbolos y creencias como valores acerca del significado fundamental de la vida y la historia.
6. Salud ambiental para garantizar la utilización de los recursos, preservándolos en la coexistencia con la humanidad asegurando su presente y futuro.

En todo el proceso evolutivo del polisémico desarrollo (especialmente en las últimas décadas) ha llegado a un punto de serio cuestionamiento en lado ético de la ecología a fuerza de los problemas ambientales muy graves como consecuencia de un modelo civilatorio, industrialista y depredador (destrucción de la capa de ozono, efecto invernadero, devastación de los bosques, empobrecimiento de los suelos fértiles, creciente escasez del agua tanto para la agricultura como para el consumo humano, acelerada reducción de la diversidad genética, la contaminación irreversible del aire y del agua) cuyas señales para los ecologistas, demuestran que la humanidad ha llegado a límites, además de haber llegado al límite de la "capacidad de carga" de la Tierra. En ese sentido el desarrollo intenta renovarse con el famoso *desarrollo sustentable* (moda que está siendo utilizada indiscriminadamente acompañada de eufemismos) dado por la comisión Bruntland en 1987: "El desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades". Sin embargo para Sachs la sustentabilidad (para él entendido como el sospechoso matrimonio del desarrollo con el medio ambiente) sigue en la visión rentista y economicista de la naturaleza desvinculado de una visión ética ambiental con resultados irremediables contra la casa del hombre.

Es un hecho que el desarrollo sustentable busca reivindicar el medio ambiente, esto no es casual, pues los nuevos enfoques teóricos están orientados en ese sentido con una incorporación ético moral ecológica en sus planteamientos, incluidas la nuevas disciplinas de la economía (economía ecológica o econatura). Así, Shiva considera a la naturaleza como sustento de nuestras vidas; ello implica mostrar un respeto armonioso hacia ella en consonancia con la satisfacción de nuestras necesidades humanas. Para Gligo hay que colocar el ambiente y el desarrollo en un mismo plano, porque los extremos generan problemas humanos o problemas ambientales. También el desarrollo rural, en la medida que busque la sustentabilidad debe considerar aspectos ético-ambientales; al respecto, dicen los especialistas que debe iniciarse por la reforestación de las zonas áridas a corto, mediano y largo plazo a fin de mejorar la calidad de vida. Pues en opinión de los agroecologistas el subdesarrollo es sinónimo de desequilibrio ecológico en tanto que desarrollo es lograr como punto de partida el equilibrio ecológico tomando en cuenta la sucesión ecológica (proceso de forestación de lo simple a lo complejo de

los recursos naturales en un ecosistema) que permita garantizar por lo menos seguridad alimentaria básica en un comienzo.

Si embargo, en relación con los fines de la sostenibilidad, éstos no deben desligarse éticamente ni del entorno ni de la pobreza. La sostenibilidad no es válida si pondera exagerada y románticamente a la naturaleza olvidándose del ser humano como algunos pretenden hacerlo. Como afirma Hernán Garrido Lecca, "en un país como el nuestro, el ser humano es una —si no la principal— especie en vías de extinción...", por lo tanto los "problemas ambientales son indesligables de los problemas sociales como son la pobreza extrema, el desempleo o la violencia". Ello significa, teleológicamente, que la sostenibilidad es tal en la medida que logre resolver problemas ambientales y de extrema pobreza. De ninguna manera la pobreza debe imposibilitar el desarrollo sostenible.

La Unesco ha mostrado siempre su interés por tener una concepción de desarrollo con incorporación de principios axiológicos ambientales. Así en "Educación para un futuro sostenible: una visión transdisciplinaria para una acción concertada", de noviembre de 1997 considera que otro fin de la sostenibilidad expresado en un equilibrio dinámico entre muchos factores, incluidos las exigencias sociales, culturales y económicas de la humanidad es la necesidad imperiosa de salvaguardar el entorno natural del cual forma parte el ser humano. Ello implica que el desarrollo sostenible es tal en la medida que toma en cuenta las propuestas ecológicas y económicas, es decir acoge las advertencias de los ecologistas y los argumentos de los economistas en favor del desarrollo, intentándose superar los viejos dilemas entre dos ciencias aparentemente irreconciliables, y teleológicamente diferentes.

Aquí viene la propuesta ética, entran en juego los valores éticos que según la Unesco "son el factor principal de cohesión social y, al mismo tiempo, el agente más eficaz para el cambio y la transformación". El logro de la sostenibilidad está en relación directa una nueva actitud ético moral, pero ello dependerá de que se cambien los comportamientos y estilos de vida" (fieles reflejos de una determinada concepción filosófica), lo que exigirá un cambio de valores y los preceptos culturales y morales arraigados en que se funda la conducta. Aquí juega un rol vital la educación en forma tangible como intangible, lo que implica replantear de plano muchos modelos educativos caducos. Lo ético también debe alcanzar al reconocimiento de la dimensión intergeneracional de la sostenibilidad, por el bien del presente y el futuro tomando en cuenta nuestro pasado histórico con propuestas vigentes en la actualidad para la creación de un modelo de desarrollo propio.

En otro aspecto del desarrollo, éste está vinculado al problema de la *racionalidad*, pues un modelo de desarrollo lleva en sí una determinada *racionalidad* global coherente con las racionalidades componentes diversas como por ejemplo la cultural, la política, la económica, del mercado e incluso ecológica con características propias muy marcadas de un modelo a otro. En la racionalidad subyacen también las tendencias ético-morales del desarrollo y el ambientalismo.

A veces el desarrollo enfrenta un aparente insalvable dilema cuando se chocan los fines de las racionalidades. En este sentido la ecología ha lanzado grandes críticas a la racionalidad instrumental de la economía sobre todo a aquella que funciona en el mercado por ser la responsable de los daños ambientales ya conocidos. Frente a tal hecho se intenta redefinir los fundamentos teleológicos de las ciencias económicas. Aquí es necesario mencionar el gran aporte de Aristóteles en el deslinde entre economía y crematística mostrando claramente los fines

de cada una, dejando traslucir que la *oikonomía* es un medio y no un fin en sí mismo.

Sin pecar de chauvinistas nostálgicos sensibleros, debemos reconocer la importancia, en la arrollante globalización, de la racionalidad andina y su posible aporte a un nuevo modelo de desarrollo. Lo vigente de lo andino es por así mencionarlo el hecho de considerar a la naturaleza como un ser vivo, animado, donde el hombre es parte de ella, por lo tanto merece respeto y veneración. No existe esa visión jerarquizada donde el hombre es el rey de la naturaleza con derechos irrenunciables a explotar irracionalmente sus demás elementos. Para el hombre andino, esto es muy sabido, la tierra es su madre. La vida humana crece o debe crecer en armonía con la naturaleza, la armonía es el equilibrio. La salud humana y ambiental es sinónimo de armonía. En el caso de la tecnología, la andina es selectiva en consonancia con la naturaleza, totalizadora, de respeto a la tierra. Aquí, dicen los ecologistas y andinistas ha fracasado innegablemente la racionalidad occidental que mira a la naturaleza desde la lógica inhumana de la razón instrumental cuyo soportes proceden de la economía, industrialización, la ciencia y la tecnología. La racionalidad occidental choca frontalmente con la concepción de desarrollo a escala humana, la cual entre sus postulados considera que el desarrollo se refiere a las personas y no a los objetos. Es por ello que la economía está para servir a las personas, y no las personas para servir a la economía, lo mismo sucede con las abrumadores avances de la ciencia, la tecnología y la industrialización.

La llamada modernidad implica una racionalidad que tiene que ver con la herencia cultural introducida en Occidente con el pensamiento crítico y, de manera general, con la Ilustración del siglo XVIII (idólatras de la diosa razón). Tal modernidad tiene como paradigmas incuestionables a la ciencia y tecnología, ante la cual "la naturaleza perdió su encanto, su velo de misterio", afirma Enrique Urbano. El hombre moderno la miró (a la naturaleza) con ojos tiránicos del despilfarro, lucro y desprecio. La racionalidad moderna justifica la incontenible industrialización y el consecuente proceso acelerado de innovación, que a la luz de los resultados ha causado grandes problemas ambientales (destrucción de la capa de ozono con los clorofluorocarbonados: CFC). Aquí conviene un replanteo ético. La industrialización, la ciencia y tecnología no son fines en sí mismos. El fin es el bienestar, la felicidad y el placer superior del hombre. Como lo indica el documento de la UNESCO ya mencionado, "en la medida que el conocimiento será el motor del cambio, el vínculo entre la ética y la ciencia —agregamos, y la técnica— será clave para resolver muchos de los problemas del futuro".

Muchos modelos de desarrollo siguen confiando su éxito mayoritario en el mercado como el asignador eficiente de recursos y que bien lo argumentan los monetaristas defensores del capitalismo avanzado. El mercado (cada vez más globalizante) "lo resuelve todo" sentencian los liberales del siglo XVIII encabezados por Adam Smith, autor de la famosa concepción de la "mano invisible" cuyos nuevos apóstoles son los *chicago boys* (neoliberalismo) del presente siglo, exaltando el individualismo frenético a veces despiadado e inhumanamente egoísta que muchas veces va contra la naturaleza, el mismo hombre. El mercado (con el precepto del "sálvese quien pueda") nos ha llevado al pragmático consumismo deshumanizante donde el tener (muchas veces frívolamente) vale mucho más, exageradamente, sobre el ser. Por ello Arnold Toymbee dice: "Parecería que para lograr trascender el hombre tendrá que hacer prevalecer su objetivo espiritual so-

bre su codicia por el poder material." Algo que las sobredimensionadas fuerzas del mercado no está en condiciones de resolver.

En el tema ecológico, el mercado, desligado de sustento axiológico, ha demostrado, muchas veces, la incapacidad de resolver las exigencias ambientales. La crisis ambiental corresponde al modelo capitalista de desarrollo, afirma Henri Aeselrad. No somos enemigos absolutos del mercado, confiamos en la competencia como medio para la superación constante y plena pero con una visión más humana. Estamos de acuerdo que un país logre, por vía de las endiosadas fuerzas del mercado, mayores inversiones, aumento de la producción y la productividad (acumulación de riqueza) eficiencia, eficacia, efectividad utilizando sus recursos naturales; sin embargo, todo aquello son sólo medios y no fines.

Por otro lado, la globalización pretende imponernos un modelo único de desarrollo en búsqueda de una cultura universal homogeneizada poniendo en serio riesgo la identidad nacional. Pero todo no es posible globalizar, por ejemplo, las aspiraciones de los pueblos. Es retórico eso de los valores "universales" de la razón económica sin considerar las identidades culturales, la riqueza de la pluralidad étnicas, diversidad de comunidades. En la orquesta sinfónica mundial de la globalidad debemos incorporarnos con nuestro propio instrumento, con lo que tenemos, con lo que podemos y sabemos hacer, tal es el caso de la gran solidaridad de los miembros de las organizaciones populares como mecanismo de sobrevivencia.

Cambiando un poco de aspecto sobre el tema. Todas las tendencias desde tecnocráticas hasta epistemológicas, desde filosofías de la administración hasta teorías económicas apuntan a la educación como la piedra fundamental del desarrollo. La dinámica de los cambios, las innovaciones abrumadoras permanentes, cada vez más sorpresivas no pueden ser desconocidos en la historia presente de la humanidad y la forma de enfrentarlos es la educación basada en una interiorización de una nueva escala de valores. Justamente el desarrollo humano se lograra con coherentes actitudes bajo sólida formación ético-moral.

La quiebra espantosa de valores (anomía social), es un gran problema educativo, que ha llevado a crisis humanas y ambientales como muy bien resalta Viviane Forrester en el *Horror económico*. Eso significa que la práctica mínima de valores es una buena medida, con ciertas perspectivas, para nuestro desarrollo. Así debemos adquirir una filosofía del trabajo como parte de la realización humana plena. También reivindicar la honradez (conducta según la verdad), la honestidad, la responsabilidad. Pues abundan los ejemplos atentatorios (copiarse del examen del compañero, el alumno que copia un trabajo del compañero, el transportista que repleta exageradamente el bus, empresas que les interesa el lucro desmedido antes que la protección ambiental, etc.). Hay que desterrar las viejas herencias colonialistas como es la tentadora "viveza criolla" expresada en conductas deplorables y mentalidades reducidas. La nueva educación para el desarrollo exige nuevos aprendizajes: aprender a aprender, aprender a producir, aprender a enriquecer la propia cultura que permita autoestima, identidad, aprender a compartir con los propios; y aprender a ser ciudadanos plenos. Además debe dejar de ser puramente verbal y memorista así como debe desarrollar habilidades para enfrentar el siguiente milenio.

El Estado también tiene su rol en el desarrollo. Al igual que el mercado debe ser un asignador eficiente de recursos en capital humano (en este sentido el cortoplacismo del mercado ha fracasado) en tecnología, infraestructura, además de la protección ambiental como afirma la "New Gruoth Theory". El Estado debe ser

fuerte con principios axiológicos promotor del desarrollo que actúe donde le corresponde: salud, educación, por ejemplo entre otros aspectos, y que no intervenga en donde no debe. No se trata de suplir al mercado. El Estado es el responsable de la seguridad jurídica, estabilidad institucional y política, fortalecimiento de los valores y mecanismo democráticos. Éstos son otros elementos del desarrollo de un país.

El reto es crear nuestro propio modelo de desarrollo empezando por actuar buscando el bien común desde donde nos desenvolvemos cotidianamente. El desarrollo requiere nuestra participación continua y práctica (autogestionario), antes que retórica. El desarrollo no es sólo pura teorización sofisticada. Es participación, compromiso y no imposición verticalista de modelos, estilos o paquetes modernizantes por parte de eminencias, genialidades, expertos o paradigmas. El desarrollo muchas veces depende de nosotros mismos y es ahora, por un mundo mejor. Así sea.

Historia de la filosofía

El fragmento III de la obra de Parménides según Theodor Gomperz

Saúl Rengifo
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

1. El fragmento III de la obra de Parménides

Hay quienes sitúan el nacimiento de Parménides alrededor del 540 a.C., siguiendo la versión de Apolodoro transmitida por Diógenes Laercio[1]; pero los más lo fijan, aceptando el testimonio de Platón[2], entre los años 515-510 a.C. Natural de Elea, o Velia, colonia jonia de origen focense situada en la costa de Campania, a orillas del Tirreno (Magna Grecia), Parménides fue el verdadero fundador de la escuela filosófica que recibe su nombre del nombre de la ciudad donde se desarrolló.

Maestro de Zenón y de Meliso, con él los principales representantes de la escuela eleática, evidentemente influido por Jenófanes y en mayor medida por los pitagóricos, y respondiendo acaso a Heráclito, Parménides no sólo sentó los lineamientos esenciales alrededor de los cuales se moverían los eleatas posteriores, sino que sentó también un hito valioso en la historia de la filosofía presocrática, tanto así que dejó sentir su impronta en uno de los pensadores más importantes de la época helénica de la filosofía griega, como lo fue Platón. No falta en la actualidad quien lo señala como el verdadero transformador de la filosofía de la época en metafísica y ontología, es decir, en el iniciador de la filosofía *strictu sensu*[3].

Respecto a la obra parmenídea, lo que de ella nos ha llegado se reduce a unos 154 versos (que al decir de Heidegger superan en mucho bibliotecas enteras de literatura filosófica), de los cuales 32 corresponden a lo que se considera como proemio del poema. Éste se divide en dos partes. La primera comprende 77 versos y encierra lo que cabe considerar como el núcleo del pensamiento parmenídeo. Se la denomina por lo general como "la vía de la verdad", para diferenciarla de la segunda parte, titulada "la vía de la opinión".

Al hablar de la verdad, Parménides subraya que ésta necesariamente se refiere "al uno que es y que no le es posible no ser" (fr. II, 3). Este "uno que es" —ἐόν del fr. II, 7; ἐόν, participio nominal y verbal de εἶναι, ser— y la naturaleza del acceso al mismo parece ser el tema central de toda la primera parte del poema, la

---

[1] Laercio, Diógenes, *Vidas de los filósofos*, IX, 23.
[2] Platón, *Parménides*, 127a.
[3] Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1941, pp. 19-20.

cual se extiende hasta el fr. VIII,51,a, inclusive. El acceso a este *eón* parece darlo el mismo *eón*, esto es, la consideración del mismo al margen de cualquier otra consideración. En otras palabras, la manera de acceder a la verdad, a lo que es, es a través del considerar lo que es en tanto que es —o según el sentido del participio verbal, en tanto que está siendo—, y no en tanto que no es (craso error), ni en tanto que puede ser (esto o esto otro), mera opinión sin carácter de verdad.

Haciendo un esfuerzo quizá demasiado arriesgado de síntesis, todo lo anterior se puede de algún modo expresar en la siguiente fórmula: "En arreglo a la Verdad, sólo del Ser (en tanto siendo) cabe pensar". Esto, que sería como el eje central del pensamiento parmenídeo, parece estar condensado en dos fragmentos asaz importantes de los que de Parménides nos ha llegado, y son:

...το γὰρ αυτὸ νοειν ἐστίν τε καὶ εἶναι (fr. III)
ταντὸν δ'εστι νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν τε καὶ νόημα (fr. III, 34)

El segundo fragmento citado —el fr. VIII, 34, transmitido por Simplicio[4]— suele considerarse como complementario del primero y es pasible de traducirse como sigue: "Lo mismo es el pensar (νοεῖν) y aquello por lo cual existe este pensar (οὔνεκεν)". Kirk y Raven lo traducen algo más libremente: "Lo que puede pensarse es sólo pensamiento de que es."[5]

¿Y qué del primero? La parte del fr. III que nos interesa, que es casi todo el fragmento, Peñaloza lo ha traducido simplemente: "...pues lo mismo es pensar y ser"[6]. Casi sin mayor diferencia traduce Beaufrot: "Lo mismo, en sí, es a la vez pensar y ser."[7] Kirk y Raven, pretendiendo literalidad: "la misma cosa existe para el pensar y para el ser"[8]. También respetando la literalidad se puede traducir: "El mismo es pensar y también ser."

Señalemos por último que fuentes del fragmento, algunas de cuyas traducciones acabamos de presentar, son Clemente de Alejandría, siglos II-III d.C.[9], y Plotino, siglo III d.C.[10] El tema del fragmento, como se aprecia, es la relación entre ser y pensar. ¿Y cuál es ésta? Es de lo que trataremos a continuación.

2. Interpretaciones varias del fragmento III de Parménides

Aunque no nos podemos detener en demasía en este punto, por no ser éste el objeto del presente trabajo, conviene no obstante señalar algunas de las interpretaciones más conocidas que se han formulado en torno a este fragmento de la obra parmenídea, con el fin de establecer una especie de marco conceptual que favorezca la exposición de la interpretación de la que más adelante nos ocuparemos en particular.

---

[4] Simplicio, *Física*, 146, 7.
[5] Kirk y Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1969, p. 388.
[6] Peñaloza, Walter, *El discurso de Parménides*, Lima: 1973, p. 71.
[7] Beaufrot, Jean, *Le poeme de Parménide*, París: Presses Prestáis de France, 1955, p. 79.
[8] Kirk y Raven, *o.c.*, p. 377. Como ellos, también Zeller y Burnet emplean el dativo al traducir el fragmento: "lo mismo es para pensar y para ser".
[9] Clemente de Alejandría, *Stromata*, VI, p. 267, B.
[10] Plotino, *Enneadas*, V, I, 8 p. 489.

Plotino es uno de los más tempranos comentadores de este fragmento de Parménides y fuente además, como ya lo señalamos. Y lo cita a propósito, como apoyo de su propia doctrina de la unidad. Representante principal del neoplatonismo, desarrolla hasta sus últimas consecuencias la noción de lo Uno que le llegara a través de los neopitagóricos. Concibe Plotino lo Uno como la hipóstasis o substancia primaria, principio de perfección y de realidad superior, cuando no la perfección y la realidad misma. En efecto, lo Uno, según Plotino, resultaría el Ser por excelencia, principio y fundamento de los diversos seres existentes, de ahí que éstos tengan en aquél un modelo de unidad superior al cual aspiran y tengan también en él el fundamento mismo de su existencia; de ahí se desprende el lugar común para la época de que el cuerpo tiene en el espíritu su modelo de unidad superior y el fundamento de su existencia.

Ahora bien, si es cierto que las cosas tienen su origen en este principio primario que hemos llamado lo Uno, también lo es —siempre según Plotino—, que no lo tienen sino a manera de una *emanación* de aquel principio, pero de una emanación muy posterior, por lo que lo sensible no es sino uno de los productos finales de una serie sucesiva de emanaciones, la última de las cuales son los males, que, en términos de absoluto, no existe: es la pura nada (Plotino como antecedente de Agustín).

Las cosas son, concretamente, producto del Alma del Mundo, tercera hipóstasis surgida en segunda instancia de la primera. Entre ésta y aquélla, y emanando esta vez directamente de lo Uno, está la segunda hipóstasis, lo Inteligible. "Éste no es ya la absoluta indiferenciación que caracteriza lo uno, la unicidad absoluta anterior a todo ser, sino el Ser mismo, o como dice Plotino, la Inteligencia *(nous). La identificación del Ser inteligible con la inteligencia es la identificación del ser con el pensar*, la racionalización completa del ente. Lo Uno contempla lo Inteligible, lo cual es, a su vez, producto de esta misma contemplación."[11]

La interpretación arriba señalada de Plotino es considerada por Nicolai Hartmann como la más acabada representación del "monismo místico"[12]. Monista también es la interpretación que formula, siglos después, Hegel. Sin embargo, se suele caracterizar esta posición como idealista, no sólo por la naturaleza de la doctrina hegeliana, sino también con el fin de destacar su afinidad con la célebre formulación que postulara Berkeley como base de su doctrina idealista del conocimiento *(esse est percipii)*.

Si Plotino privilegia al ser antes que al pensar remitiendo éste a aquél en su interpretación de la fórmula parmenídea, Hegel por su parte, basándose en Berkeley, invierte la importancia que los términos tienen en el esquema y supedita, algo cartesianamente, el ser al pensar.

Así como Berkeley sostiene que las cosas son o existen sólo en cuanto exista una conciencia que las percibe (por eso la conciencia divina es en última instancia indispensable en el sistema berkeleyano), así también Hegel señala que el objeto es tal en la medida que hay una conciencia que se lo representa como tal, sólo que esta conciencia en el sistema hegeliano no es otro que el Espíritu Absoluto, esto es, el espíritu o razón que se despliega y toma conciencia de sí. Pero al sugerir

---

[11] Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires: Sudamericana, tomo II, p. 434 (las cursivas son nuestras).

[12] Ferrater Mora, José, *o.c.*, p. 227.

Hegel que el fragmento de Parménides apuntaría en este sentido, convierte al eleata en una especie de remoto precursor del idealismo débil berkeleyano.

Ya en nuestro siglo es Martin Heidegger quien intenta superar esta tradicional tendencia a supeditar uno de los términos centrales de este fragmento de Parménides al otro, dando lugar a un nuevo tipo de interpretación monista del fragmento, que se puede denominar ontológica. Aquí sin embargo es preciso reconocer que se debe aceptar con reservas la calificación de monista que con fines metodológicos le damos a la interpretación de Heidegger. Y es que el filósofo de *Ser y tiempo* se cuida muy bien de situarse en los términos usuales de las discusiones sobre el fragmento parmenídeo que ha dado lugar a la división de aquéllas en interpretaciones monistas y dualistas.

En efecto, fiel a su método de lograr el acceso al sentido originario del pensar occidental a través del estudio de sus fuentes griegas y según el modo originario del pensar griego, Heidegger comienza por desprivilegiar los términos de discusión (νοεῖν, εἶναι) en relación con el contexto en que se encuentran. Sugiere la traducción-interpretación de cada uno de ellos por separado y según los presupuestos básicos sobre los que se sustentaba el modo de pensar de los griegos de la época de Parménides, presupuestos ínsitos —y más tarde ocultos— en la estructuración misma del lenguaje heleno.

Es así que, luego de analizar cada uno de los términos de que se compone el fragmento III de la obra de Parménides (que él numera como V), y luego de hacer lo propio con el fragmento que numera como VI (frag. VI,1,a) y de establecer su relación con el primero y con el otro fragmento ya antes mencionado (frag. VIII, 34, ss.), Heidegger llega a traducir hasta de dos maneras el fragmento que nos interesa. Primero lo hace de una manera aparentemente críptica: "el, pues, mismo tomar-en-consideración (νοεῖν) es así también asistir de lo presente (ἔιναι)"[13]. En otro escrito ha de ser más explícito: "la sentencia no dice: 'el pensar y el ser son lo mismo', sino: 'la percepción y el ser son mutuamente correspondientes'"[14].

Es interesante ver cómo se aclara el sentido de la interpretación heideggeriana al notar la consideración que Heidegger hace de percepción, no como proceso fisiológico, sino actitudinalmente, como decisión o "toma de posición frente al aparecer del ente"[15].

Una palabra final en torno a esta interpretación: si bien para Heidegger esta correspondencia entre ser y percibir o decidir(se) ante el ser en su aparecer en el ente, no se agota en éste, como no se agota en el hombre que es ámbito de tal correspondencia, apunta, con todo, a él, al hombre. De ahí que se muestre categórico Heidegger al afirmar: "Lo que expresa la sentencia de Parménides es una determinación de la esencia del hombre a partir de la esencialización del ser mismo."[16]

Vayamos ahora a una interpretación que, aunque monista también ella, es, sin embargo, de distinto carácter.

---

[13] Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires: Nova, 1958, p. 32.
[14] Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires: Nova, 1969, p. 183.
[15] *Ibid.*, pp. 203-204.
[16] *Ibid.*, p. 183 (las cursivas son del propio Heidegger).

3. Interpretación monista de Gomperz del fragmento III de Parménides

Es acerca de la interpretación también monista, pero abiertamente crítica, que de Parménides y de su obra hace uno de los Gomperz —el padre— de la que nos ocuparemos a continuación.

Theodor Gomperz (1823-1912), erudito austríaco nacido en Brünn, Viena, se dedicó a la historia de la filosofía e hizo célebre su documentada y apreciada investigación sobre el pensamiento antiguo[17]. Tuvo la virtud de ser en su época uno de los historiadores de la filosofía occidental que no perdió de vista el desarrollo del pensamiento oriental. Gracias a ello pudo establecer más de un interesante paralelo entre la filosofía griega y el pensamiento indio.

Así por ejemplo, al presentar a la escuela eleática, y citando al orientalista alemán Hermann Oldenberg, Gomperz llama la atención sobre la relación que nota en los textos védicos entre la teoría de la transmigración y una muy importante que le sigue poco después, la de lo Uno eterno. Coincidentemente, anota Gomperz, en la filosofía presocrática se advierte que la metempsícosis de Pitágoras —tomada acaso de los órficos— precede inmediatamente a la teoría del Uno-Todo de Jenófanes. Lógicamente, como serio investigador que es, no procede con ligereza y tan luego de señalar esta concordancia acota algunas de las "muy considerables diferencias" entre el pensar oriental y el occidental[18].

Ya al exponer a Parménides, y luego de enumerar la triple fuente de la que bebería su pensamiento, a saber: Jenófanes, Pitágoras y Heráclito —este último como poderoso reactivo—, Gomperz se aboca a la doctrina parmenídea del ser. Comienza para ello por consignar lo que serían sus antecedentes. Refiriéndose a los supuestos eleáticos que cree descubrir en un escrito de Meliso que cita Polibio, el erudito austríaco supone que los eleatas exigían de los objetos sensibles dos requisitos imposibles: "estabilidad intacta de su existencia y estabilidad intacta de sus propiedades". A propósito de esto señala la confusión semántica que se oculta en esta doble exigencia cuando se la aplica sin reparar —y entonces no estaban en capacidad de hacerlo, dice Gomperz— en el uso ambiguo del verbo *ser*, y confundir como uno y lo mismo su función predicativa ("el sol existe") con su función copulativa ("el sol es un cuerpo luminoso"). Con esto quería sugerir Gomperz que la impugnación eleática de lo aparencial y de lo aprehensible por los sentidos no sería en el fondo sino el producto de una falacia o indiferenciación semántico-gramatical.

Por cierto que detrás de la impugnación parmenídea de los sentidos no se ocultaría una actitud escéptica. No era el tiempo. Por el contrario, la inspiraría el afán de logro de un objeto seguro de conocimiento —"diríamos palpable", acota Gomperz. Es dentro de este contexto que la dialéctica heracliteana, de tener razón Gomperz, tendría que operar, inevitablemente, como poderoso elemento frente al cual reaccionara la "fuerte y matemática" lógica de un Parménides.

Más sugestivo aún es el otro supuesto que se atribuye como antecedente del *eón* parmenídeo. Está referido a sus antecedentes histórico-filosóficos. Alude Gomperz a lo que llama la "teoría de la proto-substancia", desarrollada aproxi-

---

[17] Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía antigua*, Asunción: Guaraní, 1951.

[18] *Ibid.*, p. 200. Las citas siguientes proceden de la misma fuente, pp. 204-216.

madamente un siglo antes por los milesios en el otro confín del espacio geográfico griego. Para este punto se sustenta nuestro autor en la *Metafísica* del poco afortunado historiador Aristóteles, y cita como antecedente de Parménides en esta noción de la protosubstancia no sólo a los conocidos representantes de la escuela de Mileto, sino también al pensador de Efeso, Heráclito. Pero, a diferencia de todos ellos, la protosubstancia parmenídea gozaría de "una mayor definición y rigorización", así como de notables aditamentos.

Entre ellos, uno de los más importantes agregados que le haría Parménides es, además de la perpetuidad de este ser universal, la inmutabilidad de sus atributos. Invariable, este ser que llena el espacio de esta manera lo llena así ayer, hoy y siempre, y nunca de otro modo: "Al postulado de la *constancia cuantitativa*... se agrega el de la *constancia cualitativa*. No sólo la cantidad de la substancia no debe experimentar ni aumento ni disminución; su naturaleza debe permanecer invariablemente igual."

Aunque reconociendo la necesidad para el progreso del conocer humano de este paso en el pensamiento del reconocimiento de cosas existentes en el universo al universo como una gran cosa existente, es decir, al reconocimiento de una realidad extensa que, llenando el universo se perfilara cada vez más como algo constante, tanto en su naturaleza cuantitativa como en su naturaleza cualitativa, y aunque aceptando que tanto este paso como aquella otra noción básica para la ciencia, la de la causalidad, habrían tenido sus gérmenes en la primitiva noción de la protosubstancia, Gomperz asume con todo una actitud francamente crítica.

Que lo anterior haya sido inevitable para el progreso del conocimiento no significa que sea lógicamente necesario para el pensamiento. Es decir, no significa que exista una rigurosa derivación axiomática, aunque lo parezca. Pero, ¿qué es lo que impugna concretamente Gomperz? Nada menos que el carácter central del ser parmenídeo: su existencia absoluta y necesaria —en términos de invariabilidad temporal y espacial. "Primero se ha dado el nombre de 'existir' a la permanencia eterna, y después se nos prueba claramente que este algo que existe no puede ni nacer ni perecer (ni tampoco cambiar, otro modo de nacer o perecer, según esta lógica), puesto que entonces no sería algo que existe." De ahí, añade Gomperz, la necesidad de negar los testimonios de los sentidos que, al presentarnos un mundo en el que todo cambia, le quitaban el piso a la argumentación anterior. El juicio de Gomperz sobre la lógica de Parménides es inequívoco: "su supuesta necesidad del pensamiento es una apariencia engañosa".

Como se ve, es muy fuerte la crítica del investigador de Brünn. Aparentemente, toca fondo. Pero, ¿es consecuente con ella? Aunque opone repetidamente la doctrina de Heráclito a la de Parménides, lo que acaso en algún sentido no deja de ser objetable, no descarta a la una en favor de la otra. Mas al margen de esto, una vez que emprende con rigor una crítica en el plano lógico, ¿por qué no la extiende al plano ontológico? ¿Será que ya no lo creyó necesario?

Pero de alguna manera nos parece que fue, sí, consecuente, aunque en un sentido negativo: optó por no comprenderlo. En efecto, parece que gravitó enormemente en él la fuerza de su crítica. No se entiende de otro modo en un investigador de la talla de Gomperz la pobre caracterización —por decir lo menos— que hace del *eón* parmenídeo. "Nada más que una masa homogénea, desprovista de toda diferenciación, un agregado de substancias"[19], la misma que, sólo gracias al

[19] *Ibid.*, p. 214 (*sic*).

estetismo pitagórico del eleata, es que logra "adoptar la forma que ya conocemos de la 'esfera bellamente circular'". ¿Llegar a sugerir que sería la media esfera observable de la bóveda celeste la que habría inspirado en Parménides la forma esférica de su "único existente"? ¿Y darle además a ésta un sentido literal? Quizá no fue del todo afortunado para Gomperz apoyarse en una fuente histórica tan poco confiable como lo es Aristóteles para procurar darle sustento a su idea de un *continuum* filosófico presocrático signado por la noción de la protosubstancia. Con todo lo sugestiva que podría ser, sería preciso manejarla con cierto cuidado al abordar el caso de un pensador como Parménides al que un tratamiento poco especial pudiera llevar a la injusticia nietzscheana de descartarlo por su "árida lógica".

Mayor justicia se hace el pensador austríaco cuando se interroga sobre la naturaleza última del ser de Parménides, si éste se agota en una naturaleza extensa y si su poema se reduce a la exposición de un burdo materialismo. Ante esto, y aunque no abandona su habitual reserva frente al eleata, no puede menos que declarar explícitamente: "...lo real era para (Parménides) al mismo tiempo un algo extenso y pensante y que el pensar y la extensión, casi diríamos con Spinoza, han sido para él los dos atributos de la substancia única".

Y con esto llegamos por fin a las únicas líneas en que nuestro autor se refiere explícitamente a los fragmentos parmenídeos que nos interesan. Los traduce descuidadamente como sigue: "porque lo mismo es pensar que existir" (frag. III); "lo mismo es el pensar y aquello de lo que es el pensamiento" (frag. VIII, 34), y los interpreta a continuación. "Con ello no se intenta decir otra cosa que esto: lo realmente existente es el único objeto del pensamiento y el pensamiento no puede dirigirse nunca a lo no existente." La identidad entre ser y pensamiento en Parménides se da, según esta interpretación monista que del fragmento hace Gomperz, de manera simple pero completa.

Basado en su frugal interpretación, Gomperz concluye su exposición de Parménides reiterando lo dicho sobre el ser parmenídeo desde su acre postura habitual: "El ser substancial de Parménides ha sido, sin duda, al mismo tiempo un ser espiritual. Es al mismo tiempo una substancia universal, bien que infecunda por su incapacidad de expandirse, y un espíritu universal, bien que impotente por su incapacidad de desarrollar actividad alguna."

Notemos la reminiscencia schellingiana del último texto citado de Gomperz, recordemos la alusión que él mismo hace de Spinoza al caracterizar la naturaleza de lo real según Parménides, y aclaremos que líneas antes de la última cita que anotamos nuestro autor trae a colación —pero así, de pasada—, "el paralelo de los filósofos indios de Vedanta" con el pensamiento parmenídeo. Con todo ello, veremos que la virtud gomperziana de recurrir a correlatos externos al pensamiento antiguo, basado tanto en fuentes orientales como occidentales, al exponer al eleatismo —y acaso por la condición crítica que le reconoce a esta escuela y que él mismo asume frente a ella— resulta un tanto equívoca.

Así por ejemplo, a duras penas reconoce —y no se preocupa por profundizar— la interesante anticipación parmenídea a la sugestiva filosofía de la identidad del ya contemporáneo Schelling. El pensador de Würtemberg que diera cuerpo y estatus filosófico al romanticismo del siglo pasado formó, como sabemos, con Fichte y Hegel la gran tríada del Idealismo alemán. Procurando superar el dualismo fichteano que late en su noción del yo absoluto, Schelling ha de preparar el paso a la concepción dialéctica del Espíritu que consuma Hegel. Schelling aspira a

fundar una filosofía positiva superando el idealismo absoluto de Fichte, el cual privilegiaba totalmente al sujeto del conocimiento, al yo, oponiéndole un no-yo que partía del yo —a modo de extensión suyo— y se sustentaba en él. Schelling, obedeciendo al impulso romántico, reconoce un estatus particular a la naturaleza lo mismo que al espíritu y, cediendo luego a influencias místicas (J. Boehm) y neoplatónicas, intenta una síntesis espíritu-naturaleza en la célebre fórmula que alude al espíritu como naturaleza invisible y a ésta como espíritu visible o corporizado. Se ha sugerido que la síntesis monista buscada por Schelling prefiguró —si no anticipó ella misma— la síntesis creativa de la dialéctica hegeliana.

El correlato que establece Gomperz entre este Schelling y Parménides es meramente externo; a la síntesis parmenídea le falta fuerza, calor, creación: no pasa de ser un híbrido "infecundo" e "impotente", por su incapacidad de expansión y de acción.

Semejante falencia parece acusar el paralelo que formula entre Parménides y el célebre judío de origen portugués nacido en Amsterdam. Anticipador notable del Schelling de la identidad, fuertemente impelido por su peculiar religiosidad, Spinoza duda de la tradicional noción de la creación del mundo, así como de muchas otras tradiciones que le ocasionaron no pocos problemas que sobrellevó admirablemente. Para él, Dios y mundo —o naturaleza— son lo mismo. Distingue sólo entre una *naturaleza naturante* —la divinidad en esencia— y una *naturaleza naturada*, la divinidad en su necesaria consecuencia, el "mundo". También es notable el aspecto metodológico del pensamiento de Spinoza, expreso en su *Ética*, la cual se presenta como siendo una demostración, "según el orden geométrico", con el uso de axiomas, teoremas, corolarios.

Todo esto pudo traer a colación nuestro erudito austríaco, a propósito de la "matemática" pitagórica que, sostiene más de una vez, caracteriza a la lógica del eleata. Pero prefiere llamar la atención sobre la importante noción spinoziana de la divinidad como la sustancia única: sustancia infinita con infinitos atributos de los que el hombre sólo puede conocer dos: la extensión y el pensamiento. Ambas características, reconoce Gomperz, son atribuibles al *eón* parmenídeo. Casi da la impresión de hacerlo un tanto obligado, algo molesto quizá por la inoportuna presencia de los dos fragmentos parmenídeos que nos interesan, únicos que transcribe, pero así, como de paso.

En fin, también en la última alusión externa al eleatismo sobre la que nos atrae Gomperz hace gala de la actitud que anotamos. Con todo y ser sugestiva la coincidencia que encuentra ahora entre el pensamiento oriental y el occidental, motiva muy poco el tenor con que la consigna. Aún así, vale la pena citarlo *in extenso*: "para hallar un paralelo exacto del bienaventurado proto-ser del samio (alude a Meliso, tercero de los eleatas en importancia), de aquel ser que nada opera y nada dirige, tenemos que volver nuestra mirada hacia la India, donde la doctrina de los filósofos Vedanta nos nuestra también el mundo como apariencia engañosa y, como núcleo central, un ser cuyos únicos atributos son el existir, el pensar y la bienaventuranza *(sat, cit y ananda)*"[20].

Obviando el tono de la cita, es sin duda muy sugerente la coincidencia entre la línea iniciada por Parménides y la tradición que empieza con Shankara. Este pensador oriental del siglo VIII aproximadamente desarrolla una de las *darçana* o

[20] *Ibid.*, p. 245.

sistemas ortodoxos indios, el conocido por *Vedanta advaita* ("no dual"). En él descalifica toda multiplicidad y diferencia como mera ilusión —*maya*—, y establece como realidad única al *brahman* -así en neutro, para diferenciarlo del Brahma de la Trilogía mitológica hindú (Vishnu, Shiva, Brahma).

Como todo pensamiento ortodoxo indio, éste también aspira a la salvación, y cree lograrlo a través del conocimiento que revela que el *Atman*, la realidad individual, no es tal fuera de la realidad única, el *brahman*. Apunta, pues, a la identidad última entre *brahman* y *Atman* y la significativa unidad de sus atributos: ser, pensar, beatitud. He aquí el monismo radical de la Vedanta: *Atman-brahman*, o *brahman-Atman*, en unidad pura y radical, lo uno sin segundo. ¿Apuntaba también a esto Parménides?

4. Conclusión

Como hemos visto, la interpretación que Theodor Gomperz hace de Parménides y del fragmento III de su obra presenta el valor —algo empañado por la crítica reiterativa— de llamar la atención sobre lo que habría sido la posición parmenídea y sus coincidencias con más de una forma del pensar oriental y occidental. Aceptamos que no haya sido éste el objeto central perseguido por el investigador austríaco, pero ello no lo dispensa del tratamiento —hablando en rigor, poco crítico— que confiere al tema del eleatismo.

Como ya lo sugerimos, los ecos de la obra parmenídea que notamos son más, tanto en los autores que menciona Gomperz como en otros autores que de una u otra manera desarrollan motivos y líneas semejantes a las desarrolladas por Spinoza y Schelling. Baste mencionar, a guisa de ejemplo, a los neoplatónicos de la antigüedad y a los místicos renanos. De otro lado, el pensamiento y sobre todo la actitud desarrollada en el oriente por la Vedanta no fue, precisamente, una excepción.

Ahora bien, respecto al fragmento parmenídeo que ha sido preocupación central del presente trabajo, bastante se ha dicho al citar no sólo la postura de Gomperz, sino también las de otros autores sobre el tema. Que con lo dicho no se haya agotado la riqueza de esa breve línea de ocho grafemas, es algo que se entiende de suyo si concordamos con Heidegger en el sentido de ver en Parménides un interlocutor constante, puesto que lo que trasmite, en efecto, es algo que merece siempre pensarse.

El joven Sócrates en la primera parte del *Parménides* platónico[1]

Raúl Gutiérrez
Pontificia Universidad Católica del Perú

La controversia en torno a la unidad y al sentido de la primera parte del *Parménides* de Platón continúa. El autor presenta una posible solución señalando la coincidencia de su estructura con el símil de la línea. Ello lo lleva a ubicar al joven Sócrates en el segmento correspondiente a la διάνοια y al viejo Parménides en el segmento de la νόησις. Como el que "tiene inteligencia" de la verdad basado en su aprehensión del Uno-Bien, Parménides resulta siendo el representante de la *areté* del filósofo.

1. El estado de la cuestión

Tema de la presente ponencia es la posición del joven Sócrates en la primera parte de uno de los diálogos más controvertidos de la obra platónica, el *Parménides*. Demás está entrar aquí en una discusión sobre el Sócrates histórico, que si bien sólo algunos siguen considerando pertinente en torno a los llamados "diálogos socráticos", en este caso no cabe duda alguna de que estamos ante una creación platónica. Se trata pues de una ficción. Y la cuestión que este joven pone sobre la mesa es la distinción entre las Ideas en sí y las cosas que participan en ellas, distinción con la cual responde a la aparente paradoja expuesta por Zenón en el sentido de que si se acepta la existencia de múltiples cosas, éstas deben ser tanto semejantes como desemejantes (129d). Nada menos que Parménides, el filósofo de Elea, es quien se encarga de examinar la distinción introducida por el joven Sócrates y ver si es consecuente con ella. Y, a decir verdad, lo hace de tal manera que no queda más que pensar que también en su caso se trata de una ficción platónica, pues difícilmente nos podemos imaginar al Parménides histórico afirmando que "si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que *hay* Ideas de las cosas (αὐ μὴ ἐάσει εἴδη ὄντων εἶναι) y se negase a distinguir una determinada Idea de cada cosa una, *no tendrá adónde dirigir el pensamiento*" (135b5-8)[2]. Semejante afirmación es claramente incompati-

[1] Una versión de este trabajo ligeramente diferente ha sido leída en el Primer Congreso Sudamericano de Filosofía: "Figuras de lo real", organizado por la Universidad Católica de Valparaíso (2 al 6 de noviembre de 1998).

[2] Por lo general seguimos la traducción de María Isabel Santa Cruz en: Platón, *Diálogos V*, Madrid: Gredos, 1988.

ble con el Parménides del Poema. Pero, si además tenemos en cuenta que esta afirmación de Parménides se encuentra al final de su crítica a la posición del joven Sócrates, un punto más queda fuera de toda duda: que sea lo que fuere lo que uno piense sobre el valor de esta crítica —y esto hay que afirmarlo en contraste con ciertas interpretaciones contemporáneas de Platón—, ella misma da por supuesta la existencia de las Ideas. Lo que está en cuestión no es, pues, la existencia de las Ideas presentada como la hipótesis más sólida en el *Fedón* (100a4; 101d 5-6), sino el modo o un modo de entender las Ideas que, según parece, estaba en boga en ciertos círculos de la Academia[3].

Ahora bien, gran difusión en nuestro tiempo ha tenido aquella interpretación de la primera parte del *Parménides* que supone que la crítica del maestro Parménides tiene como objeto una teoría perfectamente articulada en el *Fedón* y la *República*, y que concluye, por lo demás, que Platón en ningún lugar responde a los argumentos del Eléata. De aquí resultan dos líneas de interpretación según que se considere válidos o no a estos argumentos. En el primer caso, quienes aceptan su validez y creen que realmente refutan la hipótesis de las Ideas, piensan que Platón no disponía de posibles respuestas y que por ello no encontramos réplica alguna en la obra platónica[4]. Esto lleva a artificios tales como ubicar al *Timeo*, el diálogo en que vuelven a aparecer algunos aspectos de la teoría criticada, como cronológicamente anterior al *Parménides*[5]. Quienes no aceptan la validez de la crítica y creen que no afecta a la teoría de las Ideas, piensan que Platón no responde a ella simplemente porque deja esa respuesta como tarea para el lector[6]. ¿No será ése más bien el esfuerzo y el ejercicio en "esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería" (135d4-5), esfuerzo y ejercicio al que Parménides invita a Sócrates a someterse mientras que aún es joven? Y puesto que esa invitación se encuentra en el tránsito de la primera a la segunda parte del diálogo, ello permitiría, además, resolver el problema de la unidad del diálogo. Así piensan comentaristas más recientes, y si bien comparten la idea de que la crítica apunta a una versión inmadura de la hipótesis de las Ideas que, como tal, requiere de mayor elaboración, algunos creen que esa inmadurez es propia también de la versión expuesta en el *Fedón* y la *República* y que, en consecuencia, el *Parménides* representa una "ruptura con el período intermedio"[7], mientras que otros, que a diferencia de los primeros tienen en cuenta la unidad de forma y contenido en los diálogos, asocian esa inmadurez a la juventud e inexperiencia de

---

[3] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica* A9, 991a14s., sobre Eudoxo. Téngase además en cuenta que es probable, si bien no seguro, que el *De Ideis* de Aristóteles, en el cual se encuentran argumentos muy similares, haya sido escrito poco antes que el *Parménides* (360 a.C.); al respecto véase el capítulo de Flashar sobre Aristóteles en: Flashar, H. (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Basilea: Schwabe & Co., 1983, tomo 3, p. 285.

[4] *Cf.* Owen, G.E.L., *The place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, en: Allen, R.E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965, reimpr. 1967, pp. 313-338, p. 320; original en: *Classical Quarterly*, N.S. III (1953), pp. 79-95.

[5] *Cf. Ibid.*

[6] *Cf.* Cherniss, H., *The Relation of the Timaeus to Plato's later Dialogues*, en: Allen, R.E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, *o.c.*, pp. 339-378, p. 364; Allen, R.E., *Plato's Parmenides. Translation and Analysis*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, p. 180.

[7] *Cf.* Sayre, K., *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 18ss.; *ibid.*, *Parmenides' Lesson. Translation and Explication of Plato's Parmenides*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996, p. 91ss.

Sócrates como representante en el *Parménides* de posiciones presentes en la Academia misma, pero que contrastan con la concepción que de las Ideas tiene el Sócrates maduro de los diálogos mencionados[8].

Sin duda, a favor de esta última interpretación hablan las consideraciones formales de Thomas A. Szlezák[9] respecto del lugar que tanto en el *Fedón* como en la *República* ocupan los pasajes en que se expone la hipótesis de las Ideas. Ellos representan ejemplos del modo en que el filósofo *acude en ayuda de su discurso* (βοήθεια τῷ λόγῳ) y que, puesto que sólo son introducidos con este propósito, excluyen un tratamiento exhaustivo de los elementos con los cuales acude en ayuda de ese discurso. El discurso al cual en el *Fedón* acude en ayuda el Sócrates maduro se ocupa de la inmortalidad del alma y el de la *República* tiene como tema la justicia. En ambos casos cambia Sócrates provisionalmente de tema y recurre a teorías más amplias que nos acercan más al conocimiento de los primeros principios. En ambos casos recurre, entre otros, a la hipótesis de las Ideas, pero sólo con el fin de esclarecer los temas centrales de esos diálogos. En esta línea también podemos aprovechar de una observación hecha recientemente por Charles Kahn[10] en el sentido de que el *Fedro* es el último diálogo escrito por Platón para un amplio público. La audiencia de los diálogos anteriores, comenzando por el *Laques* hasta el *Cármides*, del *Protágoras* hasta el *Menón* y el *Banquete*, incluye no sólo a filósofos profesionales y principiantes, sino también al público en general. Con excepción de las *Leyes*, la última obra de Platón, el *Fedro* es quizá el último diálogo en el que aparece un personaje que no es filósofo, Fedro mismo. Ahora bien, es verdad que en el *Fedón* y la *República*, ambos anteriores al *Fedro*, tenemos a jóvenes y hasta prometedores filósofos, pero en el *Parménides*, los interlocutores son todos ellos "cabales filósofos" (μάλα φιλόσοφοι, 126b8), entre los cuales, sin embargo, destaca Sócrates (y Aristóteles) por su juventud y, como veremos, inexperiencia. Es más, en el tránsito a la segunda parte, después de describir Parménides el método a seguir para examinar los temas a tratar allí, Platón hace decir a Zenón que "no es conveniente hablar sobre tales cuestiones ante una multitud" (136d7-8); y, enseguida, Parménides accede al pedido de Sócrates de tratar esas cuestiones puesto que, como dice: "no somos más que nosotros" (137a7). La temática misma del diálogo exige, pues un distanciamiento del ámbito propio de la multitud. Y ello lo demuestra claramente la estructura del diálogo. A su análisis nos dedicaremos en lo que sigue. Pero antes de hacerlo quiero indicar que tanto Miller como Graeser, entre otros, coinciden en que los argumentos de Parménides ponen en evidencia la tendencia del *joven* Sócrates a entender las Ideas como cosas. Por nuestra parte, en esta misma línea, creemos que la estructura de nuestro diálogo explica en cierta manera la intención de Platón al examinar en su primera parte este tipo de conciencia que trata construcciones abstractas como cosas o entes físicos.

---

[8] *Cf.* Miller, M., *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1991 (reimp.); Graeser, A., *Wie über Ideen sprechen?: Parmenides*, en: Kobusch, T./Mojsisch, B. (eds.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, pp. 146-165; a diferencia de Miller, Graeser no necesariamente piensa que la segunda parte presente una exposición más completa de las Ideas.

[9] Szlezák, T. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1985, pp. 306-326; *ibid.*, *Platon lesen*, Stuttgart: Fromman-Holzboog, 1993, p. 78ss.

[10] Kahn, CH., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: C.U.P., 1996, p. 380ss.

2. El significado de la puesta en escena

Que Platón tiene en mente la *República* al escribir el *Parménides,* y que quiere que sus lectores así lo hagan es evidente, entre otras cosas, por la participación de Glaucón y Adimanto. Más aún, nosotros creemos que la estructura misma del *Parménides* coincide plenamente con la alegoría de la caverna y el símil de la línea, que más allá de las diferencias, constituyen las *expresiones fundamentales de la filosofía platónica.* Para mostrarlo, sin embargo, es necesario considerar los tres niveles narrativos de la puesta en escena, no, como se suele hacer, por separado o como una mera introducción a la primera parte, sino en conjunto con las dos partes del diálogo, como momentos constitutivos de su estructura. Puesto que, como veremos, nuestro modo de proceder tiene sentido, nos resistimos a pensar que la única intención de Platón al hacer del diálogo una narración de una narración de una narración era llamar la atención sobre el carácter ficticio del encuentro entre Sócrates, Parménides y Zenón[11]. Me pregunto si acaso para los contemporáneos de Platón esto no era evidente. Recordemos, pues, la puesta en escena.

Acompañado de otros filósofos compatriotas suyos, Céfalo de Clazómenas llega a Atenas buscando a Antifonte para que les narre el diálogo entre Sócrates, Zenón y Parménides, diálogo que éste, a su vez, ha escuchado de boca de Pitodoro, el único que estuvo presente cuando tuvo lugar aquella conversación. Pitodoro, entonces, nos ubica en el presente de la narración, el del diálogo mismo, que, como se sabe, está dividido en dos partes, una en que se critica un modo de entender las Ideas, la segunda en que se desarrollan las ocho hipótesis sobre la unidad. Si los tres niveles narrativos nos conducen hasta la primera parte del diálogo, la segunda constituye un cuarto nivel. De este modo tenemos ya, si bien sólo numéricamente, los cuatro niveles del segmento de línea. La consideración de las funciones de los diversos personajes, de grados de dificultad y una cuestión meramente geográfica nos va a ayudar a precisar más las relaciones entre estos niveles.

Renunciamos aquí a una caracterización exhaustiva de Glaucón y Adimanto en base a la *República.* Bástenos con señalar que, en todo caso, en el *Parménides* acceden de inmediato al pedido de Céfalo a ser conducidos, desde el ágora donde se encuentran, hasta la casa de Antifonte, en Mélite, barrio ateniense ubicado al oeste de la Acrópolis, para así escuchar el relato del diálogo que éste conoce de memoria. "No es difícil" (οὐ χαλεπόν), responde Adimanto (126e5), lo cual se explica puesto que su tarea se limita a la conducción física de los filósofos extranjeros[12]. La incipiencia de su formación filosófica se pone de manifiesto con el silencio que guardan durante la narración del diálogo. Y no puede ser de otra manera ya que en algunos pasajes de la *República* se les ve asumir claramente la posición del vulgo —οἱ πολλοί (358a; 368a-b)—, mientras que en el *Parménides*, al abandonar el ágora, dejan tras de sí el ámbito que a éste le es propio. No obstante, es desde esa perspectiva que hay que entender la afirmación de Adimanto en el sentido de que quien, como Parménides (65 años, *Parm.*127b2), sigue dedicándose a la filosofía más allá de su juventud, no puede dejar de parecer "extraño" (ἀλλόκοτος), por no decir "perverso" (παμπόνερος) e "inútil" (ἄχρεστος) para la polis (487bss.).

---

[11] Recientemente repite esta opinión tan arraigada, pero no por eso cierta, en los estudios sobre nuestro diálogo, Sayre, K., *Parmenides' Lesson, o.c.*, p. 312, n.1.

[12] Nótese a partir de aquí el grado ascendente de dificultad de las diversas tareas planteadas conforme va avanzando el diálogo.

Con el arribo a la casa de Antifonte dejamos entonces el primer nivel, el primer segmento de la primera parte de la línea. A diferencia de Glaucón y Adimanto, Antifonte titubea en un primer momento ante el pedido de Céfalo, pues requería de un "gran esfuerzo" (πολὺ ἔργον, 127a6), pero al final termina narrando el diálogo. El empeño de Antifonte por aprender el diálogo de memoria indica un cierto contacto con la filosofía, pero, al mismo tiempo, indica la incapacidad de dar razón de los temas memorizados. No obstante, todo ello le permite señalar su papel de mediador con el mundo inteligible, con la segunda parte de la línea, aunque él mismo permanece en el mundo sensible, específicamente, en el segundo segmento de la primera parte de la línea. Esto es enfatizado por Adimanto cuando señala que "acaba de marcharse de aquí" —del primer segmento— "a su casa, y *vive cerca*" (126e9-10). Más aún, para entonces se dice que dedica "la mayor tiempo a los *caballos*" (126e8), y al llegar a su casa lo encuentran "entregándole un *freno* al herrero" (126e-127a2). ¿No son éstos ejemplos de los seres vivos y los artefactos que Platón en el símil de la línea ubica explícitamente en el segmento en cuestión (510a)? Pitodoro, en cambio, no sólo se sabe el diálogo de memoria, sino que, como refiere el mismo Platón (*Alcibíades*, I119a; *Parménides*, 126c), fue instruido por Zenón. En todo caso, el diálogo por él narrado tiene lugar en su casa, "extramuros" (ἐκτὸς τείχους) dice Platón (127bc1), con lo cual alude claramente al tránsito a la segunda parte de la línea, esto es, al mundo inteligible. Es importante señalar aquí que, al igual que los segmentos intermedios de la línea, Antifonte y Pitodoro sirven entonces como mediación entre las dos partes de la línea: así como los primeros resultan siendo iguales si se toman en cuenta las proporciones mencionadas por Platón, éstos comparten una misma y admirable capacidad mnemónica. Pero, como veremos, también la posición del mismo Sócrates sirve de nexo entre ambas partes de la línea.

3. La posición dianoética del joven Sócrates: la cosificación de las Ideas

Como ya dijimos, la llegada a la casa de Pitodoro nos ubica en el presente de la narración. Con la caracterización de los personajes, Platón se encarga una vez más de establecer dos niveles. Así contrasta claramente al anciano Parménides, "de cabello enteramente canoso, pero de aspecto bello y noble (καλὸν κἀγαθόν)" y a Zenón que "rondaba los cuarenta, tenía buen porte y agradable figura" (127b1-5), con Sócrates que "por ese entonces era muy joven" (127c5). El contraste se aprecia incluso en la diferencia de actitudes. Resumiendo sólo quiero señalar que mientras que Sócrates incurre en ciertas ironías y faltas de tacto, los eléatas ni siquiera se enfadan por ello sino que sonríen "como si estuvieran encantados por Sócrates" (130a3-7). El comentario de Parménides pone los puntos sobre las íes: "Sócrates —dijo— ¡tú si que eres admirable por el ardor que pones en la argumentación!" (130a8-b1). Inmediatamente después inicia el filósofo de Elea el examen de la ardorosa posición socrática. Y lo hace planteando la cuestión de la extensión de las Ideas. Las dudas de Sócrates comienzan cuando Parménides se refiere no a propiedades que, como tales, no tienen una existencia física, sino a casos como hombre, fuego o agua que hacen más difícil de aceptar que su verdadero ser sea independiente de esa existencia. Tanto más se resiste a la posibilidad de asumir Ideas de cosas insignificantes o deleznables, como el pelo, el barro y la basura (130c). Si bien algunos piensan que se trata de una mera ironía, no estará demás recordar el pasaje de la *República* 597ass. en que el Sócrates maduro menciona la idea de

cama; que en el *Filebo* 15a afirma la existencia de la idea de hombre y en el *Timeo* 51css. vuelve al asunto de las Ideas del fuego, etc. (*cf. Carta VII* 342d). Así pues, tanto antes como después del *Parménides* hay referencias a Ideas no sólo de propiedades, sino también de sustancias, lo cual no debe llamar la atención, pues las Ideas no sólo explican *cómo* son los entes sensibles, sino —como lo pone en evidencia la tercera hipótesis del *Parménides*— su ser mismo independientemente de toda valoración.

Así se explica la reacción de Parménides, que, por lo demás, muestra claramente la posición de Sócrates en el conjunto del diálogo: "Claro que aún eres joven, Sócrates, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, *cuando ya no desprecies* ninguna de estas cosas. Ahora, en razón de tu juventud, aún prestas demasiada atención a las opiniones de los hombres" (130e1-4). Más tarde, Parménides señala que la defensa de la hipótesis de las Ideas requiere de alguien con "mucha experiencia" y "naturalmente dotado" (133b7-8), poniendo así énfasis en la juventud e inexperiencia de Sócrates, sin duda, como representante de una forma limitada de entender las Ideas. ¿No sería esa experiencia con la que cuenta el Sócrates del *Fedón* que, al final de su vida, hace un recuento de su desarrollo intelectual, y que ante la proximidad de la muerte guarda una reflexiva calma que es motivo de admiración entre sus acompañantes? ¿No es ésa la experiencia y el don que le permite al Sócrates maduro de la *República* recurrir a imágenes e interpretarlas de un modo que le es desconocido al joven Sócrates del *Parménides*?

Que de todos modos el joven Sócrates está "naturalmente dotado" se puede apreciar en su acertada selección de imágenes y en sus propuestas para dar respuesta a las objeciones de Parménides. Este recurso a imágenes nos trae a la memoria el modo de proceder del matemático tal y como lo caracteriza Platón ubicándolo en el primer segmento de la parte de la línea correspondiente al mundo inteligible (510b; texto citado *infra*.). Su inexperiencia, en cambio, se vuelve a mostrar en la medida en que aún no sabe considerar a la imagen como imagen y, por lo tanto, confunde al original con la imagen. Sobre esta confusión advierte claramente el Sócrates de la *República* (476c). El joven Sócrates, en ese sentido, deja que las imágenes se conviertan en una trampa que lo llevan a considerar a las Ideas del mismo modo que a las cosas sensibles, o que, en la medida en que aún presta demasiada atención a las opiniones, entiende a los objetos sensibles y sus propiedades de igual manera, como cosas —tal cual sucede en toda la primera parte de nuestra diálogo. Así ocurre, por ejemplo, en la primera objeción de Parménides referida a la participación: "Y entonces, cada una de las cosas que participa, ¿participa de la Idea toda entera o bien de una parte?" (131a4-5). La primera alternativa tiene como consecuencia la separación de la Idea de sí misma, esto es, la pérdida de su integridad y su carácter único; en el segundo caso, la idea sería divisible y perdería así su simplicidad En ambos casos tendríamos como resultado una multiplicidad indeterminada. En todo caso, Sócrates menciona el día, que, como unidad temporal, es el mismo para todos. No obstante, si bien con un débil "quizás" (131c1), que es índice de la inseguridad de Sócrates, éste acepta el cambio que Parménides hace de la imagen del día por la de un velo que cubre a múltiples hombres, es decir, por una imagen espacial, aceptando de esta manera características de las cosas sensibles, espacialidad y divisibilidad, para las Ideas. La misma aceptación de la alternativa todo o parte, indica que Sócrates no tiene clara la distinción entre la unidad de la Idea y la unidad de la cosa, distinción que será desa-

rrollada en las dos primera hipótesis de la segunda parte de nuestro diálogo. El Sócrates maduro, en cambio, dice de las Ideas que son simples (ἀσύνθητα, *Fedón* 78c-d) y únicas por naturaleza (μία φύσις, *República* 597d).

La siguiente objeción que introduce el argumento conocido desde Aristóteles como el argumento del tercer hombre y que tiene como consecuencia un *regressus ad infinitum*, es formulado por Parménides como una trampa basada precisamente en el error que Sócrates acaba de cometer al considerar del mismo modo a la Idea y la cosa: "Cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter (μία τίς ἰδέα) que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno. —Dices verdad, afirmó. —¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si *con tu alma las miras a todas del mismo modo*, ¿no *aparecerá*, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente *aparecen* grandes? —Tal parece" (132a), responde Sócrates, titubeando una vez más. Nosotros sabemos, sin embargo, que, en sentido estrictamente platónico, el alma no puede mirar ὡσαύτως, *del mismo modo,* a las Ideas y a las cosas sensibles; mientras que éstas son αἴσθητα, perceptibles por los sentidos, o ὁρατά visibles, las Ideas sólo son accesibles a la νόησις, al pensamiento puro[13]. Por lo demás, las Ideas no *aparecen*. Si se tiene en cuenta el cuidado puesto en la formulación de esta aparente objeción, difícilmente se podrá compartir la opinión de Vlastos de que Platón comienza aquí a dudar sobre la validez de su teoría y se siente "puzzled and anxious"[14]. Por lo demás, si tomamos en serio la formulación del argumento, resultaría que la idea de lo grande sería grande, es decir que, al igual que las cosas grandes, ocuparía un espacio. Aun cuando la segunda formulación del argumento del tercer hombre o de la objeción del *regressus ad infinitum* entiende a la Idea como paradigma, presupone con todo la consideración de la Idea y de las cosas que en ella participan como realidades de un mismo orden ontológico, pues sólo así se puede aceptar una relación de semejanza simétrica. La objeción de Parménides, no obstante, se basa en una compresión literal de lo que el joven Sócrates propone como metáfora; Sócrates no dice que las Ideas sean paradigmas, sino sólo ὥσπερ παραδείγματα (132d1)[15]. Asimismo, en la última objeción referente a la cognoscibilidad o no de las Ideas, el joven Sócrates entiende al señorío en sí y la servidumbre en sí en términos de *posesión* y *dominio*, es decir, del mismo modo que al señor y al siervo concretos (133ess.); asimismo, al sugerir que los géneros en sí son conocidos por la Idea de conocimiento, se concibe a esta idea como un agente que conoce y como una instancia perfecta, por lo tanto, particular, del conocimiento, lo cual es enfatizado una vez que se acepta que la posee un dios (134bss.).

---

[13] Muy pertinente en este punto el comentario de Miller, M., *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*, *o.c.*, p. 53.

[14] Vlastos, G., "The Third Man Argument in the *Parmenides*", en: Allen, R.E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, *o.c.*, pp. 261-263, p. 255; original en: *Philosophical Review* 63, N° 3 (Julio 1954), pp. 319-349.

[15] Permítaseme referirme a la segunda parte de nuestro diálogo. Sin duda, la tercera hipótesis allí examinada hace posible la comprensión de la Idea no tanto como "modelo", sino como la "estructura" misma de los entes espacio-temporales.

4. La causa del error: la carencia de una aprehensión noética del principio universal

No podemos ahora examinar en detalle todos los argumentos de la primera parte de nuestro diálogo. No obstante, podemos decir que en ellos se repite el mismo error, el de la cosificación de las Ideas. Si tenemos en cuenta el lugar que ocupa el joven Sócrates en la estructura del diálogo en su conjunto y aceptamos que esa estructura coincide con la de la línea del símil, podremos reconocer la causa de este error. Objeto de crítica no es propiamente el recurso a imágenes —el Sócrates maduro de los diálogos del período intermedio recurre constantemente a ellas—, sino su incapacidad para tratarlas como tales y distinguirlas del original. Cito ahora un pasaje de la *República* al cual ya he aludido: "Fíjate bien, ¿qué otra cosa es ensoñar, sino el que uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?" (476c4-7). Y en la *Carta VII* se refiere Platón a la debilidad del lenguaje (λόγος) en la medida en que tiende a sustituir lo que algo es (τί εστιν) por el cómo es (ποιόν τι) (342e7-343a1; 343b7-c3). Consecuentemente podemos decir que antes y después del *Parménides* muestra Platón ser consciente de aquello que ahora llamamos cosificación. Y que ése es el error del joven Sócrates lo hace ver claramente Parménides en un pasaje en el que le expresa su admiración por su intención de no acceder "a que el examen no se perdiera en las cosas visibles ni que se refiriera a ellas, sino a aquellas que pueden aprehenderse exclusivamente por la razón y considerarse que son Ideas" (135e1-4). Ahora bien, ésta es una primera descripción de aquella "práctica aparentemente inútil" en la que Parménides recomienda a Sócrates ejercitarse, con lo cual es claro que Sócrates no ha cumplido con su propósito. Pero, a su vez, quién no reconoce en el pasaje citado una referencia a la descripción del modo de proceder del dialéctico, es decir de quien se halla en el último segmento de la línea y "con la sola ayuda de las ideas y sin valerse de las imágenes" (510b), o "sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas" (511 b-c), asciende hasta lo no hipotético, hasta la ἀρχὴ τοῦ παντός. Así se señala claramente el tránsito de la primera a la segunda parte de nuestro diálogo caracterizándolo como un tránsito de la διάνοια a la νόησις. Pero, además, es importante señalar que el joven Sócrates confiesa no alcanzar a comprender del todo el procedimiento en el que Parménides le sugiere ejercitarse "para discernir bien la verdad" (136c) y que el Eléata, a insistencia de Sócrates, ha de aplicar en la segunda parte del diálogo. Zenón mismo le reprocha a Sócrates no percibir cuánto esfuerzo (ὅσον ἔργον) requiere su puesta en práctica, y añade que sin este recorrido de todos los caminos de la dialéctica sería imposible "dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella" (ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν, 136e1-3; *cf. República* 534b3-c5). Evidentemente que Zenón se está refiriendo aquí a Parménides, quien, en este sentido, no es otro que el "perfecto" (τέλεος) del *Fedro* (249c6-8) y el "amigo del dios" (θεοφιλές) del *Banquete* (212a6). Es, pues, el Parménides el representante por excelencia de la *areté* del filósofo.

Es la aprehensión inmediata de esa ἀρχή la que le permite a Parménides hacer la distinción entre un "hombre plenamente dotado... capaz de comprender que hay un género de cada cosa y un ser en sí y por sí", y otro hombre, según Parménides, "más admirable" (θαυμαστοτότερος) en la medida en que, "habiendo descubierto y examinado suficientemente y con cuidado todas estas cosas, fuera capaz

de instruir a otro" (135a7-b2). Este último es, sin duda, el mismo Parménides, que en la segunda parte de nuestro diálogo instruye al joven Sócrates, pero también lo está el Sócrates maduro tanto del *Fedón* y la *República,* como del *Fedro*, donde se dice que, como el buen retórico o dialéctico, además de dotes naturales, posee "ciencia y ejercicio" (ἐπιστήμη καί μελέτη, 269d5). El primero, en cambio, si tenemos en cuenta la distinción planteada por él desde un inicio para resolver la aporía de Zenón, es el joven Sócrates, quien, al decir de Parménides, "demasiado pronto... se empeña en definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de las Ideas" (135c8-d1). "Demasiado pronto", pues el joven Sócrates no ha llegado aún a aprehender el principio universal en vista al cual se puede reconocer el orden racional propio del mundo de las Ideas, el necesario parentesco o comunión existente entre todas ellas[16]. Es, pues, la aprehensión de ese principio la que permite distinguir entre el Sócrates maduro y Parménides, por una parte, y el joven Sócrates, por otra, pues es ese principio el que, como causa de la ciencia y la verdad (αἰτία ἐπιστημῆς καὶ ἀλήθειας, *República* 508e3-4), capacita para la instrucción o, dicho de otra manera, para escribir en el alma del aprendiz (*Fedro* 278a). Con todo, Parménides reconoce que esta instrucción con la cual ha de acudir en ayuda de Sócrates, representa una difícil tarea (136d1), ya que, como dice negativamente Zenón, no se trata de algo de "poca monta"[17], sino de distinguir nada menos que la unidad de aquello mayor en dignidad y poder (πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, *República* 509 b 9-10) que, teniendo en cuenta la coincidencia de la estructura del *Parménides* con el símil de la línea, debe ser identificado con el Uno-Bien de las doctrinas no-escritas[18].

---

[16] *Cf. República* 500c4-5 donde se habla de un orden κατὰ λόγον, lo cual explica que ya en la *República* se refiera Platón a una κοινωνία de las Ideas entre sí (*cf.* 476a6-7), tema que, como se sabe, sin constituir una novedad, no será explícitamente tratado hasta el *Sofista*. No puede ser a otra cosa que se refiere ya el *Menón* 81c8-d1 cuando se habla de que la naturaleza (φύσις) está toda emparentada consigo misma.

[17] *Parménides* 136d5: μὴ γὰρ οὐ φαῦλον. Como bien ha mostrado Szlezák, T., *Platon lesen*, *o.c.*, p. 71ss., lo que no es φαῦλον es τιμιώτερα, esto es, teorías o contenidos filosóficos de mayor valor que le sirven al filósofo para acudir en ayuda de su *logos* y que, como tales, nos aproximan a una aprehensión del principio universal que es la fuente del valor y dignidad de todas las cosas.

[18] *Cf. Metafísica* N 4, 1091b14s. :"El Uno mismo es el Bien mismo; consideraban que su ser era sobre todo el Uno mismo; *República* 478b10s.: "¿Pero lo que no es, no es 'algo uno', sino, si hablamos correctamente, 'nada'"; *cf.* 476a2s., 479a.). Que lo uno funciona como principio de determinación de la multiplicidad indeterminada y otorga así el ser a las Ideas y, a través de ellas, a los entes espacio-temporales, se puede leer en la tercera hipótesis del *Parménides*.

La autonomía de las sombras: Platón, los poetas y el arte

Julio del Valle
Pontificia Universidad Católica del Perú

Para hablar de poetas y de poesía en el mundo griego antiguo, lo primero que debemos entender es que no se parecen enteramente a nuestros poetas. Si vamos a hablar de ellos, tenemos entonces que representarlos no sólo con el aura del verso sino también con el manto de una función social distinguible; ellos, los poetas antiguos que aparecen en las páginas de Platón, aún eran el vehículo de preservación de las costumbres, valores y tradiciones de una comunidad, y funcionaban, también, como el vehículo de instrucción pública de una comunidad especialmente oral. Desde esta perspectiva, el poeta, como instructor, más allá de cualquier mérito estético, se dice que conoce todos los oficios[1] y puede ser entendido, por tanto, como el educador y el maestro de una comunidad.

Ahora bien, cuando Platón abre su escuela con la finalidad de conducir a los hombres por un tipo de vida digno y bueno mediante la sabiduría, lo que está haciendo es ofrecerse también como un maestro del bien. Sin embargo, como ya hemos anotado brevemente en el párrafo anterior, antes de que el filósofo tomara para sí este trabajo, existían ya hombres a quienes se reconocía esta labor: aquellos a quienes todos se referían como hombres sabios: poetas, adivinos, algunos políticos reconocidos (cuyas sentencias acostumbraban recogerse) y, de manera más reciente, maestros ambulantes de retórica y virtud llamados "sofistas". Todos ellos se presentan y son recibidos como maestros del bien, es decir, maestros de un tipo de vida que se estima valiosa. Resultaba inevitable, entonces, que Platón se ocupara de ellos, especialmente de los poetas y de los sofistas, mayormente, es obvio, en relación con la educación y con el contenido de sus enseñanzas[2].

---

[1] «Arte" es una palabra nuestra que deriva del latín (*ars, artis*). En griego no hay una palabra semejante; las palabras que se usan mayormente son *poiesis*, que refiere al hacedor, a todo hacedor, y luego, en sentido estricto, al hacedor con palabras, el poeta, el nuestro, y *techne*, que involucra, más bien, la idea de oficio y del saber necesario para ejercerlo. Entendamos, pues, que hablamos de arte en el sentido en que estamos acostumbrados, y de oficio, en el sentido de saber cómo hacer algo.

[2] No son pocas las referencias ni es breve y ligero el contenido de estas referencias de Platón a los poetas (y al arte en general). Se encuentran referencias a los poetas y al arte a lo largo de toda la obra platónica, especialmente, claro, en la *República* (libros II, III y X –en 607b se habla de una antigua discordia entre filosofía y poesía); *Ión* (la inspiración y la actividad del rapsoda ocupa todo el diálogo); *Fedro* (el tema es la retórica, pero en 245 se habla de la posesión del poeta y de la *manía* en general; 248d y 252d, ambas en relación con la estima por el arte) y *Leyes*

Para comenzar con este panorama general de la visión platónica del arte digamos que son dos los grandes temas de fondo del pensamiento platónico en relación con la consideración del arte, los poetas y las consecuencias de su actividad. El primero se presenta como una doctrina del entusiasmo; el segundo se desarrolla como una teoría de la imitación[3].

Lo primero que encontramos en relación con el arte en Platón es a Sócrates preguntándole a los poetas en la *Apología* (22a-b) acerca del saber que se dice poseen los que escriben tragedias, ditirambos y demás. La conclusión escueta de este diálogo, pues son apenas unas líneas las que se dedican a los poetas, es que las obras de ellos no son producto de la sabiduría, sino de un don natural, y que los poetas están inspirados como los profetas y oráculos: dicen muchas cosas bellas, pero no tienen conocimiento alguno de lo que dicen (22b-c). Este diálogo nos da el punto de partida pues los temas que introduce, de manera muy escueta ciertamente, son vitales, sin embargo, para delinear nuestro marco de acción; éstos son, a saber: sabiduría, belleza e inspiración.

En otras palabras, se trata de sabernos ubicar en la medida real del mundo; de reconocer la belleza resultante de la contemplación real de las cosas, y de considerar aquello que era por todos reconocido como el vehículo de percepción de las

---

(653d-673a, la educación y su relación con las Musas y Apolo, aspectos del arte y la estima que hay en juego; 682a y 719c-d, posesión del poeta; 700a-701b, 799a-801a-e, 812b-d, 816c-d, confusión y profusión de géneros artísticos, teatrocracia, arte recomendable). Pero también hay referencias menores y no menos importantes en *Apología* (21b-22c, referencia a los poetas en cuanto a su saber y el problema de la inspiración), *Lisis* (214a, los poetas son para nosotros como padres y guías del saber, se dice), *Menón* (99c-e, posesión del poeta), *Cratilo* (406a, estima por el arte), *Sofista* (219bss., 234b-c, 267a, en relación, todas, con la imitación o mímesis), *Filebo* (48ass., inferioridad del arte respecto a la filosofía en relación con el placer que proporciona), *Gorgias* (502b, la adulación en la que cae la retórica es comparable con el proceder de la poesía en general y de la tragedia en particular) y *Timeo* (47c-e, estima por el arte e importancia de la música para la educación, además de, como veremos, todo aquello que es interesante pensar acerca del demiurgo). Todas éstas son referencias donde explícitamente se toca el tema del arte o de la poesía, pero casi todo Platón está tejido en relación con el arte si enfocamos al mismo tiempo el problema de la medida, de la imitación, de la apariencia, la retórica, los sentidos, el placer, la educación, etc.

[3] El tema de la inspiración se desarrolla preeminentemente en el *Ión* y en el *Fedro*, el de la *mímesis* en la *República*. Hay referencias a estos dos grandes temas en otros diálogos, pero ya en un sentido menor (para ubicar estas referencias consúltese la nota anterior). Nosotros nos vamos a ocupar en este artículo en mayor medida de la imitación. En relación con la teoría del entusiasmo o de la inspiración puede consultarse: Del Valle, Julio, *Theia moira: inspiración y dialéctica en el Ión de Platón*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tesis para optar el grado de maestría. *Cf.*, también, Oyarzún, Pablo, "La condena del arte. El pequeño combate de *República* X", en: *Anuario de filosofía jurídica y social*, Chile: Sociedad chilena de filosofía jurídica y social, 1985, p. 141. La palabra griega para imitación es μίμησις. Vale la pena precisar que esta palabra puede traducirse como imitación pero también como personificación. Para Grube, por ejemplo, la significación general es imitar, y la significación más particular, "cuidadosamente definida por Platón mismo, es imitar de una forma particular, personificando". Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Madrid: Gredos, p. 282. Havelock agrega a todo ello una carga semántica adicional que hace más interesante el sentido de la palabra y su relación con la educación: la *mímesis* puede ser entendida como emulación: ser como alguien en carácter: hacerse como alguien: volver a poner en acto lo que era alguien. Entendida de esta manera, la *mímesis* resulta ser algo más que una simple imitación o personificación actoral. *Cf.* Havelock, Eric, *Preface to Plato*, Cambridge/ Massachusetts: Belknap Press, pp. 57-60. Sin embargo, como el mismo Havelock lo dice, *mímesis* resulta ser una de las palabras más desconcertantes del vocabulario platónico. *Ibid.*, p. 22.

verdades más elevadas: el complejo misterio de la inspiración divina. Tales son los temas que en relación con el arte presenta la *Apología* en pocas pero certeras líneas. Tratemos nosotros de seguirle la pista a estas referencias.

I

Si elaboramos una representación general de lo platónico uno puede pensar que dentro de esa peregrinación del alma de la apariencia a la realidad (o verdad), que es aquello que constituye la buena vida, la condena de Platón al arte lo que muestra es la crítica a la expresión de la forma más baja e irracional de conciencia, la *eikasía*, un estado de ilusión vaga dominado por imágenes: la conciencia atada a las sombras cambiantes del mundo de la experiencia sensible[4]. El asunto es que mientras el arte acepta ingenua o premeditadamente la inconsistencia y variedad de las apariencias en lugar de cuestionarlas, la filosofía, en cambio, reconoce el conflicto entre lo aparente y lo real y busca ubicarse correctamente frente a ello: un escritor que retrata a un doctor en medicina no posee el saber ni la destreza médica de un verdadero doctor, lo que hace es imitar el habla de los doctores. Por otro lado, puede parecer inofensivo, pero no es un simple juego imitar el habla de alguien, pues si al imitar imito lo malo lo que hago es, por ejemplo, aumentar el mal en el mundo, extenderlo, duplicarlo.

Hablamos de sabiduría, belleza e inspiración; sin embargo, ahora acabamos de incorporar la imitación de cosas y, también, el aspecto instructivo y moral presente en todo ello[5]. Con ello lo que hacemos no es incorporar algo de afuera sino ampliar el espectro interno. El panorama es complejo: saber/inspiración/belleza-educación-moral. Si además recordamos el rol preeminente del poeta en una comunidad bien dispuesta a escucharlos y a aprender de ellos notamos que no es difícil entender aquella frase de la *República* (607b) acerca de que existe desde antiguo una disputa entre la filosofía y la poesía[6].

Si hablamos ya de imitación, y hemos hablado antes del marco general de sabiduría, belleza e inspiración, ¿cómo así, entonces, la *mímesis,* o imitación, ocupa tan importante papel, tanto como para que hayamos dicho que es uno de los dos

---

[4] "Platón no llega a decir que el artista está en un estado de *eikasía*, pero claramente lo implica, y en verdad toda su crítica del arte extiende e ilumina la concepción de la conciencia atada a las sombras." Murdoch, Iris, *El fuego y el sol: por qué Platón desterró a los artistas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 16.

[5] En la *República* el contenido moral y educativo en la crítica del arte y de los poetas es central, tanto que no hay mención alguna de la inspiración ni tampoco se considera al artista en tanto artista (se considera al arte como un factor primordial en el Estado en la medida en que se toma conciencia de su inmensa influencia sobre la vida de los hombres: 391e, 395c, 401b). La posterior condena se sitúa al margen de la maldad artística (*cf.*, por ejemplo, 390a); incluso se llega a decir que los poemas pueden estar bien por referencia a otros criterios (387c). Lo que importa, realmente, es que sean los poemas adecuados para la educación. *Cf.* Grube, G.M.A., *o.c.*, p. 279. Por otro lado, si queremos señalar algo respecto a las discusiones acerca de la bondad literaria de un texto debemos recordar el *Protágoras* (347c), donde, luego del comentario expuesto sobre el poema de Simónides (importante poeta lírico griego del siglo VI y principios del V), Sócrates señala que "el dialogar sobre poesía es mucho más propio para charlas de sobremesa de gentes vulgares y frívolas" (Murdoch lo traduce más crudamente diciendo: "las discusiones sobre poesía me recuerdan las borracheras de provincia". *Cf.* Murdoch, Iris, *o.c.*, p. 10).

[6] Disputa tan antigua como la filosofía misma, si es que recordamos a Heráclito, Jenófanes y Parménides.

principales temas de fondo del pensamiento platónico en relación con el arte? Sabemos que imitar no es un juego inofensivo: aquél que imita se torna parecido al que imita. ¿Imitar qué; con qué fin? Ésas son un buen par de preguntas. Vale la pena, pues, considerar el problema de la *mímesis* en Platón.

Ya hemos dicho[7] que *mímesis* es una de las palabras más desconcertantes del vocabulario platónico. En la *República* Platón la utiliza en un primer momento como una clasificación que define lo dramático como opuesto a la composición descriptiva[8]. Y Homero es el prototipo de ambos estilos: a veces sus poemas presentan discursos intercambiados entre personajes, como si fueran actores, y otras veces presenta discursos narrados por él mismo. Los primeros son ejemplo de *mímesis*, para este caso, imitación dramática o representación[9]. La épica resulta así un ejemplo de composición mixta y la *mímesis* un método de composición. Sin embargo, también se dice que cualquier poeta que utiliza el medio verbal para asemejarse al que habla se torna a sí mismo parecido al que habla[10]. Podemos pensar que tal cosa es complicada de sostenerse en relación al poeta, por ejemplo Homero, quien es el aludido, dado que lo que se hace no es convertirse en un personaje sino crear un personaje: escoger palabras propias para alguien. Pero no es tan complicado si no pensamos en el poeta sino, más bien, en el actor que depende del poeta. El actor sí tiene que identificarse con el personaje, hacerse él en la representación: él no lo crea, él lo reproduce. Son dos cosas distintas, se puede ver, pero Platón utiliza la misma palabra para describir tanto el acto de creación o composición como el acto de representación de un actor, que funciona aquí, más bien, como un portavoz[11].

Frente a la versatilidad del modo dramático-mimético[12], el poeta platónico, en cambio, preferirá un estilo con un mínimo de *mímesis* y un máximo de descripción. Pero entendamos, además, que no es sólo cuestión de preferencia, un poeta tan versátil como para adquirir cualquier forma y ser cualquier persona o cosa es peligroso. Ahora bien, el peligro y el rechazo del peligro tiene que ver con la educación, puntualmente con la educación de los guardianes[13]: éstos son educados no sólo técnicamente para defender el Estado, sino también moralmente (carácter y juicio ético) mediante la imitación de modelos apropiados de comportamiento[14]. Si es así, entonces *mímesis* también significa un término aplicable a una situación de aprendizaje, de adecuado aprendizaje. El panorama se nos complica: el problema de la *mímesis* está no solamente en relación con la creación y la representación, sino también en relación con el aprendizaje.

Ya puede percibirse, un tanto por lo menos, la razón de dedicarle este espacio a la *mímesis* dentro de la consideración del arte y de por qué ocupa tan importante papel en Platón. Podemos seguir, entonces, y preguntar: ¿por qué se relacionan la situación del artista, el actor y la persona involucrada en un proceso de apren-

---

[7] *Cf.* nota 3.
[8] *Cf.* Havelock, Eric, *o.c.*, p. 20.
[9] *Cf. República*, 392d5, 393d7, 394b1; Havelock, Eric, *o.c.*, p. 21.
[10] *Cf. República* 393c1-9.
[11] *Cf.* Havelock, Eric, *o.c*, p. 22.
[12] El modo dramático-mimético envuelve variedades de todas las formas; es polimorfo y exhibe toda la riqueza e impredictibilidad del flujo de la experiencia. *Cf. República* 397c5; Havelock, Eric, *o.c.*, pp. 22-23.
[13] *Cf. República* 395c1.
[14] *Cf.* Havelock, Eric, *o.c.*, pp. 23-24.

dizaje? Y tiene sentido hacerlo porque si hablamos de imitación y de apropiados modelos de comportamiento, sólo la imitación de la verdad y del bien es adecuada[15], y, además, el peligro no se reduce solamente a la educación moral de los guardianes: el intelecto entero puede resultar estropeado dado que la poesía da continuamente muestras de ser harto indulgente con la ilusión, la confusión y la irracionalidad[16].

Lo que se descubre en la poesía, lejos de revelar las reales relaciones entre las cosas, las que se dan según la medida del saber, es, más bien, una pantalla que refracta y distorsiona la realidad, según el estado de las pasiones y el matiz fluctuante de las imágenes sensibles[17]. Un paisaje de ilusión y una representación caprichosa de la realidad es lo que encontramos en las imágenes de los poetas[18], según el análisis platónico. El poeta imitativo no se encuentra en relación natural con la mejor parte del alma. Su sabiduría no se ocupa de ella, si es que quiere alcanzar reputación entre su auditorio, sino de las partes emocionales y variadas del hombre, por constituir éstas un fácil y agradable tema de imitación (personificación). Y de esta manera contribuye, además, al mal gobierno del alma, complaciendo a aquella parte que no se regula por el intelecto y no es capaz de distinguir lo grande de lo pequeño, aquella parte que sólo se contenta con imágenes muy alejadas de la realidad[19]. En el modelo imitativo que él escoge hay, pues, más que mera preferencia y juego, hay una elección de vida; hay, además, un proyecto de hacer del mundo, de producirlo en su representación según la dispersión y parcialidad de las imágenes; hay, finalmente, algo que podríamos llamar la autonomía de las sombras[20]: la representación del mundo según el caprichoso vaivén de las emocio-

---

[15] En relación con el Estado y la educación (los tipos de narración: simples o mixtos), Sócrates pregunta: "Pero ¿qué haremos? ¿Admitiremos en nuestro Estado todos estos tipos, o bien alguno de ellos en estado puro, o bien uno mezclado con el otro?" A lo cual responde Adimanto: "Si mi opinión se impone, admitiremos la imitación pura del hombre de bien." (*República* 397d4-5)

[16] *Cf. República* 602c4-603b8; Havelock, Eric, *o.c.*, p. 25.

[17] *Cf. República* 602c-d.

[18] Diferente es el lienzo que del Estado el filósofo traza según el modelo divino (*República* 500e-501 c2): usando la ciudad y las costumbres de los hombres como lienzo y lo divino como modelo, el filósofo hace, primero, un boceto tosco para después, mezclando con cuidado sus materiales, llevar a cabo el plano feliz de la ciudad, "y tanto borrarán como volverán a pintar, pienso, hasta que hayan hecho los rasgos humanos agradables a los dioses, en la medida de lo posible". "Una pintura así llegaría a ser hermosísima", agrega Adimanto; Grube, G.M.A., *o.c.*, p. 287. La imitación del artista no exige conocimiento, y las obras de todos los poetas desde Homero son de este tipo, dice Grube: "el imitador poético no tiene conocimiento de aquello de lo que escribe; es un simple personificador... Despojadas del encanto de la música y del ritmo las palabras de un poeta así, se asemejan a los rostros maduros que no tienen belleza, una vez que el encanto de la juventud los ha abandonado". *Ibid.*, p. 288.

[19] *Cf. República* 605ass. Hay una cierta debilidad en nuestra naturaleza, una debilidad que se muestra en toda una serie de ilusiones sensoriales, y que es explotada por la pintura sombreada, la prestidigitación y la taumaturgia. Contra este señorío de la apariencia disponemos del medir, el contar y el pesar, obras todas ellas, del elemento calculador que existe en nuestra alma (*República* 602c). "premunidos de tales recursos, podremos con certeza discernir lo que parece de lo que es, transitar más allá del juego de relevos de nuestros órganos sensoriales y de la fragilidad del mero opinar. Y, por el contrario, donde quiera que lo aparente se nos imponga, será porque hemos dado rienda suelta a lo que en nuestra alma opina prescindiendo de la medida, y que es, por eso mismo, un elemento vil e inferior", Oyarzún, Pablo, *o.c.*, p. 155. El poeta, sin embargo, según Platón, como vemos, ayuda muy poco en esta discriminación calculada de las cosas.

[20] *Cf. ibid.*, p. 150. Por otro lado, se lee en este mismo autor, pp. 151-152, apelando a *República* 599a-b, que si alguien en verdad tuviese conocimiento acerca de aquello que imita (en relación

nes particulares, en un momento teñidas de vida y de alegría, en otro de desesperación y fatiga.

Lo que nos interesa de la relación establecida entre el poeta, el actor y el aprendizaje es que, para Platón, toda imitación ha de ser juzgada atendiendo al criterio de verdad, y el arte, sin excepción, está incluido en este término. Para juzgar una obra de arte, por lo tanto, si queremos ser sinceros con la realidad y queremos aprender, hemos de conocer la naturaleza de aquello que el artista pretende representar, aquello de lo cual su obra es imitación. Así, desde esta perspectiva, para juzgar una pintura de un hombre es necesario conocer lo que es un hombre, sus proporciones y las relaciones que los miembros guardan entre sí. Sólo de esta forma es posible juzgar si la obra tiene visos de realidad y es técnicamente correcta[21]. Pero, además, se ha de decidir si es instructiva, es decir, si está bien hecha en el sentido de si va a producir un efecto bueno en aquellos que la vean y oigan[22].

Para terminar con este recuento del problema de la *mímesis* debemos señalar que es la filosofía la que examina, critica y sanciona, desde los criterios que hemos ya mencionado (criterios educativos y epistemológicos, básicamente). Sin embargo, también se dice[23] que si la poesía tuviese una razón para alegar en su defensa, que haga, entonces, ella misma o sus amigos, "en verso lírico o en cualquier otro tipo de metro", la apología, y muestre con ello que no sólo es agradable, sino también útil, políticamente útil y provechosa para la vida humana; que muestre, pues, que ella es, o puede ser, conforme a la verdad. Sólo entonces le será permitido el ingreso en un Estado bien gobernado. Pueden los poetas, sin embargo, no sentirse compelidos a hacerlo. Es más, establecida la disputa y lanzado el anzuelo, los poe-

---

con la extendida opinión de que los poetas conocen todas las artes y todas las cosas humanas), no se afanaría seriamente en la fabricación de imágenes, sino en la de las cosas imitadas. Se dice que el mero hecho de imitar primero es ya confesión de una falta de saber y de una oscura preferencia por lo exento de gravedad. Sin embargo, no es necesario fabricar una mesa si es que tengo la mente puesta en el *eidos* mesa. Y es que puedo no querer una mesa, puedo no necesitarla: sólo quiero pintarla. Que se diga esto no elimina el problema del estatuto ontológico y epistemológico de lo pintado, pero con lo dicho se expresa que no es tan fácil señalar que toda visión de lo real implica una duplicación igual de real y objetiva, en el sentido de objeto allí delante.

[21] «Las Musas no cometerían el error de juntar las palabras propias de un hombre con los gestos y tonos propios de una mujer, no mezclarían el tono y las modulaciones de un hombre libre con el ritmo propio de un esclavo o un ruin...", tales son los criterios que en las *Leyes* se expresan en relación con la corrección técnica. *Cf.* Grube, G.M.A., *o.c.*, pp. 303-304. Horacio va a decir algo parecido en su *Epístola a los Pisones*, más conocida como *Arte poética*: "Si a un cabeza humana un pintor quisiera unir un pescuezo de caballo, y aplicar plumas de muchos colores a miembros juntados de todas partes, de modo que una mujer de cabeza hermosa acabe repulsivamente en negro pez, admitidos a mirarlo, ¿podríais aguantar la risa, amigos? Creed, Pisones, muy semejante a ese cuadro será la composición poética cuyas imágenes se forjen inconsistentes como delirios de un enfermo, tales que ni pies ni cabeza se refieran a una forma única." *Epístola a los Pisones*, 1-9.

[22] Tres son los aspectos que, se dice, se toman en cuentan en Platón para juzgar una obra de arte: el encanto (el placer que proporciona, en la gente justa), una cierta corrección técnica y el bien que produce. La bondad o maldad de la obra de arte es criterio del juez; sucede lo mismo que en un banquete: por más que los demás comensales se vayan emborrachando más y más y cada vez vayan adoptando mayores licencias en su forma de hablar, el que dirige el festín debe mantenerse sobrio y mantener a los amigos dentro de los límites del decoro de la reunión. Lo mismo debe hacer el juez de un drama. Si es así, entonces uno puede pensar que el valor moral de una obra de arte no es asunto de su creador. *Cf.* Grube, G.M.A., *o.c.*, pp. 302-304.

[23] *Cf. República* 607c-e.

tas deberían estar al tanto que si entran en debate, estarían entrando derrotados desde un comienzo dado que el terreno del combate no es el suyo y las armas con las que entrarían a la arena son las de su adversario[24].

Pueden entrar al debate como pueden no hacerlo, pero, hagan lo que hagan, ello no impide postular la existencia de un arte deseable desde la filosofía. El arte decente, es decir, aquél permisible dentro de una perspectiva platónica orientada al conocimiento y al tránsito del alma desde la apariencia a la realidad, debe, en cambio, obedecer a la verdad, y la verdad expresa a la realidad, y es pura, breve y falta de intensidad[25]. El arte, pues, debe dejar atrás las máscaras de la ilusión y de la desmesura y olvidarse de retratar enfrentamientos donde se juega apasionadamente la vida y la muerte y donde las acciones humanas se ven frecuentemente expuestas a situaciones límite, cambiantes y, muchas veces, indecorosas; debe, mejor, preocuparse por ocupar un tranquilo y humilde lugar en una vida de proporción y de moderación virtuosa[26]. Ahora bien, no nos queda sino reconocer que si se le quita a la vida los matices y colores agudos de la desesperación y de la alegría lo que queda es, ciertamente, un sencillo trozo de color blanco puro; la perpetua paz y equilibrio.

Ahora bien, quizá nadie que coma y ame pueda sentirse retratado en un objeto tan simple y puro, pero, más allá de toda liviandad y ligereza, lo que se puede agregar para entender mejor la sencillez y calidad de la imagen platónica es que no es difícil encontrar referencias en Platón que señalan a la vida humana carnal como poca cosa[27], como basura perecedera[28], meras sombras[29]; es decir, no es difí-

---

[24] Platón estaba consciente de ello y de allí el tono desdeñoso con que el pasaje citado se refiere a la posibilidad de esta defensa (Aristóteles sería un buen contraejemplo). Platón, sin embargo, en otro diálogo, el *Filebo* (12a-b), muestra cómo el personaje que da nombre al diálogo y que sostiene que el placer es lo que hace feliz a la vida humana, puede mantenerse al margen de la discusión que enjuicia su posición dado que discutir si es el placer o la prudencia lo que hace feliz la vida humana es salir del ámbito del placer que se defiende y entrar en el del *logos* que defiende la filosofía. El poeta puede, por lo tanto, hacer lo mismo: callarse y mantenerse al margen. Sin embargo, ello tampoco es del todo fácil pues decidir lo que es mejor en relación con la enseñanza es un asunto de medida, es decir, de discusión y análisis. La posición del poeta es demasiado precaria como para no notarlo: si calla desaparece, si lucha entra en desventaja mayúscula. Por eso suena muy extraña la defensa del poeta por un filósofo (parece poco poético), y al mismo tiempo es extraña la defensa del poeta hecha por un poeta (parece poco rigurosa intelectualmente).

[25] *Cf. Filebo* 58c, especialmente, donde la verdad filosófica es comparada con un pequeño trozo de color blanco puro. Más allá de pensar que, en tanto lo que le preocupa a Platón es la verdad y la educación en la verdad, el juicio del arte excluye de él las consideraciones estéticas y se sitúa "al margen de la maldad artística", entendiendo por ello las consideraciones puramente "artísticas" del creador, parece más sensato hablar en Platón de una estética del bien, o, lo que es lo mismo, de una estética de la verdad.

[26] En la *República* (398a-b) se encuentra un buen ejemplo del tipo de poeta que tendría acogida en el Estado propuesto. Allí se nos dice: "...si arribara a nuestro estado un hombre cuya destreza lo capacitara para asumir las más variadas formas y para imitar todas las cosas y se propusiera hacer una exhibición de sus poemas, creo que nos prosternaríamos ante él como ante alguien digno de culto, maravilloso y encantador, pero le diríamos que en nuestro Estado no hay hombre alguno como él ni está permitido que llegue a haberlo, y lo mandaríamos a otro Estado, tras derramar mirra sobre su cabeza y haberla coronado con cintillas de lana. En cuanto a nosotros, emplearemos un poeta y narrador de mitos más austero y menos agradable, pero que nos sea más provechoso, que imite el modo de hablar del hombre de bien..." *Cf.* Murdoch, Iris, *o.c.*, pp. 28-29; Grube, G.M.A., *o.c.*, pp. 283.

[27] *República* 486a.

[28] *Banquete* 211e.

[29] *Menón* 100a; *Fedón* 62b.

cil encontrar en Platón referencias que se encadenan bien con una, en general, bastante sombría imagen griega de la condición humana[30]. En las *Leyes* la descripción es más precisa: los hombres somos esclavos, ovejas, marionetas, apenas reales, posesiones de los dioses y afortunados de ser sus juguetes. Existimos para el cosmos, no el cosmos para nosotros: la verdad, y no el hombre, es, pues, realmente, la medida de todas las cosas[31].

Frente a toda esta descripción en extremo dura de la condición humana, el arte, y sobre todo el teatro, se presenta como un peligroso rival: el teatro, tanto la tragedia como la comedia, también muestra el gran escenario humano, sanciona la soberbia y apela a la prudencia, pero la mirada que deposita en él se concentra en el conflicto y se mantiene inclinado en las sombras; se regodea en el dolor y en la miseria y no alcanza a escapar del hechizo de los sentidos y de las pasiones. No sorprende, incluso, encontrar en Platón que el teatro sea objeto de mofa y de duras críticas[32]. Frente al poeta épico y dramático que se complace y contenta con mostrar la inconsistencia y la ligereza de la miseria humana tal como es en este mundo de sombras, lo que se nos dice es que debemos preferir al escritor más austero y menos divertido que imita no el mundo de los hombres, sino la expresión del hombre decente[33].

II

Lo que se está diciendo con todo esto es que el arte, para Platón, no es ningún complejo misterio elevado; no hay misterio: pureza, simplicidad, veracidad y ausencia de pretensión y de presuntuosidad son los distintivos del arte cierto para Platón, y un arte tal es comprendido universalmente, como los cuentos populares y sencillos, las historias morales, blancas, simples, puras. Buenas para educar a los niños. El arte se corrompe a menos que conserve su sencillez, pero, además de lo que hemos dicho hasta ahora, el arte complejo o grandioso nos afecta de maneras que no entendemos, e incluso el artista, tal como lo presenta la *Apología* y el *Ión*, no es capaz de comprender su propia actividad[34].

---

[30] *Cf.*, por ejemplo, Píndaro, *Pítica* VIII, 95-96: "Efímeros somos, ¿qué es uno? ¿qué no es? Sueño de una sombra, el hombre"; Sófocles, *Ayax*, 126: "cuantos vivimos nada somos sino fantasmas o sombras vanas"; 128-131: "Nunca digas tú mismo una palabra arrogante contra los dioses, ni te vanaglories si estás por encima de alguien o por la fuerza de tu brazo o por la importancia de tus riquezas. Que un sólo día abate y, otra vez, eleva todas las cosas de los hombres"; *cf*, también, *Antígona*, 615-626; Teognis, frag. 133-136, 141-142. Por citar sólo algunos.

[31] 644b, 713d, 803b-c, 804b, 902b, 903a. *Cf.* Murdoch, Iris, *o.c.*, pp. 29-30.

[32] Más aún, si a este retrato le agregamos el espectáculo de la representación pública, entonces no es un exceso decir que el teatro es la morada de la vulgaridad: el buen gusto se ve injuriado, para Platón, por la representación tendenciosa, los horribles efectos sonoros naturalistas y la rugiente participación del público. *Cf. República* 396b, 397b; *Leyes* 670a, 700e; Murdoch, Iris, *o.c.*, p. 31.

[33] El problema es que es más fácil copiar un hombre malo que uno bueno: el hombre malo tiene matices, es múltiple, divertido, perverso y extremo, mientras que el hombre bueno es tranquilo, ponderado y siempre el mismo. Si es así, entonces es posible decir que los artistas están interesados en lo bajo y complejo, no en lo simple y bueno. Sin embargo, la virtud no es cómica (*Leyes* 816e, también *República*, 398a). *Cf.* Murdoch, Iris, *o.c.*, pp. 18, 32.

[34] Tal es el problema de la inspiración artística: el poeta es entendido como portavoz de una voz divina y se considera que elabora su arte poseído y en trance. Sin embargo, en la medida en que se encuentra en ese estado poco puede alegar en favor de una explicación del contenido de su

Menos aún, puede, entonces, la belleza ser objeto del arte. La belleza implica comprensión consciente, y a Platón esto le parece un asunto demasiado serio como para ser revisado por el arte[35]. A la belleza le es intrínseca la armonía, y constantemente usa Platón la imagen del todo armonioso que determina el orden correcto de las partes: el alma, el Estado, el cosmos son totalidades armónicas. La conciencia amante del saber tiene sus alas bien dispuestas en dirección a este todo armonioso, aunque la vida resulte demasiado corta y el cuerpo un lastre.

Si el mundo, tal como nos lo presenta Platón, es entendido como una red ordenada de identidades y de diferencias[36], y es esta red lo que hace posibles la falsedad y la decepción, y también la verdad y el lenguaje, entonces sólo en el discurso que diferencia, la dialéctica, nos es asequible en su imagen cierta la red ordenada en que consiste el mundo. Es, pues, en el discurso donde viven la verdad y el conocimiento, y también, entonces, la plausibilidad y la falsedad. Ahora bien, si la realidad es sistemática de esta manera y hay un saber y un arte de la forma correcta, también puede haber, entonces, todo un arte de la decepción[37]: fantasear, especular, decir mentiras y escribir historias falsas. La maravilla, sin embargo, se desvanece ante el error, se revela como mero espejismo: si antes leíamos en Platón que al poeta, antes de despedirlo, se lo coronaba con cintillos de lana y se le derramaba mirra sobre la cabeza, ahora sabemos que es mera cortesía. No hablamos solamente de educación para niños, ahora hablamos de conocimiento y de educación en la verdad.

Consideremos lo siguiente: el ideal del conocimiento es ver cara a cara la realidad y no oscuramente en un cristal, muchas veces incluso deformado por los monstruos internos del fabricante. Sin embargo, la verdad, acabamos de decir, involucra al discurso y el pensamiento es discurso mental, habla interna[38]; luego, el pensamiento es ya una forma de simbolismo más que pura percepción. El lenguaje mismo hablado es ya una dificultad, una dura limitación[39]; la escritura y el arte mimético son la introducción de símbolos adicionales que maliciosamente empeoran una situación de por sí precaria y alejan a la mente en una dirección errónea[40].

Así, el sofista y el poeta resultan ser personajes peligrosos porque juegan y se regodean con una incapacidad que es seria, se vanaglorian de hacer imágenes y comparaciones sin conocimiento y, viviendo en un mundo de ficciones, lo que hacen es hacer más borrosa la distinción entre verdad y falsedad. El arte, tal es el real peligro, deshace la labor del filósofo al no preocuparse por distinguir y relacionar adecuadamente la capacidad humana de percepción directa de las cosas con la ca-

---

composición o en relación con la transmisión de un cierto saber contenido en ella: no es él el que compone o crea los cantos, no es él, por tanto, tampoco, el que pueda dar cuenta del saber contenido en ellos. Deberá ceder, pues, coherentemente, su estatuto de sabio o de maestro a aquél que sí pueda dar cuenta del saber que dice poseer.

[35] *Cf.* Murdoch, Iris, *o.c.*, p. 38.

[36] *Cf. Sofista* 240c, 249, 251-256; Murdoch, Iris, *o.c.*, p. 58.

[37] *Sofista* 264d; Murdoch, Iris, *o.c.*, pp. 59-60.

[38] *Sofista* 263e-264a; *Teeteto* 190a.

[39] «Lo más que podemos esperar es el destello de comprensión ultraverbal que puede ocurrir en la discusión filosófica viva cuando el discurso cuidadoso, informado y entrenado ha montado el escenario", dice Murdoch (p. 61), para fraseando la *Carta VII* (341c).

[40] *Cf.* Murdoch, Iris, *o.c.*, pp. 61-62.

pacidad humana de representarse el mundo a través de las palabras. No toma en serio el juego de distinciones necesario para representar realmente el mundo; usa lo que tiene inmediatamente a mano para darle a las cosas aquellas formas cambiantes y caprichosas según cómo éstas se aparezcan a su, diríamos otra vez, percepción envuelta en sombras.

Y es que dentro de toda esta discusión el deseo también juega un rol importante. Hemos hablado de belleza y hemos hablado antes de imitación y de representación; ahora bien, tal como lo muestran diálogos como el *Banquete*[41] y el *Fedro*[42], la belleza incita al deseo y éste, purificado, puede ir de la belleza física a la moral, al saber y a la verdad, escapándose así de la mezquina esclavitud del caso particular[43]: "el amor provoca la *anámnesis* y lo bueno nos llega bajo el aspecto de lo bello"[44]. Sin embargo, el deseo y el anhelo de expresarlo puede ser manifestación, también, de otra cosa: de apetitos puramente individuales, y donde la escritura y la palabra pueden ser revelación de mera fantasía, capricho y magia personal. Las imágenes son valiosas ayudas para el pensamiento, pero las imágenes se deben mantener dentro de una jerarquía fructífera de esfuerzo real para ascender a la verdad[45]. Lo que el artista, en cambio, produce, generalmente, son imágenes errantes. Puesto en términos platónicos, el arte es una especie de peligrosa manifestación de la *anámnesis* personal. En vez de dirigirnos fuera de la

---

[41] 206b.

[42] 251ss.

[43] *Cf.* Murdoch, Iris, *o.c.*, pp. 66-67, donde además se nos dice que, según Cornford, el mejor comentario existente sobre el *Banquete* se encuentra en *La divina comedia*, en el canto XXVII del *Purgatorio*: "—La dulce fruta que por tantas ramas va buscando la solicitud de los mortales, hoy calmará tu hambre./ Tales fueron las palabras que me dirigió Virgilio; palabras que me causaron un placer como no lo ha causado jamás regalo alguno. Acrecentose tanto en mí el deseo de llegar a la cima del monte, que a cada paso que daba sentía crecer alas para mi vuelo. Cuando, recorrida toda la escalera, estuvimos en la última grada, Virgilio fijó en mí sus ojos y dijo: /—Has visto el fuego temporal y el eterno, hijo mío, y has llegado a un sitio donde no puedo ver nada más por mí mismo. Con ingenio y con arte te he conducido hasta aquí: en adelante sírvate de guía tu voluntad; fuera estás de los caminos escarpados y de las estrechuras: mira el sol que brilla en tu frente; mira la hierba, las flores, los arbustos, que se producen solamente en esta tierra: mientras no vengan radiantes de alegría los hermosos ojos que, entre lágrimas, me hicieron acudir en tu socorro, puedes sentarte y puedes pasear entre esas flores: no esperes ya mis palabras, ni mis consejos: tu albedrío es ya libre, recto y sano, y sería una falta no obrar según lo que él te dicte. Así, pues, ensalzándote sobre ti mismo, te corono y te mitro." De acuerdo, en muchos sentidos.

[44] Murdoch, Iris, *o.c.*, p. 69. Si hablamos de *anámnesis* y de conocimiento tenemos que decir lo siguiente: la idea del conocimiento inconsciente aparece no pocas veces en Platón. Según Murdoch, es una idea adoptada por él, en alguna forma original, de aquellos pitagóricos mencionados en el *Fedón* (62b) que sostenían que el alma está presa en el cuerpo y tiene un hogar en otra parte a la que va y de la que regresa. Por otro lado, y ésta es una idea particularmente interesante, el profeta divinamente inspirado era una figura familiar, el hombre que misteriosamente sabe más de lo que puede explicar o entender (idea ya mencionada en relación con los poetas y pieza fundamental en la crítica de la inspiración). La mente humana está potencialmente conectada con un oscuro "otra parte"; y tradicionalmente eran los poetas, entendidos como seres con un particular e íntimo contacto con la divinidad, además de los profetas, los que podía acceder a este privilegio de videncia. No perder de vista al respecto que las Musas son hijas de la memoria y que Apolo era el dios protector, por excelencia, de las revelaciones videntes o mánticas. ¿Qué nos puede indicar todo esto? Algo sugerente: que Platón estaba bastante interesado en la naturaleza digamos inconsciente de la inspiración del artista; naturaleza de la que constantemente se burla, pero a la que también ve con ojos no desprovistos de fascinación, de compleja fascinación. *Cf.*, además, Murdoch, Iris, *o.c.*, pp. 49-54.

mera contingencia de nuestra existencia hacia la inmutabilidad y belleza de las cosas eternas, el arte nos lleva aún más adentro de nosotros mismos, hacia nuestros más oscuros y personales temores, un terreno de peligrosos instintos y pulsiones.

Ahora bien, puede ser una satisfacción muy grande expulsar estos temores (puede jugar muy bien el arte a ser una especie de exorcismo), sin embargo, el placer más alto se encuentra en la contemplación de lo inmutable, donde lo que hay es percepción tranquila y clara (tal como lo pudimos leer en la cita del *Purgatorio* antes mostrada). El arte, en cambio, parece carecer de una disciplina que asegure la veracidad: la verdad del arte es difícil de estimar críticamente. El artista actúa inspirado, se nos dice en varios diálogos, actúa como poseído y estando preso de furor es que realiza su trabajo, no pudiendo, luego, por eso mismo, dar cuenta de ello[46]. Con las palabras, además, si es bueno, es capaz de crear hermosos y complejos mundos imaginarios. Si es así, el arte mina nuestro sentido de la realidad y nos alienta a creer en la omnipotencia del pensamiento y de la imaginación. Si queremos decir aún más desde la órbita platónica, entonces podemos agregar que el arte es un pseudo-análisis y una pseudo-iluminación que lo que busca es placer y se complace con sí misma[47].

Para terminar con esta idea, la belleza resulta, entonces, un asunto demasiado importante como para ser dejado en manos de los artistas. Si aún hablamos de educación, lo que deberíamos decir es, más bien, que la naturaleza educa, el arte no. La verdad debe estar muy segura de sí misma, como lo está en las matemáticas, antes de permitir cualquier conexión con el arte.

III

Desarrollemos, entonces, finalmente, estas referencias a la naturaleza y a las matemáticas. Lo que le interesa a Platón en la naturaleza es el patrón, la necesidad que es manifestación de la verdad[48]. Y en relación con la naturaleza, la matemática nos permite liberarnos de las imágenes acríticas en las que nos hemos formado a través de la percepción sensible y la educación temprana recibida[49]: si vemos, si simplemente vemos y hacemos como si no pensáramos, a un objeto penetrar en un recipiente con agua veríamos que éste parece doblarse[50]. Si retiramos el objeto, pensemos en una cuchara, veríamos que está intacto, igual que siempre: no está doblado, no lo estuvo, tampoco. Podemos pensar muchas cosas: podemos pensar, por ejemplo, que se dobla mientras está en el agua y que regresa a su posición apenas comienza a salir de ella; podemos pensar que existe una cierta magia en el recipiente; podemos pensar que es sólo ilusión; podemos pensar simple-

---

[45] *Ibid.*, p. 78.

[46] Consúltense la referencias ya citadas del *Ión*, la *Apología* y el *Fedro*.

[47] *Cf.* Murdoch, Iris, *o.c.*, pp. 80-83.

[48] Aquello que convierte a la opinión en conocimiento veraz. *Cf. ibid.*, p. 83.

[49] Un buen ejemplo para entender cómo la matemática es independiente de la experiencia sensorial se encuentra en el *Menón* (82bss.: el esclavo y el ejemplo del cuadrado): tal independencia nos lleva a comprender, además, cómo son las Formas (en relación con los objetos percibidos por los sentidos las Formas son inmutables y reales); y las relaciones necesarias de la matemática sugieren, también, en la misma medida, relaciones necesarias entre las Formas.

[50] *Cf. República* 602c.

mente que no entendemos y que hay cosas así en el mundo, ininteligibles... Podemos regodearnos con la visión y hacerla estéticamente interesante (la imaginación encuentra allí un suelo inmejorable); nos puede, también, servir de imagen intelectual para ilustrar cómo todo depende del medio donde se encuentre... El arte y la imaginación del artista tienden a suavizar las contradicciones del mundo de la necesidad natural: el pintor se contenta con el objeto "doblado" y está dispuesto a elogiarlo tal como es[51]. El arte, así, frustra el impulso a explorar y fascina y desvía al deseo que debiera, motivado por esas contradicciones, conducirnos al saber[52].

Así, pues, a lo que estamos llegando es a decir que el problema respecto al arte es el de apariencia y realidad; y, más aún, que la derrota de la ilusión requiere de todo un gran esfuerzo moral[53]. El saber es un compromiso consciente: saber cómo son las cosas realmente; la belleza es resultado de una contemplación sabia y la educación es el proceso que permite tal visión. Nada es gratuito en este proceso, nada resulta fácil: hablamos de un largo proceso intelectual, de una dialéctica persistente, de la captación adecuada de la red ordenada de identidades y de diferencias en que consiste el mundo.

Desde antiguo se ha reverenciado el saber de los poetas, y, fundada en esta reverencia, los seres humanos han buscado orientación en ellos. Sería insensato despreciar el fuerte contenido moral y educacional presente en la tradición poética, pero, al mismo tiempo, Platón se esfuerza en negar que la imaginación y la inspiración o intuición poética sea una facultad superior al pensamiento discursivo. Como cualquier otro hacedor o artesano, aquél que maneja un cierto saber u oficio o destreza para hacer algo, el poeta debe someterse a los criterios de aquellos que tienen presente el bien y la verdad y saben, además, cómo alcanzarlo. La pugna entre filosofía y poesía no es gratuita y tampoco es gratuita que venga desde antiguo. No sería exagerado decir que buena parte de la naturaleza de la filosofía se configura en relación con esta pugna; ya sabemos: el telón de fondo es el saber y la educación en la verdad. Decir y saber: la palabra cierta, la imagen correcta, la representación veraz de dios, el cosmos y los seres humanos. No es un asunto, pues, exclusivamente estético.

---

[51] Murdoch, Iris, *o.c.*, p. 85.

[52] Murdoch lo presenta así: "El arte da una satisfacción mágicamente inducida a la parte baja del alma, y desfigura la belleza al mezclarla con la brujería personal... Vencer el egoísmo en sus formas cambiantes de fantasía e ilusión es automáticamente tornarse más moral; ver lo real es ver su independencia y por tanto sus exigencias. La aprehensión correcta de la belleza es la alegría por la realidad a través de la transfiguración del deseo. De este modo al reaccionar experimentamos la trascendencia de lo real y el yo personal se desvanece cuando, en las palabras del *Banquete* (210 d), escapamos de la mezquina esclavitud del caso particular y nos dirigimos al mar abierto de la belleza." (p. 86)

[53] Educativo, por lo tanto, también, para llegar a decir, incluso, que el papel original de las Formas no era tanto llevar al filósofo a algún otro lado, sino mostrarle el mundo real. *Cf. ibid.*, pp. 88-89. Moral y político el papel también, si recordamos la alegoría del caverna y con ella recordamos cómo el filósofo regresa para llevarse a los demás a la contemplación de las cosas en su pura luz y real aspecto. Moral, educativo y político el papel del filósofo en un sentido distinto, en la medida en que la labor educativa (en función a la verdad más alta: el saber real de las cosas, y no sólo la conciencia del papel real que a uno le corresponde vivir en una comunidad y lo que requiere tal papel) se presenta como un esfuerzo individual que demanda sacrificios, incluso la muerte, y que involucra el trato directo y personal como el que está deseoso de saber (no hablamos de grandes multitudes ni de discursos ante un gran auditorio, sino del trato diario, directo y paciente con el interlocutor que se tiene delante, en un diálogo directo y veraz).

El *Laques* y la búsqueda de lo común

Renzo Roncagliolo
Pontificia Universidad Católica del Perú

Como sabemos, el *Laques*[1] es uno de los diálogos tempranos de Platón, y en él, al igual que en el *Eutifrón, Lisis, Cármides* e *Hipias Mayor*, la conversación está orientada hacia la definición, en este caso, del valor: *¿qué es el valor?* (τι εστιν ανδρεια). Se trata de un diálogo de la primera época, no sólo por ser considerado como uno de los primeros escritos platónicos, sino también por compartir una serie de características y estructura con otros diálogos del mismo período[2]. La suerte del *Laques*, en cuanto a su valor filosófico, se ha visto empequeñecida y reducida a una significación grupal, comprendida, sobre todo, al interior de una *misión platónica* por caracterizar la actividad filosófica de Sócrates. Desde esta perspectiva, los llamados *diálogos socráticos*[3] (denominación que ha contribuido en su simplificación[4].) suelen ser vistos como un conjunto de escritos que comparten las mismas preocupaciones, objetivos y diseño. Una interpretación de diálogos como el *Laques, Eutifrón, Protágoras, Cármides* (entre otros) como textos cuyo común denominador no está sólo determinado por la figura histórica de Sócrates, sino sobre todo, en la medida de lo posible, por una cercanía temática hacia diálogos del siguiente período como *Menón,* por ejemplo, nos permitiría reflejar un desarrollo y continuidad de una misma problemática[5].

Es, precisamente, desde esta lectura, que la importancia del *Laques* en el pensamiento platónico se ha visto reducida y calificada por su "implicidad filosófi-

---

[1] Platón, *Diálogos*, Madrid: Gredos, 1981, t. 1, p. 592.

[2] La investigación socrática presente en el *Laques* se caracteriza por una serie de momentos típicos del proceder socrático en estos diálogos: a) la exigencia de una definición, b) un ejemplo como respuesta en lugar de lo que esperaba Sócrates, c) corrección del ejemplo hasta llegar a un concepto general, d) hallazgo de fallos en el concepto propuesto, e) desconcierto por parte del interlocutor, f) alivio ante las sugerencias de Nicias y Laques, h) insatisfacción ante esta propuesta, y, finalmente i) confesión de fracaso que se une a la propuesta de futuros estudios. *Cf.* Guthrie, W.K.C., tomo IV, p. 133.

[3] "El primero en definirlo como un grupo separado fue K.F. Hermann, en 1839, que pensaba que el Sócrates de Platón en su primer período, no tenía otros puntos de vista ni otras ideas filosóficas que las del Sócrates histórico, tal y como lo encontramos en Jenofonte y en otras fuentes libros de toda sospecha" (Guthrie, W. K. C., *o.c.*, pp. 73-74).

[4] Kahn, Charles, *Plato and Socrates in the Protagoras*, en: *Méthexis* 1 (1988), pp. 33-52.

[5] *Ibid.*

ca"[6], en relación a diálogos cercanos como, por ejemplo, el *Eutifrón*[7]. Sin embargo, consideramos que el *Laques* es un diálogo central en el desarrollo y formulación del carácter específico de la pregunta por el *eidos* o el carácter propio, en este caso del valor. Es a partir de las primeras *aclaraciones* en torno a la búsqueda de una expresión que enfatice y explicite la dirección de la pregunta socrática, que trataremos de resaltar la función del *Laques* en la comprensión de los inicios de la reflexión platónica sobre la unidad.

El propósito del presente trabajo consistirá en mostrar el papel del *Laques* en la comprensión platónica de la unidad, es decir, cómo aparecen en este diálogo los primeros indicios por señalar la dirección de lo que se está buscando, lo común a una multiplicidad de acciones, a través de la formulación *lo que es en todos los casos lo mismo*. Es, precisamente, a partir de ésta, que mostraremos sus alcances en el desarrollo de una especificación de la búsqueda de la definición.

Para tal propósito procederemos de la siguiente forma: en primer lugar (I), presentaremos cómo aparece en el diálogo la formulación de la pregunta por el valor; en segundo lugar (II) estudiaremos aquellos pasajes donde creemos que se va formando una dirección en la pregunta socrática que culminará en el *Eutifrón* con la denominación de εἶδος e ἰδέα y por último, a modo de conclusión (III), expondremos la importancia del *Laques*, a la luz de nuestro análisis precedente, en los orígenes de la metafísica platónica.

I

Lisímaco y Melesias están preocupados por la educación de sus hijos; ambos están interesados en recibir los consejos de Nicias y de Laques, especialmente, sobre el aprendizaje de lucha con armamento completo de hoplita, o sobre cualquier otra enseñanza o ejercicio ideal para la formación de sus hijos. Laques alude a Sócrates como la persona interesada en la educación de los jóvenes. Luego de un elogio de la figura de Sócrates por parte de Nicias y Laques, se hace presente el problema a tratar: ¿la enseñanza de la lucha con armamento pesado es conveniente o no para la educación de los hijos de Lisímaco y Melesias?[8] Nicias, el primero en hablar, apoya firmemente la enseñanza de esta lucha; mientras que Laques considera que sólo debe aprenderse si es que se trata de una ciencia, como afirma Nicias y los que la enseñan; si no es una ciencia (ἐπιστήμη) sino un engaño (ἐξαπατάω), no tendríamos por qué aprenderla. La posición de Sócrates no resuelve el problema planteado sino que lo orienta hacia una problemática anterior: si bien en un comienzo el tema principal era el aprendizaje o no de la lucha con armamento, ahora la discusión es dirigida por Sócrates desde esa primera pregunta, pasando a través de si somos o no buenos técnicos (τεχνικός), hasta una reformulación del problema central: *qué es lo que examinamos y sobre lo que deliberamos: quién de nosotros es experto, quién ha tenido buenos maestros al respecto, y quién no*[9].

---

[6] *Cf.* Guthrie, W.K.C., *o.c.*, p. 127.

[7] En relación con los orígenes de la doctrina de las Ideas, el *Eutifrón* es considerado como uno de los primeros diálogos donde Platón introduce los términos "eidos" e "idea" para referirse a la forma o carácter específico a una multiplicidad de acciones pías. *Cf.* Ross, David, *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid: Cátedra, 1986.

[8] 181c

[9] 185c.

Sócrates conduce la discusión hacia una reflexión en torno a la finalidad que se quiere alcanzar con esta enseñanza (el aprendizaje de la lucha con armamento): ¿qué es lo que estamos buscando para nuestros hijos? De esta forma la *hoplomachia* es sólo un medio a través del cual se pretende llegar a la formación del alma (ψυχής θεαπείαν) de nuestros hijos, la formación de su carácter: "Entonces hay que buscar a aquél de entre nosotros que sea un técnico en el cuidado del alma, que, asimismo, sea capaz de cuidar bien de ella y que haya tenido buenos maestros de eso."[10] La indagación socrática acerca de quiénes fueron nuestros maestros en la educación es reemplazada por una investigación más fundamental: si conocemos alguna cosa cuya presencia hace mejor aquello en lo que se presenta (por ejemplo, la vista en los ojos) si somos además capaces de efectuar su presentación, entonces sabemos *qué es:* "si sabemos, por caso, que la presencia de la vista en los ojos hace mejores a los que la poseen y además, somos capaces de procurar su presencia en los ojos, está claro que sabemos lo que es la vista y, acerca de ella, podríamos ser consejeros de algún valor, o médicos de ojos o de oídos, en cuanto al mejor modo de poder uno obtener vista u oído"[11]. Sócrates continúa el diálogo, a partir del ejemplo expuesto: cómo la presencia de la virtud haría mejores las almas de los hijos de Lisímaco y de Melesias. De esta forma nos encontramos con la formulación sobre lo *que es la virtud*, sólo que en este diálogo, se elige una parte de la virtud, aquella a la que tiende la enseñanza de las armas. Esa parte de la virtud es el valor. Hay que señalar que si bien la búsqueda será en torno al valor, esta investigación está inscrita al interior de una mayor: ¿qué es la virtud?[12].

¿Qué es el valor? La respuesta de Laques es que *si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente*[13]. Esta respuesta de Laques sólo muestra un caso particular en el cual uno podría ser considerado valiente; pero no es lo que Sócrates está buscando al preguntar qué es el valor, porque se da el caso de que una persona sea valiente en plena retirada de una lucha y no por el hecho de retirarse deja de ser valiente. Lo que Sócrates quiere saber no se limita a un caso específico, y probablemente la respuesta de Laques es el resultado de no haber aclarado bien lo que está esperando como respuesta al preguntar ¿qué es el valor?

Sócrates no está buscando una ejemplificación de casos de valor sino que, sabiendo qué es el valor, podremos saber por qué cada uno de esos casos es ejemplo de valor. Las continuas aclaraciones socráticas desde el comienzo con respecto a la formulación de la pregunta, nos sugieren que el modo en que se plantea ésta es novedoso para sus interlocutores (en este caso Laques). La pregunta adquiere una nueva formulación que concentra brevemente lo que Sócrates espera como respuesta.

Inmediatamente, Sócrates especifica qué es lo que está buscando en todas las acciones valerosas: "Qué es, en definitiva, cada una de estas dos cosas, eso preguntaba. De nuevo, pues, intenta definir primero el valor: qué es lo idéntico en todos los casos (τί ὂν ἐν πᾶσι τούτοις ταὐτόν ἐστιν[14]) ¿O aún no comprendes lo que pregunto?"[15].

---

[10] 185e.
[11] 190a-b.
[12] El diálogo se orienta inevitablemente hacia la definición. *Cf.* Jenofonte, *Memorabilia* IV, 6, 13.
[13] 190e.
[14] *Laques* 191e8-9.
[15] 191e.

La pregunta *qué es lo idéntico en todos los casos* concentra la esencia de la búsqueda socrática que señala lo común a la multiplicidad. La naturaleza de la pregunta por el principio ἀρχή de los filósofos presocráticos se conserva intacta en la interrogante socrática, si bien el contenido o la dirección de la pregunta, en el primero de los casos se buscaba lo idéntico de la multiplicidad de la φύσις (agua, aire, fuego, tierra); en el caso de Sócrates se plantea lo idéntico en los ejemplos del valor (lo idéntico en esta parte de la virtud). Inmediatamente Sócrates aclara su búsqueda: "Pongo un ejemplo: como si te preguntara qué es la rapidez, que se da en el correr y en el tocar la cítara y en el hablar y en el comprender y en otras cosas, y que en general poseemos, en lo que vale la pena decir en las acciones de las manos, piernas, boca, voz y pensamiento. ¿No lo estimas tú así?"[16]

La definición de rapidez que presenta Sócrates como parte del ejemplo grafica la esencia de la búsqueda: "...Sócrates, ¿cómo defines eso que tú llamas 'rapidez' en todos los casos? Contestaría que a la capacidad de realizar en poco tiempo muchas cosas yo la llamo 'rapidez' tanto respecto a la voz, como a la carrera y a todo lo demás"[17]. Esta definición de 'rapidez' se puede aplicar a cualquier caso de rapidez, siendo universal para todos ellos (a diferencia de la definición de Laques sobre el valor, que aparecía como parcial y limitada sólo al ámbito de la modalidad del valor en ofensiva).

Laques no ha logrado definir el valor, en qué consiste su capacidad, la misma ante el placer y ante el dolor y en todo lo que hace un momento decíamos que se presentaba, y por lo cual recibe el nombre de valor. La primera definición de Laques, luego que Sócrates aclaró lo que esperaba como respuesta, señala "...un cierto coraje del alma, si debe decirse lo que se da en todos los ejemplos"[18].

Sócrates refuta esta primera definición de Laques, quien se retira por falta de costumbre en este tipo de discusiones. Inmediatamente es Nicias quien toma la posta y se apresta a definir el valor. Nicias identifica el valor como un tipo de saber, diferente del de tocar la flauta o la cítara; este saber es distinto, se trata de una ciencia de las *cosas en que hay que confiar o que temer, tanto en la guerra como en todos lo demás.* Nicias define el valor como la ciencia de lo temible y de lo seguro, siendo este conocimiento inaccesible para cualquiera, estando en esa situación en igualdad de condiciones el león, el ciervo, el toro y el mono.

Sócrates examina la posición de Nicias en los siguientes puntos: en primer lugar, Nicias respondió que el valor es una parte de la virtud, así como la cordura y la justicia; en segundo lugar, con respecto a la definición de Nicias de que el valor es un saber sobre lo que hay que confiar y temer, Sócrates afirma que seguras son las cosas que no nos causan temor, mientras que el temor es la espera de un mal futuro, siendo el valor en este caso el conocimiento de ambas cosas. En tercer lugar, el conocimiento no varía porque sea conocimiento del pasado o del futuro sino que es uno: "...respecto a la salud, esta ciencia no es otra que la medicina, que, siendo única para todos los tiempos, advierte de qué modo suceden tanto las cosas presentes como las pasadas y las futuras..."[19]. Entonces tendríamos que el valor, si es conocimiento, sería conocimiento del bien y del mal, ya que no sólo se refiere a

---

[16] 192a.
[17] 192b.
[18] *Ibid.*
[19] 198d.

las cosas temibles y seguras por venir, sino a todo. De esta forma la respuesta de Nicias no responde a la pregunta por el valor en general sino parcialmente. Al igual que Laques, que definió el valor como coraje, Nicias evidencia la ausencia de virtud en su definición, es decir, de la presencia de la cordura o de la justicia, etc. El diálogo concluye de forma aporética, y no se llega a la definición de qué es el valor como una parte de la virtud.

II

A continuación procederemos a estudiar algunos pasajes centrales de Laques donde consideramos se va formando una dirección en la pregunta de Sócrates que culminará en el *Eutifrón* con la denominación de εἶδος e ἰδέα. Si bien, estos últimos términos están ausentes en el diálogo, estamos frente a un texto rico en una serie de frases que nos reflejarán la orientación platónica de una especificación de la búsqueda misma. Se trata de algunas expresiones centrales en la búsqueda de la definición del valor, y que, según creemos, constituyen el momento anterior a una formulación más clara y explícita presente en el *Eutifrón*. Nos estamos refiriendo a una grupo de frases que van determinando la dirección de la búsqueda, frases como *...decir qué es el valor*[20], *...qué es lo idéntico en todos los casos*[21], *...cómo defines eso que tú llamas 'rapidez' en todos los casos*[22], *...por la que reciben el nombre de 'valor'*[23], *...Me parece que Nicias es digno de que se le examine para saber hacia dónde apunta su aplicación del nombre del 'valor'*[24].

El primer pasaje (190e) aparece en un momento característico de los diálogos platónicos: la aclaración socrática a la pregunta *¿qué es el valor?* Una vez que Laques ha expresado lo que entiende por valor, ha enumerado o mencionado una serie de ejemplos de lo que es el valor, Sócrates se detiene en esclarecer y mostrar a su interlocutor qué es lo que él está esperando como una definición. En 190e1 Sócrates aclara cuál será el objeto de la búsqueda: "Y eso es lo que intentaremos en primer término, Laques: decir qué es el valor (ἀνδρεία τί ποτ' ἐστιν). A continuación examinaremos también de qué manera puede presentarse en los jóvenes, en la medida en que sea posible obtenerlo a partir de entrenamiento y enseñanzas. Con que intenta responder a lo que digo: ¿qué es el valor? (τί ἐστιν ἀνδρεία)"[25] Lo importante del pasaje que acabamos de mencionar reside en la orientación que va tomando la conversación socrática. El objetivo que propone Sócrates a sus interlocutores desde el inicio del diálogo consistirá en llegar a una definición del valor; pero, al mismo tiempo, estamos frente a una investigación que se caracterizará por ir mostrando un camino difícil y poco transitado; dicho en otras palabras, la búsqueda de la definición del valor supone también una serie de exigencias y requisitos novedosos para los interlocutores del diálogo. Tanto Sócrates como Laques, Nicias y Lisímaco saben reconocer cuándo están frente a acciones valerosas y cuándo no: de lo que se trata ahora es de buscar algo común a todas ellas, y de decir qué es aquello que todas comparten.

---

[20] 190e.
[21] 192c.
[22] 192b.
[23] 192b8.
[24] 197e.
[25] *Laques* 190d8-e3.

Los interlocutores de Sócrates, cuando se encuentran frente a una de las típicas preguntas socráticas en los diálogos, -como por ejemplo, qué es la piedad, qué es el valor, qué es la virtud- responden en todas las oportunidades con una serie de ejemplos, de casos en los cuales ellos pueden decir que se trata de una acción virtuosa, piadosa, valerosa. Frente a esta primera respuesta, Sócrates enfatiza y esclarece lo que él está esperando como respuesta. Por ejemplo, no se trata de hablar del valor de la infantería, de la caballería, frente a los peligros del mar, de las enfermedades, frente a la pobreza y en asunto públicos[26].

Esta búsqueda de lo común a todas las acciones valerosas nos conduce al segundo pasaje (191e), donde nos encontramos con la formulación central del presente artículo: "Sóc.– Qué es, en definitiva, cada una de estas dos cosas, eso preguntaba. De nuevo, pues, intenta definir primero el valor: *qué es lo idéntico en todos los casos*. ¿O aún no comprendes lo que pregunto?"[27] Cuando Sócrates planteó como tema de la búsqueda *¿qué es el valor?*, Laques, luego de reconocer la dificultad de la empresa, formuló su primera respuesta: "...Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente."[28] Esta primera respuesta se caracterizaba por ser un ejemplo de acción valerosa, es decir, una comprensión de la pregunta socrática en términos de multiplicidad de casos y no en función de la unidad de algo común a todas ellas. Es aquí precisamente donde la relevancia del segundo pasaje se torna evidente. Sócrates, luego de haber presentado la deficiencia de la definición de Laques del valor, le muestra, a partir de su propia definición, la estructura misma de lo que él está esperando como respuesta a la pregunta. No se trata simplemente de la presentación de uno o dos casos valerosos, sino de aproximarnos a lo que cada acción valerosa tiene en común.

En este segundo pasaje nos encontramos con la expresión más característica de este conjunto de momentos aclaratorios para lograr una definición adecuada: el interlocutor de Sócrates deberá decir ¿qué es aquello común a todas las acciones valerosas?, ¿qué es lo idéntico en todos los casos que se ha enumerado con respecto al valor? Esta formulación es fundamental en la dirección de toda la búsqueda; representa todo el sentido principal del diálogo: si queremos hallar la definición del valor, tendrás que decirme aquello que es común a todas las acciones valerosas.

Esta expresión que acabamos de mencionar, *lo que es en todos los casos lo mismo*, aparece también explicada líneas abajo a través de una aclaración que conserva la misma estructura pero mediante el ejemplo, de rapidez: "Pongo un ejemplo, como si te preguntara qué es la rapidez[29], que se da en el correr y en el tocar la cítara y en el hablar y en el comprender y en otras muchas cosas, y que en general poseemos, en lo que vale la pena decir, en las acciones de las manos, piernas, boca, voz y pensamiento. ¿No lo estimas así?"[30]. La pregunta que se plantea Sócrates pretende esclarecer lo que se está buscando, y al mismo tiempo mostrarle a Laques cómo debe responder: "¿Sócrates, cómo defines eso que tú llamas

---

[26] *Laques* 191d.
[27] *Laques* 191e8-9.
[28] *Laques* 190e5-6.
[29] *Laques* 192a1-b3.
[30] *Laques* 192a.

'rapidez' en todos los casos?"[31] La respuesta que Sócrates mismo se da sirve de modelo de lo que él espera como respuesta: "Contestaría que a la capacidad de realizar en poco tiempo muchas cosas yo la llamo 'rapidez' tanto respecto a la voz, como a la carrera y a todo lo demás."[32]

El *Eutifrón* y el *Menón* son dos buenos ejemplos del desarrollo de esta temática de la búsqueda de lo común a una multiplicidad de acciones y, es precisamente en la comprensión de este desarrollo que la relevancia del *Laques* es manifiesta.

Por ejemplo, en el *Eutifrón* 5d1-4: "¿qué afirmas tú que es la piedad, respecto al homicidio y a cualquier otro acto?¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?" En este pasaje es interesante resaltar la construcción ἢ οὐ ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει *no es acaso lo mismo en toda acción,* similar a la utilizada en el *Laques*, Τί ὂν ἐν πᾶσι τούτοις ταὐτόν ἐστιν [33] refiriéndose en ambos casos a aquello que es común a una multiplicidad, a un conjunto de acciones; qué es lo que tienen en común todas aquellas cosas que llamamos piadosas, valerosas, etc. Si bien el *Eutifrón* mantiene la misma dirección de *Laques* en la especificación de lo que se está buscando, en este caso ¿qué es la piedad?; establece, al mismo tiempo, una distinción en la denominación de εἶδος e ἰδέα para referirnos, precisamente, al carácter común a todas las acciones piadosas.

Otro pasaje interesante que nos permite establecer una relación con el *Eutifrón* y el *Laques* lo encontramos en el *Menón*, donde Sócrates, en toda la primera parte del diálogo, muestra toda una sucesión de constantes explicaciones para lograr que Menón llegue a la definición correcta de la virtud y no termine siempre con una multiplicidad de virtudes. En el *Menón* encontramos un pasaje que aclara los requisitos para la búsqueda, y que, si bien, alberga términos ajenos al *Laques*, como εἶδος, consideramos que conserva la misma orientación de los expuestos aquí "Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud."[34] Aunque aparece con otra terminología, es el mismo sentido presente en el *Laques*: aquella persona que quiera definir qué es el valor o la virtud, tendrá que fijarse en aquella *única y misma forma*; es decir, lo común a todas las acciones valerosas es la clave para lograr la definición de la virtud. La frase *...todas tienen una única y misma forma* (ἓν γέ τι εἶδος ταὐτον ἅπασαι ἔχουσιν), contiene todo el significado de la búsqueda socrática.

III

A modo de conclusión trataremos, en la medida de lo posible, de establecer un puente que se inicie con la formulación, expuesta ya en el punto anterior, *lo que es en todos los casos lo mismo*, y su ulterior denominación de εἶδος o ἰδέα en el

---

[31] *Laques* 192b.
[32] *Laques* 192b2.
[33] *Laques* 191e8-9.
[34] *Menón* 72ac.

Eutifrón y *Menón*. Desde esta perspectiva nuestra comprensión del *Laques* se enmarca en un desarrollo de la búsqueda de la unidad a toda multiplicidad que caracteriza, como uno de sus aspectos centrales y determinantes, el origen de la metafísica platónica.

Con respecto al *Laques*, podemos concluir que se trata de un diálogo donde Platón utiliza una formulación que consideramos es el origen de la especificación de la búsqueda de la definición en el *Eutifrón*. En el *Laques*, Platón no utiliza εἶδος e ἰδέα para referirse al carácter común. βλέπω (197e2-3) aparece en el *Laques* con el mismo significado que encontraremos en el *Eutifrón* (orientar los ojos, mirar) sólo que en el *Laques* no se presenta en relación a εἶδος e ἰδέα, el objeto de la mirada, aquello que debemos mirar para definir el valor, no es denominado con estos términos. La importancia del *Laques* reside, precisamente, en la ausencia de ambas expresiones y la formulación utilizada por Sócrates para orientar la búsqueda del carácter común a través de expresiones como *lo que es en todos los casos lo mismo*. Esta frase es la fórmula de la que Sócrates se vale para hacerle comprender a Laques hacia dónde es que debe dirigir su atención si quiere llegar a una definición y no a una enumeración de ejemplos (si quiere encontrar la unidad y no la multiplicidad de casos).

Génesis y desarrollo del concepto de espacio*

José Antonio Robles
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Mucho de lo que hoy nos parece obvio, no lo fue hace algunos siglos y nuestras oscuridades de hoy, serán las obviedades del mañana. Algo que cumple con estas características es nuestra noción contemporánea del espacio. Esta noción fue investigada desde muy diversos puntos de vista, epistémico, ontológico, desde la perspectiva de la filosofía natural e incluso desde una perspectiva teológico (lamentablemente, aquí no tendré tiempo —ni espacio— para tratar *este* aspecto del problema) y, por ello, sufrió múltiples modificaciones y precisiones, durante los primeros veintiún siglos de su existencia (a partir del siglo IV a.C., con las propuestas de Aristóteles), hasta llegar, en el siglo XVII, a cristalizarse en la noción de espacio absoluto que Isaac (aún no Sir Isaac) Newton[1], plasmase en las páginas del *escolio* a la Df. 8 de sus monumentales *Philosophiæ naturalis principia mathematica* de 1687[2]. Después de su obra magnífica, la física siguió avanzando, hasta llegar, 228 años después, a dar un nuevo giro, el que, en algún sentido, nos está haciendo recorrer caminos ya transitados y volver a considerar propuestas filosóficas, supuestamente ya superadas.

Lo que me interesa destacar, en lo que sigue, es que los diversos enfoques de los pensadores aquí considerados, se fundan en propuestas *metafísicas o teológicas,* según sea el caso y, dentro de cada posición, se intenta mantener la coherencia

---

* Versiones anteriores de este escrito las leí, una en el *I Encuentro Universitario de las Humanidades y las Artes,* en abril de 1998, en la Escuela Nacional de Artes Plásticas (UNAM) y otra en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en el VII Congreso Nacional de Filosofía (agosto de 1998); la presente es una versión ligeramente modificada con respecto a la que leí en Lima; una versión más amplia sobre este tema, "Espacio, materia y tiempo en cuatro filósofos atomistas: Epicuro (341-270), Tito Lucrecio Caro (±98-55), Francesco Patrizi (1529-1597) y Walter Charleton (1620-1707)", la publiqué en Benítez, Laura/Robles, José Antonio (coords.), *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM), 1999. Aquí deseo agradecer al doctor Miguel Giusti la invitación a participar en el Congreso y a él y a sus colaboradores las atenciones que me brindaron durante mi estancia en Lima.

[1] Newton fue nombrado caballero, por la reina Anna (Estuardo; última gobernante de esta casa, antes de que los Hannover comenzasen a reinar, en 1714) en Cambridge, el 16 de abril de 1705.

[2] Véase la traducción Motte/Cajori del pasaje, en [17] 1, pp. 6-12.

aun cuando se violenten propuestas generalmente aceptadas. Así pues, los choques entre las tesis filosóficas no hay que verlos a nivel de las propuestas más específicas, sino que su oposición habrá que encontrarla en tesis de un nivel superior y, por esto, las posiciones en conflicto son tan difíciles de conciliar.

Sin embargo, en este escrito, podré mencionar, tan sólo, porciones de tres etapas en el desarrollo de nuestra idea de espacio: 1) la griega: atomista/aristotélica (ss. VI-1 a.C.), 2) la patrístico/medieval (ss. VI-XIV) y 3) la renacentista/moderna (ss. XVI-XVII)

I. Atomista / aristotélica (ss. VI-I a.C.)

La filosofía occidental se inicia con preguntas acerca de la naturaleza de nuestro entorno y de nosotros mismos dentro de él y, las respuestas que se dan, establecen una estrecha relación entre *lo ápeiron,* lo sin límites (lo que será el infinito) y el espacio.

Como un primer parámetro, para entender algo del desarrollo posterior del pensamiento griego y occidental, es bueno presentar un par de doctrinas contrapuestas: la de Parménides, el pensador de Elea (±515-±440) y la de los atomistas, Leucipo de Mileto (±460 -±370) y Demócrito de Abdera (*fl.* 420).

Parménides, de una manera que *aparenta* simplicidad, pero que tuvo importantes consecuencias, afirmó que *es imposible que, lo que no es, sea,* por lo que el mundo (el universo, lo que es) *es algo pleno,* no hay posibilidad de que haya una oquedad en la que *nada haya* (puesto que *es imposible que, lo que no es, sea),* por lo que el mundo, el universo (lo que es) es algo saturado, grado máximo, de ser y, por esto, no hay movimiento, no hay ningún lugar a donde pueda algo dirigirse, pues todo está lleno de ser, ya que ¡es imposible que haya un lugar *en donde nada haya*! El movimiento que percibimos es sólo fenoménico, es sólo una ilusión sensorial. Únicamente la razón nos puede dar una visión de lo que realmente es y de cómo esto sea y, según Parménides, lo que es, es un ser finito, perfecto, pleno y, por esto, estático. Vale la pena subrayar que Parménides afirma *la finitud* del ser: el ser es perfecto y tiene *todo* lo que puede tener; así pues, al no carecer de nada, es una esfera *plena,* bellamente circular. Es importante notar que, conforme a la visión de Parménides, lo infinito (en el sentido que, posteriormente, Aristóteles denominará *potencial*) es algo *siempre* con alguna carencia, algo que *jamás* podrá completarse, por lo que es lo contrario de lo perfecto, de lo pleno, del ser.

A diferencia de la propuesta parmenídea, la propuesta de los atomistas, acerca de la estructura última del mundo que nos rodea, es que éste está a) dentro de un enorme hueco y b) compuesto de *trozos últimos de materia,* los átomos, que se ligan para crear objetos complejos o bien, los que aún no se han ligado (y de éstos hay un número infinito), se mueven con libertad *en el espacio infinito.*

Aquí tenemos, pues, el choque entre dos visiones del mundo: los atomistas, en contra de la propuesta parmenídea, aceptan *los datos sensoriales y el movimiento,* no como engaño, sino como lo que puede descubrimos algo acerca de la composición última de las cosas y, tan aceptan el movimiento, que buscan la manera de concebir su universo como algo en lo que aquél pueda darse, en donde desempeñe un papel central; así, aceptan lo ¡limitado, lo *infinito, como algo que es,* que tiene ser, a pesar de que no sea un esto o un aquello preciso y determinado, *a pesar de*

que no tenga corporeidad, a pesar de que sería algo que ¡Parménides se negaría a aceptar como existente![3].

Aristóteles (384-322 a.C.), hace una mezcla entre Parménides y los atomistas: acepta, con Parménides y en contra de los atomistas, dos cosas: a) *la finitud* (esférica) y b) *la plenitud* del universo y, también, ahora con los atomistas y en contra de Parménides, acepta c) *la realidad* del movimiento. Un autor de gran complejidad es el Estagirita y su tesis, *con respecto al espacio,* es difícil de captar y de explicar. Mi intento de propuesta explicativa la hago en las siguientes tres etapas:

1. Aristóteles, junto con Parménides, rechaza el espacio *vacío,* por considerar que, al ser un hueco sin materia, es *más una carencia que un ser,* esto es, estaría, junto con Parménides, dispuesto a declararlo *un no ser* y, como el no ser no existe, *no hay espacio vacío*[4].
2. Lo anterior se puede explicitar de la siguiente manera: su universo esférico, Aristóteles *no* lo considera como una cáscara *hueca, dentro de la cual está* todo lo que de corpóreo existe en el mundo, pues, de esto se seguiría que, la cáscara, contendría *una carencia, un no ser* y, además, lo que es sustante, en definitiva, *¡lo que es!* Pero nada puede contener *lo que no es,* por lo que, ¡no puede haber ningún hueco dentro del universo!
3. Aristóteles considera que sus objetos corpóreos *son* espaciales pero, entonces, el único espacio que acepta es *el espacio en tanto que es un atributo de la materia*; lo que Aristóteles no acepta es un espacio vacío, carente de materia; así pues, lo que no acepta *no* es que sus cuerpos no *sean* espaciales, sino que *estén en* el espacio.

Luego, lo que hace Aristóteles, es formular argumentos para convencemos de que es posible que los cuerpos se muevan en un pleno; pero esto no es todo, pues incluso se molesta en probar que el movimiento es *imposible* en un espacio vacío.

---

[3] Un libro que se puede ver para estudiar la filosofía presocrática, es el de Burnet, [6] en la Bibliografía.

[4] Aquí, quiero señalar una de las razones importantes que considero que tiene Aristóteles para 55decir que *cualquier estructura 3-dimensional* es un cuerpo y ésta es que, si aceptara que puede haber estructuras 3dimensionales *vacías,* aceptaría que puede *haber forma sin materia*; esta posibilidad la rechaza en *Fís.* 4.4.–211b–5-13 (el pasaje me lo hizo notar nuestra estudiante Soledad Alejandra Velázquez). Dado que, según lo sostiene Aristóteles, ser 3-dimensional es *uno de los atributos* del cuerpo, el Filósofo rechazará que pueda existir un atributo sin sustancia; para este caso, un *espacio vacío.* Ciertamente, en la *Física,* Aristóteles ofrece argumentos en contra de un espacio vacío, que son independientes de la propuesta metafísica aludida, pero que se apoyan, por una parte, en su teoría cinemática y, por otra, en un principio de razón suficiente *(cf. Fis.* 4.8. 215a 7-22). Y encuentra que los mismos lo conducen a absurdos *dentro de su esquema,* lo cual apoya su propuesta de formas substanciales. A pesar de lo que acabo de decir, en *Metafís.* H.4. 1044b 3-8, Aristóteles señala *(tentativamente)* una excepción a la composición de las *sustancias* a partir de materia y forma; ahí nos dice: "Hasta aquí las sustancias naturales generables. El caso de las sustancias naturales eternas es diferente; *presumiblemente* [subrayado mío], algunas cosas no tienen ninguna materia o sólo la materia que las califica para el movimiento espacial". Acerca de esto, Sorabji comenta, en [24], p. 42, que "... había sido una tradición, hasta llegar a Averroes, [la de suponer] que los cielos eran simples y no un compuesto de materia y forma". *Cf.*, además, en [5], cap. 1, el contexto más amplio en el que se encuentra ubicada la n. 4 y, en *ibid.,* cap. 2, nn. 4 y 37, ésta, referida al apoyo, por parte de Filópono, de la visión del espacio vacío como muy similar a la forma sin materia y *cf.*, además, en cap. 3, la n. 20 y en Apéndice B, n. 1. Véase, además, *infra,* el texto del que surge la n. 16; asimismo, puede consultarse [9], caps. 4 y 5.

Hay muchas más cosas que decir acerca de pensadores y de doctrinas contemporáneos de o inmediatamente posteriores a Aristóteles. Hay pitagóricos, estoicos, epicúreos, megáricos, etc., así como aristotélicos posteriores que proponen tesis distintas a las del Maestro[5]. Aquí sólo haré alusión a dos que continúan la línea atomista de pensamiento, inaugurada por Leucipo y por Demócrito, a saber, Epicuro (341-270) y Tito Lucrecio Caro (98-55). Lucrecio adopta a Epicuro como su maestro y toma, aclara o amplía sus propuestas. Ambos pensadores siguen la línea atomista de sostener que *hay* una entidad penetrable, diferente a y carente de *sustancia corpórea,* que es gracias a la cual y a través de la que se mueven los átomos y los cuerpos (complejos de átomos)[6].

II. Patrístico-medieval (ss. VI-XIV)

Sin embargo, a pesar de los fuertes ataques en contra de la doctrina cosmológica aristotélica, la misma no sucumbió ante los embates externos; el Estagirita fue adoptado como el filósofo pagano de la escolástica y no será sino hasta el siglo XVI que se le hacen críticas internas fuertes y es cuando comienza el resquebrajamiento (casi) total de su doctrina. Sin embargo, hay que señalar que, en el siglo VI d.C., es cuando uno de los comentadores neoplatónicos del Estagirita, Juan de Alejandría, Filópono, el Gramático o el Cristiano (±490-566)[7], en su comentario a la *Física* de Aristóteles[8], introduce lo que el Maestro había condenado, esto es, Filópono alega que *hay dos tipos de estructuras 3-dimensionales, por completo diferentes: las impenetrables (corpóreas) y las penetrables* (puramente espaciales, lo que sería *el espacio vacío,* rechazado por Aristóteles)[9]. Además de contradecir al Filósofo, ofrece argumentos para mostrar que, *sólo admitiendo el vacío,* es posible explicar el movimiento, a diferencia de lo que Aristóteles había creído probar[10]. La propuesta de Filópono es la de *conceptualizar* de manera distinta la estructura del mundo; sin embargo, él *no* se decide a hablar de vacíos dentro del cosmos aristotélico, aun cuando ahora sí se podrá *pensar* en ese cosmos esférico como si fuera una gran cáscara, *vacía,* dentro de la cual está contenido todo el moblaje cósmico aristotélico, el cual, no obstante, no permite que haya ningún vacío dentro de él[11].

La crítica de Filópono es pertinente y toca aspectos débiles de la posición aristotélica; a pesar de ello, como lo señalé al principio de esta sección, las críticas fuertes le llegaron a Aristóteles hasta el siglo XVI, pues las propuestas de Filópono no las conoce la Edad Media latina, sino que sus escritos son comentados por los árabes y no caerán en manos europeas sino hasta el Renacimiento.

Durante la Edad Media hubo muy diversas discusiones, polémicas, etc.; sin embargo, sólo quiero resaltar, aquí, una condena, emitida en la baja Edad Media,

---

[5] Acerca de esto, *cf.* tanto [19] como [24].

[6] *Cf.* tanto [10], como [15].

[7] *Cf.* [19], [25] y [26] en donde el lector encontrará interesantes aspectos de la vida y de la obra de Juan Filópono.

[8] La versión griega de los mismos se puede consultar en <11>.

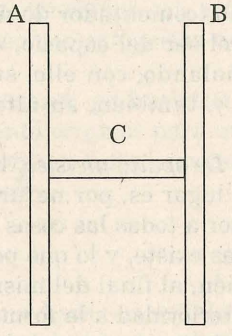
[9] Acerca de esto, el lector puede consultar, con provecho, [23].

[10] La concepción filoponiana, así como sus argumentos a favor del vacío, junto con su ataque a la concepción aristotélica del lugar, los presenta Furley, de manera compendiada, pero clara, en [1].

[11] Acerca de esto, *cf.* [11].

en el año de 1277 (17/03), por el obispo de París, Étienne Tempier, en contra de 219 tesis en las que se ponía en entredicho la omnipotencia de Dios. Una de las propuestas que se condenó era una que *negaba* que Dios pudiera crear un espacio vacío (tesis que los medievales habían adoptado y adaptado, siguiendo a Aristóteles)[12]. Así pues, ahora, con esta propuesta negada, era posible *suponer* que Dios podía crear un espacio vacío. Un pensador medieval, Enrique de Gante (?-1293), *el doctor solemnis*, se enfrenta al siguiente problema: *conforme a la Condena de 1277,* Dios puede crear un espacio vacío; *de acuerdo con las enseñanzas de Aristóteles,* un espacio vacío, al ser, más bien, una carencia, *no tiene propiedades* y, en particular, no tiene propiedades métricas; entonces, si hay dos objetos, A y B, separados por un espacio vacío, ¿podremos decir que hay distancia entre ellos, si el vacío no tiene propiedades métricas?

El "problema" lo resolvió el *doctor solemnis* suponiendo que ponemos una regla, C, que toque los cuerpos A y B, de tal manera que, dado que la regla *sí* tiene propiedades métricas, entonces, de ella podemos decir que mide la *distancia per se* que hay entre los objetos A y B y del espacio vacío, entre A y B, decimos que tiene *dimensiones per accidens,* las que mide la regla[13].



Como se puede ver por este ejemplo, los doctores medievales estaban fuertemente divididos en sus lealtades: tanto la Iglesia como Aristóteles luchaban por mantener el feudo de sus conciencias y esto les producía, a aquéllos, problemas de difícil solución.

III. Renacentista y moderna (ss. XV-XVIII)

Abandonamos el siglo XIV y pasamos al XVI, en el que aparece la figura de Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597)[14]. Con él, el ataque en contra de Aristóteles será de gran intensidad y las propuestas filoponianas, finalmente, verán la luz. Ciertamente, a Filópono se le conocía desde épocas de la Academia Florentina, a principios del siglo. Los comentarios de Filópono se publicaron en-

[12] Sobre la condena de 1277, véase [13].

[13] Para ver la presentación de este ejemplo, dentro del contexto más amplio de finales del siglo XIII, en el que el mismo se presenta, *cf.* [12], pp. 124-125.

[14] La presentación de algunas notas biográficas y la concepción general del espacio, de Patrizi, el lector la puede encontrar en [14].

tre 1504 y 1538, sea traducidos al latín o en griego; los mismos influyen a Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533; sobrino de Giovanni), quien fue el primero en reconocer, entre los autores latinos, el peso y las aplicaciones que tenían los argumentos de Filópono para la filosofía aristotélica; posteriormente, su influencia llega a Patrizi[15]. Según nos lo dice un estudioso de la época, "En su *Examen vanitas* [*doctrinæ gentium et veritatis christianæ doctrinæ*], publicado primeramente en 1520, Pico repitió, con aprobación, el argumento de Filópono, al declarar que 'el lugar es el espacio, ciertamente vacío *(vacuum)* de cualquier cuerpo pero, sin embargo, sin existir nunca por sí mismo, como un solo vacío. Esto es como el caso de la materia, que es algo distinto de la forma; pero, no obstante, nunca carente de forma...'"[16] Patrizi sigue a Filópono y lo supera, al animarse a afirmar que el espacio, *plenamente vacío,* fue la primera creación de Dios y, además, *condición de posibilidad de existencia* de todos los otros seres. Asimismo, de manera clara y firme, señala que el espacio (y el tiempo) no puede caer bajo las categorías *aristotélicas* de sustancia o accidente, aun cuando insiste en señalar que, si hay alguna sustancia, el espacio es *la sustancia* básica, pues gracias al mismo podrán existir las demás. Así pues, tras las tímidas propuestas de la tradición aristotélica en contra del espacio vacío, Patrizi afirma la línea atomista, *basándose en Filópono* (comentador de Aristóteles) y, con ello establece, finalmente, la independencia del ser del espacio, al que denomina *no cuerpo corpóreo y cuerpo no corpóreo,* señalando, con ello, su cercanía a los cuerpos, al ser una estructura 3-dimensional y, también, su diferencia de ellos, al ser una estructura *penetrable.*

En el cap. III, *in fine,* de su *De spatio physico,* leemos (parodiando a Aristóteles, *Física* 4.1. 208b 27-209a 1): "El lugar es, por naturaleza, anterior a todos los cuerpos, así como el cuerpo es anterior a todas las cosas corpóreas. En efecto, aquello sin lo cual nada, entre las otras cosas existe, y lo que podría existir sin ellas, eso es primero, por necesidad."[17] Y también, al final del mismo cap. VIII, podemos leer, "Así pues, el espacio está ahí, con anterioridad a la formación del mundo. Por su naturaleza, el espacio precede al mundo y es primero con respecto a todas las cosas del mundo. Antes que él, nada ha existido, tras él, todo ha existido."[18]

Hay que decir, sin embargo, que tras la creación del espacio, Dios, la *lux prima,* emana la luminosidad (*lumen*) y ésta, junto con los otros dos elementos patrizianos —además del espacio (*spatio*)—, *calor* (*calor*) y fluidez (*fluor*), crean los objetos materiales del mundo, que tendrán una estructura atómica[19]. A pesar de que, finalmente, su espacio no lo mantiene vacío, Patrizi logra afirmar su independencia, que los atomistas desde siempre le habían otorgado pero que, la hegemo-

---

[15] Charles B. Schmitt presenta, en [21], un interesante cuadro general sobre la influencia de la obra de Filópono en el *cinquecento italiano.*

[16] Lo anterior, lo encuentra el lector en [12], pp. 275-276, n. 63; además, *cf., supra,* n. 4.

[17] En [18] 53/239.

[18] *Cf. ibid.,* 54/240.

[19] En el *De Cælo* 1.3. 270b, Aristóteles le concede características similares a las de las divinidad al cuerpo más elevado ("que está por encima de los cuatro elementos", *o.c.*, 270b 22-3) "...al que denominaron *éter,* derivado del hecho de que 'corre siempre'", *ibid.*, 11. 23-4. Por otra parte, San Ambrosio (340-397) vio el éter como el elemento luminoso por excelencia: "...*non ex ceterorum elementorum volunt admixtione constare, sed splendidam et multo refulgentem lumine...*" (Para ver algo más acerca de esto, *cf.* [1] pp. 89, n. 4 y 91, n. 2). Así pues, no es *sólo* influencia neoplató-

nía aristotélica, tanto a lo largo de la mayor parte de la antigüedad grecorromana, como a partir del predominio de la escolástica en el pensamiento medieval, había mantenido fuera del panorama cultural científico del pensamiento occidental.

Antes de finalizar, menciono tres pensadores más: W. Charleton (1620-1707), discípulo de Gassendi (1592-1655) y René Descartes (1596-1650).

Walter Charleton es el difusor, en lengua inglesa, de la filosofía epicúrea (atomista) de Gassendi. Este último sigue la línea patriziana de postular un espacio vacío pero, ahora sí, él y su seguidor, Charleton, lo *dejan plenamente* vacío. Sin embargo, en el pensador francés y en esto lo sigue su discípulo, hay un giro importante en la relación entre la divinidad y el espacio, ambos son infinitos y coeternos; esto lo expresa el inglés, en su *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charleto-niana,* traduciendo, así, el texto latino de su modelo: Art. 16. "Aquí estamos expuestos al peligro de un escrúpulo refinado, que se deriva de ésta, nuestra descripción del espacio, a saber, que conforme al tenor de nuestras concepciones, *el espacio debe no ser producido por y ser independiente del original de todas las cosas*: *Dios*. ...Y, a ese respecto, aun cuando concedamos que no sean *producidas* por y que sean *independientes* de Dios, no pueden, sin embargo, nuestros adversarios, acusarnos de impiedad o distorsionar esto en perjuicio de nuestra teoría, puesto que consideramos que estos espacios y sus dimensiones son *nihil positivum,* esto es, ni sustancias ni accidentes y es bajo estas dos categorías que están comprendidas todas las obras de la creación."[20]

A pesar de lo anterior, Gassendi y Charleton conceden que Dios creó los átomos y les imprimió el movimiento original para que, a partir de este inicio, se llevara a cabo un proceso de uniones y complicaciones de átomos para que surgiera el mundo tal como lo conocemos[21].

IV. Epílogo

Lo último que me queda por hacer es señalar que, cuando ya se suponía que la propuesta aristotélica, acerca del universo pleno de materia, había desaparecido tras los enjundiosos ataques de Patrizi y la aceptación de las propuestas de éste, por otros pensadores renacentistas, así como modernos, en el mismo siglo XVII René Descartes vuelve a revivir el pleno aristotélico, ahora con mayor fuerza, al mantener que *todo lo extenso* es material y, dado que lo material es extenso, entonces lo material agota la extensión[22].

Esta propuesta de Descartes desató fuertes críticas y su autor se vio envuelto en diversas polémicas, en una de las cuales, con Henry More, el neoplatónico cantabrigiense, no sólo estaba comprendida la materia y la extensión, sino en ella tam-

---

nica la que le llega a Patrizi, sino que ya el mismo Aristóteles había propiciado algunas de las tesis que figurarán en el *corpus* neoplatónico.

[20] En [7] L. 1, cap. VI, sec. 1, p. 68.

[21] El lector interesado puede encontrar en [7], L. 11, caps. 1-4, lo que Charleton tiene que decir acerca de los átomos.

[22] Esto, ciertamente, es bien sabido y es parte del dualismo cartesiano, en donde la materia abarca, justamente, toda la extensión como *res extensa;* además de decirlo en sus *Meditaciones metafísicas,* otro de los lugares en los que Descartes expresa esta tesis, con una formulación muy clara de la misma, es [10] 11, §10. *Lo que es el espacio o lugar interior.*

bién se analizó la inmensidad de Dios[23]. Pero éste es un tema que ya hemos tratado en otra oportunidad.

V. Conclusión

Tras este brevísimo recorrido de la polémica doctrinal entre Aristóteles y los atomistas, es interesante destacar el hecho de que Aristóteles tuvo la lucidez de proponer, en su física, algunas de las más importantes tesis que habrían de ser adoptadas, al surgimiento de la nueva ciencia, en los siglos XVII y XVIII, tan sólo que, para su mala fortuna, él las propuso a fin de refutarlas. Por su parte, los atomistas tuvieron un destino mejor, pues sus propuestas, resurgieron en los siglos XVI y XVII y sirvieron para, finalmente, desbancar las tesis aristotélicas que aún pervivían, tras 21 siglos de existencia. Sin embargo, según lo apuntaba páginas atrás, parece ser que la polémica entre vacuismo y plenismo aún seguirá siendo objeto de debate, pues los avances en la investigación física y los hallazgos y especulaciones cosmológicos contemporáneos, podrán ofrecemos, una vez más, nuevas sorpresas.

Bibliografía selecta

Antologías, obras completas, enciclopedias

<01> Aristotle, *The Works of Aristotle translated into English* under the editorship of W.D. Ross, M.A., Hon. LL.D. (Edim.). Vols. I-X. Oxford at the Clarendon Press, 1930.
<02> Descartes, René, *Œuvres de Descartes.* Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Ouvrage publié avec le concours du Centre National du Livre. Librairie Philosophique J. París: Vrin, 1996, vols. I-XI.
<03> Diels, H. (ed.), *Commentaria in aristotelem græca.* Berlín, 1882-1909. Los comentarios de Filópono se encuentran en los vols. 13-17.
<04> Laercio, Diógenes, *Lives of Eminent Philosophers;* traducción al inglés del texto griego, realizada por R.D. Hicks, Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1970, 2 vols.
<05> Gillispie, Ch. C., *Dictionary of Scientific Biography* (1970). Charles Scribner's Sons, New York, 1980, vols. 1-16.
<06> Robles, José Antonio, *Estudios berkeleyanos.* México: Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM), 1990.
<07> Sorabji, Richard (ed.), *Philoponous, and the Rejection of Aristotelian Science,* Ithaca: Cornell University Press/New York,1987.
<08> *Aristotle Transformed,* the Ancient Commentators and Their Influence, Ithaca/New York: Cornell University Press,1990.

[23] Para ver, en parte, algo sobre la polémica Descartes-More, el lector interesado puede acudir a [5], cap. 1, §§1.2 y 1.21; cap. 2, §2.3.2; cap. 3, en nn. 6, 7, 8, 23 y 25, se menciona a More; todo el cap. 4; cap. 5 §§5.2.2.1 y 5.2.2,2 y todo el breve cap. 6 está dedicado a Joseph Raphson, un ferviente seguidor de Henry More.

Obras individuales

[1] Anónimo, *Le Livre des XXIV Philosophes*, traducido del latín, editado y anotado por Françoise Hudry, archivista-paleógrafa. Postfacio de Marc Richir. Grenoble: Editions Jerome Millon, 1989.

[2] Aristotle, *Aristotle's Metaphysics* (1924). A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Londres: Oxford at the Clarendon Press, 1958 (reimpresión con correcciones), volume I: Libros A-E, volume II: Libros Z-N.

[3] ——, *De caelo,* translated by J.L. Stocks, M.A., D.S.O. (1922), en <01>, volume II.

[4] ——, *Physica*, translated by R.P. Hardie and R.K. Gaye (1930), en <01>; vol. II: *Physica, De cælo, De generatione et corruptione.*

[4'] ——, *Physique*, texto establecido y traducido al francés por Henri Carteron. París: Les belles lettres, tomo 1 (Libros I-IV) 1952, 2' edición (1 952), tomo 11 (Libros V-VIII) 1961, 3ª edición, revisada y corregida.

[5] Benítez, Laura/Robles, José Antonio, *Espacio e infinito desde la perspectiva de la modernidad* (en prensa).

[6] Burnet, John, *Early Greek Philosophy* (1892). New York: Meridian Books, 1957; primera reimpresión de la 4ª edición de 1930.

[7] Charleton, Walter, *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana:* or a Fabrick of Science Natural, upon the Hypothesis of Atoms, Founded Epicurus Repaired by Petrus Gassendus Augmented Walter Charleton Dr. in Medicine, and Physician to the late Charles, Monarch of Great Britain. Reimpreso de la edición de Londres de 1654, con índices y una nueva introducción de Robert Hugh Kargon, Department of The History of Science, The Johns Hopkins University. The Sources of Science, No. 31, Nueva York/Londres: Johnson Reprint Corporation, 1966.

[8] Descartes, René, *Les príncipes de la philosophie* (1647); 4ème édition, 1681. En <02> IX, B pp. 1-362 + XX planches.

[9] Duhem, Pierre, *Le système du monde.* Histoire des doctrinas cosmologiques de Platon à Copérnic, tome I: Première Partie. La Cosmologie Hellénique.

[10] Epicuro, "Carta a Heródoto", en <04>, pp. v-nn.

[11] Furley, David, 'Summary of Philoponus' Corollaries on Place and Void', en <07>, pp. 130-139.

[12] Grant, Edward, *Much Ado About Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution.* Cambridge/London/New York: Cambridge University Press, 1981.

[13] ——, "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages", *Viator* 10 (1979), 211-244.

[14] Henry, John, "Francesco Patrizi da Cherso's concept of space and its alter influence", en: *Annals of Science*, 36 (1979), pp. 549-573.

[15] Tito Lucrecio Caro, *De la natura de las cosas*, traducción de *De rerum natura: in*troducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México: Instituto de Investigaciones Filológicas —Centro de Estudios Clásicos—, UNAM, 1984.

[16] Mondofo, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad griega*, traducido del italiano por Francisco González Ríos, Buenos Aires: Ediciones Imán, 1952.

[17] Newton, Sir I., *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World.* Traducción al inglés de *Philosophæ Naturalis Principia*

Mathematica (1687), por Andrew Motte (129); revisada y ampliada con un Apéndice histórico y explicativo por Florian Cajori (1934). University of California Press; Berkeley, Los ángeles, Londres, 1962, vol. I: El movimiento de los cuerpos; vol. I: El sistema del mundo

[18] Patrizi, Francesco: *De spacio physico et mathematico.* Présentation, traduction et notes par Hélène Védrine. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. Véase, también, *de Spacio Physico,* traducido al inglés por Benjamin Brickman, *Journal of the History of Ideas* 4 (1943), pp. 224-245. Las remisiones a estos textos, las haré de la siguiente manera: '[17] p/q', remite a este libro, donde "p" es la pág. de Védrine y "q" la pág. de Brickman.

[19] Sambursky, S., *El mundo físico a finales de la antigüedad,* versión española de Carlos Solís. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

[20] ——, "John Philoponus", en <05>, 7, pp. 134-139.

[21] Schmitt, Charles B., 'Philoponus' Commentary on Aristotle's *Physics* in the Sixteenth Century', en <08>, pp. 210-230.

[22] ——, "Patrizi, Francesco", en <05>, 10, pp, 416-417.

[23] Sedley David, 'Philoponus' Conception of Space', en <07>, pp. 154-163.

[24] Sorabji, Richard, *Matter, Space, & Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel.* Ithaca/New York: Cornell University Press, 1988.

[25] ——, "John Philoponus", en <07>, pp. 1-40.

[26] Verrycken, Koenraad, 'The development of Philoponus' thought and its chronology', e..n <08>, pp. 233-274.

Descartes: plenismo y movimiento

Laura Benítez
Universidad Nacional Autónoma de México

1. La cosmología cartesiana y el supuesto plenista

En *El mundo*, Descartes mantiene una propuesta cosmológica especulativa acerca del mecanismo de formación y organización del universo, que se resume, básicamente en su teoría de los vórtices o remolinos.

En primer término, considera que el conocimiento del mundo natural no puede fundarse en los datos sensibles, ni puede ser una reflexión cuyo objetivo principal sea salvar las apariencias, por el contrario, aspira a desentrañar la estructura profunda de lo real. Para Descartes, el mundo es básicamente materia en movimiento, cuya propiedad esencial es la extensión en largo, ancho y profundidad, esto es, tridimensional, por lo cual concebir un espacio sin materia es imposible. Hace así su aparición la versión del pleno cartesiano, donde el espacio no es simplemente la propiedad cuantificable del cuerpo junto con otras propiedades, como para Aristóteles, sino que se torna en la propiedad definitoria y esencial de la materia.

Eso significa que, además de considerar que no existe espacio fuera del universo o espacio externo, coincidiendo en esto con la tradición aristotélica, y de establecer que el espacio siempre es interno, esto es, coincide con la cantidad o medidas volumétricas de los cuerpos, en suma que espacio y materia no se pueden disociar, Descartes endurece la teoría aristotélica proponiendo que sólo la extensión y sus modos, tamaño, forma, figura, velocidad, etc. son sustantes ontológicamente. Con lo anterior, pretende sentar las bases de un conocimiento inteligible y racional del universo y, por supuesto, considerarlo como la única fuente de explicación de todos los fenómenos del mundo natural.

El pleno material, que Descartes sostiene como supuesto básico de sus propuestas cosmológicas y físicas, le trajo serias dificultades en la explicación de fenómenos como el movimiento de los astros y el movimiento en general, la pesantez, la luz, etc.; no obstante, al estar en perfecta consonancia con sus principios metafísicos, no dudó en absoluto de su corrección.

La primera propuesta cartesiana, sobre qué cosa es el mundo natural, se da en su *Mundo* o *tratado de la luz*, siguiendo el principio de simplicidad, al identificar materia y extensión cuando nos dice: "...supongamos que Dios crea de nuevo, a todo nuestro alrededor, tanta materia que, de cualquier lado que nuestra imaginación se pueda extender, ya no perciba ningún lugar que esté vacío... supongamos

expresamente que no tiene la forma de la tierra, ni del fuego, ni del aire, ni de ninguna otra forma sustancial más particular... concibámosla como un verdadero cuerpo, perfectamente sólido, que llena igualmente todos los largos, anchos y profundidades de este gran espacio en medio del cual hemos detenido nuestro pensamiento"[1].

Lo primero que debemos notar es que se trata de una consideración hipotética, en la que se subraya la perspectiva geométrica desde la cual la homogeneidad material se da con base en la extensión; de ahí que la materia resulte un "cuerpo perfectamente sólido" y, por ende, continuo. Tal sería el significado primario de *res extensa*, el pleno continuo que excluye el vacío. Sin embargo, se trata de una hipótesis abstracta, que hace énfasis en el punto de vista geométrico-matemático sobre el universo, pero que tendrá que dar paso a una perspectiva física, si es que se intenta una explicación plausible de los fenómenos naturales.

Desde la perspectiva geométrica, la consecuencia inmediata de la identificación de la materia con la extensión es, por supuesto, la exclusión del vacío. Así, no habrá espacio vacío ni fuera ni dentro del mundo; pero, la otra curiosa consecuencia es que no puede concebirse extensión que no sea, en principio, divisible sin límite. Esto significa que la imposibilidad del vacío y la divisibilidad son consecuencias de la definición geométrica de materia como extensión y el problema es pasar a la perspectiva física donde, por un lado, la consideración del pleno material hace muy difícil la explicación del movimiento y, por el otro, la divisibilidad al infinito de la extensión hace problemática la explicación de la producción de los cuerpos físicos, pues si las partes siempre se están dividiendo, ¿cómo pueden generarse cuerpos?

La hipótesis del sólido continuo es, como dije, una consideración geométrica abstracta pero, de hecho, inexistente. En efecto, Descartes piensa que Dios creó al mismo tiempo materia y movimiento, por lo cual nunca existió, estrictamente hablando, un continuo de partes indiferenciadas, aunque sí un "contiguo" y ésa es, poco más o menos, su versión del pleno. Esto es, que aunque dividida en partes, la materia no deja nunca posibilidad al vacío, por lo que todas las partes permanecen tan juntas como pueden estarlo, limitando siempre con otras en toda su superficie; el pleno resulta así, un pleno de partes diversas, inmediatamente contiguas[2]. Esto significa que, desde la perspectiva física, materia, partes y movimiento se dan *de facto* simultáneamente. Al respecto Descartes nos dice: "Agreguemos a esto [la definición de materia como extensión] que esta materia puede dividirse en todas las partes y según todas las figuras que podamos imaginar; y que cada una de sus partes es capaz de recibir, en sí, todos los movimientos que podamos también concebir. Y supongamos que Dios la divide verdaderamente en muchas partes determinadas, las unas más grandes y las otras más pequeñas; las unas de una figura y las otras de otra, tal como nos plazca forjarías. No que las separe por ello la una de la otra,

---

[1] Descartes, René, *El mundo* o *tratado de la luz*, traducción de Laura Benítez, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986, pp. 77-79.

[2] Aunque es muy difícil aceptar un pleno constituido por partes, Descartes querría sostener que las partes son homogéneas en su naturaleza material pero son diversas en número, esto es no constituyen un todo unitario y, en características tales como figura, tamaño y velocidad, pueden diferenciarse. Aunque ésta no es una respuesta definitiva al dilema que representa para Descartes el querer disociar el pleno del continuo desde un punto de vista matemático, representa su intento por proponer una nueva ontología para la física.

de manera que se dé algún vacío entre dos, sino pensemos que toda la distinción que hace allí, consiste en la diversidad del movimiento que les da, haciendo que, desde el primer instante en que son creadas, las unas comiencen a moverse de un lado y las otras de otro, las unas más rápido y las otras más lentamente —o incluso, si así lo quieren ustedes, que permanezcan sin moverse— y que continúen después su movimiento ateniéndose a las leyes ordinarias de la naturaleza."[3]

En síntesis, podemos decir que la organización del universo se debe a la imposibilidad del vacío, la divisibilidad de la materia *qua* extensión y las leyes del movimiento. Dios crea, de inicio, la cantidad de materia y movimiento de que consta el universo, así como las leyes que rigen su organización. No obstante, la pregunta obvia subsiste: ¿cómo se da el movimiento en el pleno, así sea sólo caracterizado como pleno contiguo? Para Descartes, Dios dota las partes de la materia con movimiento rectilíneo, que es el más simple; sin embargo, en vista del pleno, esto es, que no hay un espacio vacío al cual dirigirse, las partes comienzan a moverse circularmente, pero, como no todas las partes son iguales en tamaño y, por lo mismo, en velocidad, se constituyen diversos círculos de movimiento o torbellinos.

En la segunda parte de *Los principios*, §33, Descartes comenta que "Después de lo que se ha demostrado antes, a saber, que todos los lugares están llenos de cuerpo y que cada parte de la materia es de tal modo proporcionada al tamaño del lugar que ocupa que no sería posible que llenara uno más grande ni que se encerrara en uno menor, ni que ningún otro cuerpo encontrara allí lugar mientras esa parte permanezca en él, debemos concluir que se requiere necesariamente que haya siempre todo un círculo de materia o anillo de cuerpos que se muevan juntos al mismo tiempo."[4]

2. *La propuesta cosmológica: del pleno al movimiento*

Si resulta difícil caracterizar el movimiento en el pleno, incluso el circular, como Descartes lo propone, más difícil resulta aún la organización, el equilibrio y la diversificación del mundo físico a partir de la teoría de los vórtices. Sin embargo, para Descartes, una vez dotada del movimiento inicial la materia deviene cosmos, es decir, universo ordenado, a partir de los remolinos. La teoría resulta enormemente endeble para todo lo que pretende explicar y, por ello, fácilmente criticable. Con todo, Descartes considera que la acción del movimiento circular explica la relativa diversificación de la materia homogénea. Efectivamente, nuestro sistema solar, con sus diversos cuerpos celestes, planetas, cometas, sol, luna, etc., proviene de uno de estos torbellinos cuyo centro está ocupado por el sol. Nuestro sistema, al igual que otros, se ha engendrado debido a que, aun cuando la materia estuviese compuesta por partes más o menos iguales, al formarse los torbellinos el movimiento debió provocar constantes encuentros o choques que explican la formación de los tres "elementos" cartesianos.

En realidad, los torbellinos están formados por una misma materia, homogénea, pero relativamente diferenciada en cuanto a la velocidad, tamaño y figura de sus partes componentes. Así, podemos distinguir entre cielos, cometas, planetas,

---

[3] Descartes, René, *El mundo o tratado de la luz*, *o.c.*, p. 79.

[4] Descartes, René, *Oeuvres de Descartes*, edición de Charles Adam y Paul Tannery, Léopold Cerf, París, 1897-1913, vol. VIII, segunda parte, p. 81.

sol, estrellas, etc. o, como le gusta decir a Descartes, entre los elementos primero, segundo y tercero o fuego, aire y tierra, que en nada se asemejan a los de la tradición aristotélica, pues no representan tres naturalezas distintas, sino diversos modos de la *misma* materia homogénea de que se compone el universo.

En la tercera parte de *Los principios*, §46, Descartes nos dice: "Hemos subrayado anteriormente que todos los cuerpos que componen el universo están hechos de una misma materia, que es divisible en toda clase de partes y que ya está dividida en mucha que se mueven diversamente y cuyos movimientos son, de algún modo, circulares y que hay siempre una cantidad igual de estos movimientos en el mundo; pero no hemos podido determinar, del mismo modo, qué tan grandes son las partes en las que esta materia está dividida, ni cuál es la velocidad con la que se mueven, ni qué círculos describen. Pues estas cosas, al poder Dios haberlas ordenado de una infinidad de maneras, no es sino por la experiencia y no por la fuerza del razonamiento que podemos saber cuál de todas eligió. Es por ello que estamos en libertad de suponer lo que queramos, con tal de que todas las cosas que se deduzcan estén totalmente de acuerdo con la experiencia."[5]

Por otra parte en *El mundo,* al final del capítulo VII, Descartes nos dice que: "...no les prometo dar aquí demostraciones exactas de todas las cosas que diré... me limitaré a proseguir la descripción que he comenzado, como si no tuviera otra intención que la de contarles una fábula"[6].

¿Qué es lo que intenta decir Descartes; que la teoría de los elementos y la de los vórtices no bastan para explicar la diversidad de los fenómenos naturales? En realidad, la teoría de los vórtices es analógica y descriptiva; se extrañan formulaciones más precisas y deducciones rigurosas; sin embargo, tampoco puede decirse que sea una *mera fábula*.

Considero que la descripción, a la que hace alusión Descartes, no es la descripción del mundo natural en el sentido tradicional, es decir, presentar el mundo físico como diversidad de sustancias con cualidades intrínsecas. Justamente su modernidad consiste; no sólo en la reducción sustancial y homogeneización del universo, sino en la búsqueda de una explicación ordenada de todos los fenómenos naturales, precisamente a partir de la unidad material del universo y remitiendo la explicación de su variedad y multiplicidad a aspectos meramente cuantitativos. Ello no significa que las teorías no tengan limitaciones pero, seguramente, la más importante es, como advertí al inicio, que los supuestos metafísicos condicionaron las explicaciones cartesianas acerca de los variados y múltiples fenómenos naturales, las cuales no siempre fueron realmente exitosas.

3. Sobre el movimiento

Lejos de considerar que Descartes renuncia a una explicación de los fenómenos pienso que más bien nos proporciona leyes más especificas para una caracterización de la naturaleza donde, dejando a un lado el sentido común e intentando reducir la complejidad y diversidad del mundo a términos evidentes, supera la explicación cualitativa de los fenómenos, para proporcionarnos una que se orienta cuantitativamente.

---

[5] Descartes, René, *Los principios*, AT VIII, tercera parte, p. 124.
[6] Descartes, René, *El mundo o tratado de la luz*, *o.c.*, pp. 22-23.

Si el mundo físico se reduce a materia y Descartes aspira a explicarla no sólo geométricamente, esto es, en cuanto forma y tamaño, sino físicamente, es decir, en tanto cambia, entonces hay que saber que para Descartes toda modificación se reduce al desplazamiento de las partes materiales o posición relativa.

Así, el movimiento que la física cartesiana explicará es el *cambio de lugar* por lo que dice en *El mundo:* "y yo no conozco ninguno [tipo de cambio] que sea más fácil de concebir que el de las líneas de los geómetras que hacen que los cuerpos pasen de un lugar a otro y ocupen sucesivamente todos los lugares que están entre dos"[7].

En *Los principios*, Descartes especifica el movimiento como una relación y además separa el móvil de la acción o poder o fuerza para mover algo, ya que desecha como la explicación del cambio cualquier causa interna que él entiende siempre como causa oculta.

En consonancia con su marco teórico geométrico Descartes considera que la mejor y más simple explicación del movimiento es considerarlo como cambio de posición, sin embargo, no se trata sólo del cambio de posición de los cuerpos geométricos como algunos autores han pensado, sino de cuerpos físicos, de los cuerpos en el mundo natural. Así el objetivo de la física de Descartes es reducir efectos y propiedades de los fenómenos que conocemos mediante la experiencia a partes de materia (porciones limitadas de extensión) con figura y tamaño y susceptibles de variar su posición respecto a las otras, esto es, con movimiento. Por ello Descartes introduce sus leyes del movimiento como una explicación ordenada y racional del cambio.

Para comprender esta explicación es muy importante tomar en cuenta un supuesto básico de esta física que contrasta con la aristotélica. En efecto, la física cartesiana es, en buena medida, la explicitación de las leyes del movimiento, pero hay que tener presente que, al ser el universo infinito, o al menos ilimitado, al ya no haber un centro, se desvanecerá la distinción aristotélica entre movimiento natural y violento y las mismas leyes regirán para todas y cada una de las partes de la materia[8].

Descartes propone en *El mundo* la primera ley del movimiento como: "la primera es que toda parte de la naturaleza continúa siempre existiendo en un mismo estado mientras el encuentro con otra no la obligue a cambiar"[9] y la reformula en *Los principios* en el sentido de que: "y cada cosa en particular persiste en el mismo estado tanto como sea posible y nunca lo cambia, a menos que se produzca un encuentro con otra"[10].

En esta formulación de la ley de inercia que sucede a la de Galileo y antecede a la de Newton, Descartes quiere subrayar que: 1) Aunque dotada de movimiento por Dios, a la materia no le es algo intrínseco. 2) El móvil "transporta" pero no "produce" su movimiento. 3) La materia es totalmente inerte y la modificación o cambio le es extrínseco.

---

[7] Descartes, René, *El mundo o tratado de la luz*, AT XI, p. 412.

[8] *Cf.* Benítez, Laura, *EL mundo en René Descartes*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1993, p. 124.

[9] *El mundo o tratado de la luz*, AT XI, p. 435.

[10] *Los principios* II AT VIII, p. 37.

En suma, la formulación de esta ley es la puerta de entrada a su mecanicismo, donde la materia carente de poderes o potencias sólo recibe y transmite el movimiento, siendo su receptáculo pasajero y, diferenciando por ende, el móvil del movimiento.

En general, puede decirse que la física cartesiana, en el estricto sentido del mecanicismo, se dirige más a la explicación de la transferencia del movimiento que a la explicación de sus causas o de su posible esencia. En efecto, resume la explicación del movimiento en tres leyes generales (inercia, permanencia y choque) y deja como supuesto amplio metafísico la consideración de que Dios es la causa última del movimiento y, por supuesto, nos advierte que no es su intención ocuparse de lo que sea la esencia misma del movimiento.

Regresando a la primera ley, ésta nos revela el empeño que Descartes pone en subrayar la ninguna eficacia de la materia, su calidad de absolutamente inerte y despojada de cualquier potencia por actualizar. Así, en contra de Aristóteles, el cambio, en la versión mecanicista del universo, sólo puede ser el resultado de "encuentros" o "choques" entre las partes materiales o cuerpos y, los resultados o saldos del choque que se perciben como variación en la posición de las partes, son los únicos y auténticos cambios de la materia, por lo que hace, al menos a sus partes elementales componentes.

En cuanto a la segunda ley, de permanencia o resistencia, se enuncia en *El mundo:* "Supongo como segunda regla que, cuando un cuerpo empuja a otro, no podrá darle ningún movimiento, si no perdiera al mismo tiempo el suyo, ni quitárselo sin que el suyo aumentara otro tanto."[11]

Como puede verse en el planteamiento cartesiano, el reposo no se entiende como una tendencia natural de la materia, al igual que el movimiento no se maneja como una potencia actualizada. Así, claramente antiaristotélica, a la ley cartesiana de la resistencia subyace la idea de que movimiento y reposo son estados de la materia que nada tienen que ver con explicaciones finalistas. No hay ninguna variación ontológica significativa porque la materia esté en movimiento o en reposo ya que la materia sólo es el vehículo o transporte del movimiento que pasa de unos cuerpos a otros por contacto. En consecuencia, el destino final de la materia no es el reposo, ni posee para Descartes ningún disparador interno esencial actualizador de potencias. La versión antimetafísica del movimiento en Descartes abre así una brecha a la nueva ciencia aunque se abre también a nuevos problemas, los inherentes a su versión mecanicista.

Naturalmente, una de las mayores dificultades es la del origen del movimiento que Descartes tiene que poner en el mismo autor divino de la materia que conserva siempre las cantidades de materia y movimiento creadas por Él de instante en instante, gracias a que siempre actúa de la misma manera. De este modo la explicación metafísica no está en los principios o leyes de la física pero sí en su fundamento. Este fundamento metafísico se anda fuertemente en el principio de razón suficiente que impide a Dios actuar en forma tal que cambie las reglas o cantidades del juego mecánico del universo y le proporciona a la teoría física de Descartes la garantía en la continuidad del orden universal.

Bréhier ha señalado que esta ley de permanencia, que descansa en la inmutabilidad de Dios, es paralela a la de la garantía divina de la evidencia en la teoría

---

[11] *El mundo o tratado de la luz*, AT XI, p. 437.

del conocimiento. Esta observación puede leerse en el sentido de que Descartes funda tanto la física como la epistemología en la metafísica, algo en lo que sería absurdo no convenir, sin embargo, hay que reconocer que la novedad estriba en llevar la búsqueda racional hasta sus últimas consecuencias donde se encuentra con un límite infranqueable que él elabora como la racionalidad absoluta de Dios.

Por lo que hace a la tercera ley del movimiento en la física cartesiana o ley del choque, Descartes considera en *El mundo* que, todo movimiento se transmite por contacto y de manera instantánea. La necesidad de tal propuesta se desprende de la negación del vacío. Dicha negación no representa sin embargo, la aceptación de un continuo sino de un discreto contiguo de partes que no pueden dejar huecos entre sí.

La negación del vacío y las explicaciones del movimiento en el pleno son de claro cuño aristotélico, así que, si bien Descartes buscaba superar a Aristóteles proponiendo una explicación mecánica del movimiento que sustituyera a la vieja explicación metafísica, su adhesión al plenismo pone a prueba su concepción general del movimiento.

Por un lado, la materia inerte, sin fuerza interna que recibe y transmite el movimiento no debe pensarse como un continuo sino como un pleno de materia con diversas densidades y cohesiones lo cual, en principio, daría cabida al movimiento. La pregunta es ¿de dónde surgen las distintas densidades y cohesiones del contiguo? La respuesta se halla en la teoría de los elementos que le permite explicar a Descartes a las partes materiales con un límite en su división; por lo que las partes, en principio divisibles al infinito, adquieren un cierto tamaño, velocidad y figura —merced a las leyes del movimiento— lo cual a su vez le da oportunidad para proponer tres elementos diversos, no en su naturaleza material sino en sus características cuantitativas.

Así, en última instancia, la teoría del movimiento se haya estrechamente ligada a la teoría de los elementos que se funda en un atomismo *sui generis* o funcional; partes que explican la diversidad de los elementos, lo que, condiciona a su vez, la diversidad de las cuerpos materiales y su movimiento.

El plenismo tiene otras consecuencias importantes sobre el mecanicismo, además de dificultar enormemente, como se ha visto, la explicación del movimiento. En efecto, si bien Descartes no acepta de Aristóteles la tendencia de la materia al reposo y a pesar de intentar dejar de lado toda clase de explicaciones finalistas, acepta que la materia tiene una tendencia natural al movimiento rectilíneo (cada parte individualmente tiene esa tendencia aunque en el mundo sólo se registran movimientos circulares —anillos de materia moviéndose— debido al pleno).

Por otro lado, hablar de tendencias ¿no es acaso hablar de algún tipo de poder de acción intrínseco (poderes ocultos) a los que tanto rehuye Descartes? Y si se recurre al principio metafísico Dios, Descartes no está en este caso en mejor posición que Newton al decir que Dios ha dotado a la materia con estas tendencias pues del mismo modo que la ha dotado con la tendencia al movimiento rectilíneo la puede dotar con la tendencia al movimiento gravitacional.

4. Conclusión

Si bien Descartes logró importantes avances con respecto a la explicación metafísica, aristotélica, del movimiento, su explicación mecanicista no carece de problemas al conjuntar la inercia de la materia con el pleno material. Una inercia

que no es total cuando se registra el movimiento tendencial rectilíneo y un pleno en el que sin dar una explicación satisfactoria de la cohesión de las partes o de la diferencia de las densidades hay que aceptar las partes de un contiguo como las partes materiales que se mueven por contacto instantáneo. Estos son los problemas que los newtonianos buscarán superar con la teoría del espacio vacío y de las fuerzas de atracción de las partes materiales, para elaborar la dinámica.

Descartes y el problema de la moral definitiva

Martín Valdiviezo
Pontificia Universidad Católica del Perú

1. La moral no-escrita

Como es bien conocido, René Descartes jamás publicó ni redactó ningún tratado dedicado al tema de los principios de la moral. A pesar de ello, en este siglo, intérpretes de su obra han propuesto diferentes reconstrucciones de la posible moral cartesiana. La presente investigación no pretende ofrecer una nueva reconstrucción de esta moral, sino una reconstrucción de las razones filosóficas por las cuales no se habría dado una presentación definitiva a esta ciencia.

Creo, siguiendo las palabras de Descartes en el Prefacio (1647) a los *Principios de la filosofía* que la falta de una tematización sistemática de los principios de la moral podría expresar un problema filosófico al interior del pensamiento cartesiano, en la medida que el proyecto revolucionario de una nueva ciencia universal debía culminar con la construcción de una moral definitiva: "Así toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral, entendiendo la más alta y más perfecta moral que, presuponiendo un entero conocimiento de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría."[1]

La ciencia de la moral debía ser la última tarea de la nueva filosofía, pero no por ser la última sería la menos importante pues su establecimiento significaba a su vez la conquista de la cumbre del saber, la culminación del sistema cartesiano; ¿por qué entonces Descartes no elaboró los principios de la moral? Considerando las alusiones realizadas a este tema en sus textos y el sentido de sus preocupaciones filosóficas parece improbable que él jamás haya "meditado" sobre los principios de la misma.

Las hipotéticas respuestas a esta pregunta podrían agruparse en dos conjuntos, según atiendan a razones extrínsecas o razones intrínsecas al pensamiento cartesiano. Dejaremos de lado las razones extrínsecas, pues buscar una corroboración de ellas nos llevaría a una investigación más histórica que filosófica, aunque

[1] Descartes, René, *Principios de la filosofía*, en: Adam, Charles/Tannery, Paul, *Oeuvres de Descartes*, París: Vrin, 1974ss., vol. IX-2, p. 26. En adelante, citaré esta edición con las siglas AT, indicando el volumen y las páginas correspondientes.

el mismo Descartes haya declarado en una carta privada que abandonaba la tarea de publicar sus ideas morales para evitarse problemas políticos: "Los señores regentes están tan animados en mi contra a causa de los inocentes principios de la física que vieron, y tan encolerizados por no encontrar en ellos ningún pretexto para calumniarme, que si después de eso yo hablara de la moral, no me dejarían ninguna tranquilidad."[2]

Esta declaración nos permitirá comprender por qué no habría sido publicada una obra sobre los principios de la moral, pero no por qué no escribió una obra tal, un pensador decidido a ejercer su libertad de juzgar aunque ésta lo lleve a enfrentar toda la tradición filosófica occidental. Además, en ella no niega el filósofo que haya reflexionado sobre los principios de la moral en su soledad.

Otra hipotética razón extrínseca es que la muerte de Descartes haya truncado la realización de sus planes, pero la publicación de las *Pasiones del alma* (1649) que aborda una de las aplicaciones de los principios de esa ignota moral cartesiana parece reforzar la sospecha que habrían existido razones intrínsecas que dificultaron el descubrimiento de la totalidad de sus principios. Pues es extraño que un filósofo racionalista que concibe a la filosofía como un sistema deductivo basado en principios perennes haya publicado una obra sobre las aplicaciones de su moral sin haber redactado los principios de la misma. Esta manera de proceder parece tener un precedente en la redacción del tratado *El mundo* (1633), en el cual Descartes presenta los principios y las leyes del universo mecánico, sin haber redactado aún los principios metafísicos que fundamentarían su física.

Pero aquí, la diferencia es que en esta última obra a propósito de ofrecer una explicación causal mecánica del fenómeno particular de la luz, Descartes lleva su análisis hasta el descubrimiento de los principios y leyes de la ciencia física (aunque presente todo esto como "una fábula"[3] debido a que sin una ciencia metafísica no era posible una demostración concluyente de la validez de los principios de la física); mientras que en las *Pasiones del alma* estos principios y leyes no se muestran al lector, a pesar de estar Descartes en mejores condiciones filosóficas para hacerlo, pues a esas alturas de su vida ya tenía a la metafísica completa como ciencia.

2. La búsqueda de una moral exacta

Esta investigación tratará de averiguar, por lo tanto, si existieron razones intrínsecas al pensamiento cartesiano que impidieron la sistematización de sus ideas morales fundamentales. Esta moral debía construirse a partir de principios estrictamente racionales deducidos a partir de los contenidos de las otras ciencias (metafísica y física); así los juicios prácticos deberían tener la misma o parecida certeza que los juicios teóricos; debían conformar una ciencia moral, un saber universal y necesario sobre la acción humana. El conocimiento perfecto de los principios determinaría el acceso a la virtud perfecta: "...esta palabra 'filosofía' significa el estudio de la sabiduría y... por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber tanto para la conducta de su vida como para la conservación de su salud y la in-

[2] Carta a Chanut del 1 noviembre de 1646.
[3] AT XI, p. 31.

vención de todas las artes... y... para que este conocimiento sea tal es necesario deducirlo de las primeras causas..."[4]

La sabiduría abarcaría no sólo a las tres principales ramas del árbol de la ciencia: la moral, la medicina y la mecánica, sino también a todo el tronco y a las raíces del mismo.

Como sabemos la prudencia es la virtud ética por excelencia para Aristóteles, contra cuyos seguidores (especialmente escolásticos) Descartes argumenta: "...la mayoría de los que en los últimos siglos han querido ser filósofos han seguido ciegamente a Aristóteles, de manera que frecuentemente han corrompido el sentido de sus escritos, atribuyéndole diversas opiniones que no reconocería como suyas si volviera a este mundo..."[5]

La moral cartesiana se distinguiría de la ética aristotélica por la exactitud de sus conocimientos; para Aristóteles la naturaleza de los asuntos prácticos impediría su tratamiento al modo matemático, pues la acción humana se desarrolla siempre dentro de circunstancias particulares, irrepetibles y no pocas veces impredecibles.

Es por ello que Aristóteles es el primero en separar a la prudencia de la sabiduría, en la medida que la primera está referida a lo contingente y la segunda a lo necesario; así distingue al saber práctico del saber teórico. No se trata de dos tipos de razón, sino de dos tipos de objetos de ésta que requieren aproximaciones distintas.

Al parecer, Descartes se propone retomar una postura intelectualista en lo moral; sintetizar nuevamente ambas virtudes, la prudencia y la sabiduría, subordinando la moral a la física y metafísica. Esta reunificación tendría su base en su concepción unitaria del espíritu (o yo).

3. La racionalidad de la felicidad

Además de las obras publicadas en vida y póstumamente, una fuente importante para reconstruir el probable perfil y las probables dificultades de la moral definitiva cartesiana, es su correspondencia privada y especialmente la que sostuvo con la princesa Elisabeth. Es a ella a quien le revela sus tres reglas morales para alcanzar la felicidad: "La primera es que siempre tratemos de emplear nuestro espíritu lo mejor que podamos, para conocer lo que debemos hacer o no debemos hacer en todas las circunstancias de la vida."[6]

La felicidad está basada en un saber moral que debe alcanzarse a través del ejercicio autónomo de la razón individual. La razón práctica o moral, debe normar lo que aún no existe pero debe existir en la esfera de nuestras propias acciones, para lo cual la razón práctica debe poseer unos principios distintos de los que rigen a la razón teórica, pues mientras ésta sólo se sujeta a descubrir el contenido de las ideas de la mente, ya representen sustancias o accidentes, la razón moral debe prescribir nuestra conducta. Además, mientras los acontecimientos físicos se interpretan como determinados exclusivamente por una causalidad eficiente (mecánica), los actos de los individuos racionales se interpretan como obedeciendo además a una causalidad final (inteligente) fundada en el espíritu. Al parecer,

---

[4] AT IX-2, p. 10.
[5] AT IX-2, pp. 16-17.
[6] Carta del 4 de agosto de 1645.

este dualismo permite salvar la posibilidad de la libertad dentro de un universo mecánico.

En el *Discurso del método* (1637), Descartes además de anunciar el proyecto de instalar las bases auténticas del edificio de una ciencia universal y necesaria, muestra las reglas para vivir feliz que por provisión adoptaría mientras la tarea revolucionaria no esté concluida: "Consistía la primera en obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en que Dios me ha concedido la gracia de ser educado desde la infancia, y gobernándome en las restantes cosas según las opiniones más moderadas y distantes de todo exceso, que fuesen comúnmente aceptadas en la práctica por las personas más sensatas entre las que conmigo vivieran."[7]

En el caso de la moral por provisión, la primera regla para saber cómo actuar con miras a alcanzar la felicidad, nos ordena recurrir a criterios externos a la subjetividad racional del sujeto actuante. Se trata de seguir la tradición práctica de la comunidad dentro de la que se está; se basa en la experiencia social del individuo mediante la cual éste puede identificar las normas legales y morales que han gozado de la aceptación de las personas más convencionales; fiándose más en sus actos que en sus declaraciones.

La primera regla revelada a Elisabeth, ocho años después, señala que el criterio correcto para determinar la acción está en la propia subjetividad individual; lo cual marca un paso de la dependencia social a la independencia individual en el ámbito de la moral. La moral por provisión entonces ya habría sido sustituida, aunque aún no sabemos si por una moral definitiva.

Siguiendo la pista de esta moral, al menos post-provisión, examinemos el criterio de distinción que establece Descartes para elegir el deber-ser: "...el uso verdadero de nuestra razón en la conducta de la vida no consiste sino en examinar y considerar sin pasión el valor de todas las perfecciones, tanto del cuerpo como del espíritu, que podemos conseguir por nuestra conducta; de este modo... elegiremos siempre las mejores..."[8].

Presentadas por la razón todas las perfecciones (o bienes) alcanzables dentro de las circunstancias en las que debemos actuar, la voluntad optará siempre por las mayores perfecciones. Podemos suponer que el modelo de perfección en base al cual opera la razón práctica es obtenido *a priori* de la idea innata de perfección, la misma que posee un contenido metafísico, pues es la idea que representa a la sustancia divina. Sobre este punto se apoya una de las relaciones entre el saber metafísico y el saber moral, como veremos más adelante. Por otro lado, mostradas todas las posibles consecuencias de nuestros actos, Descartes asume que la voluntad elegirá las mejores, debido a su concepción intelectualista de la moral, según la cual, la voluntad optará siempre por lo que se le presenta como el mayor bien alcanzable. La posibilidad de una voluntad patológica (que elige deliberadamente el mal) es descartada en los individuos racionales. El error moral sólo puede deberse a un error de percepción del intelecto (o razón), no a una voluntad esencialmente maligna. Finalmente, es en la posibilidad de elegir el curso de nuestra vida donde se expresa la libertad de conciencia y la libertad de acción, sobre las cuales se funda la conciencia moral de los hombres.

---

[7] AT VI, pp. 24-25.

[8] Carta a Elisabeth del 1° de setiembre de 1645.

La segunda regla de la carta del 4 de agosto de 1645 a Elisabeth, muestra un nuevo concepto de virtud que englobaría y unificaría todos los conceptos de virtud presentados en el pasado: "...tengamos una resolución firme y constante de ejecutar todo cuanto la razón nos aconseje, sin que nuestras pasiones o apetitos nos desvíen de ello; y es la firmeza de esta resolución la que, creo, debemos considerar como virtud, aunque no sepa que nadie lo haya explicado así nunca, sino que la dividieron en varias clases, a las que dieron nombres diversos a causa de los objetos diversos a que se extiende".

La virtud cartesiana sólo requiere una vinculación jerárquica entre voluntad y razón; a esta última corresponde tomar las decisiones sin mediar "diálogo" con las otras partes que componen al hombre. No se trata de conciliar intereses, de buscar equilibrios entre razón, pasión y apetitos, sino de optar por el mayor bien en cada circunstancia mediante una reflexión monológica de la razón fundada en sus principios innatos, y de ejecutar esta decisión sin atenuantes, lo cual es tarea de la voluntad.

4. Los límites de la razón moral

La tercera y última regla de la carta del 4 de agosto de 1645 dice que: "...mientras así nos conducimos conforme a la razón tanto como podemos, consideremos que todos los bienes que no poseemos están por igual fuera de nuestro alcance: por este medio, nos acostumbraremos a no desearlos. En efecto, tan sólo el deseo y el arrepentimiento pueden impedirnos estar contentos. Mas, si cumplimos siempre todo cuanto nos dicta la razón, nunca tendremos motivo alguno de arrepentimiento, incluso si los acontecimientos nos revelasen luego que nos hemos engañado, puesto que no habría sido por nuestra culpa".

Descartes reconoce aquí la posibilidad de no alcanzar siempre un conocimiento perfecto de los principios presentes en cada circunstancia dentro de las cuales debemos actuar. En esos casos, la exactitud del conocimiento moral es sólo un ideal para el hombre y debemos valernos de un saber racionalmente plausible, que sólo se mostrará como acertado o errado *a posteriori*, cuando conozcamos las consecuencias. Podemos observar que este saber no se ciñe a los requisitos de la ciencia cartesiana que concibe al conocimiento como un saber universal y necesario, eterno; pues se trata por el contrario de un saber probable, falible, limitado, incapaz en determinados terrenos de acceder a una certeza absoluta, al extremo que incluso nos podría conducir eventualmente al error. Todo esto parece poner en tela de juicio la posibilidad misma de alcanzar una ciencia de la moral: "...no tenemos una ciencia infinita para conocer perfectamente todos los bienes entre los que debemos elegir en las diversas ocasiones de la vida; pero, me parece que debemos contentarnos con una ciencia mediocre respecto de las cosas más necesarias..."[9]

Sin embargo, la incertidumbre dentro de la cual se toman algunas decisiones morales e incluso su error (descubierto *a posteriori*) no comprometerían la validez moral del acto, en la medida que se tuvo la voluntad de actuar racionalmente, lo cual indicaría que no es la certeza ni la eficacia sino la motivación lo que califica a un acto como moral. Pero, la evaluación de un acto entonces sólo podría realizarse desde la perspectiva de la subjetividad individual y sólo podría aplicarse sobre los

[9] Carta a Elisabeth del 6 de octubre de 1645.

propios actos, pues la motivación que ocasionan los actos ajenos es inaccesible para nosotros. Esto mismo indicaría que nuestro saber práctico es irremediablemente hipotético cuando se debe de interactuar con los otros: "...si la prudencia se adueñara de los acontecimientos, no dudo de que vuestra alteza tendría éxito en todo lo que quisiera emprender; pero, sería necesario que todos los hombres fuesen perfectamente sabios, a fin de que, al saber lo que deben hacer, uno pudiera estar seguro de lo que harán. O bien, sería necesario conocer particularmente el carácter de cuantos hombres uno tuviera que tratar; incluso, esto no bastaría, porque ellos tienen, además, su libre albedrío cuyos movimientos sólo Dios conoce"[10].

Descartes señalará también que el poco tiempo con el que se dispone para decidir impide usualmente hacerlo correctamente[11].

La tercera regla además aconseja la resignación a la situación presente, es mejor no desear más ni mejores bienes. Esta aceptación anulará una de las causales de descontento: el deseo insatisfecho, el sentimiento de carencia. Claro que esto no puede entenderse como un llamado a la inacción, pues eso entraría en contradicción con las dos reglas precedentes, se trata de no orientar la voluntad a las posibles consecuencias de nuestros actos sino a los mandatos de la razón. Esto no significa que para Descartes la acción moral sea desinteresada, pues ella se orienta legítimamente a la felicidad "...la mayor felicidad del hombre depende del uso recto de la razón..."[12], y esta felicidad consiste en "...un perfecto contento del espíritu y en una satisfacción interior que no suelen poseer los más favorecidos por la fortuna, y que los sabios adquieren sin ella"[13].

5. La unión espíritu-cuerpo

El racionalismo de la moral cartesiana no excluye la felicidad, por el contrario hace de ella el *telos* de la acción virtuosa. Pero esta búsqueda de la felicidad no relativiza la concepción del bien, pues la felicidad se entiende como exclusiva de los seres racionales (es decir, de los seres que poseen conciencia, luego, libertad) quienes poseen una naturaleza homogénea e invariable, por lo cual, son felices de la misma manera. En cambio, los animales, plantas y minerales están determinados totalmente por procesos mecánicos, en otras palabras, no tienen conciencia. Sin embargo, la autarquía del hombre virtuoso frente a los vaivenes de la fortuna tiene limitaciones, pues "...hay enfermedades que, al quitarnos el poder de razonar, nos quitan también el de gozar de una satisfacción razonable del espíritu"[14]. La disposición de la materia de nuestro propio cuerpo puede eventualmente ser un obstáculo, no sólo para la realización de nuestra libertad de acción, sino también, de nuestra libertad de conciencia. Pero si bien los hombres son felices de una misma manera, hay grados de felicidad que dependen de la clase de placer que experimente el espíritu: "...son virtuosas todas las acciones de nuestra alma que nos procuran alguna perfección, y todo nuestro contento no es sino el testimonio interior de que poseemos alguna perfección... hay dos clases de placeres: unos pertene-

---

[10] Carta a Elisabeth del 3 noviembre de 1645.
[11] Carta a Elisabeth del 6 de octubre de 1645.
[12] Carta a Elisabeth del 4 agosto de 1645.
[13] *Ibid.*
[14] Carta a Elisabeth del 1° de setiembre de 1645.

cen al espíritu solo, y otros al hombre, es decir, el espíritu en cuanto está unido al cuerpo..."[15]. "...la diferencia principal que hay entre los placeres del cuerpo y los del espíritu, consiste en que, al estar sujeto el cuerpo a un cambio perpetuo... todos los placeres que le corresponden duran muy poco... mientras que los del alma pueden ser inmortales como ella..."[16].

Una de las tareas de la proyectada moral definitiva debía haber sido ofrecer una explicación satisfactoria del proceso a través del cual las acciones del espíritu desencadenan efectos en nuestro cuerpo y, por ende, en el mundo; así como del proceso a través del cual el cuerpo puede afectar la libertad de conciencia y de acción. Es conocida la explicación de la interacción espíritu-cuerpo mediante la intermediación de la glándula pineal ofrecida por Descartes en sus textos publicados hasta entonces. Pero su concepción del espíritu y del cuerpo como dos sustancias distintas oscurece la comprensión de la manera como lo inmaterial ocasiona cambios en lo material y viceversa.

En la carta dirigida a Elisabeth del 21 de mayo de 1643, Descartes luego de reconocer el no haber dado una explicación adecuada de este problema en las *Meditaciones metafísicas*, ofrece una a partir de la idea innata de la unión espíritu-cuerpo: "...hay en nosotros ciertas nociones primitivas que son como unos originales sobre el patrón de los cuales formamos todos nuestros demás conocimientos... para el alma y el cuerpo junto sólo tenemos la de su unión..."

La comprensión del proceso de interacción espíritu-cuerpo, dependería entonces del acceso a una percepción clara y distinta de esta idea innata, no presentada nunca antes. A partir de ella es posible conocer que el tipo de fuerza con la que actúa el espíritu sobre el cuerpo, así como con la que actúa el cuerpo sobre el espíritu, es distinto del tipo de fuerza con el que un cuerpo actúa sobre otro; y es la confusión entre ambas fuerzas la que ha impedido comprender el problema de la unión: "... creo que hemos confundido antes de ahora la noción de fuerza con que el alma obra sobre un cuerpo con la fuerza con que un cuerpo obra sobre otro..."[17].

Pero esta percepción requiere no sólo del ejercicio del intelecto sino también de la imaginación y la sensibilidad: "...las cosas que pertenecen a la unión del alma y del cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento solo, y aun por el entendimiento con el auxilio de la imaginación, pero sí se conocen muy claramente por medio de los sentidos"[18].

Y esta percepción no se obtiene al interior de una reflexión metafísica ni matemática, sino en el ejercicio de las actividades cotidianas: "...es por la vida y por las conversaciones ordinarias, absteniéndonos de meditar y de estudiar estas cosas que ejercitan la imaginación, que llegamos a concebir la unión del alma y del cuerpo"[19]; pues se trata de una idea racional-sensible. El descubrimiento, entonces, de la idea de la unión espíritu-cuerpo que representa la unión de ambas realidades en el hombre, se lograría a través de un método no-filosófico: la experiencia del sentido común, este empirismo, sin duda, es dificilmente conciliable con los principios epistemológicos y metafísicos cartesianos presentados en sus libros, como veremos más adelante.

---

[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*
[17] Carta a Elisabeth del 21 de mayo de 1645.
[18] Carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643.
[19] *Ibid.*

6. La libertad humana y la providencia divina

La comprensión no-filosófica de la unidad espíritu-cuerpo permitiría, a su vez, la comprensión no filosófica de la libertad de acción, por la cual nuestra voluntad puede determinar movimientos en nuestro propio cuerpo. Es la experiencia interna ordinaria la que nos permite constatar la expresión espacial de nuestro libre albedrío. Y esta libertad de determinar hechos físicos no se opone, según Descartes, a la predeterminación divina de todo acontecimiento: "...hay un Dios, de quien todo depende, ...eso nos enseña a tomar a bien todo lo que nos acontece, como cosas que Dios nos envía adrede..."[20].

A partir de la concepción metafísica de Dios como un ser infinitamente perfecto, es decir, como poseedor, entre otras perfecciones, de una infinita inteligencia, bondad y poder, Descartes deduce que la existencia y devenir del mundo se rige estrictamente por sus designios. Esto da apoyo a una postura optimista de la vida. La inteligencia divina debe haber concebido el más perfecto de los mundos posibles, por su bondad debe haber querido este mundo y por su poder debe haberle dado existencia. En la medida que todo lo que acontece ha sido elegido por Dios, todo lo que acontece debe ser tomado como expresión de su inteligencia, bondad y poder. Si en el mundo pudiese darse algún acto imprevisto o carente absolutamente de bondad, entonces habría que negar la infinita inteligencia, poder o bondad de Dios, lo cual supondría negar su misma esencia: "...implica contradicción decir que Dios haya creado a los hombres de tal naturaleza que las acciones de la voluntad de ellos no dependen de la de Dios, porque esto equivale a decir que el poder de Dios es a la vez finito e infinito..."[21].

Esto parece desvanecer la realidad de nuestra libertad de acción y hacer de Dios el autor intelectual de todos nuestros actos, no sólo los que elogiamos sino también los que censuramos. Pero, hacer de Dios la causa fundamental de todos los sucesos nos lleva a identificar todo lo que sucede con lo que debe suceder y, en esa medida, a anular la posibilidad de condenar algún acontecimiento. La providencia divina no sólo parece reducir a una ilusión nuestra libertad de acción sino también nuestra libertad de conciencia: "...no podría entrar el menor pensamiento en el espíritu de un hombre, sin que Dios quiera y haya querido por toda la eternidad que él lo tenga..."[22]. Sin embargo, por paradójico que parezca, Descartes afirmará simultáneamente la existencia del libre albedrío humano y de la providencia divina: "Todas las razones que prueban la existencia de Dios y que él es la causa primera e inmutable de todos los efectos que no dependen del libre albedrío del hombre, me parece que prueban al mismo tiempo que él es también causa de todos los que dependen de este libre albedrío."[23]

Pero, al afirmar la existencia de una libertad humana cuyas elecciones están predeterminadas externamente por Dios, parece caer en un sin sentido. Si una libertad predeterminada externamente es imposible, entonces, el carácter moral del hombre cartesiano también lo sería, pues sin libertad real no hay moralidad posi-

---

[20] Carta a Elisabeth del 15 de setiembre de 1645.
[21] Carta a Elisabeth del 3 de noviembre de 1645.
[22] Carta a Elisabeth del 6 de octubre de 1645.
[23] *Ibid.*

ble, con lo cual el problema de la moral se restringiría estrictamente al ámbito divino, pues sólo Dios parece ser realmente libre.

En todo caso, la afirmación de la predeterminación de todo acto parece dejar trunco el nuevo edificio de las ciencias al plantear una dificultad insuperable al proyecto de construir la ciencia moral "más alta y más perfecta", pues ésta sólo parece ser posible para un intelecto divino, salvo que la mayor altura y perfección que se proponía alcanzar Descartes era relativa sólo a los filósofos anteriores.

Sobre el imperativo categórico como regla de universalización

Camilo Thorne
Pontificia Universidad Católica del Perú

1. La prueba

Esta ponencia aspira a demostrar que la siguiente proposición es verdadera:

(Def IC): *p es un imperativo categórico si, y sólo si, es una regla o metarregla de universalización; o sea, si y sólo si, es una función de interpretación o valuación que decida o arbitre sobre la validez de las locuciones deónticas.* Brevemente, si es de la guisa "'O*p*' *es* $V \leftrightarrow \ldots$", donde los puntos suspensivos representan condiciones sujetas todavía a una ulterior delimitación[1].

1.1 Normas y metanormas

De acuerdo con la tradición, llámase imperativo a cierta norma, regla o canon que estipula obligaciones fundamentales. Por ello, y puesto que toda norma o regla constituye una proposición (asertórica), es lícito escindir su clase o conjunto de guisa tricotómica, en virtud al criterio lógico de relación[2]: hay imperativos categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Así, es el primero de ellos aquél que carece de condición o término condicionante[3]. O, conforme a la nomenclatura del análisis clásico: es un imperativo molecular (no simple) de cantidad universal que prescinde de todo término antecedente que se halle fuera del alcance de su cuantificador (universal). Pero, en tal sazón, y puesto que invocar principios metafísicos (cual la doctrina kantiana de los dos mundos) nos llevaría a incurrir en la falacia naturalista que tanto impugnara Moore, nos vemos condenados a proceder *ad infinitum*.

Así las cosas, ¿qué es una norma? Una gran heredad de definiciones nos dice: una proposición modal que enuncia una obligación, es decir, una acción, una elección (o decisión), una costumbre, que han de ser puestas en práctica o llevadas a

1 El uso de la variable proposicional "*p*" quizá induzca a confusiones. Por eso conviene decir que tal variable deóntica reemplázase por términos de acción o intención tales como "correr", "injuriar" o "pretender (tener el propósito de) mentir"; que a su vez son *categorémata*, predicados (verbales, por cierto) generalizados universalmente, si bien de modo implícito. Así pues, "*p*" sustituye a enunciados de acción (o prácticos) de la forma "$(x)Fx$". En lo que concierne al metalenguaje (a los principios deontológicos), nos valemos de metavariables; vale decir, de caracteres griegos en minúscula.

2 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft,* primera parte, sección prima.

3 Un imperativo hipotético es de la forma "$p \rightarrow (\exists x)(q)x\mathrm{O}q$".

cabo perentoriamente; sin que tal cosa entrañe o implique necesariamente una pena o coacción (sólo en el caso de las normas legales o jurídicas). Su forma pareciera ser la siguiente[4]: $(x)(p)xOp$. Ahora bien, este conjunto divídese en otros tres, distintos en cuanto a su ámbito de validez o fuero jurisdiccional: morales, sociales y jurídicas. A este tenor se puede aducir que si las jurídicas, emitidas o promulgadas por los órganos del Estado, regulan la vida política y civil, la esfera de los intercambios recíprocos; las morales, en cambio, rigen nuestro fuero interno, esto es, nuestros procesos de deliberación y decisión subjetivos[5]. Se circunscriben a las inferencias prácticas de los agentes racionales. Así pues, prescriben los hábitos o con más precisión las intenciones supeditadas a aquellas inferencias (o silogismos prácticos, como los llama la tradición). Al par que las sociales gobiernan la etiqueta.

1.1.1 El imperativo como la clase de las leyes

El imperativo categórico, fundamento y sostén de las éticas formalistas, es una regla o principio moral abstracto que somete a examen a los códigos morales concretos. Por consiguiente, se trata de una metanorma que han de satisfacer los varios sistemas (o *corpora*) normativos. A su vez, en tanto que abstracto o formal, es universal y autosuficiente. Para hablar con rigor, es menester antes asumir que entes tales como las reglas existen —o sea, admitir como verdadera la proposición "hay por lo menos una regla", en símbolos, "$(\exists x)Fx$"—; y proceder, después, a dividir esta clase o conjunto en abstractas y concretas, positivas. Empero ¿precisa nuestra metanorma de ser ideal? Si bien para algunos es menester (si no inclusive obvio) un compromiso realista (y opuesto a sus pares conceptualistas y nominalistas) con *universalia in revel antere*; dado que los entes o sustancias abstractas (en el sentido de *kánones* platónicos, de ideales) son, como nos lo sugiere su cuadro de división, infinitas y perfectas; dado que prescinden de toda nota espaciotemporal, esto es, corpórea. Este compromiso no es, sin embargo, de necesidad. Me explico: resulta siempre posible y legítimo estatuir y sancionar leyes de jerarquía superior *ad infinitum*. Además, es lícito abrigar dudas acerca del procedimiento que nos llevaría de un principio normativo cualquiera al universal de la legalidad. Es decir de $(\exists x)Fx$ a $\{x:Fx\}$.

Pero ¿son preceptos concretos? Un kantiano, por ejemplo, seguiría el siguiente razonamiento. Comenzaría por establecer que la clase de las normas (o de las reglas prácticas) es idéntica al conjunto de los imperativos categóricos; o mejor, que el segundo nombra (o denota) a la primera de otra guisa (es decir, cuando $a=b$).

---

4 Adopto la convención de entrecomillar *todo* contexto de mención o cita directa al que no lo antecedan los puntos seguidos.

5 En efecto, las normas jurídicas (y más aún las reglas de derecho —de jurisprudencia— según asevera Kelsen en su *Reine Rechtslehre,* I.3 y IV.1) son material y formalmente distintas a los imperativos morales; si bien todas constan de proposiciones deontológicas y presuponen el concepto del deber ser. Las leyes de los códigos establecen tanto prestaciones como contraprestaciones (facultades, derechos en su sentido restringido) y establecen sanciones para todo aquél que no observe su obligación. Son de la guisa siguiente: $(Op \wedge \neg p) \rightarrow Oq$, o más bien: $(Pp \wedge p) \rightarrow Oq$, así una ley penal como "quien asesine con alevosía ha de ser ejecutado". Pero con las debidas salvedades, pues prevén muchas de ellas condiciones materiales (acciones) y contemplan e implican las ya citadas facultades. Las reglas de la moral no estatuyen sanciones. Baste lo dicho.

Posteriormente, enunciaría las notas constitutivas de esta especie y procedería a enarbolarlas como condición suficiente y necesaria de la legalidad práctica. Sin embargo, este raciocinio peca de falaz. Semeja un caso (*lato sensu*) de la falacia *pars pro toto*; o de aquélla análoga que confunde los accidentes con las sustancias. Si bien podemos decir: un imperativo es un imperativo si pertenece al conjunto de las leyes, o sea, si es instancia de la legalidad, debemos siempre evitar, en lo posible, la confusión inextricable del universal con sus particulares (o de los elementos de una clase con la clase misma). Debido a ello, antes siquiera de inquirir por un fundamento ontológicamente anterior (vale decir, de índole metafísica), es menester, por el contrario, lidiar con los que sean lógicamente anteriores (en el orden de las consecuencias). En tal espíritu es que aducimos que pertenecen a la metaética o deontología (la ciencia de las normas). Por lo tanto, todas las consideraciones anteriores dependerán de cómo formulemos tal disciplina (cuyo objeto lo constituyen las obligaciones). Sólo así, en este último contexto, puede que las clases y las clases de clases redunden favorablemente en la simplicidad, completud y consistencia de nuestra teoría.

1.1.2 El imperativo categórico como proposición normativa

Consideremos, pues, las siguientes formulaciones del celebrado precepto:

(i) Obra de modo tal que la máxima de tu acción pueda ser considerada una ley universal.
(ii) Todo sistema normativo ha de ser máximamente consistente. O sea: 'Op & $\sim Op$' *es inválida.*
(iii) Considera al hombre un fin en sí mismo y no un medio.
(iv) Ama a tu prójimo como a ti mismo.

Ante todo, hemos de preguntarnos por su estatuto o condición. Si las normas son *in genere* proposiciones, entes intensionales por lo pronto, y distintas de sus instancias, las leyes o normas proferidas o aquéllas escritas, en cualesquiera idiomas. Si pertenecen al mismo dominio de entes que los conceptos, operadores lógicos y propiedades. Si no son conductas sociales, como postula Kelsen. Nos dejarían, entonces, el sabor de gozar de un cierto carácter universal. En efecto, las proposiciones, que son (por decirlo así) los sentidos *(Sinnen)* de los enunciados, carecen de toda nota espaciotemporal. Así, si definiésemos a la norma como una función saturada universalmente o pensamiento (el *Gedank* fregueano) que tiene por rango a sujetos morales y por dominio a acciones o intenciones, tal función se traduciría en símbolos en esta vena: $(x)(p)xOp$. Canon que presumiblemente valdría en primer término para las proposiciones (o juicios) de obligación y luego, de manera derivada, para sus instancias concretas. Pero, sea como fuere, esgrimiríamos a la postre un patrón que esas secuencias finitas de símbolos orales y escritos que llamamos comúnmente "normas" habrían de o deberían satisfacer. Mas ello supondría una distinción entre, por una parte, los niveles de uso y mención, como, por otra, de los de lenguaje-objeto y metalenguaje: porque estamos predicando de las fórmulas o expresiones (y sus sistemas) otras tantas propiedades. ¿Mas acaso no bastaría con invocar solamente, en nuestro metalenguaje y por ende en nuestra semántica, interpretaciones y modelos (que son, en sentido lato, conjuntos de interpretaciones tal que, en virtud a ellos, los teoremas de una teoría gozan de con-

sistencia o validez)? ¿No podríamos por ventura prescindir de entes tan etéreos y obscuros como las proposiciones para decidir sobre la validez de las leyes morales? Bastaría, creemos, con esgrimir una función o relación que las vincule con sus *denotata* extralingüísticos —con acciones e intenciones.

1.1.3 Su disimilitud con el derecho natural

Por otra parte, es de notar que tanto (i) como (iii) y (iv) son imperativos concretos, no abstractos. ¿Por qué son entonces categóricos? Pues Kant divídelos en hipotéticos (o reglas de prudencia) y categóricos; y mientras "si deseas comer, trabaja" es diáfano ejemplo de los primeros, (i) y (iii) son otras tantas formulaciones de los segundos[6]. Porque carecen de condición; son de la forma "O*p*" y no "*si p, entonces Oq*". Mas, ¿por qué universales? Por una razón muy obvia: son válidos para cualquier agente racional dotado de libre albedrío, para todo el universo (es decir, la infinita especie) de los hombres. ¿No será debido a que constituyen un derecho de la más enaltecida de las índoles, el derecho natural[7]? El cual goza, en verdad, de fundamentos metafísicos y teológicos, tanto de la teología positiva como de la dogmática —en esta sazón, (iv) viene a ser la ley de la nueva alianza. Y así toda falta se troca pecado, y la senda de la virtud, camino de santidad y privación ascética. Mas, para mi desventura o desconsuelo, yo no suscribo tales artículos de fe; de modo que mi argumento ha menester de más pasos deductivos.

En efecto, asumir que el imperativo forme parte de un código particular (en este caso, del derecho natural) contradice su carácter de metanorma y nos conduce, irremediablemente, a un *circulus in probando*. Muy por el contrario, es aquél una *regla de legitimidad*. Un *criterio para discriminar obligaciones*. Explícome. Toda teoría es un sistema de proposiciones generales; en efecto, las puramente deductivas constan de axiomas o postulados, de definiciones, de teoremas. Mas también de reglas sintácticas, es decir, de derivación o inferencia, y de reglas semánticas (o de interpretación). Así, todo teorema, toda secuencia de símbolos que pertenezcan al sistema ya mentado ha de ser tanto correcta (o bien formada) como válida[8] (o sea, instancia de los axiomas) —y, por extensión, consistente (o verdadera). Y al subrayar esto conviene afirmar que ha de existir una regla de valuación, o un modelo (un universo cualquiera de entes, concretos o abstractos, cual el conjunto de los números naturales) que pruebe su validez (su verdad o consistencia bajo toda posible interpretación)[9]. Y tales reglas se formulan explícitamente sólo

---

[6] En opinión de Kant son distintas formulaciones de una misma ley moral. *Cf.* Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tercera parte.

[7] Denominación que trasluce una *contradictio in adjectio*; porque se alega —cuando se prescinde de la cita o escolio bíblicos— que el tal derecho consiste en una serie teóricamente infinita de facultades y prerrogativas racionales, de las cuales se derivan (por sentencia o sanción de la pura razón) las reglas (por ejemplo, la "ley de razón" del famoso Hobbes) que establecen los derechos fundamentales (vida, propiedad, etc.). Empero, tales máximas no son normas jurídicas; con mayor acuidad quizá puédaselo juzgar un código moral natural o ideal, esto es, uno que satisface a la perfección el imperativo categórico.

[8] Tanto en un sentido sintáctico (si es demostrable) como semántico (si hay un modelo que la pruebe).

[9] Llamaremos "validez formal" a la corrección formal y a al atributo (o condición) de la demostrabilidad; y "validez material" a la validez *sensu pleno* (o adecuación material). En lo que toca a la consistencia, estriba ésta en la invalidez de la negación (en la verdad bajo al menos una valuación).

en el metalenguaje. De pareja manera se puede proceder con un conjunto cualquiera de obligaciones, con los códigos; de suerte que podamos hablar de imperativos tanto formal como materialmente válidos. Más aún, en el seno de la lógica modal deóntica se afirma desde antiguo que su semántica (el conjunto de sus reglas semánticas, se entiende) consiste en un cuádruplo ordenado {Σ, *W, p, R*} donde "*R*" denota (o nombra) a la relación simétrica de accesibilidad de *W* en *W*, "*p*" a la clase de las normas, "*W*" a la clase de los mundos permisibles y "S" a la función (o relación biyectiva) de *p* en *W*, de guisa tal que,

(v) *"Op"* es $V \leftrightarrow \Sigma(p, W) = 1$

Donde "*V*" abrevia al término semántico (o metalingüístico) "válido". Es decir, si la obligación resulta consistente en todos los susodichos mundos (o sea, si es válida o legítima). Dicho de otro modo, si es verdadera bajo toda posible asignación de mundos posibles permisibles (buenos en sí mismos), incluido el actual. Ahora bien, esta regla es una condición universal y prescribe la observancia de la ley para toda posible acción —o propósito— que ésta contemple (con más precisión, para todo posible valor que asuman sus variables). Si no rige para todo agente racional y para toda circunstancia, luego no es, en rigor, una ley moral. Dicho de otra manera y siguiendo a Tarski[10], si y sólo si, el término "O" es satisfecho por al menos una o por todas las posibles díadas o pares ordenados de mundos permisibles y agentes morales. Además, esta metarregla equivale con sus salvedades a la definición semántica[11] del operador de obligación del sistema deóntico D5 que (v) abrevia:

(vi) $\Sigma(Op, W) = 1 \leftrightarrow \forall Wi \in W, \forall Wj \in W; \exists R$ *tal que R es una relación simétrica de accesibilidad y* $R(Wi, Wj)$.

Mas, con todo, ha de tenérsela por mera convención o definición parcial (cual la Convención-V tarskiana). Porque, en efecto, definir una obligación en términos de otra obligación nos conduce a un *circulus vitiosus*.

Así pues, pareciera que el imperativo categórico, de asociarse a la semántica deóntica, haría las veces de un fundamento material de nuestros principios éticos. De un *criterio de consistencia y validez normativas*, en resumen[12].

1.2 Sobre la naturaleza de los juicios de valor

Punto de doctrina especialmente arduo es aquél relativo a la relación lógica existente entre los juicios estimativos y los juicios normativos o leyes morales. "Bueno" o "moralmente bueno" es un predicado cuya extensión o materia comprende actos voluntarios; los eventos psíquicos o físicos que los varios mandamientos (de cualidad positiva) ordenan. Otro tanto puede decirse de su predicado complementario, "malo". Mas ¿en qué términos hemos de definirlo? Sostienen unos que el

---

[10] *Cf.* su famoso artículo o monografía "La concepción semántica de la verdad".

[11] Las sintáctica es: $Op \rightarrow \sim P \sim p$.

[12] Habermas, Jürgen, en su ensayo intitulado "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación", parte tercera, sostiene una tesis similar.

bien es una propiedad intrínseca a los tales actos[13]. Así, decir "*x* es bueno" equivale a enunciar una verdad de razón, una nota esencial del sujeto. Por ende, es menester derivar las normas de los juicios de valor. Ello, para desventura de los que sostienen tal tesis, reboza de oscuridad: no es lógicamente válido deducir proposiciones modales de otras asertóricas. Y si las considerásemos apodípticas, en suma, si defendiésemos que $\Box p \rightarrow Op$, correríamos el riesgo de incurrir en la infausta falacia naturalista o, quizá, en un determinismo riguroso. Y ello porque nos forzaría a admitir que hay acciones, eventos psíquicos, eventos físicos que ocurren necesariamente; y la necesidad material es especie de la necesidad general. Pero las proposiciones estimativas no son verdades de hecho. En realidad, la cuestión ha menester de distinciones más sutiles y lúcidas que las consignadas.

Ahora bien, siguiendo a varón tan eminente como Thomas Hobbes, algo es justo si y sólo si no transgrede o viola la ley[14]; dicho de otro modo, si y sólo si es lícito. Para Hobbes, los juicios de valor serían instancias de una norma; se seguirían, en conformidad a reglas de inferencia bien definidas, de nuestros postulados morales; como, por ejemplo, del imperativo categórico, supremo mandamiento. Dicho brevemente y de modo más acerado —pues Hobbes confunde por momentos el fuero jurídico y el ético— lo bueno es lo que permite la ley moral; es, para valernos del tropo o figura jurídica ya entrevista, el justo moral. De modo que sólo las acciones buenas serían permisibles; pero también a la inversa. En general: $(p)Pp \leftrightarrow p$ *es bueno*[15]. Y recíprocamente, toda acción prohibida es *per definitionem* execrable (es decir, $(p)Ip \leftrightarrow p$ *es malo*). Lo cual pareciera concordar con la definición de mundo permisible de la lógica deóntica[16], a saber, "un mundo permisible es un mundo bueno". Así, este raciocinio tiene como corolario el que "*x* es bueno[17]" es término estrictamente sinónimo de "*x* es obligatorio", hecha la salvedad del caso: sólo han de adscribirse a intenciones o acciones. Que las normas y las proposiciones estimativas se implican mutuamente. Y a un nivel metalingüístico, se entiende. Hablar de una buena estatua o de un buen fuste o alfanje manifiestan un uso derivado del predicado ético y obedecen a criterios estimativos de estirpe muy otra[18].

---

[13] *Cf.* Moore, G.E., *Principia Ethica,* I.

[14] *Cf. Leviathan,* I, XV "...the definition of injustice is no other than *the not Performance of Covenant.* And whatsoever is not Unjust is Just".

[15] Si *p* designase a un hábito o intención, entonces denotaría una virtud; pues virtudes —tales como el coraje, la magnanimidad, la sabiduría, etc. sean éticas o dianoéticas— son todas aquellas costumbres que se avienen con la ley moral.

[16] Un mundo permisible se define como ese estado de cosas máximamente consistente (de individuos, eventos, propiedades, etc.) del cual es verdadero el juicio de obligación; no voy a entrar en cuestiones técnicas, mas es menester recordar que la semántica —esto es, las reglas de valuación— varían de acuerdo al operador modal. Así mismo, conviene tener presente que los operadores deónticos, como los ónticos de necesidad y posibilidad, se supeditan al conocidísimo cuadro de oposiciones.

[17] "*x*" representa, en este caso, a cualquier variable (objetual o proposicional).

[18] Ya el estagirita (Aristóteles) juzgó que "bueno" es término general de connotación o intensión análoga (los términos son sinónimos, homónimos, heterónimos y análogos); su sentido se altera según la categoría, o sea el predicamento o clase de conceptos a la cual pertenezca. *Cf.* su *Ethica Nicomachea,* 1096a 20-25.

La semántica deóntica demanda de nosotros mundos posibles permisibles que se juzgan intrínsecamente buenos. Aserto cuya importancia radica o yace en lo siguiente. Tal mundo, que prueba la consistencia o la validez de la norma es un estado de cosas, un conjunto de eventos y hábitos racionales (decisiones) que son fines en sí mismos y a los que una función relaciona con los juicios de obligación, con las prohibiciones o interdicciones, con los derechos o facultades. Es por este motivo (y como ya hemos orillado) que el predicado "*x* es bueno" deviene un enunciado abierto de orden superior; metaético, deontológico, inclusive. De ahí que la axiología fundamente (en tanto presupuesto suyo) a la deontología (o teoría de las normas) y, a través de ésta, a la moral. Los preceptos, las máximas, predicarían obligaciones de actos (y predisposiciones) dignos de loor.

2. Consecuencias. Los bienes y la teleología. La deliberación y sus dilemas

Se arguye a menudo que la felicidad es el bien sumo o último; al tiempo que se la denomina "fin último", porque todo fin es un bien. También llámasela "valor supremo", porque todo valor es un fin. Y así sucesivamente. ¿Mas qué definición cabe en el espíritu de este breve ensayo? Sostuvo el siempre preclaro Perípato: la felicidad es la actividad racional que se ejerce en conformidad con la virtud. Por consiguiente: la práctica o suma de todos los hábitos morales e intelectuales, a más de sus condiciones previas (o fines previos): los bienes materiales, el regocijo del amor casto o el del que es próvido en pasión. Conócese por "teleología" la disciplina moral que inquiere por y dilucida tal cadena y jerarquía de fines (en griego, *teloi)* o bienes; jerarquía que, a manera de una extensísima proposición condicional estimativa, oficia de premisa en nuestros razonamientos prácticos o deliberaciones.

Pues bien: si la deliberación, si el razonamiento práctico o moral, partiendo de deseos y creencias concluye en intenciones (o decisiones, o deseos razonados, o *placitae*), este nivel habrá de presuponer otro de superior carácter y así sucesivamente hasta conformar una jerarquía de fines. Verbigracia:

(vi) $a\mathrm{D}p$
$\mathrm{O}\ {\sim}p$
$\underline{p\ .\ {\sim}p}$
q

Donde "O~*p*" es verdadero si, y sólo si $\Sigma\ ({\sim}p,\ W) = 1$ y *W* es intrínsecamente bueno. Ahora bien, aunque las máximas rigen nuestros procesos de deliberación y, por consiguiente, nuestra conducta, sus propiedades de coherencia, legitimidad (para así omitir la casi inevitable jerigonza lógica de orden), dependen de los juicios de valor que enunciamos al interior del metalenguaje. Por ello, han de ser instancias de un axioma o principio (análogo a la convención—V tarskiana) de la forma "O*p es V* $\leftrightarrow \alpha$", donde "α" es una variable (quizá una metavariable) cuyos valores son enunciados de forma similar a "(*p*)(*p* es bueno)". Esto, además, resuelve en

[19] El ejemplo, tan manido, del padre que elige salvar a sólo uno de sus hijos, condenando al resto de su prole a segura muerte, es, bien visto, pésimo. Tal padre lleva a cabo una acción amoral: es condición necesaria de la moralidad (esto es, del conjunto de los hábitos y acciones que obedecen a la ley moral), la libertad del agente. Y que se le impute un crimen y luego una sanción o pena es cosa que no atañe a la moral sino al derecho.

cierta medida el problema que los dilemas morales suscitan. Ocasiones hay en que uno juzga que una acción intrínsecamente mala es un medio para lograr o atisbar un fin encomiable[19]: pero esto ya no sería posible, pues no podría invocarse como justificación de semejante maldad la supuesta arbitrariedad de las escalas de valores, ni su aparente y veleidosa subjetividad. Actuar de tal modo sólo provocaría contradicciones (y, por cierto, ofuscamientos) insuperables en el agente moral. Como si en (v) permaneciéramos en el segundo paso sin aventurarnos —no obstante las ímprobas hesitaciones— más allá, al tercer paso o conclusión. Cosa que (ii), por ejemplo, no permite. Y (ii), si bien no es la más acertada ni acerada de todas, es una de las posibles formulaciones del imperativo categórico, de la metanorma buscada.

3. Apéndice. Las máximas y los imperativos hipotéticos

Las máximas o reglas de prudencia son normas de cantidad singular o particular; o sea, donde la extensión del predicado u operador de obligación (que recorre dominios de individuos y acciones) se constriñe a por lo menos un o (quizá) a un único individuo o agente moral. Más aún, son normas (imperativos) hipotéticas que presuponen un antecedente (o condición suficiente), de la forma "$p \rightarrow (\exists x)(q)$ xOq". Ahora bien, Kant (y Habermas), al enunciar su metanorma o metarregla, vale decir (i), alega que ésta sienta un requisito o criterio que ha de ser satisfecho por las máximas para, de ese modo, trascender a la naturaleza de norma: el criterio de universalidad. Lo cual sugiere un cierto desliz argumentativo de parte nuestra, una imprecisión[20]. Porque, en cierta manera, y como ya se sugiriese en el acápite 1.1.2, el imperativo categórico expresa los rasgos característicos del concepto de norma. Lo que ocurre es que la universalización es un sucedáneo de la aplicación al imperativo del procedimiento decisorio (la regla de interpretación) que arbitra sobre su validez (o legitimidad) y consistencia. Por ello, dadas:

(viii) $p \rightarrow (\exists x)(q)$ xOq
(ix) O($p \rightarrow (x)(q)$ xOq)

nos permite ascender a (ix) a partir del imperativo hipotético (ix). Los cuales se podrían traducir al lenguaje natural, respectivamente, de la siguiente guisa:

(x) Para gozar de credibilidad, debes decir la verdad.
(xi) Es obligatorio que, para gozar de credibilidad, se deba decir la verdad.

Esto amerita una luenga explicación. En primer lugar, tiene por inmediata consecuencia que sólo las normas moleculares gozan de validez o legitimidad plenas; las atómicas (como la norma "Op"), revisten, solamente, consistencia. Cosa sobre la que, al nivel del cálculo deóntico puro (y, por consiguiente de las varias aplicaciones de sus fórmulas esquemáticas), vierten luz los axiomas (todos ellos, de cantidad universal). En segundo término, que el problema, desde que prescindimos de las forma kantiana de los mismos, yace en el antecedente o hipótesis, el

[20] Le agradezco al profesor Alejandro Rosas, de la Universidad Nacional de Colombia, la presente objeción.

cual hállase fuera del alcance de todo operador modal. Finalmente, que las normas válidas son necesariamente verdaderas (analíticas, diríamos), puesto que de toda norma primitiva o demostrada —en cualesquiera códigos— podemos derivar $\int Op$ merced a la regla de necesariedad o necesitación. Mas esto no entraña incurrir en la ya mentada falacia naturalista. Porque:

(xii) $\Box Op \leftrightarrow \Box Op$
(xiii) $\Box p \leftrightarrow \Box Op$

Si bien (xiii) constituye una posible extensión del sistema D5, no así (xiii); y sólo de (xiii) es dable deducir una fórmula como "$\Box p \rightarrow \Box Op$". La necesidad, puramente lógica en este caso, se supedita, por decirlo de algún modo, a la obligación.

Tres temas de la antropología filosófica de Xavier Zubiri: realidad humana, inteligencia e historia

Javier Aldama
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

1. La realidad humana

El hombre es una realidad una y única, es "unidad", no unión de lo que se ha solido llamar "cuerpo" y "alma", ambas expresiones son inadecuadas porque lo que con ellas pretende designarse depende esencialmente de la manera como se entiende la unidad de la realidad humana, de ella depende así mismo la idea de su actividad; esta aclaración previa nos lleva a tener que responder la pregunta: ¿Qué es realidad? Para Xavier Zubiri: "Todo lo real está constituido por ciertas 'notas'."[1] Cuando Zubiri habla de "notas" se refiere a cualidades, propiedades, partes constitutivas, etc. Estas notas son "notas-de"; por ejemplo, glucosa es nota "de" un organismo animal. Estas notas además no son agregados a las cosas reales sino más bien las integran (en un constructo). Las cosas no son pues síntesis de notas, sino que las notas son analizadores de la unidad primaria (primaria porque explicita la cosa en sus notas). Esta unidad es lo que llama Zubiri "sistema", unidad de un constructo.

"Las notas de un sistema son de distinto carácter. Unas presuponen el sistema ya constituido, y pertenecen a él por acción de factores extrínsecos al sistema; son notas adventicias. Pero hay otras que, aunque tengan su origen causal exterior, son en sí mismas y formalmente las que constituyen el sistema cíclico. En su virtud, el sistema es una unidad clausurada, esto es, posee suficiencia constitucional, es lo que constituye la 'sustantividad'." [2]

En cuanto a la realidad humana ésta es una unidad de sustantividad, una unidad primaria y física de sus notas, de las cuales unas son de carácter físico-químico y otras de carácter psíquico (como por ejemplo, la inteligencia), las primeras suelen llamarse sustancias pero en el sentido vulgar, como cuando se habla por ejemplo de sustancia grasa. Este aspecto físico-químico de la sustantividad humana no es "materia", sino "organismo", que es tan sólo un "sistema subparcial" dentro del sistema total de la sustantividad humana. Al aspecto psíquico Zubiri lo llama "psique", que no es una sustancia ni en el sentido vulgar ni en el sentido me-

[1] Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1994. p.18.
[2] Zubiri, Xavier, *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá: USTA, 1982, p .89.

tafísico; la "psique" también es un subsistema parcial dentro del sistema total. El hombre no tiene pues "psique" y "organismo", sino que es "psico-orgánico". La sustantividad humana es así "una" por sí misma y "de por sí misma". Los momentos de este sistema se codeterminan como realidades en acto y *ex aequo*, cuya codeterminación consiste en ser cada una "de" todas las demás.

Los caracteres constitutivos de la sustantividad humana son tres (corresponden a la "índole estructural" de la unidad primaria constructo psico-orgánica, y por tanto son momentos del sistema en cuanto sistema): a) En virtud de su carácter sistemático, toda nota tiene en el sistema una "posición" rigurosamente determinada respecto a las demás notas. El sistema determina la función de cada nota, y la expresión de esta determinación estructural es la significación. b) El sistema psico-orgánico, en virtud del momento de organización, tiene una *compago*, una complexión, según la cual, cada una de las notas del sistema, por estar determinada estructuralmente respecto de las demás, repercute forzosamente tanto estructural como funcionalmente sobre todas las demás; está en interdependencia con ellas. La organización funda así una cierta "solidez", es el momento de la solidaridad. Solidaridad es interdependencia de organización. Cada nota es solidaria de todas las demás, la inteligencia es solidaria de mil notas psico-orgánicas, y recíprocamente. c) La sustantividad psico-orgánica tiene cuerpo en la organización solidaria de sus notas. La corporeidad, pues, es un momento estructural de la sustantividad entera. Toda vida es actualidad "física" en corporeidad y toda corporeidad, toda presencialidad "física" es de carácter vivo.

En resumen[3], organización, solidaridad y corporeidad son tres momentos del sistema entero, son momentos del "de" en que el sistema sustantivo consiste, son tres momentos distintos; pero cada uno de ellos está fundado en el anterior.

2. La inteligencia

El hombre tiene que habérselas con las "cosas reales", necesita en efecto saber lo que son las cosas o las situaciones en que se encuentra. Llama Zubiri inteligencia a la actividad humana que procura este saber, el vocablo no designa pues una facultad, sino una serie de actos o actividades. Para que la intelección tenga lugar es menester que las cosas nos estén en alguna manera previamente presentes. ¿Cuál es este modo? No hay la menor duda de que en última instancia las cosas me son presentes por los sentidos, pero éstos no nos muestran lo que son las cosas reales, éste es el problema que debe resolver la inteligencia. Si los datos sensibles no poseen el momento de realidad ¿de dónde lo tomaría la inteligencia? Tendríamos "ideas" pero jamás la realidad. Se nos dice que los datos son "intuiciones", sentir es formalmente intuir. La inteligencia entra en juego para entender lo que intuimos, pero el hombre carece de una intuición suprasensible, su intuición es meramente sensible; la filosofía sin embargo ha propendido a hacer de lo sensible una especie de intelección minúscula.

Lo sensible de nuestra intuición no es pues para Zubiri una "presencia", todo lo inmediata que se quiera, sino una presencia en "impresión", sentir es la presencia impresiva de las cosas. Las impresiones no son meramente afecciones subjetivas, de tal forma que lo sensible es a la vez dato de la realidad y dato para la in-

[3] *Cf.* Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 63 .

telección de lo real. La "impresión de la realidad" es un momento en el que no ha solido reparar la historia de la filosofía.

En virtud de su sensibilidad el hombre se encuentra formalmente inmerso en la realidad. El animal tiene también impresiones, pero la "alteridad" que en ellas se le da, es de algo meramente "objetivo", esto es, distinto e independiente de la afección que sufre. La alteridad del animal lo es siempre y sólo de un signo objetivo, pero el animal no tiene impresión de la realidad. En cambio, en la impresión humana el contenido nos afecta como algo que es propiedad suya, por así decirlo, propiedad de aquello que nos muestra la impresión; es, lo que Zubiri llama, algo "de suyo", posee como caracteres propios los contenidos de la impresión. El hombre no sólo recibe impresiones de las cosas, sino que además las concibe y entiende, estos actos son ejecutados por la inteligencia; concebir es concebir cómo son o pueden ser las cosas en realidad, juzgar es afirmar cómo son las cosas en realidad, proyectar es siempre proyectar como habérnoslas realmente con las cosas, etc. Aparece siempre en todos los actos intelectuales este momento de versión a la realidad. Todos los actos y actividades intelectuales se mueven siempre en algo que llama Zubiri "aprehensión de las cosas como realidades", la aprehensión de realidad[4] es el acto elemental de la inteligencia, además es un acto "exclusivo" de ella, esto hay que entenderlo en contraposición al puro "sentir", que es el que se da en el animal. Todo inteligir es primaria y constitutivamente un inteligir que además es sentiente. El sentir y la inteligencia constituyen pues una unidad intrínseca, a la que llama Zubiri "inteligencia sentiente".

La unidad de sensibilidad e inteligencia no está constituida por la unidad del objeto conocido, sino por la unidad del acto aprehensor mismo de la realidad como formalidad de las cosas.

3. La historia

Si el hombre no tuviera una génesis biológica no se podría hablar de historia, tenemos pues que: a) Como momento de la prospectividad de la especie, la historia tiene un carácter temporal. No es un movimiento de pura sucesión. En la historia cada momento está formalmente apoyado en el anterior y es apoyo del siguiente. Esto es, el movimiento en que la historia consiste es un "movimiento procesual". b) La historia existe-por, arranca-de, y aboca-en una estructura biogenética. Pero no es simplemente un proceso de transmisión genética; cuando un viviente animal, sea de la especie que fuese, engendra un hijo, transmite a éste unos caracteres orgánicos, y con ellos un cierto tipo de vida. De aquí que en virtud de esta transmisión genética, cada animal vive una vida constitutivamente enclasada. El hombre en cambio es animal de "realidades", no se limita pues a sus notas psicoorgánicas. Y es animal de realidades en virtud de su inteligencia, la que no puede responder a lo que la situación le reclama, sino haciéndose cargo de la realidad, de una manera optativa, tiene que optar en cada momento por una acción libre. c) Instalarse en la vida humana no es sólo transmisión genética, sino también entrega. Entrega se llama *paradosis, traditio*, tradición. El proceso histórico es concretamente tradición. No en el sentido de ser tradicional, sino en el mero sentido de ser

---

[4] *Cf.* Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza Editorial, 1991, pp. 76-87.

entrega. La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan por tradición. Y precisamente por eso, porque es tradición, es por lo que la vida humana no comienza en cero, comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada.

De lo que hemos anotado, podemos concluir que: a) Zubiri defiende la unidad de la realidad humana, la concepción cristiana sobre el hombre. Ésta es una unidad de sustantividad, la que se constituye por un conjunto de "notas" psico-orgánicas, que se codeterminan entre sí, como realidades en acto y desde un mismo plano, cada "nota" consiste en ser cada una "de" todas las demás. El sistema determina la función de cada "nota", la "posición", en conjunto hacen una "organización", basada en ésta se da la "solidaridad" entre las "notas", la organización solidaria además funda la presencialidad "físic[a", como estas notas se presentan, lo que llama Zubiri "corporeidad". b) Con respecto a la inteligencia, y más bien al modo como adquiere el conocimiento el ser humano, Zubiri toma distancia tanto del racionalismo como del empirismo, aquí también mantiene una posición de unidad al no separar el sentir de la inteligencia, concibe a las impresiones de las cosas como datos de la realidad y como datos para la intelección de lo real, se intelige las cualidades de las cosas como "de suyo". La aprehensión de la realidad como tal corresponde a la inteligencia. La unidad de sensibilidad e inteligencia más que constituirse por el "objeto conocido" lo es por el acto aprehensor de la realidad. c) Zubiri muestra también esta unidad de la realidad humana en su concepción de la historia, la que requiere como base la transmisión genética, pero no se limita a ésta, pues es un movimiento procesual; además es el hombre un animal de "realidades". Frente al animal que está limitado el hombre opta, pero este optar se desarrolla en función a la tradición, a la que el hombre se entrega.

El filósofo. ¿Iluminado conductor de los hombres hacia la paz perpetua?

Fernando Muñoz
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

I

Una de las tantas pretensiones que tienen los filósofos es la de creerse, los pensadores y legisladores más capaces o "iluminados" con los que cuenta o ha de contar una sociedad; pretensión que iniciara Pitágoras, continuara y desarrollara Platón y que se ha mantenido vigente a lo largo de los siglos como se expresa claramente en filósofos como Kant, Hegel y otros contemporáneos nuestros. En esta ocasión me referiré a la forma como Immanuel Kant presenta su postura de pensador y legislador "iluminado", que sólo piensa y aconseja sin que necesariamente participe directamente de la cosa pública, pues, el filósofo decía, "es por naturaleza inapto para banderías y propagandas de club".

Nuestro filósofo comentaba que, de la filosofía se ha dicho que "es la sirvienta de la teología..., pero no se aclara bien si su servicio consiste en 'preceder a su señora, llevando la antorcha, o en seguirla, recogiéndole la cola'... No hay que esperar ni que los reyes se hagan filósofos ni que los filósofos sean reyes. Tampoco hay que desearlo; la posesión de la fuerza, perjudica inevitablemente al libre ejercicio de la razón. [Y añadía que] si los reyes o los pueblos príncipes —pueblos que se rigen por leyes de igualdad— no permiten que la clase de los filósofos desaparezcan o enmudezca; si les dejan hablar públicamente, obtendrán en el estudio de los asuntos unas aclaraciones y precisiones de las que no se puede prescindir"[1]. Ahora bien, cómo fundamenta el pensador de Königsberg ésta su pretensión de "aclarar y precisar" asuntos sociales o políticos es de lo que me ocuparé brevemente en este artículo. Veamos.

La filosofía de la historia de Kant comparte con la hegeliana y marxista el mismo esquema estructural de reconstrucción del desenvolvimiento de la historia de la humanidad. Estas tres corrientes filosóficas, y, con ellas otros filósofos encuadrados dentro de la misma tradición de pensamiento moderno, reconstruyen la historia como un progreso de ese gran sujeto que es la humanidad entera.

El progreso es entendido en dos dimensiones: en la dimensión de la relación del hombre con la naturaleza externa, y en la dimensión de las relaciones de los hombres entre sí, o de las normas y leyes que regulan su convivencia. La meta

[1] *Cf.* Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, México: Porrúa, 1977.

ideal hacia la que progresa el hombre en su relación con la naturaleza externa es, en todos los autores, la de un tipo de conocimiento y dominio de esa naturaleza, que pudiese acabar con todos los sojuzgamientos que ella impone a la humanidad. La meta ideal hacia la que avanzan los hombres en la regulación de su convivencia es, también en todos ellos, la de una sociedad planificada en la que reinasen definitivamente, tanto en las estructuras sociales como en las conciencias morales, los valores de libertad, justicia, solidaridad, amor y paz.

Un primer problema que este tipo de reconstrucción teórica ha de resolver, es el de la relación entre ambas dimensiones del progreso. ¿Son ambos progresos independientes entre sí o están interrelacionados? ¿Domina el uno sobre el otro, están jerarquizados?

Los filósofos modernos de la historia coinciden en tres afirmaciones muy generales: 1) Las lógicas del desarrollo en ambas dimensiones son independientes, es decir, el progreso técnico no trae de por sí progreso moral ni viceversa. 2) Un cierto nivel mínimo de desarrollo en la dimensión de la relación con la naturaleza externa, que podemos denominar técnica, es condición necesaria para alcanzar un nivel satisfactorio en la dimensión de las relaciones de los hombres entre sí, que podemos llamar dimensión social. 3) Siendo ambos progresos constructivos del desarrollo de la humanidad, lo que define en última instancia el grado de humanización es el progreso en la dimensión social.

Característica común también de los filósofos modernos de la historia es la conciencia de que ellos mismos son productos del estado de desarrollo en el que la humanidad se encontraba ya en Europa. El hombre al haber impulsado él mismo con libertad y conciencia ese progreso había preparado para ahora en adelante, tomar en sus manos las riendas de la historia. Si la historia "se la habían hecho", habría de empezar a hacerla él mismo. Es así como ya estaban conseguidas las condiciones objetivas para ello.

Los filósofos modernos de la historia y algunos que todavía se mantienen en este punto, tienen en este tema un interés eminentemente crítico. El teórico quiere, aunque sólo sea inconscientemente, asegurar en su modelo teórico del desarrollo histórico, el que ese desarrollo llevará ineludiblemente, más tarde o más temprano, hasta o hacia las metas ideales hacia las que de todos modos ya había avanzado hasta el momento. Kant, por ejemplo, es consciente del interés que le mueve a construir una filosofía de la historia. Busca descubrir un hilo de racionalidad lógica y moral por debajo del curso aparentemente irracional y caótico de una historia humana tan llena de vicios, que le obliga a apartar de ella sus ojos con horror: "para no cargarse con un vicio más, a saber: el del odio a la humanidad"[2]. Su interés es, en última instancia, superar "la amargura que se apodera de uno indudablemente cuando contempla el hacer y deshacer de los hombres en el gran escenario del mundo"[3].

Al final de estas reflexiones, Kant cree haber descubierto la *lógica* del desarrollo histórico: la finalidad que la naturaleza persigue ocultamente en la historia a través de los antojos y luchas de los hombres, al respecto dice: "la historia del

---

[2] *Cf.* Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la razón pura*, Madrid: Alianza Editorial, 1969, B29.

[3] *Cf.* Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, Madrid: Tecnos, 1987, A387.

género humano se puede considerar, en general, como la realización de un plan oculto de la naturaleza, encaminado al establecimiento de una constitución estatal interior y exterior perfecta como la única solución posible en la que la naturaleza puede hacer que se desarrollen plenamente todas las disposiciones que ella ha puesto en la Humanidad"[4].

Ahora bien, en cuanto a la *dinámica* del desarrollo histórico, es decir, en cuanto a las *fuerzas* que mueven la historia, Kant la encuentra en la *insociable sociabilidad*. ¿Qué se entiende por ella? Escuchemos al filósofo: "Es la propensión de los hombres a entrar en sociedad, propensión que, por otro lado, está unida a una resistencia constante que pone continuamente en peligro de destrucción a esa misma sociedad. [Por un lado el hombre es sociable y por otro asociable], consistente en querer ordenarlo todo conforme a su antojo... Así se desarrolla más y más todos los talentos, se moldea el gusto, e incluso, mediante una ilustración continuada, se pone el comienzo para la configuración de una forma de pensar que sea capaz, con el tiempo, de transformar las disposiciones naturales burdas del hombre en la distinción de ciertos principios morales, y de convertir así en un todo moral la pura reunión de los hombres en una sociedad unida patológicamente por la fuerza."[5]

El descubrimiento de los principios morales, se consiguen mediante el uso de la razón, de la razón pura, tal como él lo ha expuesto en su obra dedicada a la razón práctica y que fueron paulatinamente descubiertos por el hombre en el proceso de la Ilustración, de ahí la importancia de ese periodo cuyo significado resumiera en los siguientes términos: "Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. De esa minoría de edad no es culpable del propio entendimiento, sino la falta de decisión y de ánimo para servirse de él sin la dirección de otro, ¡sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! Ésta es la consigna de la ilustración."[6] Y en otro texto menos conocido define a la Ilustración de manera más breve diciendo: "Revisar por sí mismo significa buscar el último criterio de la verdad en uno mismo, es decir, en su propia razón; y la máxima de pensar por sí mismo es la ilustración."

La razón se va abriendo paso en tanto goce de libertad, la verdad se descubre y se hace en el diálogo libre y crítico: "La existencia misma de la razón descansa sobre esa libertad, ya sea que la razón no es en modo alguno dictatorial; su veredicto no es en todo tiempo sino expresión de la coincidencia de los ciudadanos libres, cada uno de los cuales ha de poder expresarse, sin trabas, de ninguna clase..."[7] Pensar por sí mismo no implica no obedecer, recomienda: "Razonad cuanto queráis y sobre todo lo que queráis, ¡pero obedeced!" Es pues, el progresivo desarrollo de la Ilustración lo que conducirá, de acuerdo a sus expectativas, hasta la configuración de la sociedad como un todo moral, que no es otra cosa que la realización del imperativo categórico fundamental: *El hombre como fin en sí mismo*.

Decir que el ser humano es un fin en sí significa que posee una *dignidad* (un valor intrínseco absoluto), por la cual fuerza el *respeto* de sí mismo a todas las demás criaturas razonables, y que le permite medirse con toda criatura de esta espe-

---

[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, A392
[6] Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Tecnos, 1993.
[7] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, B766.

cie y estimarse en pie de igualdad[8]. *Dignidad, respeto* e *igualdad* son importantes y están relacionados entre sí; sólo la persona digna merece respeto, y sólo la dignidad de todos y de cada uno permite considerar a los humanos como iguales.

Puesto que todo habrá de reducirse a deberes, la dignidad es un deber, el respeto es otro deber, y el cumplimiento de ambos deberes pone de manifiesto la igualdad esencial de los seres humanos. Esos fines-deberes que ha de proponerse cada cual como horizonte de su dignidad son dos: 1) mi perfección y 2) la felicidad de los demás. El cumplimiento de ambos garantiza y garantizará la realización de la sociedad moral, la sociedad humana que vivirá en plena armonía, "fin que —a su juicio— no es una mera ilusión", por lo que recomienda que el único artículo que garantizará esta conquista será el siguiente: "Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de las posibilidades de la paz pública deberían ser tenidas en cuenta y estudiadas por los estados apercibidos para la guerra."[9]

Ahora bien, ¿esta posibilidad en qué se sustenta? De acuerdo a Kant, a una propensión de solidaridad y amor en el hombre, contrario a todo egoísmo que es superado cuando la razón nos indica la moralidad y sentido que hay impresas en la naturaleza, en especial, en la humana; esa que nos indica que estamos hechos para conducirnos como ciudadanos del mundo[10]. Y si esta *posibilidad* ha sido demostrada, entonces queda la *obligación moral* de contribuir libre y conscientemente a la moralización de la sociedad en que vivimos, como un fin realizable y no quimérico. Una asociación así, Kant la llama "Pueblo de Dios según leyes de la virtud"[11]; es decir, es la secularización de los principios religiosos del cristianismo y en la que podrían converger los verdaderos cristianos y los demás hombres de buena voluntad.

II

Los principios que expone Kant y que fundamentarían su plena confianza en convertirse en el conductor espiritual —como filósofo— de todos los hombres que han de lograr la ansiada tierra donde todos vivan en paz y armonía, son compartidos, de una u otra manera, por filósofos y pensadores contemporáneos que insisten en ellos para ordenar y regular a las sociedades presentes que cada vez ven acrecentar sus problemas de convivencia.

Empero, es conveniente prestar atención a los descubrimientos científicos que hoy en día nos brindan la biología, etología, antropología, arqueología y demás ciencias afines que, buscan responder a la inscripción "Conócete a ti mismo" colocada sobre el pórtico del templo de Apolo en Delfos, en la antigua Grecia hace más de veinticinco siglos. Pues, desde esas fechas, la religión, la filosofía y la psicología han intentado explicar la verdadera naturaleza del hombre así como el desarrollo de su personalidad y de sus normas de convivencia.

Sin embargo, algo siempre faltaba: el conocimiento de la naturaleza innata del hombre, el material genético que ha heredado de un remoto pasado. "Este ma-

---

[8] Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México: Porrúa, 1977, cap.1.

[9] Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, *o.c.*, *Suplemento segundo.*

[10] *Cf.* Kant, Immanuel, «Del egoísmo», en: *Antropología*, Madrid: Alianza Editorial, 1991.

[11] *Cf.* Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la razón pura, o.c.*

terial —al decir de Bernard Campbell—, consiste en las raíces biológicas de la anatomía y conducta humana: la armazón sobre la que el medio ambiente habría formado su naturaleza. Sólo el conocimiento de épocas anteriores a la aparición de la escritura podría decirnos qué clase de criaturas éramos entonces y cómo hemos llegado a ser lo que somos actualmente."[12] Conocimientos éstos que los recientes descubrimientos realizados por las mencionadas disciplinas científicas nos permiten hacernos una mejor imagen de nosotros mismos, y, a partir de ella dictarnos normas de convivencia posibles de cumplir que nos procuren una vida armoniosa. Además, si el hombre es parte de la naturaleza y proviene de ella, comparte con los demás seres vivos características genéticas e incluso patrones de conducta similares.

La desigualdad y el enfrentamiento entre los hombres es innegable, pero, no es exclusiva de él, es universal. Pues basta con echar un ligero vistazo a un gallinero para observar que "dos gallinas nunca viven juntas... sin decidir cuál de ellas ha de ser la dominante. Y este hecho se ha observado en tantas especies avícolas que es razonable extenderlo a todos los que viven socialmente", dice David Katz[13]. Entre los primates la situación es más compleja; en algunas especies la estructura social es oligárquica o aristocrática. Hay un círculo más o menos bien definido de muchos dominantes que no se limitan a imponerse sobre el resto sino que, en cierto modo, los orientan, trazan los lineamientos de la vida comunal, mantienen el orden y defienden la tribu de las agresiones foráneas[14].

Para desconsuelo de algún "comunitario" que crea que la solución —igualitaria— a tanta injusticia jerárquica estriba en copiar el modelo de los insectos sociales, Henri Fabre en sus bellos *Recuerdos entomológicos,* se encarga de desengañarlo amargamente; en efecto, la capacidad reproductora es la que hace impracticable el comunismo igualitario[15]. Pues, en cuanto un organismo se preocupa por su descendencia: "la propiedad es sagrada". El "comunismo" que existe en algunas especies inséctiles no es totalmente igualitario —y, por tanto, no es comunismo—, pues se logra suprimiendo la capacidad reproductora. Para la inmensa mayoría, nos recuerda el célebre entomólogo, "así, la vida en común les cuesta caro. Miles y miles permanecen incompletos y se convierten en las humildes auxiliares de algunos sexualmente dotados. Pero desde el momento en que la maternidad es patrimonio general, reaparece el individualismo"[16].

Es más, Richard Dawkins, explica que la mera existencia de un gen —a la larga, de un organismo— es el resultado de un "egoísmo despiadado". Esto significa que el egoísmo es universal, al menos, dentro del universo biológico que conocemos, dice: "cualquier ser que haya evolucionado por selección natural será egoísta", y este fenómeno vital universal "dará, naturalmente, origen al egoísmo en el comportamiento humano"[17]. De ahí que, si se trata de remediar los males sociales: hostilidad, envidia, odio y demás no se logrará terminando con la propiedad privada —como lo hace saber Aristóteles en su *Política* II, 2— y reafirmará Freud,

---

[12] *Cf.* Campbell, Bernard, «Orígenes del hombre», en: *Arqueología*, Barcelona: Folio, 1994.
[13] *Cf.* Katz, David, *Animales y hombres.*
[14] *Cf.* Los estudios clásicos realizados sobre los primates: Goodall, Jane, *En la senda del hombre*; Schaller, George, *La vida del gorila*; Fossey, Dian, *Gorilas en la niebla.*
[15] *Cf. Recuerdos entomológicos*, VI, 334
[16] *Ibid.*, VI, 335.
[17] *Cf. El gen egoísta*, Barcelona: Salvat, 1987, pp. 3-5.

pues, con ello, "nada se habrá modificado en la diferencia de poderío o influencia... pues, ya la naturaleza, con la profunda desigualdad de los datos físicos y psíquicos, ha establecido injusticias para las que no hay remedio"[18].

Y, es más, la eliminación de la propiedad, es pretender abatir la cultura, su célula germinal: la familia, tal como nos lo enseñan desde las orugas y demás seres vivos. Agregaríamos a la luz de los descubrimientos científicos que, pretender abolir la propiedad privada, es ir contra la naturaleza, y, en particular, contra la naturaleza humana. Además, si los sueños igualitarios pudieran realizarse descenderíamos a la monotonía de la sociedad de las orugas. Felizmente, para llegar a esto, sería preciso que abundase el alimento, obtenido sin esfuerzo alguno. Mientras que un bocado de pan sea adquirido difícilmente y exija una industria, un trabajo del que no todos somos capaces; mientras que la familia sea el móvil sagrado de nuestra previsión, es absolutamente impracticable la gran teoría de todos para cada uno y cada uno para todos[19]. Por lo demás "suprimir el esfuerzo del pan cotidiano para nosotros y para los nuestros", sería abolir "las dos mayores alegrías de este mundo, el trabajo y la familia...; ahogaríamos lo que constituye nuestra grandeza. Y el resultado de este sacrilegio bestial sería un falansterio de orugas humanas" [20].

Muy ligado a este acápite del egoísmo está el de la territorialidad o *imprinting,* que es la fijación de un sujeto hacia un lugar, su ambiente o su "territorio". Esto lo viven todos los seres vivos y el hombre es el que puede expresarlo como poéticamente lo hace el entomólogo francés: "Un lazo de exquisita dulzura nos sujeta al suelo natal... tan pobre como es, yo quisiera volver a ser mi querido pueblo, quisiera dejar mis huesos en él."[21] La *Odisea,* el clásico griego, es la narración del regreso de Ulises a su suelo patrio, al suelo que lo vio nacer; para tal fin, el héroe paga su cuota sacrificando a todos sus compañeros.

Estas consideraciones aquí expuestas brevemente nos llevan a considerar por qué la tabla de valores del mundo contemporáneo —en mucho, inspirada por filósofos como Kant— está en crisis; pues, no corresponde a la realidad de la que trata, a saber: la naturaleza humana. Leszek Kolakowski, por ejemplo, en el *Racionalismo como ideología,* afirma que los valores y las prescripciones impuestas por nuestra cultura —más bien por el dogma hipócrita del altruismo que la élite del *establishment* mundial mantiene— están hechos para "que los hombres se obliguen unos a otros a actuar de un modo que (al menos de manera inmediata) contradice sus intereses prácticos y sus inclinaciones"; debido a esto, gran parte de nuestro tiempo y de nuestras energías se despilfarran buscando "subterfugios destinados a velar y disculpar los motivos reales de nuestra conducta y de nuestras convicciones..., el autoengaño acerca de las vivencias... y la elaboración de subterfugios justificatorios... nos ocultan una realidad susceptible de ser investigada", y lo curioso es que "nos ceñimos, de manera tan evidente como natural, a semejante conducta"[22].

Más explícito y totalizador es el modo como Richard Alexander presenta la situación presente diciendo: "Podría suponerse que los niños... son enseñados por

---

[18] *Cf.* Freud, Sigmund, *El malestar de la cultura*, en: *Obras completas*, tomo II.
[19] *Cf.* Fabre, *o.c.*, VI, 337.
[20] *Ibid.*, VI, 338.
[21] *Ibid.*, VIII, 134-135.
[22] *O.c.*, pp. 60-36.

sus padres a no mentir nunca...; que a esos niños se les enseña a ser siempre altruistas hacia los demás, a estar seguros de que actúan con justicia con todos aquéllos con quienes interactúan, y que sus propios intereses son secundarios frente a los de los demás. Pero esto no es cierto... todos sabemos que cualquier niño así enseñado y que obedeciera... con toda fidelidad no podría triunfar, al menos en esta sociedad; ...los padres, en realidad, enseñan a sus hijos cómo "estafar" sin ser descubiertos... enseñan a sus hijos cuáles son los comportamientos "buenos" y "malos" a los ojos de los demás, cuáles son las consecuencias de los comportamientos francos y veraces, de manera que, a partir de esta base... los niños puedan saber cómo desenvolverse con éxito en un mundo en el que ciertos engaños resultan provechosos y otros.. imperdonables..., en el que unos son difíciles de detectar y otros fáciles... En otras palabras..., a los niños se les inculcan los conceptos del bien y del mal para que les sirvan de guía hacia el comportamiento maximilizador de su eficacia global en la sociedades y grupos... donde crecen y donde es más probable que pasen su vida; que son educados por padres acostumbrados a vivir con esas reglas; y que los tribunales y cárceles están llenos de individuos cuya educación fracasó a la hora de impartir estos conceptos del bien y del mal"[23].

Por lo expuesto, quizá convenga sostener con Kolakowski que la vida es ineludiblemente conflictiva, que sus contradicciones son insalvables y que sólo queda el paliativo de algunas correcciones mínimas, como señalar la inconveniencia de enseñar "que la mentira está absolutamente prohibida... porque, muy pronto, los niños descubren que no es así"[24].

Para finalizar, para quienes lamenten la imposibilidad de "alcanzar" *l'egalité et la fraternité,* el entomólogo Fabre los consolará recordándoles que todos tenemos asegurada *l'egalité du verme,* al respecto dice: "la naturaleza tiene para nosotros una indiferencia soberbia; en el fondo de sus crisoles, animales y gentes, pordioseros y monarcas son absolutamente la misma cosa... He aquí... la igualdad, la única en el mundo, la igualdad del gusano"[25].

Occidente ha sabido esto desde siempre; por ello, cuando en los albores de la modernidad, el Caballero de la Triste Figura, al cabo de una de sus muy sesudas meditaciones, llega a la conclusión de que la vida es una representación donde los actores interpretan diversos papeles y que la igualdad llega cuando, terminada la función, los actores abandonan el escenario y se despojan de sus variopintas máscaras, su sensato Escudero le replica que no se ha dicho nada nuevo[26].

Y, muchos siglos atrás, Petronio proclamaba:

> "¡Ay! ¡Pobres de nosotros! ¡Qué poquita cosa es el hombre!
> ¡He aquí en qué pararemos todos nosotros cuando el horco se nos lleve! ¡A vivir, pues, mientras tengamos salud!"[27]

Empero, como la sabiduría al igual que la capacidad intelectual es universal, quienes han pensado profundamente sobre el asunto coincidirán en decir casi lo mismo.

---

[23] *Darwinismo y asuntos humanos*, Barcelona: Salvat, 1987, pp. 263-264.
[24] *Cf. o.c.*
[25] *O.c.*, X, 252.
[26] *Cf.* De Cervantes Saavedra, Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, Madrid: Círculo de Lectores, 1997, segunda parte, cap. 12.
[27] *Satiricón*, Madrid: Gredos, 1987, XXXIV, 10.

Así, por ejemplo en las antípodas del mundo griego, Yang-Tschou también proclamó:

"En la vida... hay diferencias. Con la muerte
viene la putrefacción, la corrupción,
la disolución, el aniquilamiento, y,
por tanto, la igualdad."[28]

Y, mucho antes, en uno de los textos más antiguos, el poeta sabe que, a diferencia de los dioses, el hombre es mortal:

"La condición humana es tener los días contados,
hágase lo que se haga,
¡todo es viento!
cuando los dioses crearon al hombre,
fijaron la muerte para él,
la vida, ¡se la guardaron![29]

Penosa mortalidad que es la que nos asegura la igualdad última, la definitiva, con total independencia de nuestras acciones, tal como lo reconocían los antiguos sumerios en estos escritos:

"Quien destruyó el mal, aquí yace, no se levanta...
Quien era fuerte de músculos, aquí yace, no se levanta...
Quien era sabio y prestigioso, aquí yace, no se levante."[30]

¿Qué queda por hacer? Aparte de dar cuenta de la crisis de los valores de la cultura occidental, está pendiente la tarea de estudiar la naturaleza humana, el comportamiento de las comunidades humanas y sus distintas formas de organización y valoración que han tenido y tiene para organizarse de la manera más objetiva, tolerante y racional posible, respetando cada una de sus particularidades.

Así por ejemplo lo proponen estudiosos como Edward Wilson[31]; y, entre nosotros, Fernando Fuenzalida en su sugerente escrito titulado *Tierra baldía,* en el que al dar cuenta de la crisis de valores y el fin de los dogmas mesiánicos que han alentado desde muchos siglos atrás a la cultura occidental, concluye que la imperiosa tarea del presente es buscar nuevos referentes valorativos[32] y, quizá en esta búsqueda —agregaría— tengamos que convenir con las reflexiones de los sofistas, tan maltratados por la historia filosófica occidental.

---

[28] *Cf.* Wilhelm, Richard, *Laotsé y el taoísmo.*
[29] *Cf. Poema de Gilgamesh.*
[30] *Cf.* Schmokel, H., *El país de los sumerios*, Buenos Aires: Eudeba, 1965.
[31] *Cf. El fuego de Prometeo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
[32] *Cf. o.c.*

Pensar filosófico e historicidad

Miguel Sotomayor
Universidad César Vallejo, Trujillo

Concebir la filosofía como un ejercicio intelectual de análisis e interpretación de una determinada realidad histórica, no significa desconocer el carácter lógico y universal del saber filosófico. Esta pretensión supone partir del supuesto de la relación necesaria que existe entre lo universal y lo particular, porque ello implica la inclusión de la diversidad espacio-temporal, es decir, la historicidad humana. En el caso de la filosofía, la relación entre lo universal y lo particular en el fondo es la misma que la del concepto de humanidad, que incluye individuos y colectividades, de lo contrario resultará una mera abstracción despojado de su contenido histórico.

Se hace necesario distinguir claramente la filosofía como saber cristalizado en teorías, doctrinas que forman parte del espíritu objetivo y la filosofía como ejercicio de análisis y reflexión viviente en el espíritu subjetivo. En ambas modalidades la filosofía se caracteriza por constituir un tipo de pensamiento que reflexiona sobre sus propios cimientos en la que interesa investigar no sólo sus propios límites y posibilidades, con un interés exclusivamente epistemológico, sino también al sujeto que piensa condicionado por las circunstancias de carácter social y humano. Particularmente interesa ubicar a la filosofía como un pensar orientado a cumplir un papel de mantener despierto el sentido crítico ante la realidad que, en el caso de nuestro país, se encuentra sumido en un estado de precariedad axiológica y antropológica. Tal circunstancia exige que los hombres asuman un compromiso no sólo de analizar los problemas de la condición humana sino el de investigar el camino que ha de recorrer en la búsqueda de un horizonte que concrete su emancipación respecto de todo colonialismo cultural, básicamente. Se trata, pues, de responder a una problemática que contiene hondas preocupaciones relativas a la misma vida de la filosofía que conduce a proyectarse del ser al deber ser.

El pensar filosófico es una función de la vida y que la vida humana no es algo dado, sino algo por hacerse que implica formas de deber ser en relación de la naturaleza teleológica de la misma. La filosofía como saber teórico apunta a su transmisión a través de la enseñanza y repercute de diversas maneras en el campo de los comportamientos humanos. La filosofía de estilo académico cultivada por las instituciones universitarias no ha sido suficientemente comprendida haciendo pensar que la filosofía por sí misma es un lujo que se justifica para épocas y sociedades que no tienen básicamente problemas de orden económico. Por eso es fundamental el desarrollo de una filosofía comprometida que contribuya a elaborar una

concepción de la vida y una jerarquía de valores para la acción y para la verdad. La capacidad de analizar nuestra problemática axiológica y antropológica no puede caer en una sociedad como la nuestra —sumida en profundos problemas— so pena de depender de otras sociedades más avanzadas para cumplir las funciones que son vitales. En consecuencia la filosofía académica tiene que cumplir un rol en el sentido de preparar los instrumentos conceptuales y metodológicos que deberán aplicarse a la solución de los problemas de nuestra realidad, y que sin ellos la cultura y la realización humana no alcanzarían su feliz culminación.

La filosofía debe entenderse también como aplicación del pensamiento a la búsqueda de caminos que se ha de recorrer para alcanzar determinadas metas por lo que la elección de la ruta no es algo accidental sino necesaria para llegar a donde se desea. De acuerdo a esta delimitación la filosofía dentro de los propósitos de este trabajo tiene una función actual y que es inherente a su condición de deber ser. Entendemos la filosofía más que un saber organizado en el espíritu objetivo, como actividad creativa e innovadora de la inteligencia para descubrir caminos inéditos.

En este contexto el filosofar auroral, confiere al sujeto capacidad creadora y transformadora no sólo para ejercer una función justificatoria de una tradición o legado sino de denuncia de un presente que indaga un futuro, abierto a la alteridad como factor de una objetiva presencia enmarcado en el proceso histórico de las relaciones humanas. La historicidad debe entenderse como el reconocimiento del hombre como autor y actor de su propia historia y que implica un compromiso, un deber ser.

El pensar en su modalidad de filosofar implica la cuestión de su función en nuestro país y, por ende, en Latinoamérica dentro de la clásica dualidad del ser y el deber ser; es decir, cuál es la función de la filosofía en Latinoamérica y, por otro, la de cuál debe ser. Tanto la una como la otra nos conduce a un enjuiciamiento crítico. Desde hace algunas décadas se viene hablando de la función de la filosofía adquiriendo una riqueza semántica que justifica su articulación al concepto de pensar.

El concepto de función tiene tal prestigio que ha transitado por los caminos de la matemática y la lógica hasta su empleo en la biología, psicología, la sociología y aparece con fuerza en la filosofía para imprimirle un nuevo significado en el ámbito de las realizaciones individuales y sociales. El ascenso filosófico del concepto de función se articula con el experimentado por el de estructura y que aparece enriquecido por otros conceptos como los de progreso, historia, acción y praxis, vida y existencia; tiempo y situación; oposiciones que han sido asumidas por teorías de reconocida universalidad, como el evolucionismo, historicismo, como también el de funcionalismo. Determinar la función de la filosofía significa precisar el ejercicio de una actividad, esta actividad implica un conjunto de relaciones de interdependencia de carácter dialéctico con los demás factores que integran un todo. Se hace visible e inseparable la idea de una relación activa que distingue el concepto de función.

En el contexto de la autorreflexión de la filosofía significa no solamente la preocupación centrada en el objeto sino también la de su función porque expresa una ampliación de su temática desplazándote a ámbitos de mayor interés. La predominancia reflexiva en el objeto guarda relación con una orientación centrada en la esencia, el fin, el contenido de la filosofía. Se ha desplazado ahora esta predominancia en torno a la función que se centra en la línea semántica de la misión,

la tarea, el quehacer de la filosofía en el que se proyecta su condición de saber dinámico de ejercicio pleno y viviente, lo cual significa que la filosofía es concebible en la medida en que tiene consecuencias prácticas a través de lo que ella hace y más propiamente de cómo lo hace.

La filosofía como saber teórico se fundamenta en una pretensión de no ponerse al servicio de los grandes valores humanos, de las cosas más importantes de la vida. Pero es necesario destacar que la filosofía no solamente es un conocimiento que tiene un fin en sí mismo sino que una de sus justificaciones es precisamente determinar la naturaleza de los valores humanos como ejes esenciales de la acción humana. Incluso hay ramas filosóficas como la ética, la filosofía social, política, que tienen a la acción, la vida como tema central. En ellas resulta importante que la teoría se oriente a una praxis. Teorías como el pragmatismo, marxismo, existencialismo y otras tendencias contemporáneas conciben la filosofía como una teoría que tiene consecuencias prácticas para la vida humana.

La idea de función de la filosofía enmarcada dentro de determinadas condiciones históricas pone de manifiesto la relación de ideas de estructura y función que han sido enriquecidas por los conceptos de devenir, dialéctica, praxis e historia. Así mismo considerando el conjunto de las ciencias sociales como totalidad de las ciencias de la cultura ha logrado enriquecer su conceptualización dentro de la idea de conexión funcional en el sentido de relación estructural. En este sentido, la filosofía no puede menos que operar como fenómeno social condicionado al mismo tiempo que condicionante, es decir, siempre opera dentro de una relación funcional que consiste en interacción, en acción recíproca. De esta forma es posible determinar un condicionamiento vertical impuesto por las diferencias de las clases sociales y otro horizontal determinado por las diferenciaciones de distancias culturales a nivel de naciones y regiones. En uno y otro, en tanto condicionada la filosofía refleja y resume procesos que se dan dentro de las relaciones sociales y económicas, y en tanto condicionante, reproduce y trasmite procesos que descienden desde la super estructura científica e ideológica y que se proyecta a las diversas actividades que comprende la sociedad. De acuerdo a estas relaciones de interdependencia se advierte una filosofía de la dominación y otra de la emancipación que reproducen las modalidades de la filosofía como saber acumulado y establecido y filosofía como ejercicio reflexivo y crítico. Desde los más lejanos orígenes coloniales, la filosofía ha sido ejercida en nuestro país como docencia y como reflexión, como transmisión del saber y como ejercicio del pensar.

Dentro de este marco de condicionamiento recíproco entre la realidad histórica y el ejercicio del pensar filosófico, es que se han ido gestando las respuestas concretas de los individuos o las colectividades a situaciones y circunstancias también históricas concretas que conciernen a su existencia vital. De esta manera se explica la historia de nuestros días en el Perú y Latinoamérica como el desarrollo de respuestas que se han dado —en el plano de la filosofía— a situaciones muy propias vividas por nuestros pueblos, especialmente el colonialismo político, económico y cultural.

En los últimos años se han ido gestando comunidades filosóficas cuyo trabajo y resultados se expresan dentro de una corriente "Filosofía latinoamericana" cuyos antecedentes forman parte de una historia general de nuestras ideas que han recibido una decisiva influencia de los grandes centros metropolitanos del saber filosófico que han condicionado su carácter y orientación y, por otro lado, han contribuido eficazmente a la definición de su autonomía conceptual y autonomía espiritual.

La necesidad de la autoafirmación de nuestra filosofía condicionada por nuestras necesidades y aspiraciones tiene como base la presencia de un pensamiento que ha madurado y que revela la exigencia del hombre latinoamericano como sujeto, capaz de constituir su propio pensar para investigar sus reales posibilidades de desarrollo. Se trata de investigar la verdad, pero no de la verdad abstracta, sino de la verdad que resulta de la confrontación con nuestra propia realidad histórica que resume nuestras costumbres, idiosincrasias, conflictos en el marco de una unidad cultural. La necesidad de una filosofía latinoamericana se resuelve en el marco de la constitución antropológica, de la constitución de un nuevo sujeto que debe olvidar todo lo aprendido de una tradición dominante, para iniciar con toda la energía de nuestras propias fuerzas la investigación de la verdad estructurada por nuestra historia.

En el proceso histórico la función de la filosofía ha derivado en la condición de consumidora, centrada en la adquisición del conocimiento y, en otra modalidad la función se expresa en la condición de productora. A lo largo de su historia, Latinoamérica ha sido más consumidora que productora. Es necesario un punto de equilibrio que permita que la cultura de nuestro pueblo —como sujetos del conocimiento— opte por un cambio de perspectiva que se manifieste por un pleno, libre ejercicio de la inteligencia para elaborar el proyecto colectivo de realizaciones plasmando valores que corresponden a nuestras auténticas necesidades y aspiraciones.

Es reconocido que hay grandes progresos en materia de madurez conceptual, porque la gran producción filosófica alcanzada corresponde a niveles de autenticidad que nos hacen pensar que la filosofía latinoamericana funcionaría tanto con autonomía técnica y espiritual como filosofía aplicada a realidades genuinamente latinoamericanas. En estas condiciones se ha dejado atrás el comportamiento de adopción pasiva para asumir el de adaptación en aras de expresar niveles de elaboración creativa y crítica; se ha accedido, cada vez más, a planos de creación.

El problema de la emancipación cultural y, por ende, filosófica, que se planteó desde la época de la independencia política, se reformula en nuestros días en nuevos términos, en la de un filosofar cuyo desarrollo se manifiesta en grados de autonomía —tanto técnica como espiritual. Este problema persiste con otras características derivadas del proceso de la globalización que vive el mundo, donde se han creado mecanismos de exclusión de países que se mantienen en la condición de subdesarrollados.

La función del pensar filosófico de nuestra cultura debe orientarse y madurar a partir de una toma de conciencia de la actual dependencia global, tanto externa como interna, que incluye nuestra manera de pensar y vivir. Vivimos momentos decisivos en el campo de la emancipación donde la filosofía en la modalidad de pensar debe asumir la función desalienante de nuestra manera de pensar hasta la toma de conciencia histórica para optar por caminos inéditos, donde la actividad intelectual debe articularse con la responsabilidad social.

Esquema de interpretación filosófica de la historia

Daniel Quispe
Universidad Nacional del Callao

Introducción

El presente trabajo es un esquema de interpretación de las ocurrencias sociales, entendidas como historia. Éstas en tanto desenvueltas por la praxis social e histórica de las clases sociales invitan a los pensadores sociales a desarrollar una filosofía en torno a ellas, con el objetivo de fundamentar una teoría de la humanización que involucre la descosificación del hombre y el reencuentro con su dignidad quebrantada por la civilización actual.

Desde esta perspectiva voy a exponer escuetamente sobre el desarrollo natural y lógico de nuestra sociedad, proporcionando así un "esquema de interpretación filosófica de la historia" entendidas como *lógicas de la humanidad* y realizadas como historia. En tal sentido trataré de utilizar la razón antes que la pasión, en tanto que la apreciación racional se coloca al lado de la ciencia, recupera su carácter humano y apunta a vulnerar con eficacia el subjetivismo arraigado en los trabajos de investigación que tienen vinculación con las ciencias humanas. Además esta forma de reproducción teórica de las realidades históricas, nos permite conocer la totalidad y la esencia de los fenómenos sociales, políticos y culturales y a su vez posibilita la vertebración de las voluntades nacionales en torno a la idea de la humanización del hombre.

Éste es el sentido que me anima a presentar este trabajo precisamente en un evento de trascendencia como ha de ser el VII Congreso Nacional de Filosofía que se desarrolla en la ciudad de Lima.

I

Las ocurrencias sociales o lo que es lo mismo el protagonismo del hombre y la transformalidad de la sociedad, entendidas como historia natural, son lógicas del movimiento material. En el período lítico, hace veinte mil años, el hombre había logrado pernoctar en el suelo peruano[1]. Esos hombres lucharon y resistieron en forma desventajosa contra las inclemencias de la naturaleza durante un período muy largo donde sumaron y adquirieron experiencias paralelamente a la

[1] Al respecto ver Vargas Salgado, *Historia del Perú Antiguo*, Lima: SAGSA, 1987.

satisfacción de sus necesidades, este desarrollo material y la acumulación de conocimientos producto de su protagonismo los llevó a períodos de grandes revoluciones. La aparición de la agricultura y la ganadería entre 3500 y 7000 años a.C. originaron una de las grandes revoluciones, la primera en la historia que el hombre había generado con su actividad.

El hombre siguió caminando en el tiempo transformando lo que fue transformable. Así entre los años 1200 a 1000 a.C.; se produce la segunda revolución, gran revolución para nosotros porque con ella se había originado una contribución de la división social del trabajo que aún no era nítida. Esto había originado dialéctica e históricamente la propiedad privada, las clases sociales y el Estado que se convierten en los exponentes máximos del desarrollo histórico de nuestra patria, pero al mismo tiempo llevaba en sus entrañas el germen de su propia destrucción.

En los avatares de la continuidad lógica, las clases dominantes para desenvolver su destino se fundamentaron en la fusión de los dioses feroces con la fuerza de la práctica militar, etapa que los historiadores conocen con el nombre de "período de los estados teocráticos-militares". Esa forma de desenvolverse permitió a los opresores levantar inmensas ciudadelas para las ceremonias religiosas, mas esas ciudades ya contenían la fuerza de trabajo gratuito del pueblo despojado de privilegios. Esto implicaba la presencia de una contradicción fundamental orientada al devenir histórico, esos Estados llegaron a su agotamiento inevitable (nos referimos a Chavín).

La destrucción del poderoso Chavín permitió el desarrollo de pequeños estados regionales pero sin diferencia alguna, pues la esencia siguió siendo la misma: dominados y dominantes en busca de lo suyo. Se acumularon las fuerzas productivas y se perfeccionaron la superestructura político-ideológico y se dio otra transformación trascendental: había aparecido el gran imperio Wari protagonizado entre los años 800 a 1200 d.C. donde la dominación clasista fue tomando dimensiones amplias. En este protagonizar el camino de los dominantes fue muy tortuoso. Unas y otras capas de la nobleza religiosa fueron superponiéndose a la casta político militar y fueron diferenciándose como bloques del mismo proceso.

En esta etapa las clases dominantes lograron convertirse en los conductores y dirigentes, pues habían logrado legitimidad y una sólida hegemonía porque lograron desarrollar un conjunto de medios materiales y espirituales compatibles con las necesidades de su época. Se intentó entonces formar la primera unidad nacional. Sin embargo, esa legitimidad no fue consensual pues el denominador común fue la dominación clasista que al final llevó a su destrucción también inevitable y la unidad nacional no funcionó porque fue socavada por ambiciones regionales y sus élites dominantes.

El anquilosamiento de Wari permitió a su vez el desarrollo de los reinos regionales donde los quechuas descollaron violentamente dando nacimiento al imperio más inmenso de las culturas en América Pre-Colombina. Clave fue el ayllu y la reciprocidad[2]. Los estados teocráticos militares fueron entonces la síntesis y la culminación de un largo proceso de la vida del hombre peruano, comprendía nada menos que 20000 años del pasado histórico y 1440 años del presente. La desigualdad de las clases sociales, la pobreza y la riqueza aparecieron hace poco tiempo,

---

[2] Al respecto ver Rostworowski, María, *Historia del Tahuantisuyu*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988.

más o menos 1000 años a.C.; sumados con nuestra época recién tendríamos 3000 años de injusticia y penurias. Si para la reflexión proponemos como supuesto básico 20000 años para el pasado y 20000 años para el presente entonces tenemos un largo trecho que caminar, y si a esto sumamos 20000 años imaginarios del futuro se agotarían nuestras fuerzas del vivir.

Siguiendo con el protagonismo y la transformabilidad del hombre y las cosas, nos damos cuenta que el tiempo avanza inconteniblemente; la materia se desarrolla, de igual forma el pensamiento sigue los mismos pasos. Estamos con los quechuas; aquí en la relación de clases va quedando más clara su diferencia sustancial, germen de todo movimiento histórico social. Los quechuas alimentaron aproximadamente 13 millones de habitantes (clave fue la reciprocidad), sin embargo la desigualdad siguió siendo su contenido principal enlazados con el descontento general de las etnias por lo tanto en sus entrañas llevaba el designio de su muerte, los españoles se volvieron artistas de las alianzas indio-españolas con lo que el poderoso imperio llegaría a su final. ¿Fue esto inevitable? No, necio es creer que la materia se destruye cuando sólo se transforma.

Los quechuas dieron paso a otra forma de producir, se había transformado la sociedad inca. Aquí, el desarrollo de la resistencia india fue elemental pues había durado 42 años de guerra para que los peninsulares tomen la capital del Tahuantisuyo (lograron esto en 1572) . Luego los extranjeros impusieron un sistema de explotación bárbaro, cimentando las nuevas y más sutiles formas de explotación del hombre por el hombre. De 1532 a 1824 se desenvolvía una violenta expresión de la lucha de clases, la rebelión se presentó práctica, recorrió el pensamiento humano y penetró como un hálito en la idea de los que pugnaron justicia ante el oprobio, entonces dejó de ser fantasía y se convirtió en una necesidad histórica inevitable allí donde existe, clases sociales antagónicas. Quisquis, Callcychimac, Manco Inca, Titu Cusi Yupanqui, Túpac Amaru I, Túpac Amaru II eran algunos de los iniciadores y protagonistas de esa opción en nuestra patria. Así, la idea de rebelión se había desprendido de las mismas entrañas de la sociedad injusta.

Lo logicidad continúa. La explotación de la sociedad peruana sirvió para la vida sibarita de la nobleza peninsular. El sudor y la sangre de los indios y esclavos permitió la acumulación del capital en su forma originaria generando entre los europeos la revolución industrial. La rebelión desarrollada por los que asumieron una idea de justicia fueron aniquilados sin compasión. La euforia de las masas se había reducido, por tanto liquidó la posibilidad del proyecto histórico nacional de los indígenas. Había terminado una etapa sólo con 292 años; desde la conquista llamada independencia.

La sociedad continúa su camino, es incontenible su desplazamiento; la casualidad histórica dio a luz a los hombres (a los líderes). Había aparecido San Martín y en su oportunidad no concluyó con la independencia[3]. Pero las masas allí siguieron rugiendo en los Andes expresadas en guerrillas y montoneras llevando en sus corazones un odio acumulado contra sus opresores. Bolívar saltó al escenario de la oligarquía peruana y logró desmembrar el territorio patrio. Junín y Ayacucho no eran más que la guerra entre peruanos y la capitulación nuestra primera deuda a pagar. Así los caudillos habían hecho pasar gato por liebre pues la brutal explotación se había generalizado en el campo y la ciudad, había aparecido los terrate-

[3] Sobre el particular ver Roel, Virgilio, *La Independencia*, Lima: Gabino Herrera, 1988.

nientes con dinero y poder y el Perú se había convertido en semicolonia de los ingleses quienes contaban con el 50% de nuestra deuda externa en 1830[4].

Con el guano de las aves evolucionamos de la anarquía al estado aristocrático. Mientras la lucha por el poder adquirió dimensiones amplias, las masas no se rinden; allí siguió combatiendo la Guerra del Pacífico se convirtió en el termómetro de la presión guerrera de los pobres. Sólo que aquí se había repetido no estricto sensu lo que había pasado en la conquista: los huascaristas apoyaron al invasor, la oligarquía entregó armas y ejercitó a los chilenos en la ciudad de Arequipa[5] ¿Serán acaso coincidencias históricas de las élites dirigenciales y/o gobernantes? No, esto no son más que las lógicas de la existencia y protagonizar de las clases sociales.

La "reconstrucción" no era más que una brutal explotación, era el mismo camino que usaron las clases dominantes anteriores a los oligarcas, pero el pueblo también había reconocido ya su propio camino de emancipación. Atusparia y Uchcu Pedro dirigieron una guerra campesina buscando un comunismo monárquico, pero el ejército perdedor ante los chilenos desató una carnicería humana contra ello. ¿Fue correcta la actitud del ejercito? ¿Fue acaso un acto de ética y moral? Son lógicas del vivir, de las clases sociales.

El hombre siguió avanzando por el sendero natural. Habían pasado apenas 1900 años d.C. o un poco más y al destino nació el proletariado con dos gritos históricos (paro en Lima en 1903 y huelga en el Callao en 1912). En su protagonizar conquista las 8 horas. El proletariado también había nacido de las propias entrañas de la sociedad injusta, los padres de este hijo histórico no le cuidaron ni mucho menos se preocuparon por su destino, allí siguió bregando hasta convertirse hoy en el Prometeo encadenado.

El sistema capitalista entraba en crisis: la Primera Guerra Mundial fue su máxima expresión. El imperialismo inglés cedió su mercado (el Perú) al imperialismo norteamericano. La crisis se agudizó; ahora obreros y campesinos rugían buscando su felicidad. De pronto la casualidad histórica del inicio de este siglo había generado un pensador social (José Carlos Mariategui) quien dejó una ideología para el entendimiento de los problemas sociales en nuestra patria. Fueron coyunturas inolvidables, la pobreza recorría todos los rincones, las masas del campo y la ciudad rugían estruendosamente, la oligarquía iniciaba un canibalismo: 18 movimientos golpistas se dieron entre 1930-1931. Sánchez Cerro se convertía en el padre del "fascismo peruano"; en las entrañas de la sociedad peruana había una situación revolucionaria (años 30) y el APRA los hizo frustrar en 1932 (Trujillo) y otra vez en 1948 (Callao)[6].

La lógica de la humanidad continúa. Del 50 al 80 años de este siglo a menudo se reconoció la dictadura de una clase, en tanto dictadura no logró hegemonía en la sociedad civil. Militares y civiles habían gobernado. El contenido siguió siendo el mismo: pobreza y riqueza, dominantes y dominados protagonizando en busca de la ansiada felicidad en la dimensión del hombre finito. La práctica de Velasco y el protagonismo del MIR fueron válvulas de escape en la dinámica del capitalismo: la primera una contradicción y flexibilidad de las clases dominantes y la segunda

---

[4] Sobre el inicio de la participación de capitales ingleses en nuestro país, ver: Yepes del Castillo, Ernesto, *Un siglo de desarrollo capitalista*, Lima: Signo, 1981.

[5] Revisar: Roel, Virgilio, *El Perú en el siglo XIX*, Lima: El alba, 1986.

[6] *Cf.* Villanueva, Victor, *La sublevación aprista 1948*, Lima: Milla Batres, 1978.

desesperación de la pequeña burguesía radicalizada. Fueron inevitables, fueron necesidades en la logicidad humana.

Desde 1824 a 1980 había transcurrido otro período de la existencia del hombre peruano, apenas 156 años más de injusticia. A partir de 1980 se inició una etapa nueva en la historia de nuestra patria, dominados y dominantes siguieron su propia lógica, haciéndose constatar con seriedad científica que la historia de la humanidad es ésa: la lucha entre pobres y ricos, entre explotados y explotadores[7]. Y en el presente el hambre toca las puertas de las multitudes, la muerte por inanición acompaña a la tragedia; aún así, el hombre mantiene el *tánatos* en su interioridad; esa monstruosidad que arrincona a los seres y pone en languidez las motivaciones vivientes. Mientras que aquello recorre los rincones existenciales lo hombres de espíritus perversos nutren sus instintos bestiales en medio de la decadencia, humana. En la desgracia vive la suerte, en la suerte se oculta la desgracia, decía Lao Tse, vayamos entonces a buscar la suerte en la desgracia de nuestra civilización.

II

A todo lo que hemos descrito, denominamos lógicas de la humanidad. A todas las transformaciones que se dan dentro de la sociedad y que son obra y creación del propio hombre. Lógicas porque siguen a una correspondencia múltiple, porque son inevitables por su naturaleza y porque son consecuencias expresas del movimiento material; ineluctables por su objetividad-subjetividad, en fin porque son desprendimientos del sujeto histórico que protagoniza en el escenario social. La logicidad de la transformación es entonces inherente a la sociedad por tanto inevitable el paso de una forma de producir los bienes materiales a otra, pues como señala Muzafer Sheriff, "está en la naturaleza del hombre luchar por establecer estabilidad en sus lazos con otros, en sus relaciones personales y de grupo, y por establecer cierto ordenamiento en la forma como maneja su vida diaria por medio de la adhesión a regularidades rutinas y formas acerca de las cosas más importantes para él. Es también de naturaleza del hombre cambiar las regularidades, los valores o las normas que definen su accionar cuando la estabilidad predominante se vuelve fuente de inquietudes, de incertidumbre, de privación o de frustración"[8].

Si vamos un poco más allá nos damos con la certeza de que la sociedad es la continuación de la naturaleza. La naturaleza es la materia en movimiento, por tanto las transformaciones en la sociedad son movimientos objetivos en una de las formas de la materia. Aún más, hasta los escolares saben que nada es estático, todo está en movimiento, todo es devenir, así la logicidad de la transformación sólo expresa una ley universal.

Desde que apareció el hombre hace 20 mil años a.C. acaso la transformación no fue el denominador común, acaso no ha discurrido el tiempo. Claro que sí; transformación y tiempo no son más que dimensiones y formas de existencia de la materia. Desde la aparición del hombre hasta hoy ¿acaso no se han generado el paso de una cultura a otra, acaso no se han dado multiplicidad de guerra? Claro

---

[7] *Cf.* Melotti, Umberto, *Sociología del hambre*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
[8] *Cf.* Sherif, Muzafer, *Psicología social*, México: Harla, 1974, p. 440.

que sí; éstas no son más que una de las formas de la continuidad de la especie humana.

Esta forma de ver y apreciar los hechos, el protagonismo y la transformabilidad de la humanidad no es posible si despreciamos impunemente la dialéctica materialista; sin hacer uso de ésta, no es posible penetrar en la esencia de la relación naturaleza-sociedad-pensamiento. El desprecio por la teoría científica constituye el camino seguro para pensar de un modo equivocado, por tanto llegamos a lo contrario de nuestras atenciones por más buenas que sean. Engels decía: "por donde el desprecio empírico por la dialéctica, acarrea el castigo a la más necia de todas las supersticiones"[9].

De allí entonces que, si queremos hacer ciencia tenemos que despojarnos de todo prejuicio; tenemos que contribuir en el complejo camino de la construcción de los conocimientos. El enriquecimiento de la ciencia exige insistentemente niveles más altos de abstracción planteándose el problema de los métodos sintéticos y los procedimientos de cognición que proporcionan bases sólidas para la cognoscibilidad fáctica de los procesos. A la vez este camino permite romper con la "teoría del límite" en el desarrollo de la ciencia que han planteado algunos científicos occidentales (Price, Rush); pero al mismo tiempo supera toda forma de conocimiento fosilizado, por eso el conocimiento bajo la luz del materialismo dialéctico "desencadena contra ella las pasiones más violentas, más mezquinas y más repugnantes que anidan en el pecho humano" afirmaban Marx[10].

Al mismo tiempo tengo la certeza de que esta forma de desliz intelectual libera al intelectual del ideologismo y del dogmatismo. Cuando hay libertad para ese desliz intelectual, dice Frondizi que el peligro se presenta para todos aquellos intelectuales que sostienen sus teorías en fuerzas sobrehumanas, el peligro es pues para las fuerzas y las ideas que sustentan un orden injusto, las ideas que sustentan un orden injusto y las clases que lo fundamentan tiene temor a la validez de una idea verdadera y ese temor es muy perjudicial para la humanidad porque no permite comprender los hechos y diseñar el camino del encuentro con la felicidad.

La dialéctica materialista nos lleva a comprender la historia como una oposición de fuerzas, la logicidad de las fuerzas contrarias que constituyen el impulso creador de todo orden de cosas en la totalidad. La importancia de la dialéctica radica pues, en que permite comprender los procesos históricos porque no parte del análisis aislado de la multiplicidad de hechos que se manifiestan sino por tener el carácter de una visión totalizante de la realidad concreta. Esta totalización es sine qua non que son indispensable para el análisis de las partes. Por eso Lukacs señalaba que el problema central de la dialéctica es el conocimiento de la totalidad del fenómeno histórico. Así entonces la lucha de las fuerzas contrarias adquiere sentido como oposición de las partes al todo, del todo a las partes y del todo así mismo en el devenir de la totalización, afirmaba Sartre. Esto implica la interdependencia entre las especificidades y que cuando estas especificidades toman el carácter de fuerza principal desencadenan grandes transformaciones inevitables por tanto la transformabilidad de la humanidad constituye ley fundamental en el hecho material.

---

[9] Engels, F., *Dialéctica de la naturaleza*, México: Grijalbo, 1961, p. 39.

[10] *Cf.* Marx, Karl, *El capital*, México: Fondo de Cultura Económica, 1947, tomo I, p. 8.

Todo esto hace que los pensadores sociales tienen que tener una posición sólida, necesario el manejo de categorías científicas en su real dimensión, si queremos garantizar un auténtico conocimiento racional que rebasa los estrechos marcos del conocimiento unilateral; por consiguiente, estaremos en la posibilidad de alcanzar alternativas para el presente entendido como 20 mil años, y esto tampoco significa que hayamos llegado al límite del conocimiento pero tampoco cae en un relativismo grosero.

La logicidad de la transformación son pues principios de la existencia humana, la infracción o el soslayar esto, conduce a los pensadores a desembocar en un mar de embrollos. Por tanto nunca van a comprender el por qué Quispis, Callcuchimac, Manco Inca, J.S. Atahualpa, T. Amaru I y II fueron los iniciadores de la guerra justa, tampoco comprenderán el por qué San Martín se opuso a la fuerza guerrillera de las masas empobrecidas, no comprenderán por que A.A. Cáceres se convirtió en el estratega militar que aplicó la guerra de guerrillas contra los invasores, en fin nunca jamás comprenderán el surgimiento, desarrollo y consolidación de las revoluciones y esta incomprensión contribuye una vez más a la tragedia de la humanidad.

Al no tener presente esos principios en la lógica de la humanidad, los científicos sociales entran a la dependencia de una fuerza ajena a este mundo, van siendo presa fácil de la metafísica y se deslizan por un practicismo muy limitado y por una excesiva subestimación del papel de la teoría, se desvirtualiza su pensamiento y llegan a grandes elucubraciones fantasiosas. La incomprensión de la logicidad de la transformación de los pueblos da lugar a la soberbia, a la dictadura y a otras muchas formas sutiles de dominio como formas de "oponerse" a lo inevitable. Generalmente, en este trance se desenvuelve la excitación de la humanidad, la intensidad de la historia, se desenvuelve con más apasionamiento el encuentro de los cuerpos y las fuerza contrarias que dan dinamismo a la historia; la lucha de clases se da con frenesí incontrolable. Por eso decimos que aquí está el *eros*, es el clímax de la historia. En nuestra patria huelgan ejemplos sobre el proceso de excitación subliminal o, lo que es lo mismo, el salto político de las masas que planteamos en anteriores trabajos que circulan modestamente.

Oponerse a lo inevitable, es pues, la expresión máxima de la ignorancia en la comunidad científica. Cuya ignorancia cuando se impregna en la sociedad con ropaje científico-verdadero y otros postulados como el "más allá seremos felices" no hace más que seguir condenando a la humanidad a una tortura franca. De allí entonces que oponerse a lo inevitable no es más que la negación de nuestra existencia, es la imbecilización del sujeto, es la decadencia del quehacer científico. La oposición contra lo inevitable es marchar contra la historia, es la negación de un principio cardinal peligrosísimo para la humanidad, pues desembocaríamos en un canibalismo. Las prácticas de los gobernantes son indicadores que corroboran nuestras afirmaciones y constituyen ya pequeñas heridas causadas a la humanidad. Lo inevitable y la oposición entendida como lógicas de la humanidad constituyen el fundamento básico del devenir de nuestra patria, pero también constituye una razón profunda para la teorización en busca del equilibrio en el consumo. La oposición ocluida, contumaz y la inevitabilidad de la transformación forman pares dialécticos que sintetizan el movimiento-necesidad-libertad del hombre; comprender esto, es clave para formular reflexiones en busca de humanizar lo inhumano.

Finalmente, debo señalar que no sólo la opción racional tiene importancia en el esquema de interpretación presentado. La sensibilidad social debe acompañar a

la razón para entender la profundidad de los fenómenos sociales, políticos y culturales de nuestra patria.

III

La naturaleza del trabajo nos ha llevado a las conclusiones siguientes: 1) La logicidad de la transformación es inherente a la sociedad, por tanto inevitable el paso de una forma de producir a otra. 2) Es naturaleza del hombre cambiar las regularidades, los valores o las normas que definen su accionar. 3) La incomprensión de la logicidad de la transformación de los pueblos da lugar a la soberbia, a la dictadura y a otras formas sutiles de dominio como forma de oponerse a lo inevitable. 4) Las rebeliones de las masas empobrecidas se enmarcan dentro de la lógica existencial de las clases sociales. El no entendimiento de esta trayectoria perfila un practicismo limitado de los hombres que conlleva a la tragedia de los pueblos. 5) La interpretación y el entendimiento de la historia deben asumir la perspectiva de la racionalidad y enlazarse estrechamente con la sensibilidad social a fin de penetrar en la profundidad de los problemas sociales, económicos y políticos de nuestra patria.

Índice onomástico

A

Abarca, Ramón 713
Abugattas, Juan 231, 702
Aldama, Javier 807
Aldave, Hugo 687, 721
Alvarado, Germán 557
Añi, Adriana 675
Arrieta, Teresa 185

B

Ballón, José Carlos 397
Barreda, Óscar 594
Belaunde, Antonio 526
Benítez, Laura 781

C

Camino, Federico 331
Campos, Aníbal 632
Caravasi, Elinos 553
Castillo, Carlos 501
Castillo, Genara 433

CH

Chávez, Lourdes 371
Chiappo, Leopoldo 387
Chu Mariana 355

D

Dávila, Dante 589
Del Valle, Julio 751

F

Florival, Ghislaine 298

G

Gamio, Gonzalo 664
Garaycochea, Walter 693
Gibu, Ricardo 561
Giusti, Miguel 201, 660
Gómez, Luis 724
González, Luz 615
Gutiérrez, Raúl 742
Guzmán, Edgar 89

H

Hanza, Kathia 488
Haour, Bernard, S.J. 381

I

Iribarne, Julia V. 324

L

Ladrière, Jean 19
Lastres, Pámela 419
Laura, Luz 424
Liza, Julia 717

M

Maraví, Alfonso 408
Masaveu, Óscar 163, 509
Mejía, Mario 636

Mendoza, César 361
Miró Quesada C., Francisco 73
Muguerza, Javier 53
Muñoz, Fernando 811

N
Noblecilla, Ricardo 461
Nussbaum, Martha 37

P
Palomino, Juan 571
Patrón, Pepi 217
Paz y Miño, Manuel 532, 576
Peñaloza, Walter 269
Piscoya, Luis 175
Polo, Miguel 483

Q
Quezada, Óscar 440
Quintana, Miguel 309
Quispe, Daniel 823

R
Ralón, Graciela 293
Regal, Bernardo 584
Rengifo, Saúl 733
Rigal, Elisabeth 109
Rivara, María Luisa 603
Rivera, Víctor Samuel 467
Rizo-Patrón, Rosemary 147, 343
Robles, José Antonio 771
Roncagliolo, Renzo 763
Rosales, Diógenes 545
Rosas, Alejandro 496

S
Secada, Jorge 241
Sotomayor, Miguel 819

T
Tapia, Wilbert 414
Thorne, Camilo 798
Torres, David 476
Tovar, Leonardo 621

V
Valdiviezo, Martín 789
Vallaeys, François 307, 529
Vargas, Rómulo 458
Velarde, Gisèle 452
Velasco, Ovidio 449
Vidal, Dora 463

W
Walton, Roberto 123, 334

Z
Zavala, Carmen 628

Filosofía del siglo XX: balance y perspectivas
se terminó de imprimir en el mes de julio del 2000
en los talleres gráficos de Editorial e Imprenta
DESA S.A. (Reg. Ind. 16521)
General Varela 1577,
Lima 5, Perú

En el mes de agosto de 1998 la comunidad filosófica peruana se reunió en el campus de la Pontificia Universidad Católica del Perú para celebrar el VII Congreso Nacional de Filosofía. El tema del Congreso, que sirve igualmente de título al presente volumen, fue: *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas.* Queríamos tomarnos en serio la quizás artificial coyuntura del cambio cronológico del fin de siglo para volver la mirada hacia atrás y, en la línea del diálogo razonado que nos emparenta con la tradición, preguntarnos en común por la sinuosa y dramática evolución de la filosofía en el siglo XX. Herederos de esta historia reciente, quizás aún demasiado dependientes de ella, sabemos al menos que las grandes y sorpresivas transformaciones ocurridas en el siglo no han dejado indemne a la reflexión filosófica, sino que, por el contrario, ésta ha acompañado permanentemente a aquellos cambios, ya sea como intérprete, como protagonista o hasta como víctima. Invitamos por eso a los filósofos del Perú y a nuestros visitantes extranjeros a emprender una tarea hermenéutica común para trazar los contornos de esta historia filosófica reciente. Los convocamos a un esfuerzo de síntesis, a un diagnóstico dialogado del estado de la cuestión en la filosofía al momento del cambio de milenio.

Son los resultados de este diagnóstico llevado a cabo por la comunidad filosófica nacional los que ponemos aquí en manos de los lectores. Cerca de mil participantes compartieron aquellas jornadas, escuchando y debatiendo más de un centenar de ponencias sobre las regiones más exploradas en la filosofía del siglo XX: "La filosofía del lenguaje", "La filosofía de la ciencia", "La filosofía práctica" y la cuestión del "¿Fin de la filosofía?". Nos acompañaron treinta colegas venidos del extranjero. Y cuatro importantes filósofos del siglo nos ofrecieron su propio balance y su visión sobre el futuro de la filosofía en conferencias magistrales: Jean Ladrière, Martha Nussbaum, Javier Muguerza y Francisco Miró Quesada Cantuarias. El volumen recoge todo este material y lo pone a disposición del público, con el deseo de contribuir a mantener viva la tradición del diálogo filosófico de nuestra comunidad nacional.