

Primer congreso de filosofía conmemoración del primer congreso de filosofía.
Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2018.

El concepto de justicia en Simone Weil.

Garnica, Naim.

Cita:

Garnica, Naim (2018). *El concepto de justicia en Simone Weil. Primer congreso de filosofía conmemoración del primer congreso de filosofía. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/naim.garnica11/13>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p30e/t9Q>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



Universidad Nacional de Cuyo
Rectorado
Facultad de Filosofía y Letras
Secretaría de Extensión Universitaria



**Ponencias del
Congreso de Filosofía
Conmemoración del Primer Congreso Nacional de Filosofía
(1949 - 2009)**

“La universidad como problema para el pensar filosófico y científico de nuestro tiempo”

Presentadas en Comisiones y Foros

**Mendoza, Argentina
16, 17, 18 y 19 de setiembre 2009**





COMISIÓN HONORARIA

Ing. Arturo Somoza
Rector de la
Universidad Nacional de Cuyo

Prof. Adriana A. García
Decana de la Facultad de Filosofía y Letras

COMISIÓN ORGANIZADORA

Coordinador: Daniel von Matuschka
Secretario: Oscar Santilli

Adriana Arpini
Santiago Gelonch Villarino
Mirtha Rodríguez de Grzona
Viviana Martínez

Secretaria de Extensión Universitaria
Matilde Tejedor
Gustavo Zonana



**Secretaría de
Cultura**
Presidencia de la Nación



**Ministerio de
Ciencia, Tecnología
e Innovación Productiva**
Presidencia de la Nación



MINISTERIO *de*
RELACIONES EXTERIORES
COMERCIO INTERNACIONAL y CULTO

AGENCIA
NACIONAL DE PROMOCION
CIENTIFICA Y TECNOLOGICA



DIRECCIÓN GENERAL
DE ESCUELAS

GOBIERNO DE
MENDOZA



Consolato Generale
d'Italia in Córdoba



Istituto Italiano di Cultura
Ufficio Culturale del Consolato Generale d'Italia in Córdoba



Consulado General
de España



Oficina Cultural
de la Embajada de España



Consolato d'Italia
Mendoza



aecid
Agencia Española
de Cooperación
Internacional
para el Desarrollo



Consulado General del Perú
Mendoza - Argentina



CONICET



UNCUYO
RECTORADO



FACULTAD DE
**FILOSOFÍA
Y LETRAS**



Ponencias del Congreso de Filosofía, Conmemoración del Primer Congreso Nacional de Filosofía

1949-2009 / Daniel Von Matuschka ... [et.al.] ; compilado por Santiago Gelonch y Daniel

Von Matuschka. - 1a ed. - Mendoza : Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo, 2009.

CD-ROM.

ISBN 978-950-774-175-3

1. Filosofía Argentina. I. Von Matuschka, Daniel II. Gelonch, Santiago, comp. III. Von Matuschka, Daniel, comp.

CDD 199.82

Fecha de catalogación: 10/09/2009

Responsables de la edición electrónica:

Daniel von Matuschka

Santiago Gelonch Villarino

Secretario Administrativo de la edición:

José María Felipe Mendoza

CD-ROM y Documento en Pdf

I.S.B.N. 978-950-774-175-3

Editorial y Servicios de Informática de la FFyL, UNCuyo.

Mendoza, septiembre de 2009.-

La Facultad de Filosofía y Letras tiene el agrado presentar las Ponencias propuestas en Comisiones y en Foros en el **Congreso de Filosofía - Conmemoración del Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949-2009)**, que se realizó en la Provincia de Mendoza, República Argentina, los días 16, 17, 18 y 19 de setiembre de 2009.

El Primer Congreso Nacional de Filosofía, se llevó a cabo en nuestra Facultad desde el 30 de marzo al 9 de abril de 1949. Este ya sexagenario Congreso marcó un hito que vale la pena resaltar. Al evento asistieron o mandaron sus trabajos personalidades destacadas, de nuestro país, como Coriolano Alberini, Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, Miguel Ángel Virasoro y, del exterior, Werner Jaeger (Harvard), Jacques Maritain (Princeton), Hans-Georg Gadamer (Johann-Wolfgang-Goethe-Universität), Nicolai Hartmann (Göttingen), Julián Marías (Instituto de Humanidades, Madrid), José Vasconcelos (México), Michele Federico Sciacca (Genóva), Gabriel Marcel (París), Luigi Pareyson (Italia/Argentina).

Al cumplirse este año 2009 otro aniversario -el de los 70 años de la Facultad de Filosofía y Letras- la Universidad Nacional de Cuyo considera marco propicio para reflexionar sobre el lema "La universidad como problema para el pensar filosófico y científico de nuestro tiempo". Tal lema ha sido repartido entre los siguientes cuatro ejes temáticos:

- Congreso Nacional de Filosofía: Conmemoración a la luz de los tiempos
- La Filosofía y la Universidad
- Filosofía, Ciencia y Tecnología
- Bicentenario: perspectivas, balances, conflictos

Las siguientes 10 áreas abren las puertas a los principales campos de estudio filosófico y de contribución técnico específica:

1. Modalizaciones filosóficas a través de la historia
2. Movimientos actuales de la Filosofía
3. Diálogo entre las ciencias. Ciencia y tecnología. Saber y conciencia
4. Representaciones y transformaciones en el mundo actual
5. Los usos de la memoria en la historiografía filosófica
6. Filosofía, cultura y medio ambiente
7. Arte y Filosofía. Manifestaciones estéticas
8. Pensamiento social, cultural, político, religioso
9. Dimensiones metafísicas y éticas
10. Metodologías tradicionales y alternativas para la enseñanza de la filosofía

La Universidad Nacional de Cuyo fue fundada de consuno con su Facultad de Filosofía y Letras el 21 de marzo de 1939. Pero, además del jubiloso aniversario, ¿por qué está presente la Universidad en el lema convocante? La actividad de la Universidad se dirige -a partir de su propia identidad- a la realidad siempre nueva, llena de contradicciones y aun de tragedias; realidad que se nos resiste y que así señala su carácter vital. Tal realidad

es *nuestra* en un sentido fuerte y basal, a causa de un hecho elemental, a saber: nosotros estamos en ella.

Lo que de universal hay en esta idea de Universidad, forma parte de nuestro hábito y reclama la totalidad de nuestra memoria. No se trata de mera información cronológica o erudición temática, tampoco de la discusión crítica estéril, sino que consiste en la memoria de lo que somos y de lo que nos identifica. El cultivo paciente, prolongado y renovado de esta memoria viviente es lo que hace a las humanidades en la Universidad. Su ejercicio académico nos devuelve a nosotros mismos y da fin al exilio de nuestro yo más hondo en lo que sabemos y en lo que proyectamos. A la luz de nuestro tiempo la Universidad Nacional de Cuyo en la sede de la Facultad de Filosofía y Letras invita a conmemorar el que fuera nuestro Primer Congreso Nacional de Filosofía.

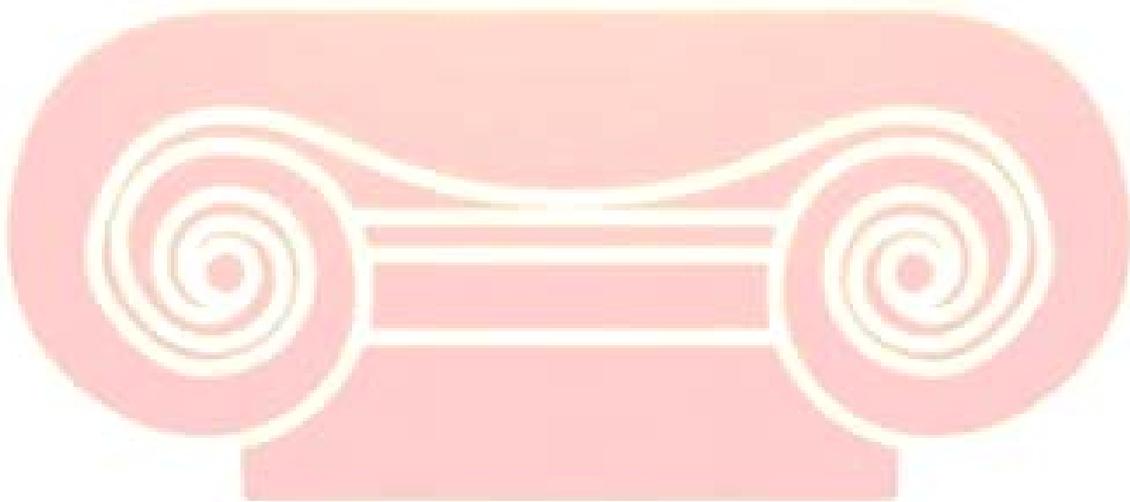
Nota a la presente edición

La presente edición incluye todas las ponencias que se enviaron para ser leídas en las Comisiones y Foros del Congreso. Por tanto, esta edición no contiene los textos de las Conferencias Plenarias ni las intervenciones de los especialistas invitados para los Paneles Temáticos.

Por lo demás, se aclara que esta Colección ha sido concebida fundamentalmente como un instrumento de difusión y de trabajo, a la espera de la publicación, el próximo año, de las Actas conteniendo lo más valioso y representativo del Congreso. De esta manera, están todos los textos de las ponencias que han sido aprobadas en sus resúmenes para ser leídos en las diversas sesiones, sin otro criterio de selección.



El orden de la publicación sigue a las Comisiones y a los Foros; y, en su interior, sigue un orden alfabético según los apellidos de los autores.



Índice

Presentación	5
Nota a la presente edición	6
Índice	7

Comisiones

Área I: Modalizaciones Filosóficas a través de la Historia

Existencialismo y Nihilismo (Recepción de Heidegger en el Congreso de 1949)	20
Lic. Guillermo Adre	
Universidad, filosofía, ciencia: Un diálogo imaginario entre Gadamer y Wallerstein.....	24
Mgter. Delia Albarracín	
Aportes de la Quinta Investigación Lógica para una comprensión modal de la evidencia en Husserl	31
Ivana Anton Mlinar	
En torno al Primer Congreso Nacional de Filosofía: Carlos Astrada como organizador. Rupturas y continuidades en su pensamiento.	37
Nora Andrea Bustos	
Matemáticas y dialéctica.....	43
Leandro García Ponzo	
La voz como privilegio de la presencia: una lectura derridiana del pensar occidental.....	51
Anahí Gabriela González	
Sujeto, naturaleza y cultura en el pensamiento crítico de Immanuel Kant.	56
Prof. Lic. Mónica Ibañez	
La pre-ocupación de la gnoseología en el Primer Congreso Nacional de Filosofía	61
Lic. Ceferino Muñoz	

<i>Racionalidad análoga: modelo alternativo de subjetividad</i>	69
Horacio Tarragona	
El círculo infinito de la conciencia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.....	76
Fabián Vera del Barco	
La conflictividad vital: Nietzsche y Freud.....	82
Alonso Zengotita	
 Área II: Diálogo entre las Ciencias. Ciencia y Tecnología. Saber y Conciencia	
Lógica de la situación y realismo.....	92
Agustina Botella	
Las causas de las crisis económicas: un análisis filosófico.....	99
Ricardo F. Crespo	
La matemática y las ciencias humanas en el triedro de los saberes de Foucault	103
Daniela Emmanuele	
Foucault / Lacan. Polémicas inquietantes sobre <i>Sujeto y Ciencia</i>	108
Elsa Emmanuele	
La armonía de los fines en las ciencias en santo Tomás de Aquino según sus comentarios a las obras aristotélicas.....	114
José María Felipe Mendoza	
Las ideas previas sobre ecuaciones químicas y su interacción discursiva en la clase de licenciatura en educación: un estudio de caso.....	120
Dr. Miguel Ángel Salas Villegas y M. E. Ana María Cárdenas Díaz	
Relaciones entre ciencia, tecnología y filosofía. Una mirada a través del pragmatismo de John Dewey.	126
Darío Rubén Sandrone	
La invención de la tradición mecanicista de Newton: de Voltaire a Prigogine.....	132

Ramón Sanz Ferramola

Producción, circulación y usos sociales del conocimiento	138
María José Zapata	

Área III: Representaciones y Transformaciones en el Mundo actual

Discursos y representaciones del género femenino en el mundo actual	147
María Eugenia Álvarez	

Antihumanismo estructuralista en M. Foucault y J. Lacan.....	153
Dr. Andrés Cappelletti	

Una lectura sobre la Pedagogización y prácticas en la Vejez en la actualidad	158
Ps Gabriela Fernández	

La mirada crítica	164
Magíster Muriete Raúl - Lic. Villata Cristina - Lic. Kundt Irma	

A raíz de excesos y vacíos en el empleo de la categoría <i>ideología</i>	167
Lic. María del Pilar Rodríguez	

Área IV: Arte y Filosofía. Manifestaciones estéticas

Fernando Pessoa: la heteronimia, infancia de una poesía	176
Prof. Claudio M. Arca	

La verdad de la arquitectura: Hegel y Baudrillard.....	182
Dra. Cristina L. Arranz	

Juan Gelman: patria escrita por dentro, subjetividad habitada desde el afuera impuesto.	188
Elena Berruti	

Fichte, Schelling. Sobre el concepto de Trieb en el arte.....	194
Laura Casabella Velazco	

La figura del Torso en el pensamiento estético del 1º Congreso de Filosofía. Conferencia de Luis Juan Guerrero	201
Néstor Julio Fernández	
Dos figuras de la subjetividad en Así habló Zarathustra:	206
Diego. F. M. Giani Vico	
El Cine Piensa La Filosofía: Una experiencia del pensar en los <i>films</i> “El Lector” y “Los crímenes de Oxford”	211
Dra. Liliana Judith Guzmán	
Notas para pensar algunos aspectos del arte contemporáneo	223
Raquel Graciela Ochoa	
Nueva Música y Reivindicación de la Contradicción.....	228
Marcelo Gabriel Pérez Mediavilla - Marcelo Trovina	
Walter Benjamin: experiencia estética y <i>verdad</i> en el arte.....	236
Héctor Omar Quijano	
Relaciones entre pintura y lenguaje en clave merleau-pontyana y sus proyecciones sobre la transmisión del saber filosófico.....	242
Silvia Solas	
Lengua, discurso, poder en el pensamiento de Roland Barthes.....	248
Virginia Emilse Zuleta	
Área V: Pensamiento Social, Cultural, Político, Religioso	
Dos núcleos problemáticos en el reconocimiento del sujeto en las democracias contemporáneas	254
Lic. María Cecilia Acosta – Lic. Graciela Marta Ramos	
“Filosofía peronista”: le linee-guida ideologiche del giustizialismo. Analisi del discorso di chiusura di Juan Domingo Perón a 60 anni dal Primer Congreso Nacional de Filosofía.....	260
Giuseppe F. Benedini	
La Universidad y sus Horizontes	279
Lic. Esteban Bobadilla Muñoz	

Razón pública e inicio de la vida. Límites y horizontes.....	287
Daniel Busdygan	
La Identidad, sus Zonas Oscuras y el Aporte del Saber Popular: aún no nos reconocemos como sujetos humanos.....	294
Prof. Víctor Hugo Castro	
Aportes para la comprensión de Mariano Moreno como síntoma de la conflictividad en la identidad nacional argentina	300
Prof. Juan Pablo Cedriani - Mauro Gonzalo Villegas	
Relación Iglesia-Estado en Argentina: del liberalismo a la democracia de masas.	307
Emilce Cuda Dunbar	
Biopolítica: el campo de concentración como paradigma	316
Patricia Chantefort	
Prácticas de Subjetivación y Educación	321
Prof. Pedro R. Dabin	
La inscripción del pensamiento político de Hobbes en las concepciones antiguas: continuidades y rupturas con Platón y Aristóteles.....	326
Anabella Di Pego	
Ontología del ciberespacio: La disolución de las categorías on-line y off-line en los entornos de interacción de la red.	334
Héctor Ariel Feruglio	
Lo político populista. Liderazgo, movilización de masas y experiencias de integración cultural.....	340
Daniel Inojosa	
El ideario socialista en la Universidad argentina: Construcciones y mutaciones discursivas.....	345
Ivonne Laus	
¿Hombre bueno o ciudadano bueno? (en la <i>Política</i> III de Aristóteles)..	351
Prof. Néstor Gabriel Luján	

Contrato y mercado en la modernidad: sus resonancias en la teoría de la democracia contemporánea	357
Dolores Marcos	
La identidad nacional en una etapa de redefinición a partir del complejo proceso de globalización	363
Mgter. Lilián Martella	
El ensayo de interpretación nacional y las alegorías identitarias: los usos del género y su alcance performativo.....	369
Marisa Moyano	
La Universidad como problema para el pensar Filosófico y Científico de nuestro tiempo	376
Prof. Dr. Francisco Muscará	
La integración latinoamericana como universalismo político. Manuel Ugarte: entre el socialismo y el modernismo	382
Marcos Olalla	
Palabras de Mariano Moreno, para “Pensar” El Bicentenario	392
Lic. Néstor Luis Osorio	
Debates sobre la Nación: el Aporte de Raúl Scalabrini Ortiz	397
Francisco José Pestanha	
La Ciencia Política como disputa sobre la Αρετη , en los Sofistas y Sócrates.	401
Paul Jordan Paredes Uribe	
La Formación Política y la Constitución Jurídica del Estado en la Filosofía Política de Arturo E. Sampay	408
Prof. Dr. José Ricardo Pierpauli	
El Pensamiento Ético-Político de Nicolás Maquiavelo	417
Prof. y Lic. Sergio Alejandro Quiroga	
Los saberes de la plebe	428
Lic. Guillermo Ricca	

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: <i>lejanías y proximidades</i> en torno a la tarea de la filosofía	434
Alexis Emanuel Gros - Santiago M. Roggerone	
La filosofía im-política de R. Espósito dentro del pensamiento contemporáneo.	441
Julián R. Videla	
Mediación educativa y educación en valores.....	446
María Josefa Vigo Rodríguez	
<i>La esencia lingüística de la filosofía. Aproximaciones a un lenguaje autocrítico</i> en Th. Adorno.....	450
Lucía Wegelin - Agustín Prestifilippo	
Área VI: Dimensiones metafísicas y éticas	
En torno a la crítica marceliana al espíritu de abstracción	458
María Soledad Ale	
Ética de la Comprensión.....	462
Pablo Atencio	
La escisión ser-valor en la ética contemporánea. La respuesta de Octavio Nicolás Derisi	467
Ricardo Barzola	
La libertad como angustia en la visión kierkegaardiana.....	473
Benavidez Cristian	
La metafísica en Popper y Kuhn.....	481
Juan Ernesto Calderón – Guillermo Alberto Cuadrado	
Hacia el auténtico sentido de la “abstracción”	486
Emiliano Javier Cuccia	
El giro aristotélico en la axiología de N. Hartmann en su obra tardía. Una contribución al esclarecimiento de en qué consiste lo valioso como tal.....	491
Prof. Lic. Mateo Dalmasso	

Humanismo y Universidad en el pensamiento de Carlos A. Disandro....	499
Prof. Lic. Santiago Alejandro Frigolé	
El fin de la modernidad y las posibilidades de acción del hombre, según Romano Guardini	505
Pablo Santiago Furlotti	
El concepto de Justicia en Simone Weil: de la Justicia geométrica en la Fuente griega al grito de Justicia en los escritos de Londres.....	511
Naím Garnica	
Identidad y alteridad en la posibilidad ética de la metafísica. Un diálogo sobre la relación ética con el Otro. Entre E. Levinas y J. Derrida.....	515
Diego F. M. Giani Vico	
El método fenomenológico como posibilidad de integración entre Ética y Metafísica.....	520
Prof. Carmen González	
Saber, poder y conciencia: La Ética y la evolución de la ciencia	526
Margarita Guerrero	
Ontología y ética en <i>Ser y Tiempo</i> de Martin Heidegger	532
Dante E. Klocker	
La vida como voluntad. Un nexo entre Schopenhauer y la biopolítica ...	543
Gabriela Müller	
Apuntes para una ética nietzscheana.....	549
Lic. Pablo Olmedo	
Concepto y clasificación de las virtudes morales para el hombre común en el epistolario de Alcuino de York	555
Rubén Peretó Rivas	
Relectura ético-cultural, desde latinoamérica con herramientas prestadas.	560
Diego A. Perez Sosa	
Pensar-matar a dios	565

Diego A. Perez Sosa

Concepto de Voluntad en Schopenhauer569

Alberto Plaza

La filosofía de Gabriel Marcel: un Enfoque Sistemático.....574

Jorge Portilla

Dimensión ontológica y ética de la identidad584

J. Mario Portocarrero Quintana

Sobre la imposibilidad de un cristianismo carente de fundamentos
metafísicos. Respuesta a una interpretación de Gianni Vattimo589

Dr. Francisco Rego

Juicio práctico, libertad y participación.....593

Stella M. Vázquez

El trabajo sobre la persona humana de Octavio Nicolás Derisi en el
Congreso de 1949 y sus aportes a la psicología599

Santiago Vázquez

Área VII: Movimientos actuales de la Filosofía

Humanidades y lo inhumano. Una provocación para el pensar
contemporáneo.607

Nilda Bistué

El sentido de la experiencia desde la fenomenología hermenéutica613

Prof. Manuel Castillo

Los conceptos existenciales de comunidad y comunicación
lingüística.....618

Prof. Lic. Carlos Di Silvestre

Pensamiento crítico: estructura lógica y aprendizaje624

Luis E. Gómez – Guillermo A. Cuadrado

Bataille y la superación de la interpretación francesa de Nietzsche según Gianni Vattimo	631
Daniel Mariano Leiro	
La hermenéutica analógico-icónica y la mediación educativa.....	635
Mgter. Beatriz Inés Mattar	
El devenir de la ficcionalidad de lo real en el pensamiento de Benjamin.....	641
Lic. Julio Paez	
Ontología de lo sólido y lo líquido en la intersubjetividad.....	647
Luis París	
Sobre ciertos extravíos del Sujeto en el espacio lingüístico	653
Luis París	
Metafísica, verdad y posmodernidad. Elementos para repensar una ontología hermenéutica.....	659
Oscar Enrique Santilli	
La globalización y la emergencia de un nuevo paradigma religioso. Impacto político en occidente	663
Guillermo Eduardo Spiegel Sosa	
Dostoievski frente a la psicología moderna y su concepción nietzscheana del Principio de Individuación y el Sentimiento de Culpa	677
Santiago Vázquez	

Área VIII: Filosofía, cultura y medio ambiente

Filosofía y Medio Ambiente: Una propuesta desde la Ética en la formación universitaria	685
Prof. Mercedes del V. Palacio M.	
La cuestión del otro. Algunas tensiones multiculturalismo-interculturalidad.....	690
M. Federica Scherbosky	
Ética y estética en la fenomenología ambiental.....	696

Área IX: Metodologías tradicionales y alternativas para la enseñanza de la Filosofía

Filosofía y hecho teatral: una práctica del conocimiento	703
Jorge Fabio Boso - Natalia Esther Valcarcel	
“La Filosofía Parasistemática en la Educación Artística y Estética”.1er. Consejo Comunitario de Educación Artística y Estética	707
Mario Daniel Correa D’Amico	
La enseñanza de la Filosofía. Quiénes y cómo enseñan Filosofía en la escuela media	714
E. Picco – M. de Dios Herrero – M. Farias – V. Zucchini	
Filosofía y teatro... “asi es si os parece”	719
Nora Fiezzi – Alicia Neme	
Enseñar Filosofía: una invitación a cruzar las fronteras del saber disciplinar.	724
Lic. Irma Kundt – Lic. Lucrecia Falon – Magistr. Raul Muriete	
Reflexiones sobre el uso de Tecnología Informática y de Comunicaciones en la enseñanza de Filosofía.....	729
Jorge Portilla	
Enseñar y aprender filosofía en la Universidad. Una potencia abierta. ..	733
Ana María Sardisco – Guillermo Finochetto	
La enseñanza de la filosofía como creación filosófica.	737
Prof. María del Carmen Vitullo	

F o r o s

Una aproximación pedagógica a la Física Aristotélica746

Coordinador: Prof. Hugo Emilio Costarelli Brandi

I. Aristóteles, <i>métodos</i> y objeto.	747
---	-----

Prof. Hugo Emilio Costarelli Brandi

II. Dimensión bibliográfica elemental de la <i>Física I</i> de Aristóteles	751
III. Física I. Sinopsis.	755
Srta. Ema Takemura	
IV. Una mirada pedagógica de la Física de Aristóteles: El método Aristotélico según Física I, 1	759
Srta. María Florencia Boarini	
V. La naturaleza y número de los Primeros Principios en el I° Libro de la "Física" aristotélica.....	763
Prof. Emiliano Javier Cuccia	
VI. Introducción a la noción de cambio según el libro I de la Física de Aristóteles.....	766
Sr. José María Felipe Mendoza	
VII. Algunas consideraciones con respecto a la traducción de los términos griegos "tò ón" y "ousía".....	771
Sr. Agustín Salomón	

Paul Feyerabend: Ciencia y Universidad.....773

Coordinador: Dr. Santiago Gelonch Villarino

I. Una aproximación al sentido y valor de la metafísica en el pensamiento de Paul Feyerabend	774
Lic. María Teresa Gargiulo	
II. El científico como artista en los textos de Paul Feyerabend	781
José Ernesto Bianchi	
III. Ciencia y Sociedad en Paul K. Feyerabend	786
Nadia Irrazabal	
IV. Paul Feyerabend, sobre Ciencia y Universidad	792
Santiago Gelonch Villarino	

Comisiones

Área I: Modalizaciones Filosóficas a través de la Historia

Existencialismo y Nihilismo (Recepción de Heidegger en el Congreso de 1949)

Lic. Guillermo Adre

Que el congreso que hoy conmemoramos tuvo contenido político es algo que nadie niega. Ahora bien, el carácter de ese contenido es algo discutible y que queremos traer con esta ponencia. Lo traemos a través del filósofo que más presencia tuvo en dicho congreso aunque estuviera ausente: Martin Heidegger. Tomamos como hipótesis que esclarecer la lectura que se hizo de Heidegger por los filósofos argentinos y enmarcar dicha lectura en el pensamiento de aquél, puede dar aún más claridad de la política que estuvo en juego. Sin embargo, hoy en día el pensamiento del filósofo alemán ha tomado otros derroteros en cuanto a la interpretación y a su relación con la política.

Dejaremos de lado todos los detalles históricos que son de público conocimiento y que suelen citarse para corroborar la importancia del congreso del '49. Nos referimos a los principales congresales y a la relación de Perón con dicho congreso. Pero nos detendremos en un par de conceptos que son necesarios a la hora de esclarecer lo que estaba en juego.

Que la presencia de Heidegger tenía contenido político es algo que el conocía y que todos sabían en su momento. Es Karl Jaspers el que se lo recuerda en una carta fechada el 17 de Agosto de 1949. Ambos se habían distanciado por el compromiso que Heidegger adoptó con el nacionalsocialismo. La carta dice que Jaspers se alegra del rechazo de Heidegger a la invitación al congreso ya que “no le hubiera gustado verle en la gran comunidad nazi de allí”. Asociar a Heidegger con el peronismo suele tener el efecto de hacerlo caer una vez más en la tentación del totalitarismo. Por ahora nos reservamos el juicio acerca de si el peronismo era o no un totalitarismo y si es comparable políticamente con el nazismo. Lo que queremos remarcar aquí es que de hecho suele hacerse esa lectura y que Jaspers se lo recuerda a Heidegger. Incluso Gadamer tiene la necesidad de decir en su discurso como representante de las universidades europeas que “el contenido de la filosofía que aquí nos reúne no pertenece a ninguna nación determinada, sino a la Humanidad entera”. Se sospecha que puede haber una “utilización” de la filosofía o una apropiación del congreso por parte de gente indeseable. La sola presencia del filósofo alemán era un acto de connotaciones políticas.

De todas maneras, Heidegger no viajó pero si se habló mucho de él y se lo enmarcó dentro de una tendencia de la cual siempre intentó distanciarse: el existencialismo. Se discutió cuales son los alcances y posibilidades de dicho movimiento, si era posible o no fundamentar un nuevo comienzo de la Humanidad desde la secularización, y principalmente desde el desierto que ha dejado la segunda guerra. El primero en agarrar esta posta fue Sartre al reconocer que era necesario aclarar que el existencialismo no contradecía las bases de un Humanismo. Pero Heidegger rechazó esta idea, o mejor dicho, rechazó las condiciones de discusión. No aceptó ser encuadrado dentro del movimiento llamado “existencialista” y menos aún, pensó en salvar la idea de

Humanismo. **La Carta sobre el Humanismo** versa sobre eso, y para 1949 ya era bastante conocida.

Entre los congresales argentinos que expusieron de alguna u otra manera, polémica o no, expusieron sobre Heidegger, el que más resalta es Carlos Astrada por su formación con aquél filósofo y por su comprensión cabal de lo que su pensamiento significaba. Además debemos nombrar a Benítez y a Nimio de Anquín entre los intentos de polemizar con el existencialismo de Heidegger y de rebajarlo a una corriente más dentro de la filosofía. Al darle este status se le quitaba de toda la fuerza revolucionaria que Astrada veía indispensable para una nueva humanidad. Benítez sólo vio en el pensamiento existencialista “diferentes maneras de buscar una metafísica esencial”. Nimio de Anquín demostró la imposibilidad de fundar nada en la existencia. Ambos buscaron dar respuestas al “fenómeno” existencial. Pero Heidegger era LA polémica y era necesario que su presencia se discutiera.

Llegados a este punto, propongo esta hipótesis: el Heidegger invitado al congreso era la posibilidad fundadora de una política. Carlos Astrada así lo consideró al ver en el pensador de Friburgo a una época nueva en la filosofía que daba aires seculares y libertarios. Cabe preguntarse por esa lectura y los alcances reales de ella.

Astrada consideró al existencialismo como “el espíritu” de la época, y si bien hace diferencias entre distintos tipos, encuadra a Heidegger como parte del movimiento. La analítica existencialista que se esbozó en *Ser y Tiempo*, podía dar un nuevo impulso y nuevo fundamento a la idea de una política basada en principios seculares y, principalmente, de posiciones libertarias. Algo que fue visto de otra manera en Europa.

Los pensadores del viejo continente buscaban las raíces del compromiso nazi de Heidegger en su pensamiento, en el mejor de los casos, ya que otros consideraron que la jerga de Heidegger era propiamente la nazi, esto es, que su lenguaje se confundía con lo totalitario y conservador. Un rastreo minucioso de los escritos parecían echar luz sobre los compromisos del filósofo. Lo que se había insinuado en *Ser y Tiempo*, se podía ver claramente en el Discurso del Rectorado. Por su puesto que la defensa no se hizo esperar, y la lectura que unió a éstas fue la de un nacionalsocialismo “privado” que Heidegger creó, el cual se alejaba mucho del que realmente se llevaba a cabo.

Dos posiciones totalmente opuestas, dos posibilidades que se funden solamente en el pensador “Heidegger”, pero no en su pensamiento. Pero si hay algo que creemos necesario hacer notar y que no se volvió problema en la fundamentación de Astrada y es la relación del Arte con la Política. Alguien puede decir que sí lo trató, pero no al nivel de compromiso que Heidegger mostró en su pensamiento. No se trata de utilizar al arte como recurso para los ejemplos, o como caso a tratar, sino de mostrar que está íntimamente relacionado con la formación de un pueblo, tanto como su pensamiento. Ésta lectura proviene de una interpretación de *La Kehre* de Heidegger, algo que de hecho estaba sucediendo en la época del Congreso.

Es en ese punto donde las lecturas se bifurcan y se vuelven problemáticas. La relación del Arte con el Estado es mucho más fuerte en el pensamiento de Heidegger que en los pensadores de esa época que vieron en él un nuevo comienzo libertario en Latinoamérica. Las posibilidades mismas de un nuevo comienzo están marcadas por el sino (*Geshick*) o el Origen (*Ursprung*) que es historia en un sentido novedoso para principios y mediados del siglo pasado. Tanto en Heidegger como en Benjamin vemos el intento de dar con la temporalidad del acto creador a través de ésta fuerza que da el Origen.

Pero Astrada no veía esta relación como posibilidad de un nuevo comienzo, sino la que da cuenta de la secularización y fundamentación de un nuevo hombre a través de la analítica existencial esbozada en *Ser y Tiempo*.

Han pasado cincuenta años de aquél congreso, y es la misma cuenta para la frase que se esboza en *La Carta sobre el Humanismo*: en su esencia, la bomba de hidrógeno y los campos de concentración son parte del mismo proceso. Seguimos hoy discutiendo a Heidegger en base a sus compromisos, pero es difícil encontrar a quién intente fundamentar una política a través de su pensamiento. ¿Es esto posible? ¿Fue alguna vez posible? ¿En que condiciones o lecturas es posible rescatar un Heidegger libertario?

Carlos Astrada volvió sobre los pasos de la Historia y se encontró con la praxis marxista como solución a la cuestión libertaria y se desligó del camino entablado por Heidegger, al cual llamó “mitólogo del ser”. Pero los conceptos que fundamentaban su pensamiento en las décadas del 30, 40 y 50, no correspondían a un Heidegger mitólogo, sino al fenomenólogo que dio el paso que Husserl no pudo. Entonces, ¿Astrada comprendió que con Heidegger no se llega a fundamentar una política libertaria o sólo se puede rescatar *Ser y Tiempo* para dar con ella?

Lo no dicho por Heidegger era motivo de ilusiones en cierto sector de la Argentina, pero lo dicho por él es todavía un problema insoslayable. Occidente es la tierra del ocaso y tanto el marxismo como el capitalismo son caras de un mismo fenómeno. La posibilidad de una tercera vía es pensable dentro de la superación del pensar occidental, un pensar que remita a un nuevo comienzo y una nueva manera de entender al hombre-político.

Es en éste punto en dónde Heidegger se aparece ante nuestros ojos como algo distinto en relación al Congreso de 1949. Si el intento fue la de dar con un pensamiento libertario, ahora disponemos de otras armas conceptuales con las cuales vernos. Entre ellas está la idea que relaciona al Arte con la Política y la posibilidad de un esteticismo político tal lo ha planteado cierta línea.¹

Vemos dos Heidegger en esta historia, uno que fue imposible de adaptar a las tendencias de una tercera vía, y otro que renace en la así llamada “izquierda heideggereana”. Queda por ver el desenlace de ésta línea que se encuentra dando vueltas al nihilismo y a la finalización de todo pensamiento basado en un hombre racional.

El existencialismo que se planteó en el Congreso del '49 fue esperanzador, pero vio pronto que Heidegger no concluía lo mismo para una nueva relación con la técnica. Cualquier política que estuviera basado en la Metafísica y en las descripciones de un hombre como animal rationale, sólo obturaban la posibilidad del nuevo comienzo. El nihilismo que hoy se plantea, recibe en las formas de un Heidegger nihilista el imperativo de pensar las formas de política y arte en su relación con lo verdadero. La forma política de la verdad, que se muestra como renaciente en estas épocas no es para nada nueva. Lo totalitario como lo verdadero, las ideas de polarización de la sociedad y de un compromiso total de las personas a fines ideológicos es también algo que ya se ha discutido con anterioridad. Pero los conceptos aparecen con nuevos bríos y el Heidegger que hace cincuenta años servía para una libertad del hombre, es hoy sinónimo de conservadurismo. Es en la aceptación del nihilismo como agotamiento, que algunos pueden concebir una

¹ Por citar a algunos: Lacoue Labarthe, José Luis Molinuevo,

revolución-conservadora, o un acontecimiento-apropiador (Er-eignis). Ya no hay comienzo de ningún tipo que dé esperanzas, sino en el comprender la naturaleza del acto creador o dador de sentido. Allí donde se funda lo verdadero es que debe volverse problemático lo político, y allí donde se vuelve problemático lo político, aparece el arte como modo de apertura de lo verdadero.

Vuelve una vez más a ser polémico el considerar las raíces del totalitarismo en ciertas líneas de pensamiento. No sólo en la derecha heideggereana, sino también en la izquierda que ve con agrado las posibilidades de un nuevo movimiento libertario en Latinoamérica.

Pensar los fundamentos de lo político desde lo verdadero tal como Heidegger lo consideró, debería ser suficiente para reconocer ciertas repeticiones en las posiciones que hoy en día se toman como nuevas. Serían el último impulso de ideas agotadas que se niegan a morir. Es en este punto que hacemos la pregunta: ¿es posible fundamentar un ideal libertario en el pensamiento de Heidegger? El primer fracaso tuvo lugar hace 50 años en el Congreso que hoy conmemoramos.

Universidad, filosofía, ciencia: Un diálogo imaginario entre Gadamer y Wallerstein

Mgter. Delia Albarracín

Facultad de Educación Elemental y Especial
delialba@uncu.edu.ar

En un evento científico internacional de 2001 comparten un café previo al panel donde participan como invitados el sociólogo historiador Immanuel Wallerstein (en adelante IW), presidente de la Comisión Gulbekian para la restauración de las ciencias sociales y el filósofo Hans G. Gadamer (en adelante HG), que con sus 101 años conserva la lucidez, firmeza y serenidad de su trayectoria a lo largo del siglo XX.

IW: Un gusto conocerlo prof. Gadamer.

HG: Mucho gusto; si bien no hemos tenido ocasión de dialogar personalmente, me interesa su mirada sobre las ciencias del hombre y sobre la Universidad y su relación con la filosofía y el desarrollo de la ciencia.

IW: Sí, nos une una misma preocupación por los hechos significativos del largo siglo XX que materializan cuestiones decisivas y complejas en debate durante el siglo XIX entroncadas desde luego con los orígenes del capitalismo en el siglo XVI. En relación con el conocimiento, me ocupa pensar en el creciente parcelamiento de las ciencias sociales en el pasado siglo y cuáles son los temas que las reunifican en la investigación actual. En fin, Ud. debe saber más que yo sobre esto. En lo que he investigado, la filosofía y su relación con la ciencia han sido fundamentales para la transformación de la Universidad en el siglo XIX. ¿Cómo ve su filosofía hermenéutica este problema?

HG: Yo prefiero hablar de la experiencia de la tradición filosófica en la modernidad pues es evidente el cambio sustancial que esta época produce en la existencia humana. Fijese Immanuel, a veces se nos critica a los filósofos, sobre todo a los alemanes, de poner un excesivo énfasis en la historia. El caso es que yo creo que esas transformaciones de la Universidad en el siglo XIX tienen que ver con la toma de conciencia del carácter histórico de la existencia humana y con el hecho de que se nos volvió problemática la historia como ciencia que puede brindarnos una comprensión del carácter histórico de nuestra existencia. No olvide Ud. que la historia en el siglo XIX se configura bajo el predominio metodológico de las ciencias naturales. En la puja por contrarrestar la influencia del materialismo académico en la Universidad tras la muerte de Hegel, que se consideraba peligrosa a nivel político y científico, se pensó que una comprensión de la historia que respondiera a ese modelo dominante de ciencia podría ser efectiva y ganaron espacio en las principales universidades alemanas. El problema es que en vez de brindarnos una comprensión de nuestra historicidad se plantearon otros problemas de índole epistemológica.

IW: Ah! Ya veo! Es lo que yo llamo la fisura, para la mentalidad de la época, en las dos culturas de filosofía y ciencia. La filosofía se desarrolla especialmente en ámbitos académicos con apoyo estatal; pues mientras las ciencias naturales recibían apoyos por las aplicaciones técnicas inmediatas de sus conocimientos, de gran utilidad al desarrollo económico, la filosofía parecía quedar a la zaga como actividad productora de conocimientos útiles.

La Universidad, que había tenido su prestigio en la época medieval, llegó a ser prácticamente insignificante durante los siglos XVI, XVII Y XVIII, incluso carentes de cuerpos directivos permanentes, En ese sentido hablo yo de 'reinvencción de las universidades' en el siglo XIX. Claro que esa reinvencción trajo sus complicaciones, sobre todo a la Facultad de Filosofía, donde los parcelamientos en diferentes conjuntos de problemas y de intereses entre los académicos terminó desintegrándola en disciplinas de Humanidades por un lado y Ciencias Sociales por otro, según adoptaran el modelo de las ciencias naturales o no.

HG: Ah mi amigo Immanuel! Ud. le hace honor al nombre del gran filósofo ilustrado y le voy a decir por qué, pues a pesar de los 30 años de edad que nos separan, yo creo que conversando se entienden las personas y no hay cosas más preciada que encontrarse en el diálogo. Yo le hablaba recién de la intención que tuvo la Universidad de Berlín de contrarrestar la influencia de la izquierda hegeliana. Para ser exactos fue en 1841 que invitaron allí a Schelling, con la intención de restaurar el primado de la filosofía en la cultura europea. ¡Qué paradójico que un romántico tan idealista objetivo como Hegel terminara dando lugar al resurgimiento del problema epistemológico de fundamentación de las ciencias tal como lo planteó Immanuel Kant en su Crítica de la Razón Pura! Se planteaba ahora la cuestión de la 'crítica de la razón histórica', por ejemplo en Dilthey, ¿cómo es posible la ciencia de la historia?, pregunta que inducía a calibrar esta ciencia según el modelo de las ciencias naturales, a mostrar los caracteres del objeto de la ciencia histórica y sus diferencias con las ciencias naturales. Establecieron que ellos no buscaban leyes generales, sino lo singular; que un hecho es un objeto histórico por su significación en relación con el sistema de valores de la cultura. Pero de todos modos, es un problema epistemológico planteado desde el modelo de las ciencias naturales.

IW: Exactamente! Esas diferencias metodológicas originaron a un lado 'el trío nomotético' de la Sociología, la Economía y la Política que toman el modelo de las ciencias naturales y al otro las 'Humanidades' ideográficas -la Historia y la Antropología- quienes marcan sus diferencias con las ciencias naturales y las sociales en no pretender generalizaciones pero defienden los métodos empíricos como lo propiamente científico de su disciplina, el trabajo con archivos detallados los historiadores y los métodos etnográficos los antropólogos.

HG: Lo que Ud. señala es tal como sucedieron los hechos. El problema sin embargo es que la historia afecta al hombre no como problema científico sino en cuanto a que el hombre está determinado por su propia historia. En este sentido uno de los historiadores que se aproximó mejor al problema fue Dilthey. Aunque reflexionó sobre la historia en el contexto del neokantismo y sus preocupaciones epistemológicas, yo creo que hay que aprender de él y contra su propia autoconcepción metodológica y reconocer sus aportes como historiador de Alemania, un país que conservó la herencia romántica en medio de la eclosión de la ciencia moderna en el siglo XIX. Dilthey está obligado por su propia época a pensar la historia en términos de conocimiento científico, pero lo hace desde una tradición donde el hombre no es visto sólo como sujeto de conocimiento, sino como vida humana y la labor reflexiva de la vida es considerada un hecho nuclear que subyace a toda relatividad.

IW: ¿Ud. quiere decir que una cosa es la historia como ciencia y otra la historia de la vida y la reflexión sobre ella? Yo creo que hay procesos histórico-sociales que la ciencia va conociendo, va planteando estrategias para conocerlo. Indudablemente hay una diferencia entre las ciencias nomotéticas y

las ideográficas, pero me atrevo a pensar que estas ciencias son plenamente concientes de la complejidad de su objeto; no cabe dudas que es necesario abrir las ciencias sociales, romper las barreras que las separan, intercambiar metodologías de trabajo como ya lo están haciendo los estudios culturales y los estudios de área en general.

HG: Sociología, economía, política, historia...Lo importante, mi querido amigo, no son los nombres de las disciplinas, sino cómo ellas se posicionan frente a la experiencia íntima de la comprensión, una experiencia que nos descubre la realidad que se resiste al concepto. Dilthey vio que la comprensión amplía el horizonte vital, transforma mediante la autoconciencia; pasa también a nivel individual, cuando uno se da cuenta de la ira que lo posee, la conciencia lleva un cambio e incluso una superación de esa ira. A nivel de las ciencias humanas esto implica no sólo tener un conocimiento de las cosas, de los hechos históricos, sociales, económicos, sino de llegar a tener un conocimiento (una comprensión) de "la manera como hemos llegado a ser lo que somos". Llevamos tres siglos en que hemos incrementado enormemente nuestros conocimientos científicos, pero el triunfo de las tecnologías ha resuelto sólo parcialmente los problemas de la existencia humana en este planeta. No creo que haya lugar para un optimismo dogmático de la ciencia. Ciertamente es que ha aumentado el bienestar, pero también ha aumentado la diferencia entre los países ricos y los pobres, creando premisas para conflagraciones catastróficas. En los mismos países industrializados, trajo el problema aparentemente in-eliminable de la desocupación. La racionalidad científica se demuestra impotente frente a la dimensión existencial del hombre. Se necesita proponer un nuevo equilibrio entre hombre y naturaleza, y esto, yo creo, sólo puede suceder abandonando cada forma de dogmatismo y poniendo en relación culturas diversas. Existen culturas y religiones, por ejemplo en el extremo Oriente, en la India, que han desarrollado virtudes y actitudes particulares, desde la autodisciplina hasta la relación entre las generaciones, el orden familiar, la disponibilidad con respecto a la naturaleza. Sólo el libre diálogo entre culturas y religiones puede evitar el peligro de la autodestrucción de la humanidad².

IW: Bueno, los estudios de área son modos de organización de la investigación que producen con gran rapidez un gran número de investigadores que acumulan saber sobre Africa, Asia, América Latina, China, Rusia y cualquier otra región. Es una estructura interesante que no modifica la estructura de las disciplinas, la gente puede seguir obteniendo sus doctorados en cada disciplina, pero se induce a los estudiantes de posgrado a que se especialicen en las conocimientos sobre las áreas, dándoles un año más a los requeridos habitualmente en sus Ph.D para un trabajo empírico sobre la India u otra región, ya sea como sociólogos, como economistas o historiadores.

HG: Mire Immanuel, no es que yo quiera ser una aguafiestas, al contrario soy muy respetuoso de lo que acontece y me pongo como desafío comprenderlo. Y Ud. acordará seguramente conmigo en que todo conocimiento, incluyendo el conocimiento metódico-objetivo de esas áreas científicas que Ud. menciona, se mueve en el horizonte abierto por una comprensión del mundo mediada lingüísticamente.

² El párrafo parafrasea lo expresado en una entrevista publicada por la revista "La Stampa" el 7 de Noviembre de 1995, publicada en "Poiesis", Revista de Filosofía

IW: No sé si lo estoy entendiendo, Hans, ¿Ud. se refiere a que las condiciones del conocimiento científico nos son inaccesibles y que, en general, existen núcleos irreductibles al conocimiento de la razón humana? ¿Piensa Ud. que el lenguaje es una limitación? A pesar de que se ha universalizado el inglés, creo que la investigación en áreas regionales nos contagia de ese entusiasmo que mostraron siempre los antropólogos por conocer las culturas. Los historiadores en un trabajo mutidisciplinar por áreas se ven complementados por ellos y desde luego por los sociólogos, economistas y políticos a través de su perspectiva generalista.

HG: Yo creo que no se puede identificar el conocimiento y la racionalidad humana con el conocimiento y la racionalidad científica. Esto induce a considerar la alternativa entre racionalismo científico-metódico o irracionalismo en que se movió la polémica Ilustración-Romanticismo y se mueve la actual disputa entre neomodernos y posmodernos. Esta para mí es una alternativa errónea y lamentable que agudiza los opuestos hasta su patologización: el dogmatismo racionalista abre los cauces a un irracionalismo extremo; las opciones irracionales terminan reforzando los aspectos más cuestionables del racionalismo. Hay una racionalidad humana que no se restringe a las ciencias y el trabajo interdisciplinar que a Ud. le preocupa, querido amigo. Hay una condicionalidad hermenéutica de la ciencia. Esto no significa que la ciencia sea imposible, sino que ella es posible a partir de ese horizonte hermenéutico que no restringe el alcance de un conocimiento objetivo, pero sí la posibilidad de extender legítimamente la actitud científico-objetivante a todos los ámbitos de la praxis humana. En particular, resulta claro que es imposible aplicar el conocimiento científico a aquella experiencia de comprensión que es su condición y posibilidad, de otra manera caeríamos en una regresión infinita: esa aplicación supondrá a su vez una comprensión previa y así indefinidamente³.

IW: Lo entiendo, no tendría ningún sentido someter esta charla amigable que estamos teniendo a un conocimiento científico.

HG: Desde luego, pero no sólo eso. La condicionalidad hermenéutica de la ciencia implica no sólo comprender la historia como una estructura o una totalidad de sentido a la Dilthey. La crítica de la razón histórica terminó siendo un saber de la vida sobre sí misma que se convierte en objeto de un nuevo saber, una reflexión sobre la vida liberada del conocimiento por conceptos metafísicos, para formar sus propias objetivaciones y dar lugar a una 'ilustración por la historia'. Pero la investigación filosófica avanzó en puntos decisivos más allá de Dilthey. Ya Nietzsche esboza una imagen tremenda de la enfermedad histórica que atacó a su época: cómo todos los instintos vitales, las pautas y valores vinculantes se diluyen cuando se miden con unas normas ajenas y arbitrarias y con tablas axiológicas en constante cambio. Él proclama la normatividad de la vida. Heidegger nos mostró claramente la 'historicidad' de la existencia humana, liberando el problema de la historia de los presupuestos ontológicos. 'Ser' no significa necesariamente objetividad y la historicidad, temporalidad del hombre no implican un objeto simplemente dado, sino un ser cambiante y precario. Hay una razón histórica porque la existencia humana es temporal e histórica. Hay una historia mundial porque esa existencia temporal del hombre 'tiene un mundo' Hay cronología porque la existencia histórica del hombre es tiempo. Ahí es donde

³ En este parte del diálogo tomamos el aporte de Ramírez, T (2001), *Ciencia y hermenéutica según Gadamer*

la filosofía analiza críticamente que los historiadores presumen de su falta de prejuicios, pero quizás éstos están y nos determinan oscuramente. Intentan ser críticos con la imparcialidad de un juez aportando fuentes y testimonios sobre una cuestión histórica, pero a esa escritura subyace la influencia latente de los prejuicios, pues toda comprensión presupone un conjunto de prejuicios; comprendemos lo que ya sabemos, percibimos lo que ponemos⁴.

IW: Ahora entiendo mejor, Hans. No hay duda que nuestras culturas son totalmente diferentes. Resulta imposible que pensemos desde el mismo lugar. En Estados Unidos estamos fascinados por el horizonte que nos abren los estudios de diferentes culturas y sentimos también una gran responsabilidad.

HG: Ojalá no sean sólo preocupaciones académicas! Si la ciencia no tiene por finalidad resolver los problemas de la humanidad, estamos perdidos. Hay que superar el método objetivista, la actitud dominadora de la objetivación del cientificismo.

IW: Yo particularmente me he orientado en esto por las reflexiones de un compatriota suyo, Max Weber, que habla de la racionalidad material, un término lleno de ambigüedades que se refiere a la aplicación de ciertos criterios para definir cuáles son los fines últimos y medir con ellos las consecuencias de la acción económica, la que a su vez se vale de la racionalidad formal para la búsqueda de los medios óptimos para sus fines. No cualquiera puede decidir qué es materialmente racional; pero si usamos el término 'racional' para referirnos a procesos de reflexión, de discusión, de debate, de consenso relativo y de resolución, podremos acercarnos a una definición de qué es lo racionalmente material. A mí no me parece dejar esto en manos de filósofos especializados en el tema, imbuídos de sabiduría y aislados del mundo circundante. Para mí esto debe ser la actividad central de las ciencias sociales, que, con sus investigaciones empíricas, pueden poner a prueba las consecuencias reales de los cursos de acción propuestos y construir un marco sólido frente a lo que sigue siendo un debate metafísico, e.d. político. Para ello hay que abandonar definitivamente la idea de la investigación libre de valores y trabajar con denuedo en la elaboración de un conjunto de restricciones operativamente plausibles que asegure que la actividad académica no se transforme en propaganda política⁵.

HG: Yo creo que lo científico consiste en destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente. Claro que de esto a la propaganda política hay una distancia. Pero lo que importa sobre todo es reconocer la amenaza a la libertad que trae hoy la investigación científica bajo la presión de grupos de intereses de poder económico y social. Su mayor peligro es dar por bueno lo que responde a los intereses de esos poderes, por ejemplo los intereses nacionales a la hora de escribir la historia o la sociología histórica que Ud. busca. Ud. debe conocer muy bien esto como investigador de la nación más potente de la actualidad. La coincidencia con la opinión pública y el eco que encuentre la propia investigación suele guiar inconcientemente al investigador; la historia difiere incluso entre investigadores serios si son de distinta nacionalidad y esto no es un desvío de la acción producto de la debilidad humana, sino que es propio de nuestro tiempo haber hecho de esta debilidad general un sistema de ejercicio de poder y dominio.

⁴ Cfr. Gadamer, 1994: 37-39

⁵ Cfr. Wallerstein, 2004: 137

Lamentablemente en la formación de nuestro juicio somos mucho más dependientes de los que manejan los recursos técnicos de difusión que lo que correspondería a nuestra autoestima basada en la ilustración. El que no reconoce la dependencia de ese poder demoníaco que controla la publicidad y manipula la opinión pública para sus propios fines y se cree libre no siéndolo, es incapaz de romper sus cadenas. El terror de hoy se basa en que los aterrorizados se aterrorizan a sí mismos. Las ciencias humanas y sociales saben mucho de esto y cuentan con la posibilidad de defenderse de las seducciones del poder y de la vulnerabilidad de su razón. Su propio conocimiento las libera de la ilusión de esperar que una mayor dosis de ciencia les permita alcanzar objetivos aún no logrados. El ideal de la ilustración ha fracasado, hay que resistir la auto-apoteosis de la ilustración, eso ya lo dijo Platón: “hay mayor peligro en la adquisición de saber que en la compra de alimentos...”⁶. La ciencia moderna liberó de muchos prejuicios, liberó muchas quimeras y permitió conocer la realidad mucho mejor. Pero al mismo tiempo, en la medida que los métodos de la ciencia se extienden a todo lo existente, resultó dudoso que sus presupuestos permitan plantear la cuestión de la verdad en todo su alcance. Estoy pensando en la verdad que proviene del arte, de la filosofía y de las cosmovisiones religiosas. Conviene analizar el hecho de que la verdad haya establecido una conexión tan estrecha con la ciencia en Occidente y el hecho de pretender mostrar al ente tal como es, desocultarlo y dejar patente lo desocultado en el enunciado como discurso preeminente, dejando de lado otras formas de discurso que contienen también algo de verdad como el mandato, la súplica, la interrogación. El juicio, frente a los otros modos de discurso, se caracteriza por esa pretensión de ser verdadero que los otros modos de discurso no tienen, teniendo también su verdad.

IW: Me intriga el modo en que se refiere Ud. a la verdad. A los científicos sociales la verdad nos parece una meta por la que luchamos transformando cuanto podemos en objeto de investigación. Ese es el sentido que tuvo la fragmentación de las humanidades en disciplinas y la creación de Universidades en todo el mundo a lo largo del siglo XX. Pero ahora vemos que la multiplicación en más y más disciplinas y la obligación a los alumnos de escribir sus tesis doctorales en campos tan restringidos, coarta su capacidad de pensar como científicos sociales y los convierte en técnicos especializados. Es preciso reunificar las ciencias sociales y quizás con el tiempo dividir las sobre otras bases. En ese sentido acuerdo con Ud. en cierto modo en cuanto a que se distorsiona el análisis científico al estar concentrado el grueso de las ciencias sociales en los países más ricos del mundo, se trata de una distorsión no individual sino estructural que no se resuelve invitando a nuestro país a algunos investigadores de Asia, América Latina o Europa Oriental. Debe haber un desplazamiento de la financiación para poner en contacto los científicos sociales de todo el mundo y no sólo los de renombre, sino los que acaban de terminar su carrera. Esto nos lo posibilitan las Universidades.

HG: Da cuenta Ud. de que por mucho que se critique la ciencia, no cabe duda que es el alfa y omega de nuestra civilización. Desde el punto de vista filosófico el problema es en qué sentido y de qué manera cabe recuperar el saber elaborado por las ciencias, cuando sabemos que no siempre la vía de la demostración es el modo correcto de hacer conocer la verdad a otro. Pues el enunciado tiene presupuestos que no enuncia y sólo quien medita en ellos

⁶ Gadamer, op.cit.: 48-49

puede realmente sopesar la verdad del enunciado. De ahí que yo sostengo que no es el juicio, sino la pregunta lo que tiene prioridad en la lógica; esto implica que el enunciado es esencialmente una respuesta; comprender un enunciado es comprender a la pregunta que responde. El investigador es aquel que ve las preguntas y puede abrirse a nuevas preguntas que posibiliten nuevas respuestas. La fecundidad de un conocimiento se comprueba en su capacidad de despejar una situación problemática. Y no hablo de preguntas pragmáticas que buscan salir airoso de una situación... Está bien que se abran Universidades en el mundo, que, como Ud. decía, se intercambien investigadores de todo el mundo. Pero la filosofía debe estar viva en todas ellas a fin de evitar que sólo respondan a intereses pragmáticos y posibiliten el pensar auténtico, el diálogo entre culturas y la formulación de preguntas relevantes para la transformación de esta situación mundial donde está en juego el destino mismo de nuestro planeta. El optimismo científico busca cancelar la angustia, el dolor, pero como sabía Heidegger, la angustia es una situación en la cual el hombre siente la imposibilidad posible de su existencia. La filosofía es capaz de estimular el pensar, la solidaridad, la autodisciplina y las Universidades tendrán que hacer renacer la filosofía entendida como arte, cultura, diálogo, pues es la forma en la cual la racionalidad reconoce el propio límite, las propias pretensiones, y se pone en escucha del otro. Esta creo yo es la salvación para la humanidad y para nuestro planeta.

Pero vamos ya al salón, que se acerca nuestro panel.

IW: Sí, Hans, vamos. Ha sido reconfortante este diálogo con Ud.

Aportes de la Quinta Investigación Lógica para una comprensión modal de la evidencia en Husserl

Ivana Anton Mlinar

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS - UNCUIYO

Adentrarse en cualquier análisis filosófico ha implicado desde los comienzos un intento de llevar a evidencia aquello de lo que se trata.

La hipótesis fundamental de este escrito consiste en sostener que la evidencia en la fenomenología de Husserl adquiere su verdadero sentido desde una perspectiva modal.

Aquí nos limitaremos sólo al aporte que brinda, en este sentido, la distinción fundamental de materia y cualidad del acto introducida en la Quinta Investigación Lógica.

El motivo principal que dará curso a las investigaciones de Husserl se resume en la formulación de una ciencia universal de lo conciente (des *Bewusstseinsmäßigen*) y de la subjetividad en general en cuanto configuradora de sentido objetivo como correlato. Es precisamente este giro trascendental del análisis, es decir, la mirada que busca apresar la constitución y sus condiciones, esto es, el cómo del darse, lo que abre una perspectiva modal de comprensión de la fenomenología.

El psicologismo afirmaba que la evidencia tiene un carácter psíquico, ella es un sentimiento particular que garantiza la verdad del juicio al que va unida.⁷ Husserl señala que la evidencia es a menudo psicológicamente imposible y que, sin embargo, idealmente hablando, es una vivencia psíquica posible, como por ej. una representación de números decádicos con trillones de cifras y las verdades referidas a ellos. Por otro lado, la experiencia misma y, por ello, también la evidencia, se muestran habitualmente parciales o provisionarias. Veamos por qué.

La evidencia en sentido fenomenológico encuentra su origen, en primer lugar, en una conciencia intencional. Si bien el concepto de intencionalidad tiene una larga historia, ha sido Brentano quien ha llamado la atención en la modernidad acerca de su centralidad para un estudio de la conciencia. Partiendo de la necesidad de distinción entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos, a fin de demarcar el ámbito propio de la psicología, advierte que “todo fenómeno psíquico se caracteriza por aquello que los escolásticos de la Edad Media llamaron la inexistencia intencional (o también mental) de un objeto, y lo que nosotros llamaríamos, aunque no sin ser completamente inequívoco, la relación con un objeto, la dirección a un objeto (con lo cual no debe entenderse una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno

⁷ Cf. LU I, 180. (*Prolegómenos* § 49.) La cita corresponde a Edmund Husserl. *Logische Untersuchungen*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, seguida de tomo, volumen y número de página. Para facilitar la correspondencia con el texto español, agregamos entre paréntesis el parágrafo correspondiente.

psíquico contiene en sí algo como objeto, aunque no todos de la misma manera.”⁸

La interpretación husserliana de la intencionalidad toma cuerpo desde la crítica realizada al concepto de Brentano, en primer lugar, por el hecho de denominar fenómeno a toda vivencia.⁹ Si fenómeno es todo objeto que aparece, esto implicaría que toda vivencia no sólo posee un objeto intencional, sino que ella misma es objeto de alguna vivencia intencional, lo cual no explicaría la vivencia en su ser intencional mismo. Otro tanto ocurre con confusas expresiones asumidas por Brentano, tales como: “los objetos percibidos, fantaseados, etc. entran en la conciencia” o “la conciencia entra en relación con ellos de esta o de aquella manera” o también “las vivencias intencionales contienen en sí algo como objeto”, en definitiva, hablar de un objeto inmanente,¹⁰ lo que presentaría la intencionalidad como un proceso o relación real entre una conciencia por un lado y un objeto por otro, como si dos cosas distintas fueran a su vez dadas: el objeto y la vivencia intencional. La intencionalidad no se explica a partir de la introducción de otro tipo de objeto diverso al objeto físico, al cual representa, sino por el carácter inmanente del acto. De modo que la vivencia, por su misma naturaleza, se refiere a su objeto, o también, lo cual es decir exactamente lo mismo, el objeto está intencionalmente presente.¹¹

Luego de salvaguardar la noción de intencionalidad de rasgos psicologistas, Husserl se concentra en el análisis del acto intencional mismo¹². Las partes esenciales que lo constituyen son, por un lado, su *contenido reell* y, por otro lado, su *contenido intencional*. La denominación ‘real’ es dejada muy conscientemente de lado para evitar la asociación con la cosa trascendente que debe quedar desconectada por medio de la reducción a la inmanencia precisamente *reell*.

Lo *reell*, por distinguirse de lo intencional, debe comprender todos aquellos componentes no intencionales del acto, es decir, todas las donaciones sensibles???(*sinnliche Gegebenheiten*) que hacen posible una aprehensión de ellas “como algo determinado”. El contenido intencional, por su parte, alude a diversas cosas: 1. el objeto intencional del acto, 2. la materia intencional, 3. la

⁸ Y continúa la cita: “En la representación es algo representado, en el juicio es algo reconocido o rechazado, en el amor, amado, en el odio, odiado, en el deseo, deseado, etc.” El original: „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter / hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt usw.“ Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 1874. p. 124.

⁹ Cf. LU II/1, 370-371. (Quinta Inv. § 11)

¹⁰ Cf. LU II/1, 371-372. (Quinta Inv. § 11) Hay que mencionar que el mismo Brentano advirtió ya la dificultad que implicaba esta terminología.

¹¹ Cf. LU II/1 372. (Quinta Inv. § 11)

¹² Cf. LU II/1 397 ss. (Quinta Inv. § 16)

cualidad intencional y 4. la esencia intencional. Son estas diferenciaciones las que nos introducen en nuestra cuestión: una comprensión modal de la experiencia.

La *cualidad* de un acto es su carácter general, la manera en que se refiere a la objetividad, es decir si se trata de un juicio o de una representación o de un deseo, etc., aquello que todos los actos de juicio tienen en común por juzgar, independientemente de lo que es juzgado, o lo que hace de diversos deseos el que sean deseos, sin tener en cuenta lo que pueda ser deseado y que, por ello, los diferencia en cuanto a su *materia* o “contenido”, es decir, aquello que concede al acto su relación con una objetividad, pero con tanta precisión, que no sólo la objetividad mentada es determinada sino también la manera en que es mentada; con ella queda determinado no sólo *que* tal o cual objetividad es aprehendida sino *como qué* es aprehendida. Materia y cualidad no agotan el contenido descriptivo del acto sino que, por el contrario, constituye la unidad de ambas lo que Husserl denomina *esencia intencional*. Luego también hay que añadir el contenido representante o *plenitud* (*Fülle*). Si la materia sirve de fundamento de identificación entre los actos, es decir, si es ella la que les concede una determinada dirección al mismo objeto intencional, la plenitud es el contenido intuitivo. Con ella resulta la *esencia cognoscitiva* del acto, de modo que esta última reúne los tres componentes: materia, cualidad y plenitud. Los actos signitivo-simbólicos, por ejemplo, como se expone en la I Investigación Lógica, representan su objeto por medio de un signo. Estos actos no tienen plenitud. En el acto signitivo que tiene lugar en la percepción de una imagen, se trata de la representación de un objeto por medio de la analogía que aporta la imagen. Los actos intuitivos, a diferencia de los dos casos anteriores, dan el objeto mismo.

Es importante resaltar que la materia y la cualidad son componentes abstractos de toda vivencia intencional, lo cual implica que ninguna de las dos puede ser dada independientemente de la otra, es decir, una vivencia puramente cualitativa o una materia de acto separada de una cualidad no son posibles. Sin embargo, eso no significa que en las modificaciones de cada uno de estos componentes hubiera una relación de dependencia mutua. Toda cualidad puede combinarse con cualquier referencia objetiva. Es precisamente esta independencia de las variaciones de materia con respecto a la cualidad el verdadero núcleo de la crítica de Husserl a Brentano. Brentano intentaba explicar cada relación objetiva según su determinación de contenido a partir de una cualidad de acto. Por diferenciar las representaciones de los demás actos fundados en ellas, otorgaba por esto mismo una prioridad a las representaciones y, por lo tanto, la dignidad de actos independientes por los que se da la relación con el objeto según las determinaciones de contenido. Si un juicio, un deseo, etc. expresan una intencionalidad propia por contar con una cualidad determinada, sería dificultoso hablar de una vivencia intencional en el caso de una “mera representación” en el sentido de Brentano.¹³ ¿Qué hace de todas las representaciones el que sean representaciones y qué las diferencia una de otra?¹⁴ Como en toda especie de intenciones, en las representaciones también debe sostenerse una diferencia esencial entre cualidad y materia del acto.

¹³ Cf. LU II/1, 430. (Quinta Inv. § 23)

¹⁴ Cf. LU II/1, 433. (Quinta Inv. § 24) Husserl agrega este ejemplo: ¿Qué diferencia la representación *Emperador* de la representación *Papa*?

A partir de estas distinciones parecen posibles dos criterios de modalización en la estructura del acto intencional:

1. En primer lugar, el más rápidamente identificable y que más claramente manifiesta el modo de la relación con el sujeto: el criterio que ofrece la *cualidad* del acto. Ahora bien, el concepto mismo de cualidad, tal como ha sido expuesto más arriba, no es completamente unívoco. Husserl se plantea la posibilidad de hablar de géneros de cualidades¹⁵ para asumir la distinción que habría entre, por una lado, posicionalidad-no posicionalidad y, por otro, representación-juicio, aunque luego es descartada, pues la noción de acto objetivante viene a reunir en un solo tipo de acto la supuesta distinción cualitativa entre representación y juicio, mostrando que la variación tiene lugar a nivel de la materia.¹⁶ Se trata entonces de actos objetivantes nominales (representaciones) y de actos objetivantes proposicionales (juicios). La cualidad del acto aludirá a su carácter de posicionalidad, es decir, a la presencia o no del *belief* o creencia.¹⁷

Según Belussi¹⁸, la “cualidad del acto” viene a expresar a partir del parágrafo 27 de la V. LU tanto la especie de vivencia intencional (representación, juicio, etc) como la caracterización de la estructura modal de una vivencia intencional determinada. Si bien consideramos acertada tal descripción, creemos que la estructura modal de la vivencia no agota su explicación o extensión en el momento cualitativo, sino que es precisamente la perspectiva material la que aporta en la Fenomenología el sentido modal novedoso.

2. En consecuencia, un segundo criterio de modalización del acto intencional se ve representado por la materia, que, como ya se expuso, es el momento del acto que otorga una determinada relación objetiva. La materia expresa el modo en que se constituye la relación objetiva. No es posible tal referencia sino por medio de un sentido determinado. Dos actos cualitativamente idénticos y que incluso representan el mismo objeto, por ejemplo “triángulo equilátero” y “triángulo equiángulo”, pueden no coincidir en

¹⁵ Cf. LU II/1, 477, 478, 480. (Quinta Inv. § 37-38)

¹⁶ LU II/1, 480. (Quinta Inv. § 38) “*Al pasar del acto ponente al modificado, no entramos en una clase heterogénea, como al pasar de cualquier acto nominal a un apetito o una volición. Por lo que toca al tránsito de un acto nominal ponente a un acto de enunciado asertórico, no encontramos ningún motivo para admitir una diferencia cualitativa.*”

¹⁷ ¿Pero qué ocurre con la serie de variaciones posibles (tenidas incluso por el mismo Husserl como variaciones cualitativas) tales como objetos intencionales en el modo de preguntados, dudados, etc? (Cf. LU II/1, 412-413). ¿Son éstas variaciones de cualidad? ¿Y qué relación guardan con la noción de cualidad en cuanto posicionalidad? ¿Son todas especies diversas equiparables bajo el mismo género llamado cualidad? (Cf. §105 de *Ideas I*.) A pesar del tono marcadamente neutralizado de la descripción en las Investigaciones Lógicas, no ha sido aún formalmente introducida la reducción fenomenológica, motivo por el cual permanecen pendientes las respuestas a estas preguntas que, recién en *Ideas I*, con la distinción entre Protodoxa y modos secundarios (Cf. *Ideas I* §§105-106.), vislumbran una solución a partir de las diferenciaciones en los grados de la intencionalidad y las correlaciones noético-noemáticas.

¹⁸ Cf. Belussi, Felix. *Die Modaltheoretischen Grundlagen der Husserlschen Phänomenologie*. Freiburg/München, Karl Alber, 1990. p. 27.

su esencia intencional. Sus contenidos representan al objeto de distinto modo. Y, a su vez, a la inversa, puede ser este modo material el mismo y variar la cualidad, como en los siguientes casos en que una serie de actos tales como: el juicio “hoy lloverá”; la presunción “hoy probablemente lloverá”; la pregunta “¿hoy lloverá?” etc., se “ejemplifica la posibilidad de la identidad, no sólo en cuanto a la referencia objetiva en general, sino también en cuanto al modo de la referencia objetiva, entendido en el nuevo sentido, modo que no está prescrito, pues, por la cualidad del acto.”¹⁹

Ahora bien, entre la modalidad de los escolásticos, según la cual los juicios contenían o no alguno de los cuatro modos (tomados de Aristóteles y traducidos por Boecio como: *possibile, contingens, impossibile, necessarium*), es decir, que sólo afectaba a algunos juicios; y la modalidad de los modernos (siguiendo a Kant), de acuerdo con la cual todos los juicios son modales, hay una diferencia importante. Para los escolásticos se trataba de una distinción de materia -entendida ésta como los términos constitutivos del juicio-, de manera tal que el juicio modal es un juicio sobre la verdad o falsedad necesaria, asertórica o posible de otros juicios. Para Kant, por el contrario, es “la modalidad de los juicios una función particular de los mismos, cuyo distintivo consiste en no aportar nada al contenido del juicio (pues además de cantidad, cualidad y relación no hay nada más que constituya el contenido de un juicio), sino que se refiere sólo al valor de la cópula en relación con el pensamiento en general.”²⁰ Los modos no son ya predicados determinados comprendidos de manera extensional, sino que se trata de operaciones de síntesis. Mientras que para Aristóteles las categorías son aquello que se predica de una sustancia o lo que inhiere en ella y que, gramaticalmente considerado, es sin conexión²¹, una categoría en sentido kantiano es más bien una función, no predicados posibles de un sujeto sino funciones de síntesis entre un sujeto lógico y su predicado. De allí que todos los juicios sean modales, pues los modos del juicio no son ya determinaciones del objeto ni tampoco autodeterminaciones del sujeto, sino determinaciones, en cuanto modificaciones, de la composición, aunque no en sentido apofántico, es decir, dentro del juicio mismo, sino en sentido trascendental, según el cual la cópula se modifica en relación con el sujeto que actúa en la constitución del juicio. La atención se centra ahora en la validez del juicio, su significado y su posicionalidad para un sujeto.

Retomando nuestro hilo del análisis en Husserl: ¿qué nos lleva, entonces, a sostener el criterio modal del momento material? Ya podemos advertir que la materia en Husserl no mienta lo mismo que la materia de los escolásticos. Si tomamos en cuenta que todo acto intencional cuenta esencialmente con una materia (además de una cualidad), y que es ella la “presentificadora” de la objetividad, y esto sólo se realiza por medio de una “presentificación” determinada, es decir, de un modo, no de manera digamos extensionalmente absoluta, sino como un “escorzo” de sentido determinado, para el que la referencia al sujeto extra-apofántico es fundamental, llegamos a la conclusión de que “el objeto” es sólo “presentificable” por medio de un modo determinado. A partir de esta perspectiva ve Husserl la necesidad de establecer otro criterio de distinción en el concepto de contenido intencional:

¹⁹ LU II/1, 414. (Quinta Inv. § 20)

²⁰ Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, B 99, 36 ss.

²¹ Categorías 4, 1b 25-28. (KATA MEDEMIAN SUMPLOKEN)

cuando hablamos de objeto intencional debe asumirse, por un lado, el objeto *que* es intencionado y, por otro, el objeto *tal como* es intencionado.²² Tomando el conocido ejemplo de la I. LU: “*el vencedor de Jena*” y “*el vencido de Waterloo*”, advertimos que se trata del mismo objeto intencionado, pero el modo en que es intencionado es distinto. Sin embargo, no por ello debe identificarse la materia con el objeto intencional. Un juicio, por ejemplo “La familia Cruz tiene 7 hijos”, posee diversos objetos intencionados por actos parciales pero, a su vez, un objeto intencional en cuanto juicio, y éste es el hecho o estado de cosas enunciado, que diferirá del objeto intencional de un deseo o pregunta aunque compartieran con el juicio la misma materia. El objeto *tal como* es intencionado se ve determinado tanto por la materia como por la cualidad.

Precisamente porque la experiencia no consiste, como sostenía Brentano, en actos fundamentales o primarios como las representaciones, a los que sobreviene un index cualitativo, sino que todo acto intencional está constituido esencialmente por un contenido significativo escorzado cualitativamente determinado, se da el paso necesario para desprenderse de la cosa como referente físico externo y preguntarse por la estructura de toda experiencia. La nueva perspectiva de comprensión intenta mostrar la dificultad que radica en una teoría clásica de la adecuación que compara entidades ontológicamente distintas; mientras que, según se expuso, en el referirse a “objetos” se trata siempre de sentido, y éste se muestra esencialmente modal.

²² Cf. LU II/1, 400. (Quinta Inv. § 17)

En torno al Primer Congreso Nacional de Filosofía: Carlos Astrada como organizador. Rupturas y continuidades en su pensamiento.

Nora Andrea Bustos

Universidad Nacional de Buenos Aires

Conicet

Introducción

En este trabajo nos proponemos analizar el rol del filósofo Carlos Astrada en la organización del Primer Congreso Nacional de Filosofía llevado a cabo en la Universidad Nacional de Cuyo en el año 1949. Astrada tuvo un papel protagónico en este evento desde su cargo de Director del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Las relaciones intelectuales que había establecido en su viaje a Alemania en los años 20 permitieron que este evento contara con invitados de un prestigio internacional invaluable. Es así que el congreso contó con los principales exponentes de la filosofía alemana, en especial la corriente de la filosofía de la existencia, entre otros. En los debates, Carlos Astrada, junto a Juan Luis Guerrero, Miguel Ángel Virasoro, entre otros, participó activamente, dejando constancia de que la filosofía en la Argentina tenía un alto vuelo intelectual. Tanto es así que los artículos que presentó Astrada en el Congreso estaban destinados a dar la pelea central del Congreso: existencialismo contra escolástica.

De este modo nos interesa destacar el marco teórico astradiano que acompaña la organización de este evento, así como las continuidades y rupturas de sus principales ideas. Por consiguiente esta exposición va a estar dividida en tres ejes. En primer lugar, la relación que se da en ese momento entre la filosofía y el Estado; y dentro de este aspecto el vínculo del filósofo Carlos Astrada con el entonces presidente Juan Domingo Perón. Es importante señalar que es la primera vez que Perón asiste a un evento de tal envergadura.

En segundo lugar el rol de Astrada en la principal polémica que se desatará en estas jornadas: el debate entre la escolástica y la filosofía de la existencia. Para ello tomaremos en consideración el artículo que presentara en el Congreso: “El existencialismo, filosofía de nuestra época” y sus ideas en torno a él, las cuales denotarán el programa filosófico capital del filósofo argentino.

Por último, trataremos de precisar cuál fue el camino que siguieron estos conceptos, dentro de la empresa astradiana de enmarcar una filosofía nacional que comulgara con un programa ético y político, con pretensiones de universalidad. Y cómo, la trayectoria intelectual y política de Astrada fue acompañando el proceso de su pensamiento.

Estado y filosofía

En la época en que se organiza el Congreso, Carlos Astrada junto a un grupo de intelectuales como Leopoldo Marechal, Arturo Jauretche y Homero Guglielmini, participaban activamente fundamentando las principales decisiones del gobierno de Perón. Una de las publicaciones significativas de la época es “Argentina en marcha” la cual emerge de una llamada Comisión

nacional de cooperación intelectual²³. Es así que, unos meses antes de la celebración del Congreso, es decir, durante su organización, aparecen una serie de textos que acompañan algunos eventos políticamente significativos que atraviesa el país. Tal es el caso del controvertido folleto “Sociología de la guerra y filosofía de la paz” el cual fue pronunciado por el mismo Astrada ante la Escuela de Guerra Naval Argentina, fundamentando la tercera posición asumida por el Estado. Otro texto que aparece en esa época es “Fetichismo constitucional” en el cual se percibe la pertinencia de las principales ideas que inspirarían la reforma de la Constitución argentina.

Es en este marco es en que verá la luz una de las obras principales de Carlos Astrada: “El mito gaucho”. Allí Astrada emprenderá la tarea de realizar una filosofía de la argentinidad a partir del análisis del Martín Fierro. El poema nacional contendrá el mito de los argentinos. Mito que emerge desde la tierra y lleva al hombre argentino hacia su destino propio. Con marcado lenguaje heideggeriano Astrada interpretará la tarea del hombre argentino a partir de su historicidad. También extraerá de Heidegger la idea de que son los poetas los que saben vislumbrar y expresar nuestro ser más propio. De este modo, para Astrada, Hernández ha tenido el genio de captar el mito argentino y así expresar en el poema nacional nuestro mensaje telúrico.

...sostenemos que somos algo o alguien –aunque más no sea una brizna en el pampero-, y que una fuerza ínsita en nuestros orígenes, un programa de vida implícito nos han proyectado al horizonte histórico para realizar una tarea, para cumplir una misión. (Astrada, 1964: 1)

Pero también Hegel estará presente, pues Astrada tomará su concepto de héroe para interpretar a aquél que debe captar el espíritu del pueblo para conducirlo a cumplir su destino. De esta manera, en consonancia con Lugones, Astrada va a afirmar que Martín Fierro es el héroe de esa epopeya. No obstante, ese mito irá resurgiendo en la historia, encontrando nuevos héroes que tengan la capacidad de captar el espíritu del pueblo. En este contexto es que la figura de Martín Fierro será sutilmente analógada con Perón²⁴.

Con lo que podría decirse que el Primer Congreso de Filosofía se organiza en un clima de relaciones carnales entre el Estado y la filosofía. Pues la asistencia de Perón al evento denota un marcado interés de su gobierno con el pensamiento intelectual mundial. Las decisiones del gobierno se fundamentan filosóficamente. Y es así que el mismo Perón será uno de los principales oradores del congreso, con su famosa conferencia “La comunidad

²³ Los textos de esta publicación son: ASTRADA C, *Surge el hombre argentino con fisonomía propia*; BIGGERI C, *La investigación científica pura*; GIACOBRE J, *La Argentina se expresa en su música*; MARECHAL L, *Proyecciones culturales del momento argentino*; CASTRO A, *Museos históricos nacionales argentinos*; MORENO QUINTANA L, *La Argentina trabaja por la paz mundial*; IMBELLONI J, *La formación racial argentina*; PONFERRADA J, *Orígenes y rumbos del teatro argentino*; APARICIO C, *Por la justicia hacia la armonía social*; RIGGI A, *Geología y geografía de las Islas Malvinas*; FRANCOIS E, *El humanismo argentino*; GUGLIELMINI H, *Hay una experiencia argentina de espacio, tiempo y técnica*.

²⁴ El film de Pino Solanas “Los hijos de fierro” basa su guión en este libro.

organizada”²⁵ en donde exhortará a “devolverle al hombre la fe en su misión” (Perón, 2004: 63) y delimitará los conceptos principales de un proyecto de país con fundamentos filosóficos que irán desde Aristóteles hasta Spinoza. Perón planteará que a partir de una idea de hombre universal, la humanidad entera podrá encontrar su camino de perfección de modo que haya un tránsito desde el yo al nosotros.

La conclusión de que sólo en el dilatado marco de la convivencia puede producirse la personalidad libre, y no en el aislamiento, puede ser el agregado indispensable al ideal filosófico de sociología, cuya expresión más simple sería la de que nos es grato llegar a la humanidad por el individuo y a éste por la dignificación y acentuación de sus valores permanentes. (Perón, 2004: 47)

El debate central del Congreso

En su disertación “El existencialismo, filosofía de nuestra época” Astrada va a plantear que existe en este momento un clima espiritual en donde la filosofía de la existencia se erige como el modo peculiar del filosofar. El poner el centro en la existencia denota un tránsito desde la razón hacia la historicidad²⁶, el cual implica la incorporación de los aspectos sensitivos de la vida humana. Aquí se va a destacar la influencia de Nietzsche, al cual va a caracterizar deliberadamente como precursor del existencialismo. “Nietzsche, con su filosofía de la vida, en la que ésta es considerada como la forma para nosotros más conocida del ser y, a un tiempo, como la más potente es uno de los grandes precursores de la filosofía de la existencia” (Astrada, 1950: 351) Precisamente porque Nietzsche será el gran denunciante de la excesiva importancia a la razón que le había otorgado el proyecto moderno, en detrimento de todo lo vital de la existencia humana. “Este hombre concreto y no el ego abstracto del racionalismo y de los sistemas idealistas, debe constituir el punto de partida y también la meta de toda pesquisación filosófica” (Astrada, 1950: 351)

Seguidamente pasará a caracterizar las distintas derivaciones del existencialismo y, en especial, se detendrá en la interpretación cristiana de esta corriente. Allí realizará una polémica elucidación afirmando que el catolicismo ha interpretado al pensamiento existencial como fruto de una crisis en la filosofía. Esta crisis supondría una interrupción en la marcha del conocimiento. Pero Astrada, ante esto afirma que precisamente el propósito de la filosofía es poner lo estatuido en crisis. De otro modo el filosofar es un dogma. “Toda problemática que por la autenticidad y fuerza de su impulso inquisitivo, cala hondo en los entresijos del acontecer histórico crea siempre una discontinuidad con relación al pensamiento anterior” (Astrada, 1950: 355)

Es importante destacar también que no sólo va a encontrar en Nietzsche un antecedente de la actitud existencial sino nada menos que en Feuerbach y en Marx. Pues para Astrada la ruptura con el platonismo comienza con el idealismo alemán, en cuanto la historicidad desplaza paulatinamente a las verdades eternas planteadas por Platón. Pero encontrará en la filosofía de Martín Heidegger la total ruptura y la emergencia de una hermenéutica de la existencia humana desde su facticidad. Esta comprensión

²⁵ Ante los rumores de que esa conferencia había sido escrita por el propio Astrada, el filósofo siempre se encargó de desmentirlos.

²⁶ Unos meses antes había publicado en la Revista de la Universidad de Buenos Aires un artículo “Del hombre de la ratio al hombre de la historicidad” en donde desarrolla estas cuestiones.

del hombre de sí mismo le permitirá delimitar su horizonte de posibilidades más propias y así lo conducirá hacia la plenitud humana.

Unos años después, este artículo será incluido dentro de otra de las obras en las que se despliega el pensamiento capital del filósofo argentino: *La revolución existencialista*, publicada en el año 1952. En esta obra Astrada va a presentar lo que en este artículo había anunciado. La aventurada operación de relacionar a Marx con Nietzsche y Heidegger en un programa destinado a derribar los valores mediante el nihilismo, a fin de salir de la alienación tal como lo había planteado Marx analizando la facticidad del hombre concreto dentro de la postura heideggeriana. Es por ello que Astrada va a plantear que se ha dado un tránsito del paradigma de la ratio al de la historicidad, en donde teniendo en cuenta la constitución histórica y social del hombre concreto es posible bosquejar las posibilidades más propias y llevar así a la humanidad hacia su plenitud, en una sociedad justa y libre. Es así que en esta obra va a plantear el primado existencial de la praxis como el punto de partida de interpretación del hombre y de su proyecto en el mundo.

...cabe indagar si el Dasein, por tener fácticamente su historia, no puede hacer el tránsito desde su existencia propia a un para qué concreto, es decir el paso a una praxis existencial de la historia; a una acción por la cual la existencia humana, como sujeto del hecho óptico de la historia reestructure el ámbito de las cosas y formas a fin de expresarse adecuadamente, de acuerdo a sus posibilidades reales. (Astrada, 1952: 82)

De este modo Astrada va a protagonizar la declaración oficial del desplazamiento de la escolástica en las casas de altos estudios. Sus conferencias suscitarán numerosas críticas buenas y malas, tal como fue su vida de pensador polémico e inquisidor.

Los caminos del filósofo

La personalidad intransigente de Carlos Astrada se verá revelada en la expresión de cada unos de sus virajes. Con Heidegger, el cambio no será dramático sino paulatino. Incluso el maestro lo invitará a su propia cátedra a pronunciar su disertación “Hacia una praxis histórico existencial”²⁷ en la que señala el punto de ruptura con el pensamiento de su maestro, planteando una proyección revolucionaria en el existencialismo.

Pero con Perón la ruptura será drástica. En el año 1964 publicará la segunda edición de *El mito gaucho* esta vez con una marcada crítica hacia Perón a tal punto de analogarlo ahora con el Viejo Viscacha.

Pasado cierto tiempo, una década escasa, se comprobó, empero, que el segundo óbito del Viejo Viscacha fue, tras un simple letargo, sólo aparente, y que el pueblo –el proletariado- engañado, carente de conciencia de clase, había sido víctima de un ominoso paternalismo, el cual le impidió adquirir una ideología orientadora. Fue fraudulentamente enfervorizado por un seudo jefe, con aparotividad de revolucionario, el que, ante la primera amenaza, por sugestión de la oligarquía castrense y por propia cobardía, huyó al extranjero. (Astrada, 1964: 118-119)

²⁷ Este artículo también fue incluido en *La revolución existencialista* como capítulo V “Posibilidad de una praxis histórico existencial”

El plan de esta segunda edición tendrá significativos cambios. Ya no será el pueblo el que debe seguir a un héroe que lo conduzca hacia una comunidad nacional, sino el proletariado campesino el que tendrá que oír el llamado de la tierra y con sus propias armas, lanzarse a cumplir su destino. El mito no está muerto, sino que revive en cada lucha que se emprende por la justicia y la libertad. De este modo la propuesta de Astrada será la de la conformación de una gauchoocracia comunitaria que siente las bases de la sociedad que todos anhelamos. Así, el héroe del mito se irá desplazando hacia los líderes revolucionarios de los años sesenta. La entrevista que tuviera el filósofo con Mao Tse-tung será una de las claves para vislumbrar ese viraje. Luego su relación epistolar con Mario Roberto Santucho dará cuenta del tipo de héroe que le interesa reconocer al filósofo a fin de lograr la guía que el pueblo necesita.

Las cartas entre ambos se encuentran enmarcadas en un proceso donde el viejo filósofo corrobora la evolución del joven revolucionario en un sentido similar al suyo: el Frente Revolucionario Indoamericanista popular (FRIP) y su sucesor el PRT, producto de la alianza con el morenismo que venía de la experiencia del entrismo en el peronismo –y cabe recordar que Nahuel Moreno había sido alumno del filósofo- será la forma institucional más cercana a la filosofía astradiana de entonces. (David, 2004: 316)

Conclusión

La organización del Primer Congreso Nacional de Filosofía, fue una de los significativos eventos que tuvieron como protagonista a la figura de Carlos Astrada. Vida y obra en este autor pueden interconectarse ofreciéndonos una viva muestra de que la filosofía encarna en cada momento el espíritu de su época. Tal como decía Hegel, a quien justamente el filósofo argentino cita en su disertación en el Congreso:

Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfasst.

(En lo que concierne al individuo, cada uno es, por lo demás, hijo de su tiempo; así también la filosofía es su época concebida ideológicamente).

HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede (Astrada, 1950: 349)

En este marco podemos ver que desde los invitados europeos hasta el mismo presidente de la república denotan las relaciones que el filósofo había hecho a partir de su periplo intelectual.

Sus disquisiciones sobre el mito de los argentinos, enmarcando al Martín Fierro como el héroe de la comunidad nacional lo encontrarán como filósofo oficial, acompañando desde la fundamentación filosófica, las principales decisiones del gobierno.

Entre los disertantes del Congreso, será una de las principales voces que se levantarán en defensa de la filosofía de la existencia y en contraposición de la escolástica. De modo tal que la filosofía argentina podrá manifestar su autenticidad y presencia.

En lo que concierne al camino seguido, su obra irá tomando derroteros que su propia experiencia le irá marcando, quedando así su trayectoria como un documento insoslayable para la comprensión de la evolución de sus ideas.

Desde su entrevista con Mao Tse-tung, hasta sus conversaciones con Santucho, se puede vislumbrar el interés del filósofo por la emergencia de esa nueva época que había planteado en el Congreso y que nunca cesó de buscar. De ese modo podemos decir que su labor ha contribuido a que el Congreso de Filosofía de 1949 haya sido uno de los grandes eventos que denotan que aquí, en nuestro país hubo y habrá una filosofía argentina.

El pensamiento filosófico argentino ha puesto de manifiesto, en Mendoza, la madurez de su desarrollo, índice cierto de que va en camino de dar a la cultura argentina su propia voz dentro del ámbito universal del pensamiento, y de aclarar a la nacionalidad misma su razón de ser y mostrarle su norte en el acontecer histórico. (Astrada, 1949 b: 63)

BIBLIOGRAFIA

ASTRADA C (1948) “Del hombre de la ratio al hombre de la historicidad” en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*.

ASTRADA C (1949) a *Ser, humanismo, existencialismo*, Buenos Aires: Kairós.

ASTRADA C (1949) b “El primer Congreso Nacional de Filosofía” en *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires: Instituto de Filosofía.

ASTRADA C (1950) “El existencialismo, filosofía de nuestra época” en *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires: Platt, Establecimientos Gráficos.

ASTRADA C (1951) *Destino de libertad*, Buenos Aires: Kairós.

ASTRADA C (1952) *La revolución existencialista*, Buenos Aires: Nuevo destino.

ASTRADA C (1964) *El mito gaucho*, Buenos Aires: Cruz del Sur.

DAVID G (2004) *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires: El cielo por asalto.

GONZALEZ H (1999) *Restos pampeanos*, Buenos Aires: Colihue.

PERON J (2004) *La comunidad organizada*, Buenos Aires: Ediciones Evita.

Matemáticas y dialéctica

Leandro García Ponzo

Las matemáticas se posicionan entre dos límites explícitos:

Límite inferior: Sólo éstas poseen la capacidad de abstracción necesaria como para romper con la opinión y con sus soportes discursivos. De esto ya se ha hablado bastante en el capítulo anterior y solo cabe señalar que se trata de un límite en tanto y en cuanto determina un sitio específico e inviolable en el cual debe desarrollarse el saber matemático en vistas al conocimiento filosófico.

Límite superior: Las matemáticas no pueden aprehender de modo sistemático y sinóptico la totalidad de lo que esencialmente es.

Entre ambos, se despliega la dinámica matemática; entre su *absoluta necesidad* y su *infranqueable barrera de acceso epistémico* al ser. El término que los nuclea es el que define el sitio de las matemáticas a este respecto: *propaideia*. Platón se encarga de resumirlo en el preciso momento en que inicia el tratamiento de la dialéctica en la *República*. Por mi parte, intentaré evaluar el mecanismo que articula ambas disposiciones anímicas y comenzaré por la exposición de los límites instanciados en el mencionado diálogo.

En lo que refiere al límite inferior, basta con señalar la radical prescripción que enuncia Platón respecto a quiénes pueden acceder al poder dialéctico:

-¿Y podemos afirmar también que el poder dialéctico sólo se revelará a aquel que sea experto en los estudios que hemos descrito, y que cualquier otro es incapaz? ²⁸

Ese “cualquier otro es incapaz” excluye de plano la posibilidad de eludir la preparación matemática. En el programa más arriba detallado, la instrucción a lo largo de 10 años en matemática avanzada era el pórtico para el pensamiento sinóptico y comparativo. Por tanto, el camino se vuelve lineal a partir de sendos límites. Nadie que no estudie matemáticas puede comenzar el ejercicio de la dialéctica y nadie que sea dialéctico puede haber eludido el tratamiento de dicha ciencia.

Ahora bien, la clave de esta operación se encuentra menos en la sucesión directa de dos tipos de pensamiento que en la captación de los límites precisos que vuelven insuficiente a las matemáticas para el objeto pleno que persigue la teoría del conocimiento platónica.

En primer lugar, Platón aduce que esta disciplina sólo “capta *algo* de lo que es” y que el motivo de esta visión parcial es que “se sirven de supuestos, dejándolos inamovibles” sin poder dar cuenta de ellos.²⁹ La falta de justificación de los supuestos, su puesta en operación sin más, deja

²⁸ *Rep.*, 533a.

²⁹ *Rep.*, 533c.

confinados a los matemáticos al simple mecanismo deductivo que sólo se encarga de alcanzar conclusiones parciales sin reencontrar jamás el basamento que lo fundamenta y hace posible. Ellos operan a partir de ciertas premisas y algunas reglas dadas, produciendo el encadenamiento deductivo. Al mismo tiempo, se les sustrae la mirada plena sobre la totalidad del esquema formal que brinda consistencia a su actividad.³⁰ Es ahí donde el dialéctico puede –y debe– contemplar de modo completo y sinóptico la totalidad de los principios que gobiernan lo que es. Por eso puede decir Platón que, en caso de que la tarea matemática no sea llevada a cabo con miras a lo Bello y lo Bueno, la misma se tornará inútil.³¹ La única forma de que el estudio realizado no sea en vano es estableciendo “una relación y parentesco de unos con otros [estudios]” y demostrando “la afinidad que hay entre ellos”.³² El movimiento exige que se dibuje la relación necesaria entre estos saberes. De lo contrario, no cabe esperar de ellos más que un conocimiento técnico, parcial e insuficiente. Existe una línea de fuga en cada uno de ellos que los reúne según el modo del *lógos*, como un fin común. Se trata, sin dudas, de la dialéctica. De esta manera toda la instrucción matemática se transforma en un prelude para la melodía más bella:

-[...] ¿O no sabes que todo esto no es más que un prelude a la melodía que se debe aprender? ¿O acaso crees que los versados en aquellos estudios son dialécticos?

Se observa un límite claro, pero asociado a una ligazón imprescindible: matemáticas y dialéctica. Aquellos no son “capaces de dar razón y recibirla” como éstos.³³ Luego de exponer sintéticamente las virtudes y fallas del arte matemático, Platón resume de manera magistral:

-Por consiguiente, el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito. A éstas muchas veces las hemos llamado “ciencias”, por costumbre, pero habría que darles un nombre más claro que el de “opinión” pero más oscuro que el de “ciencia”. En lo dicho anteriormente lo hemos diferenciado como pensamiento discursivo [*dianoia*], pero no es cosa de disputar acerca del nombre en materias tales como las que se presentan a examen.³⁴

Tres cosas centrales para recuperar de este pasaje:

La dialéctica cancela los supuestos y alcanza el principio mismo, esto es, penetra en aquello que las matemáticas dejaban impensado y, a partir de

³⁰ El diagnóstico platónico es, en efecto, actual. Para una lectura contemporánea del working mathematician y sus límites epistémicos, cfr. Badiou, A. ¿??

³¹ *Rep.*, 531c.

³² *Rep.*, 531d.

³³ *Rep.*, 531e.

³⁴ *Rep.*, 533d.

su conocimiento, logra remontarse hasta el principio mismo que soporta – onto-lógicamente– toda la cadena deductiva.

Las matemáticas adquieren de inmediato el mote de “asistentes” y “auxiliares”.

La aparición de la ciencia dialéctica obliga a recordar que el pensamiento discursivo se halla cognoscitivamente por debajo de la verdadera ciencia.

Un tratamiento conjunto y global de los diálogos sugiere también el proceso de articulación entre matemáticas y dialéctica.

En efecto, hasta antes del *Menón*, las matemáticas eran presentadas de un modo exterior y parcial. Se admiraba su precisión y su carácter abstracto. Las referencias, aunque preparatorias para los diálogos posteriores, no iban más allá de señalamiento incidental de algún ejemplo tratado por este saber. El tratamiento de la cuestión previo al *Menón* constituía una suerte de «presentación irregular» de la técnica matemática, distinguiéndola de otros saberes³⁵, delimitando su campo de competencia ³⁶, utilizando ejemplos matemáticos para denotar alguna característica deseada y trasponerla a un objeto determinado.

Por el contrario, arribado este diálogo, las matemáticas comienzan a formar parte activa de la arquitectura interna de la filosofía platónica. Allí se encuentran tres pasajes matemáticos, todos de alto significado técnico, que poseen una significación esencial en la economía total del diálogo. El saber matemático se insufla por primera vez, «más allá» de la inmediatez dramática, y puesto en tensión con dos dimensiones antes ausentes en su exposición: (a) ejemplo de definición y objeto de conocimiento memorable; (b) protocolo procedimental y su posible utilización como modelo argumental. Así, esta especie de invaginación de las matemáticas, que comienzan a entrelazarse discontinuamente con la filosofía, con el relato del filósofo, con la obra filosófica, con el saber filosófico, convoca –casi exige– una explicitación del rol desempeñado por este elemento otrora extraño. El *Menón* instancia un punto de no-retorno respecto de la relación entre matemáticas y filosofía que solo podrá ser profundizado o simplemente determinado con mayor claridad.

La forma de esta continua delimitación tiene que ver con lo que aquí intento desplegar. El vínculo entre matemáticas y dialéctica, reaparecerá en el *Eutidemo* como modo visible de aquel afán de explicitación que se confunde con una penetración cada vez mayor, con una erótica tan indiferenciada como imposible –puesto que matemáticas y dialéctica son ámbitos discretos–. En este diálogo, Platón no solo ampliará algunas aristas insoslayables de las matemáticas sino que también someterá a discusión el rango correspondiente en la jerarquía del conocimiento a la manera de saber de filósofos y matemáticos.

-Ninguna forma de la caza propiamente dicha –dijo– va más lejos de la persecución y la captura, una vez que la gente ha puesto la mano sobre lo que era objeto de su persecución, es incapaz de sacar provecho de él: unos, los cazadores y los pescadores, lo remiten a los cocineros; otros, los geómetras, astrónomos, calculadores, se entregan también a una caza, pues en cada uno

³⁵ Cfr., *Alcibiades Mayor*, 126e; *Hippias Mayor*, 281c.

³⁶ Cfr., *Alcibiades Mayor*, 114c; *Eutifrón* 12c, 12d; *Hippias Mayor*, 281c; *Ión* 531d-e; *Cármides* 165d; *Protágoras*, 356e.

de estos oficios uno no produce en manera alguna las figuras: uno se limita a descubrir las que existen; y, dado que ellos no saben utilizarlas, las pasan a los dialécticos para que ellos saquen provecho de sus hallazgos, al menos cuando no están totalmente desprovistos de sentido común, ¿no es verdad eso? ³⁷

Aquí aparece por primera vez lo que *República* dejará establecido con firmeza: *la matemática debe permanecer subordinada a la dialéctica*. Sumado a ello, cabe destacar que en el *Menón* 75c la palabra “dialéctico” se aplica aún al que posee el arte de conducir una charla dialéctica propiamente dicha. En este pasaje, por el contrario, el sentido se emparenta más con aquel de *República* que da cuenta de aquel que es capaz de remontarse hacia los principios.³⁸

Esta insinuación de articulación jerárquica provoca, luego de la instalación completa de las matemáticas soportada por el *Menón*, que éstas no puedan retroceder más en el papel irreductible que desempeñan y que, al mismo tiempo, no puedan sobrepasar su límite superior, debiéndose por completo al ejercicio dialéctico. Las matemáticas que no se encaminen hacia el conocimiento de los principios (principios que, por lo demás, las fundan) son vanas y quedan reducidas a un mero tecnicismo obsoleto desde el punto de vista de la búsqueda filosófica. La radicalización de este planteo quedará recogida y plasmada por la República, donde también a nivel dramático es posible percibir la concatenación de matemáticas y dialéctica. El desplazamiento en la construcción del diálogo se va tornando cada vez más notoria y el detalle de las ciencias preparatorias va cediendo paso a la exposición de la dialéctica y su función:

[...] todo este tratamiento por medio de las artes que hemos descrito tiene el mismo poder de elevar lo mejor que hay en el alma hasta la contemplación del mejor de todos los entes [...] ³⁹

Y luego:

-Y llamas también “dialéctico” al que alcanza la razón de la esencia; en cuanto al que no puede dar razón de la esencia [...] ⁴⁰

Para finalmente concluir:

-¿Y no te parece que la dialéctica es el coronamiento supremo de los estudios, y que por encima de éste no cabe ya colocar correctamente ningún otro, sino dar por terminado lo que corresponde a los estudios? ⁴¹

Allí donde Platón cierra la exposición acerca de las ciencias propedéuticas abre el diálogo hacia el interior de la dialéctica que ejerce una función cohesionante sobre aquellas, alcanzando de ese modo lo que verdaderamente es:

³⁷ *Eutidemo*, 290b-c.

³⁸ *Cfr. Rep.*, 533b y ss.

³⁹ *Rep.*, 534a.

⁴⁰ *Rep.*, 534b.

⁴¹ *Rep.*, 534e.

-[...] y deben conducirse los estudios aprendidos en forma dispersa durante la niñez a una visión sinóptica de las afinidades de los estudios entre sí y de la naturaleza de lo que es.

-En todo caso, semejante instrucción es la única firme en aquellos en que se produce.

-Y es la más grande prueba de la naturaleza dialéctica y de la que no es dialéctica; pues el dialéctico es sinóptico, no así el que no lo es.⁴²

El dialéctico es capaz de prescindir de los ojos y del resto de los sentidos a fin de marchar hacia lo que es en sí, acompañado por la verdad ⁴³, pero esta capacidad está otorgada por la primera ruptura con lo sensible inmediato que interpuso el saber matemático.

Existe un posible contraluz que ofrece la posibilidad de evaluar desde otra perspectiva la forma en que ambas disciplinas se conectan. Una diferencia es la que queda definida por la manera de proceder de cada disciplina. Mientras que la matemática es preponderantemente deductiva, la dialéctica incluye el movimiento inverso, hacia arriba, remontándose hasta los primeros principios. Cornford⁴⁴ ha notado perfectamente esta diferencia, aunque su análisis incluye algunos otros aspectos que desde mi punto de vista son discutibles. Me limitaré a efectuar las consideraciones que yo creo pertinentes para los fines que aquí me ocupan. Comenzaré leyendo el célebre pasaje del *simil de la línea dividida*, en este caso, el que corresponde a la división de la sección inteligible. Platón indica explícitamente:

-Ahora examina si no hay que dividir también la sección de lo inteligible.

-¿De qué modo?

- De éste. Por un lado, en la primera parte de ella, el alma [...] se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte, avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes –a diferencia del otro caso–, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas.⁴⁵

En esta división se explicita claramente las dos formas procedimentales. La matemática utiliza supuestos y, a partir de un operador deductivo riguroso, arriba a una conclusión. La dialéctica, a diferencia de aquélla, alcanza un principio no supuesto [i.e. la *idéa*] “sin recurrir a imágenes” como suele hacerlo el matemático ⁴⁶ y solamente a través de Ideas. La dialéctica «asciende» al modo de un despojarse de todo vestigio visible que pudiera haber permanecido sujeto al saber matemático. No obstante, la contemplación requiere también de un acto totalizante que incluya un descenso a partir del conocimiento pleno de los principios no supuestos. El carácter sinóptico de la dialéctica queda resumido por (a) el doble movimiento de ascenso y descenso

⁴² *Rep.*, 537c.

⁴³ *Rep.*, 537d.

⁴⁴ Cornford, F.M., “Mathematics and dialectic in The Republic VI-VII” en *Studies in Plato’s Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1965, pp. 61- 95.

⁴⁵ *Rep.*, 510b.

⁴⁶ *Rep.*, 510d.

sapiente que alcanza y actualiza el “principio del todo”; (b) la coextensividad de todo el proceso dialéctico al ámbito de las ideas:

-Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas.⁴⁷

Los matemáticos, por el contrario, trabajan “a tientas”, comenzando por supuestos, y sirviéndose de imágenes sensibles para la conducción del pensamiento discursivo [*dianoia*] hacia alguna conclusión parcial. He aquí la diferencia. Luego de cierta perplejidad de Glaucón ante la división antes realizada, Sócrates añadirá:

- Pues veamos nuevamente; será más fácil que entiendas si te digo esto antes. Creo que sabes que los que se ocupan de geometría y de cálculo suponen lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo que investigan en cada caso. Como si las conocieran, las adoptan como supuestos [*hypothémēnoi*], y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera; antes bien, partiendo de ellas atraviesan el resto de modo consecuente, para concluir en aquello que proponían al examen.⁴⁸

Para completar:

-A esto me refería como la especie inteligible. Pero en esta su primera sección, el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, por no poder remontarse más allá de los supuestos. Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados, y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de los que eran sus imitaciones.⁴⁹

Por el momento, no me adentraré en los detalles de lo que supone “usar como imágenes a los objetos que abajo eran imitados” ni a qué tipo de objetos se está refiriendo. Alcanzará con puntualizar el método que siguen los matemáticos y su distancia respecto del proceso dialéctico.

Al tratarse de procedimientos, cabrá evaluar rápidamente las operaciones anímicas que Platón asigna a ambos. Seguiré en este punto a Cornford⁵⁰. Por un lado, la dialéctica se corresponde con la *noesis*, que significa simultáneamente:

Como opuesto a la *aistheesis* o *doxa*, el conocimiento de cualquier objeto o verdad perteneciente al reino inteligible.

Como opuesto a *dianoia*, (I) el acto intuitivo de aprehender, a través de un movimiento ascendente, una Idea o una verdad previa implícita en una conclusión; (II) el estado mental de aquel que ve con perfecta claridad una completa estructura de verdad iluminado por el principio incuestionable.

⁴⁷ *Rep.*, 511b.

⁴⁸ *Rep.*, 510c.

⁴⁹ *Rep.*, 511a.

⁵⁰ *Cfr.*, Cornford, *Op. Cit.*, pp. 76-77.

Por otra parte, *dianoia* indica:

En general, “pensamiento abstracto”.

Como opuesto a *noesis*, (I) el movimiento descendente del entendimiento siguiendo un argumento deductivo desde las premisas hasta la conclusión; (II) el incierto estado mental de aquel cuyo llamado “conocimiento” consiste sólo en cadenas aisladas de razonamiento dependiendo de un supuesto o bien no demostrado o bien no susceptible de ser indemostrable.

Centrados en el terreno que opone *noesis* a *dianoia*, la cuestión aparece primordialmente como una diferencia entre el sentido de dos movimientos. Ascenso y descenso esquematizarían el fondo de la íntima oposición. Sin embargo, el aspecto más relevante queda determinado según mi parecer por la relación de cada una de estas operaciones del alma [o estados mentales, como las llama Cornford] con el tiempo en tanto duración. Mientras que la *noesis* se caracteriza por el acto de aprehender instantáneamente la totalidad de un edificio verdadero, la *dianoia* transcurre, dura, en el desarrollo del pensamiento y del lenguaje. La *noesis* es el momento diminuto, una suerte de corte en la sucesión temporal, un presente ínfimo que abre –y se identifica en cierta medida con la eternidad al sustraerse al devenir– en que se capta la luz completa de la Idea; la *dianoia* es un proceso continuo que procede por pasos.

De modo sintomático los traductores apelan al sintagma «pensamiento discursivo» para volcar el complejo vocablo griego *dianoia*. Y es que el lenguaje, *lógos*, es lo que se despliega sutilmente entre la eternidad de la Idea y el puro devenir de las cosas. Se desprende lentamente, insiste en perdurar, se inscribe en el ámbito propio de lo que se dispone a aprehender el ser con la condena dictada de antemano de permanecer sujeto al tiempo. Se trata del deseo en última instancia. Deseo del filósofo, del lenguaje, del Eros. Deseo de ser. El deseo, el movimiento, la fuerza, la potencia, la dinámica se equiparan a la caracterización que Platón brinda de las matemáticas como travesía, tránsito o marcha [*poreuoménee*].⁵¹ Por eso el procedimiento por escalones, la irregular traza temporal del método matemático se identifica con el pensamiento discursivo. El discurso es el soporte real de lo que se desenvuelve en este pensamiento que extrae, de acuerdo con una rigurosa deducción, consecuencias contenidas en ciertas proposiciones dadas.

No deja de ser cierto también que el procedimiento dialéctico involucra el desenvolvimiento pleno del *lógos* en el acceso a las Formas, pero aquí sólo se está evaluando el aspecto final de la operación *noética* que culmina con la captación de la Idea, el *télos* al que tiende toda la dialéctica. Tanto los dos elementos del proceso como la acentuación del instante cúlmine del mismo quedan suministradas por Platón en el siguiente pasaje:

[...] Del mismo modo, cuando se intenta por la dialéctica llegar a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna y por medio de la razón, y sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo, llega al término de lo inteligible como aquel prisionero al término de lo visible.⁵²

Ciertamente, el tránsito de la ignorancia al conocimiento está dado por la preparación pedagógica que convoca al *lógos* matemático, mas al arribar el

⁵¹ *Rep.*, 510b.

⁵² *Rep.*, 534a.

alma al estadio último de su camino, la visión o revelación del Bien llega súbitamente [*exaíphnes*] ⁵³. Se trata menos de una especie de éxtasis o trance místico que de un acto de reconocimiento metafísico.⁵⁴ No puedo detenerme aquí a señalar las consecuencias y la significación de esta interrupción en el seno mismo del *lógos*. Me alcanzaré con mencionar que esta operación, sumada a la garantía de unicidad del Bien, exige que el conocimiento sinóptico correspondiente a la contemplación propiciada por la dialéctica, sea conocimiento del todo, incluyendo esto el campo moral, político y filosófico. En adelante –es ese, en definitiva, el objeto de todo el proyecto de la *República* platónica– el filósofo deberá gobernar la *pólis*. La posibilidad de esta prescripción estriba en la unificación del saber bajo el nombre del filósofo: él distribuirá los cuerpos en la ciudad, ordenará los discursos, dispondrá de las partes de la misma, sólo en atención al orden captado a partir de la *idéa*.

⁵³ *Simposio*, 210e. Cornford señala: “So Plato’s course of intellectual instruction by verbal discourse, in mathematics and dialectic, is a pasaje from darkness to light, and ends with an experience of a different order –a vision.” [De modo que el curso de instrucción intelectual de Platón a través del discurso verbal, en matemáticas y dialéctica, es un pasaje desde la oscuridad hacia la luz, y termina con una experiencia de un orden diferente –una visión.] Cornford, F.M., *Op.Cit.*, p. 93. La traducción es mía.

⁵⁴ Cfr. .Cornford, F.M., *Op.Cit.*, p. 95.

La voz como privilegio de la presencia: una lectura derridiana del pensar occidental.

Anahí Gabriela González

UNSJ

I- La metafísica occidental desde sus inicios hasta el fin de la modernidad se configura como búsqueda de un orden fundante. Para los primeros filósofos detrás de lo que se manifiesta como inconexo o aislado una conexión subyace unificando la multiplicidad y variabilidad caótica que se nos presenta a través de los sentidos. Dicha conexión, entrelaza la realidad jerárquicamente, cada punto de lo real remite a un núcleo organizador que unifica, organiza, y da sentido a todo lo que es.

Asimismo, en el inicio de la modernidad encontramos un punto clave en el despliegue de la metafísica así constituida, puesto que recibe una nueva determinación, dando lugar a la llamada “metafísica de la subjetividad.” Heidegger cuando analiza la frase “Dios ha muerto” entiende el asesinato de Dios por parte de los hombres (metaforizado por Nietzsche como sol desencadenado, mar bebido y horizonte borrado) como la destitución del ente en sí que da lugar a dicha metafísica de la subjetividad. En ella, el fundamento se sitúa en el *subjectum*, que pasa a ser la fuente de legitimación de cualquier realidad: «*El hombre se subvierte en subjetividad y convierte a lo ente en objeto, aquello detenido por la representación [...] La muerte de Dios, conlleva el aseguramiento de las existencias*» (CB, 1988). Por ello, la estructura *onto-teológica* pasa a ser el fundamento de la dominación técnica del mundo, donde la técnica es el brazo ejecutivo de la metafísica, la acción productiva que ésta hace posible. Además, podemos agregar que la concepción del sujeto moderno, como fundamento que sostiene el mundo que nos rodea, se expresa en la noción de un progreso universal, acumulativo y lineal de la humanidad hacia su plena realización, la cual se identifica con el desarrollo de occidente que tiene su centro en Europa y asimila a todas las demás culturas a etapas ya superadas del desarrollo de occidente. La consecuencia de esta noción de progreso, es el etnocentrismo europeo, que acaba por identificar al hombre europeo, con el Sujeto Humano universal, lo que implica a su vez un fundamento para la dominación de otros pueblos, que son considerados primitivos, así como para la discriminación a otras razas y culturas. La razón al postularse universal no reconoce mediaciones históricas ni la alteridad del otro.

Contemporáneamente, el horizonte del pensar propuesto por la metafísica ha sido objeto de sospecha desde diversas perspectivas. Por un lado, nos encontramos con Nietzsche, quien desenmascara en tal pretensión una motivación moral: subyacente a los grandes sistemas *monótono-teístas* se esconde el desprecio a la caducidad de la vida, el temor al devenir y al caos de lo múltiple. Por otro lado, Heidegger, como ya mencionamos, al plantear la metafísica como *onto-teología*, la desenmascara como un olvido de la diferencia entre ser y ente. La metafísica piensa al ser, pero este resulta aquello que se piensa a partir del ente, aquel que cada filósofo consideró como la condición de todo lo demás, el cual implícitamente es entendido como *constante presencia*. Lo cual significa que el ser siempre ha sido pensado a partir de un determinado modo del tiempo.

Tales denuncias y sucesivas rupturas con la trayectoria llevada a cabo por la filosofía son seguidas y potenciadas por Jacques Derrida. En su mirada la historia de la filosofía occidental se divisa como *logofonofalocentrismo*,

donde, como destaca Mónica Cragolini resuenan tanto las visiones anteriormente nombradas, a la vez que se suman dos nuevos aspectos: la de la voz y la del falo.

II- Siguiendo a Heidegger, Derrida considera que la filosofía se ha constituido como una metafísica de la presencia: «se podría demostrar que todos los nombres referidos a fundamentos, a principios o al centro han designado siempre el constante de una presencia» (ED, 1989). A su vez, el filósofo nos va a mostrar como el privilegio concedido al presente como modo de temporalidad deriva en una reivindicación de la voz en detrimento de la escritura: mientras la metafísica ve una relación directa y natural entre la voz y el pensamiento, la escritura aparece como mera copia del habla, en un papel totalmente secundario: «traductora de un habla plena y plenamente **presente** (presente consigo, en su significado, en el otro, condición incluso, del tema de la presencia en general) técnica al servicio del lenguaje, **portavoz**, interprete de un habla originaria, en si misma sustraída a la interpretación» (DLG, 1988). De este modo, el logocentrismo aparece como fonocentrismo: el vínculo entre el lógos, el orden de significación fundamental, y la voz se mantendría indisoluble.

En *La farmacia de Platón* Derrida explica como en el diálogo platónico *Fedro* aparece una reprobación expresa a la escritura, consolidándose la marginación que la metafísica posterior continuará sin interrupciones. Allí se relata el mito según el cual Teuth, hijo de Amón, teniendo que justificar su ofrenda ante el dios-rey Thamus, le explica que es un *phármakon* para la memoria y la sabiduría, un remedio para la imperfección de ambas. Sin embargo, el rey no sólo no tiene necesidad de ella, sino que ve el efecto contrario: más que un remedio es un veneno que generará olvido, los hombres ya no confiarán en su capacidad de recordar sino en exterioridad de la escritura. Además, Thamus como rey que habla, jefe de familia, soberano y por tanto origen del logos, encuentra en la escritura un cuestionamiento de su poder y estatuto porque ella supone un alejamiento del origen. En vez de aspirar a sostener la viva presencia de su voz actúa en su ausencia. Supone, por ende, una trasgresión de la ley y del orden establecido en tanto que opera una usurpación del poder del padre. En este sentido, es un hijo bastardo, subversivo y parricida que se ubica por fuera de la ley: «*La escritura, que Platón definía como un huérfano o un bastardo, oponiéndola a la palabra, hijo legítimo y bien nacido del “padre del lógos”*» (P, 1977).

Entonces, no sólo se trata de la oposición habla/escritura: además del hijo bastardo nos encontramos con el hijo legítimo: según Derrida este esquema dominará la filosofía occidental: siempre habrá dos escrituras, una buena, natural viva, sabia, inteligente, y una mala, artificiosa, muerta, exterior, muda. Por eso, incluso cuando bajo esta forma aparece una supuesta reevaluación de la escritura (tanto en Platón como en autores posteriores que hablan de la verdad escrita en el alma, de la ley natural impresa en el corazón, del libro de Dios) es porque se ha deslizado una mediación metafórica en la relación entre el lógos y el significado. Más que una excepción constituyen para Derrida una confirmación del privilegio del logos y su relación mediata con la escritura.

Se trata, entonces, de una oposición entre cierta escritura derivada y degradada, que es designada como escritura en sentido propio, y situada en el ámbito humano y finito; y la escritura natural y universal, la escritura inteligible e intemporal que es presentada en forma de metáfora. Esto significa para Derrida que mientras la filosofía pretendía sólo oponer jerarquizando habla y escritura, en realidad se ha jugado en el juego de dos escrituras. Por

eso, el Fedro no resulta tanto la alabanza del habla en detrimento de la escritura, sino la reivindicación de una escritura, semilla que genera dentro del surco, en menoscabo de otra que supone diferimiento, desplazamiento con respecto al origen: diseminación (D, 1975)..

De este modo, si la metafísica Platón privilegia el habla y la escritura “buena” es porque privilegia la presencia, en contraste con la “letra muerta” que acarrea su ausencia. Esta reivindicación y degradación esta suponiendo la lógica binaria. En efecto, la metafísica siempre ha organizado lo real según un esquema arborescente, jerárquico, en el cual cualquier punto remite a un centro originario y se ramifica mediante estructuras duales. Siempre el eje céntrico designa una presencia: «*presencia de la cosa para la mirada como **eidós**, presencia como substancia / esencia / existencia, presencia temporal como punta del ahora o del instante, presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del ego*» (P, 1977). Entonces, en las estructuras duales la presencia es quien organiza las oposiciones, si un término conlleva supremacía es de acuerdo a su pertenencia o cercanía al logos: implica presencia. Mientras el otro, su opuesto, es deficiente, supone ausencia o atenuación de la presencia. El logocentrismo asume así la primacía del primer término y concibe el segundo en relación a éste, como derivación, complicación, deteriorización, accidente.

En consecuencia, la búsqueda de presencia encontraría su satisfacción en la voz debido a que el sujeto tiene inmediatamente presente el significado, se trata de la ilusión de la pura presencia a sí mismo en ruptura con respecto a todo tipo de exterioridad mundana, independiente de cualquier “vehículo” material. Por el contrario, la escritura es subversiva porque ya no está el autor para dominar el supuesto sentido “originario”. La escritura sigue actuando en ausencia del mismo diseminándose a sitios indominables para él, por lo cual, la remisión a un centro originario es disuelta con la emergencia de múltiples interpretaciones que rompen y desvanecen la sujeción al origen. Lo escrito continúa operando tanto más allá de la presencia del autor como más allá de su vida.

Por ello, marginar la escritura, evadiendo la interrupción y ruptura de la presencia que implica, es una manera de protegerse del caos de la diseminación, pues ella acaba con la búsqueda de unificación: no hay referente original al cual remitirse. En otras palabras, el desprecio a la escritura da cuenta de la reducción de lo otro a lo mismo que domina en toda la historia de la filosofía occidental en la medida en que se busca mantener vivo el sentido primigenio. Sin embargo, contra su voluntad, el sentido se dispersa, porque no se puede sustraer al movimiento de la diseminación: la imposible reapropiación del concepto y del esperma. La escritura, pensada como un mero accesorio con el fin de hacerla funcional a las pretensiones fundamentalistas y reduccionistas, se vuelve contra las mismas, dejándolas en ruinas puesto que el sentido no se puede mantener sujetado en su lugar originario. Los sistemas metafísicos buscan sostenerse en una escritura que los deconstruye contra su intención, porque ella supone la imposibilidad del regreso al origen.

III- Al comienzo de nuestro trabajo planteamos que la tendencia del pensar occidental se ha caracterizado por estar orientada hacia la búsqueda del orden. En efecto, siempre fue condición de inteligibilidad de lo existente, tanto como para poder pensar y contemplar; y en la ciencia moderna, para poder medir, manipular, controlar y predecir. Sin embargo, tal orden ha sido considerado por muchos filósofos contemporáneos como una proyección

humana sobre el mundo. Así, por ejemplo Nietzsche encuentra en ello motivación moral: el metafísico no devela ningún fundamento último pues no es la realidad la que muestra su fundamento, sino que es él que exige eso de la realidad por su temor al caos. También Deleuze y Guattari: «*Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. (...) Sólo pedimos que nuestras ideas se concatenen de acuerdo con un mínimo de reglas constantes, y jamás la asociación de ideas ha tenido otro sentido, facilitarnos estas reglas protectoras, similitud, contigüidad, causalidad, que nos permiten poner un poco de orden en las ideas, pasar de una a otra de acuerdo con un orden del espacio y del tiempo, que impida a nuestra "fantasía" (el delirio, la locura) recorrer el universo en un instante para engendrar de él caballos alados y dragones de fuego*» (QF, 2004).

Existe una tendencia humana que huye de lo impredecible, azaroso, caótico en pos de estructuras estables “protectoras” según nos dicen aquí los filósofos. En el mismo sentido, Derrida, como hemos podido ver a lo largo del trabajo, caracteriza la historia del pensar occidental como la persistencia de lo que él llama logocentrismo, como el anhelo de un centro, de un fundamento sobre el cual sostener la verdad. Además, Derrida nos muestra como tal fundamento se caracteriza por ser un lógos parlante: el lógos como discurso hablado domina la historia de la metafísica occidental. La voz, en efecto, es la conciencia que garantiza la transparencia del elemento expresivo respecto del pensamiento. De este modo, el rechazo a la escritura no es sino otra de las caras de la imperiosa búsqueda de un fundamento último e inmediato que opera según jerarquizaciones: la presencia plena y absoluta siempre anhelada se correspondería con el privilegio dado al habla transparente y pura. Por ello, todos los empeños por reducir la escritura a una función secundaria respecto del significado, del pensamiento, han sido intentos por aplastar la capacidad subversiva de la escritura que arruina y sacude todo el edificio de los grandes sistemas metafísicos, más allá de que ellos intenten su elusión.

En este sentido, las críticas a la metafísica, como críticas a lo que ocasionó la “evasión del caos” apunta directamente a la cuestión de la alteridad puesto que es a partir de fundamentos y sistemas teóricos jerarquizantes que es posible la experiencia de la exclusión. Eludir el caos, el desorden, lo impredecible, lo azaroso no es sino un intento de reducción de lo otro a lo mismo (en el caso de la escritura se pretende amarrar el sentido evitando su estallido). Entonces, siguiendo a Cragolini consideramos que la obra de Derrida es una obra que ama y respeta la alteridad: amor al otro, al fantasma, que signa un pensamiento de respeto a la diferencia y la alteridad, como lo es la deconstrucción. En estos últimos tiempos podemos ver la emergencia de prácticas sociales que apuntan a la reivindicación de las diferencias, como posibilidades del hombre, que escapan a la linealidad del progreso universal, tan caro a la modernidad. Es fundamental la idea de alteridad desde el punto de vista ético porque existen múltiples posibilidades, experiencias y sentidos de mundo irreductibles en unidad. No existe un solo paradigma, y eso es lo que nos enseñan las críticas contemporáneas, las cuales dieron lugar a la apertura de un abanico de posibilidades, de alternativas, mostrando la importancia del amor a alteridad. En este sentido, la escritura nos coloca en un ámbito que resiste a toda reducción a la mismidad, que es imposible de totalizar, y por ende que es indoblegable a todo dominio. Se trata, en definitiva, de una apertura a la alteridad, frente a toda “monotonía” de lo siempre igual.

Bibliografía

Cragolini, Mónica, "Derrida: deconstrucción y pensar en las fisuras", ciclo "El pensamiento francés contemporáneo, su impronta en el siglo", Alianza Francesa, Buenos Aires, 30 de septiembre de 1999.

Deleuze, G.; Guattari, F.; *¿Qué es la filosofía?*, Editora Nacional Madrid, 2004.

Derrida J., *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975.

Derrida J., *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998.

Derrida J., *La escritura y la diferencia*, Antrophos, Barcelona, 1989.

Derrida J., *Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 1977.

Heidegger, M., *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Sujeto, naturaleza y cultura en el pensamiento crítico de Immanuel Kant.

Prof. Lic. Mónica Ibañez.

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo.

Palabras preliminares

El mejor homenaje que nos parece podemos brindar a estos 60 años desde la realización del Primer Congreso de Filosofía en Mendoza, es con el tema de la cultura. Su exposición la hemos planteado desde la perspectiva del pensamiento de Immanuel Kant en su *Kritik der Urteilkraft* (*Crítica del discernimiento*), en adelante *KrU*, con algunas referencias a obras ajenas al sistema crítico y que forman parte de su “filosofía política”.

Exposición

Immanuel Kant se refiere a la cultura (*Kultur*) de forma precisa y directa. Lo interesante es ver el proceso que desarrolla en la *Crítica del discernimiento* para llegar a su consideración; es en ese desarrollo donde la genialidad del Kant maduro aparece, además, como instancia superadora de las dos *Críticas* anteriores en lo que al tema del hombre y su relación con la naturaleza teleológicamente vista se refiere. Quizá, de acuerdo con las mismas palabras que Kant expresara a Carl Reinhold, en una correspondencia de diciembre de 1787: “...para extraer conclusiones que aún no había advertido”.

En la *KrU* dice Kant: “... la cultura es el fin último (*letzter Zweck*) que uno tiene motivo para atribuir a la naturaleza (*Natur*) con respecto al género humano (*Menschengattung*) y no su propia felicidad sobre la tierra...”.(B391, § 83) No es la felicidad porque ésta, según sabemos por la *Crítica de la razón práctica*, “es el estado de un ente racional en el mundo a quien todo le va según su deseo y voluntad en el conjunto de su existencia y, por consiguiente, se funda en la coincidencia de la naturaleza como toda finalidad de ese ente y asimismo con el motivo determinante esencial de su voluntad”. (Libro II, Cap. II, § V)

Pero no cualquier cultura se basta para este último fin de la naturaleza. En efecto, hay dos modos de cultura: la cultura de la destreza (*Geschicklichkeit*), que es condición subjetiva de la aptitud para la promoción de fines en general (B392); y la cultura de la disciplina (*Zucht*); la que determina como *Disziplin der Neigungen* (B394), es decir, disciplina de las inclinaciones; la cual consiste en librar a la voluntad de la tiranía de los apetitos, éstos son la manifestación de la animalidad propia del hombre y dificultan el desarrollo de la humanidad.

Esta segunda forma de cultura, es el último fin que puede atribuirse a la naturaleza. Pues, Kant, reconoce que: “... hay una tendencia teleológica de la naturaleza hacia un perfeccionamiento que nos predispone para fines más elevados de los que la propia naturaleza, puede suministrar” (B395). Este perfeccionamiento se realiza a través del cultivo de las bellas artes y de las ciencias, las cuales encierran un gozo (*Lust*) comunicable universalmente (*allgemein*), que lo hacen al hombre civilizado y “lo preparan para el dominio en el cual sólo la razón (*Vernunft*) debe tener poder”. (B396) Es

interesante agregar que, en la *Crítica de la razón pura*, dice Kant que la Metafísica complementa a la cultura (A850- B878).

Hablar de cultura en el contexto de la tercera *Crítica* implica, indefectiblemente, circunscribirla a tres conceptos ejes: sujeto, naturaleza y teleología; este último, es el hilo de Ariadna para su interpretación. La teleología es el principio a priori del discernimiento reflexionante, razón por la cual es conveniente traducir *Urteilkraft* por discernimiento y no juicio como en la primera *Crítica*. Según nuestra posición, es desde la teleología cómo se ilumina la comprensión de la tercera *Crítica* e inclusive el sistema crítico kantiano, en contra de lo que consideran algunos intérpretes como, por ejemplo, Schopenhauer.

La *Crítica del discernimiento*, tal vez la obra más sistemática y arquitectónica de la tres *Críticas*, expone la articulación dual del discernimiento, en tanto ejercicio cognitivo del sentimiento de gozo y disgusto (*Gefühl der Lust und Unlust*): discernir según gusto y discernir según fines, es decir, discernir lo bello y lo sublime, en el primer caso y, en el segundo, la finalizabilidad (*Zweckmäßigkeit*). En ambos casos, el discernimiento se mueve en la finalizabilidad, como despliegue desde el sujeto por reflexión. Finalizabilidad, aunque suene extraño para el español, da sin embargo, una idea de su verdadero sentido, a diferencia del fin final (*Zweck*) que se relaciona, según la tabla del *Gemüt* (ánimo), con la facultad de desear y su aplicación en la moral; fin final da la idea de terminación, culminación. En el discernir según gusto, la finalizabilidad es una idea estética y, en el discernir según fines, es una idea no reguladora de la determinación sino emergente de la vivificación, de la plenificación del sujeto en tanto intersujeto y del objeto en tanto libre de concepto. Por la reflexión el sujeto crece, a saber: como intersujeto, se trata del ejercicio de la reflexión en el juego libre de imaginación y entendimiento.

La primera parte de la *KrU* estudia el discernimiento estético cuya aplicación es el arte. En la segunda parte, estudia el discernimiento teleológico, allí la temática se concentra y el tratamiento se comprime. La Analítica muestra que la finalidad intelectual es objetiva, pero sólo formal. Por ello no es necesario poner en su base un fin determinado, o sea, la explícita idea de la teleología (§ 62). Se enfocan las circunstancias de conocimiento que hacen necesario recurrir a una explicación teleológica, aún cuando resulte imposible admitirla como objetivamente determinante según los respectivos principios. Dicha explicación es necesaria en caso de concebir las cosas como fines de la naturaleza, es decir, que las cosas sean consideradas como unidad de causa y efecto en relaciones recíprocas. En tales casos, la representación meramente mecánica resulta insuficiente. Según Kant, son tres los casos en los cuales la idea de un fin de la naturaleza se impone a la facultad de conocimiento: el engendrarse según la especie, el engendrarse según el individuo y, por último, el engendrarse a sí misma una parte de un organismo. Esto introduce la idea del ente organizado; en otros términos: fines de la naturaleza sólo son concebibles como entes organizados. Rige entonces un concepto no constitutivo del entendimiento o de la razón, sino regulativo del discernimiento reflexionante. Dicho concepto sirve de soporte para una representación más adecuada de la naturaleza, representación que no debe permanecer limitada a las restricciones de la explicación mecánica (§ 65).

Al igual que en la *Crítica de la razón pura* (A444-445), también hay aquí una antinomia, expuesta y resuelta en la segunda sección de la *Crítica del discernimiento teleológico*. En la tesis postula una causalidad libre junto a la causalidad según leyes de la naturaleza; la antítesis, niega la causalidad libre. En la *KrU* la tesis sostiene lo que la antítesis en aquella antinomia, es decir,

toda producción de cosas materiales es posible según leyes mecánicas; la antítesis formula, aunque cautelosamente y limitada al discernimiento reflexionante, la tesis de la antinomia de la razón: alguna producción de cosas materiales no es posible según meras leyes mecánicas (§70). La solución señala que la antinomia entre explicación física o mecánica y explicación teleológica es aparente, y esa apariencia resulta de la confusión de un discernir reflexionante con otro determinante. En efecto, el discernimiento reflexionante es un concepto heurístico, es decir, subsume lo particular en lo universal, pero éste es el buscado, mientras que el discernimiento determinante es también una subsunción, pero como aplicación del universal, una regla, un principio o una ley, a lo particular. (E, BXXVI; EE, § II)

La teleología no pertenece a doctrina alguna (ni a la Física, ni a la Metafísica, ni a la Psicología, ni a la Cosmología, ni a la Teología), sólo a la Crítica; pues, es una teoría trascendental inherente al discernimiento reflexionante. De manera tal, que el tema de la tercera *Crítica* es la insuficiencia del principio mecánico y su subordinación al principio teleológico cuando se trata de pensar una cosa en el todo de la naturaleza, y por lo tanto, resulta necesario considerarla como fin de ésta. Así tomada, la naturaleza se revierte en “mundo” (*Welt*), en tanto se lo concibe no como todo lo que existe determinado por leyes (mera naturaleza), sino como naturaleza vista en sus causas supremas, es decir, según un camino teleológico. En el Prólogo de la *KrU*, dice Kant: “... en lo que atañe al discernimiento teleológico ha de aplicarse a los seres del mundo”. (B IX)

En la concepción de la naturaleza como sistema de entes organizados, en el párrafo 83, Kant desarrolla la idea de fin último de la naturaleza; a partir de él las osadas y paradójicas fórmulas kantianas comienzan a condesar su sentido, en especial, las referidas a la historia del mundo en tanto desarrollo de un plan oculto de la naturaleza. Con esta noción de fin último, se incorpora al discurso de Kant la idea del hombre entendido, no como sujeto trascendental posibilitante del conocimiento a priori, sino como género humano, en tanto unidad del intersujeto en su despliegue del sentido interno, es decir, del tiempo. Con la inclusión del género humano, queda claro que ya no se trata del individuo suprasensible de la segunda *Crítica*, sino que ahora es visto desde su sociabilidad (*KrU*, B30); pues con el discernimiento reflexionante el sujeto trascendental se muestra como el “entre” que acerca a los sujetos empíricos, como intersubjetividad reflexionante.

Por lo tanto, si el hombre es el fin último de la naturaleza, entonces ha de ser concebido como la habilidad, desde la cual y para la cual, la naturaleza puede ser utilizada por él, es en este sentido donde se circunscribe la cultura. Sin embargo, se da en el hombre un antagonismo entre su inclinación natural a entrar en la sociedad y su tendencia a aislarse; es lo que Kant llama “insociable sociabilidad”. (*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, pág. 46) En esta lucha, transcurren sus pasos desde la rudeza a la cultura, pero es en ella donde reside “el valor social del hombre”. (Ibid., pág. 47) Sólo dentro de la “asociación civil”, esas mismas inclinaciones producen el mejor resultado, como ocurre con los árboles de un bosque que, “... al tratar de quitarse unos a otros aire y sol, se fuerzan a buscarlos por encima de sí mismos y de este modo crecen erguidos; mientras que aquellos otros que se dan en libertad y aislamiento, extienden sus ramas caprichosamente y sus troncos enanos se encorvan y retuercen. Toda la cultura y todo el arte, ornatos del hombre y el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad que, ella misma, se ve en necesidad de someterse a disciplina y, de esta suerte, de desarrollar por completo los gérmenes de la naturaleza”. (Ibid., pág. 50)

Entender, que desde la cultura el hombre se prepara para el señorío de la razón, implica verlo como el fin terminal de la creación (*Schöpfung*) (§ 84), el fin que no ha menester de ningún otro como condición de su posibilidad, porque: "... su existencia alberga en sí el fin supremo, al que puede someter tanto como le sea posible la naturaleza entera, o cuando menos le cabe mantenerse sin someterse a ningún influjo de la naturaleza que le sea contrario. Si en cuanto seres dependientes con arreglo a su existencia las cosas del mundo precisan de una causa suprema que obre según fines, el hombre es el fin final de la creación, ya que sin él la cadena de fines subordinados unos a otros no estaría cabalmente sustentada, sólo en el hombre se halla la legislación incondicionada con respecto a los fines, la única que le capacita para ser un fin final al cual está teleológicamente subordinada toda la naturaleza". (B399)

Obviamente, se trata del hombre considerado como *noumenon*, el único ente natural en el que se reconoce una facultad suprasensible como es la libertad, de modo que la causalidad según libertad y su objeto puede proponerse como fin supremo, como "... el sumo bien en el mundo (*das höchste Gut in der Welt*)". (B398) De manera tal, vida y libertad se despliegan, en consecuencia, desde dentro del intersujeto, que es un discernir según sus propios principios subjetivos.

Si nos preguntamos con Kant: "¿para qué habrían de existir los hombres?" (B400), no para la felicidad, como dijimos, sino que el fin de la naturaleza debe ser buscado por encima de la naturaleza, es algo más que ella. La respuesta a esta pregunta marca la radical diferencia entre la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del discernimiento*, en tanto que en la primera las reglas son válidas para los seres inteligibles, en la segunda, lo son para el género humano sobre la tierra.

En tanto seres finalistas proyectamos sin cesar las intenciones y los fines. Desde esta perspectiva, la cultura es el progreso (concepto muy caro a la Ilustración; a pesar de Rousseau). Así nos introducimos, inevitablemente, en el pensamiento político kantiano. El sujeto de la historia del mundo es, por lo tanto, el género humano y el designio de la naturaleza será desarrollar todas las capacidades de la humanidad, por lo tanto, "...la tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino del género humano en su conjunto, es un progresar (*fortschreiten*) ininterrumpido" (*Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, pág. 56). Con la idea de un progreso ininterrumpido hacia lo mejor, adquiere ahora su cabal sentido la traducción de *Zweckmäßigkeit* como finalizabilidad.

Podemos decir, entonces, que la historia es algo inmanente al género humano, y a la pregunta por qué existen los hombres, la respuesta sería que el valor de su existencia puede ser revelado sólo en la totalidad y nunca en un hombre o en una generación de hombres, dado que el proceso mismo es perpetuo. De este modo, la tarea suprema que la naturaleza ha asignado a la humana especie es el poder irresistible de una constitución civil perfectamente justa.

Por lo tanto, si en el centro de la filosofía moral kantiana, se encuentra el individuo, en el centro de su filosofía de la historia, o mejor dicho, su filosofía de la naturaleza teleológicamente vista, se halla el progreso continuo de la raza humana o la humanidad. La perspectiva histórica está ocupada por un ciudadano del mundo, que se transforma en espectador del mundo, en tanto que establece, al tener una idea del todo, si en un acontecimiento singular se da progreso o no. Por esto, Kant plantea su *Antropología en sentido*

pragmático como una Antropología destinada al hombre en tanto ciudadano del mundo.

El espectáculo ofrecido al espectador es la historia como un todo, y su héroe es el género humano. Este proceso no tiene fin, por eso hablamos de finalizabilidad, y en él se realizan las aptitudes hasta el punto más elevado. El destino último no existe, pero los dos objetivos principales que orientan al progreso son la libertad (en el sentido simple y elemental de que ninguno domina a sus semejantes) y la paz entre los Estados, como condición para la concordia del género humano. Los hombres, en tanto creaturas vivas que forman parte de la naturaleza, van más allá de ésta, gracias a una razón que se pregunta cuál es el propósito de la naturaleza. La naturaleza, al crear al hombre dotado de una facultad para plantear tales cuestiones, creó su propio señor; quien, a partir de su perfeccionamiento, puede desarrollarse hasta lo indeterminable, no otra cosa es la cultura.

La pre-ocupación de la gnoseología en el Primer Congreso Nacional de Filosofía

Lic. Ceferino Muñoz

Facultad de Filosofía Y Letras- U.N.Cuyo

Introducción

En el Congreso que durante estos días conmemoramos hubo una interesante Comisión sobre Lógica y Gnoseología de la que participaron destacados filósofos. Basándonos en sus ponencias, intentaremos en el presente trabajo mostrar cuál era el interés de la gnoseología o crítica en los autores que propugnaban una teoría del conocimiento al modo aristotélico-tomista durante esos años. Para esto se analizaron las comunicaciones de Réginald -Lagrange, Héctor Llambías y de Oswaldo Robles, ya que éstos muestran de un modo mucho más evidente la problemática que hemos abordado. Sin embargo la preocupación gnoseológica también aparece en otros autores como Octavio Derisi o Juan Vázquez, pero que por cuestiones de espacio no hemos podido incluir en el presente escrito.

Estos filósofos, apelando a una fundamentación aristotélica o tomista, o aristotélico-tomista, sostienen una gnoseología que intenta la refutación del pragmatismo, del escepticismo, y especialmente del idealismo. Frente a estas concepciones los autores analizados pretenden probar que “sí” es posible tener ciencia o conocer para el hombre, y lo hacen intentando demostrar lo bien fundado que está el conocimiento.

Veremos de qué forma y con qué *corpus* doctrinal los filósofos aludidos acometen tal fundamentación, que a nuestro modo de entender no es pertinente. No porque en sí sea insuficiente o no tenga un importante y reconocido sustento científico, sino porque la pregunta que se intenta responder con ella precisa que sea contestada desde otro lugar.

Las exposiciones

Para comenzar veamos que nos dice Garrigou-Lagrange, del Angelicum de Roma, al iniciar su ponencia titulada “El realismo tomista, su triple fundamento”:

“La tesis fundamental del realismo tradicional, tal como la concibe Santo Tomás después de Aristóteles, es que nuestra inteligencia puede por sus fuerzas naturales llegar a una certeza metafísica del ser extramental y de sus leyes inmutables.⁵⁵”

⁵⁵ **LAGRANGE.** “El realismo tomista, su triple fundamento”. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Mendoza, Argentina, t. 2. Ed. Luis Juan Guerrero, Secretario de Actas del Congreso, marzo-abril 1949, p. 1147. El original está en francés y la traducción es mía.

Continúa más adelante:

“Sin embargo esta doctrina tradicional es rechazada por el subjetivismo según cuál la verdad no es la conformidad de nuestro juicio con el real extramental y sus leyes ontológicas, sino la conformidad de nuestro juicio con las leyes subjetivas de nuestro pensamiento o con la vida humana que siempre evoluciona.⁵⁶

Prosigue más adelante el P. Lagrange describiendo los argumentos idealistas:

(...) si la verdad consiste en el acuerdo del conocimiento con el objeto extramental, mi conocimiento no debe tenerse por verdadero a menos que concuerde con él. Ahora bien, este acuerdo es inverificable. Comparar el conocimiento con el objeto extramental, es comparar el conocimiento con el mismo, puesto que no conozco el (objeto extramental) mas que por (el conocimiento)”.⁵⁷

Y para responder a la objeción idealista el filósofo francés recurre a nombrar el triple fundamento del tomismo, a saber: el sensible (el conocimiento comienza por los sentidos), el inteligible objetivo (el primer objeto conocido por nuestra inteligencia es el ser inteligible de las cosas sensibles) y el intelectual- reflejo (nuestra inteligencia conoce por reflexión su propia naturaleza, ella conoce que es inmensamente superior a los sentidos externos e internos, la imaginación por ejemplo).

Y en la conclusión de su ponencia nos dice Lagrange:

“El realismo tomista debido a su triple fundamento (sensible, inteligible objetivo e intelectual-reflexivo) mantiene así la definición tradicional de la verdad: *Adequatio rei et intellectus*, la conformidad de nuestro juicio con el ser extramental y sus leyes inmutables de identidad o no contradicción, de causalidad, de finalidad”.⁵⁸

Todas estas afirmaciones que hace el autor están apoyadas en textos de Aristóteles y de Santo Tomás; y también hace alusión a los comentarios de Cayetano y Juan de Santo Tomás a la obra del Aquinate.

La segunda de las comunicaciones analizadas es la de Héctor Llambías, de la Universidad Nacional de La Plata, titulada “Logos, dia-logos y filosofía”⁵⁹.

⁵⁶ Ibidem. p. 1148.

⁵⁷ Ibidem. p. 1148.

⁵⁸. Ibidem. p.1158.

⁵⁹ **LLAMBÍAS**, “Logos, dia-logos y filosofía”. *Actas...*, p. 1164-1171.

El autor comienza planteando su preocupación ante la situación de crisis en la que se encuentra el diálogo de los hombres. Este filósofo atribuye tal situación en el orden teológico al olvido de la trascendencia infinita de Dios, y en el orden mundanal a la pérdida de las evidencias racionales y sensibles a las que ha conducido el idealismo, desde Kant hasta llegar a la contemporaneidad.

Pero en realidad, para Llambías, esta situación es la gran oportunidad de restaurar la meditación metafísica que apunte al ser en tanto que ser, ratificando de este modo el triunfo de Santo Tomás de Aquino.

Recurriendo a algunas afirmaciones de Jaques Maritain en su libro “Los grados del saber” y de Joseph de Tonquédec, en su libro “Crítica del Conocimiento”, nuestro filósofo aclara que el sujeto que conoce, a pesar de realizar una actividad inmanente, no produce ninguna modificación en el objeto conocido.

Luego Llambías, citando la autoridad de Jolivet, endilgará a las limitaciones del empirismo los distintos intentos idealistas por solucionar el problema gnoseológico. También cargará sobre el existencialismo al que le achacará el imposibilitar el diálogo y la ciencia en sentido tradicional.

Y hacia el final de su exposición, en referencia a la doctrina gnoseológica tradicional que él propugna, dirá:

“(...) tal doctrina gnoseológica supone en el cognoscente finito y en los objetos reales que alcanza directamente, distinción real entre la esencia y la existencia, las que se han como la potencia al acto y sin las cuales queda sin razonable explicación el devenir activo de la inteligencia y la inteligibilidad objetiva de los seres materiales, que son el objeto propio de la inteligencia humana, de modo tal que todo lo demás sólo puede ser conocido mediante la desdeñada razón y según analogía”.⁶⁰

Dice nuestro autor que esta gnoseología no es aceptada porque se desconoce o no se discierne la escolástica de un Escoto o de un Suárez:

“(...) del tomismo riguroso, textual en Santo Tomás, conservado y desarrollado por la egregia y nunca perdida tradición de los Cayetano, Silvestre de Ferrara, Juan de Santo Tomás y en nuestros días, Del Prado, Manser o Ramírez”.⁶¹

Y finaliza Llambías:

“(...) Por la universalidad fundamental la inteligencia humana es capaz de extraer la razón de ser, principio de la demostración, y formular en el juicio, connotando referencia al orden de la existencia, la verdad, que se halla en el

⁶⁰ Ibidem. p. 1169.

⁶¹ Ibidem.

espíritu pero que se funda en el ser objetivo y trascendente”.⁶²

La tercera de las ponencias analizadas es la de Oswaldo Robles, de la Universidad Nacional de México, titulada “Gnoseología Fundamental”. La conferencia inicia así:

“Llamo gnoseología fundamental a la secuela reflexiva que, con el carácter de fundamentalidad filosófica, efectúa el cognoscente sobre su acto mismo de conocer, con el propósito de elucidar la naturaleza de la relación cognoscitiva y de demostrar la genuina validez objetiva del conocimiento por la reducción de la relación sujeto-objeto al contenido de una primordial evidencia”.⁶³

Robles continúa diciendo:

“La objetividad trascendente se ofrece en la inmanencia del sujeto; la alteridad de lo conocido está presente en la mismidad del cognoscente. El cognoscente sólo conoce, en cierto modo, trayendo las cosas hacia sí y deviniéndolas dentro de sí. En fórmula de Juan de Santo Tomás: *objectum quod intelligitur debet esse intra intellectum et intra ipsum attingi*”.⁶⁴

Concluye Robles con una suerte de definición:

“El conocimiento es, pues, una intencionalidad, una existencia-tendencia, en excelente fórmula de Maritain; un estar siendo otra cosa en la inmanencia del propio existir”.⁶⁵

Como hemos notado en las ponencias anteriores de Lagrange y de Llambías, también Robles hace una alusión a la postura idealista, en su vertiente nomológica y el de la *deductio iuris*, como prefiere llamarlas, ambas refutadas por él mismo. Y finaliza nuestro autor este apartado diciendo:

“Nos queda una tercera postura, la que afirma que la evidencia primordial es la del ser inteligible, implicándose así la relación cognoscitiva en la esfera metalógica. Considerémosla brevemente como la única solución posible

⁶² Ibidem. p. 1170.

ROBLES. “Gnoseología Fundamental”. Actas... p.1190.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem. p. 1190-1191.

del problema que el cognoscente se plantea al volver sobre su acto propio de conocer”.⁶⁶

Hasta aquí una apretada síntesis de tres de las conferencias que hemos considerado más representativas del planteo gnoseológico desde un ámbito tomista.

El ámbito de discusión de la gnoseología

Permitaseme una breve digresión con ánimo de ubicar estas discusiones:

En primer lugar todos los autores están intentando responder desde una postura tomista a los embates del idealismo especialmente. Podemos ver dos tipos de argumentos para responder al planteo idealista: el argumento lógico, o por reducción al absurdo, y el argumento metafísico (predominante en los filósofos presentados), el cual recurre a las fuerzas naturales de la inteligencia para llegar al ser.

Luigi Bogliolo afirma que entre los mejores tomistas de su tiempo se tiende a fundar el conocimiento sobre una intuición intelectual, es el caso de Lagrange, Maritain, profesores de Lovaina, Jolivet.⁶⁷ Esta inicial captación es la que garantizaría que nuestro conocimiento es verdadero, es real. Tal intuición es realizada por nuestra inteligencia que conoce de modo inmaterial e intencional, la cual a través de sus diferentes operaciones cognoscitivas posibilita la visión del ser, y obtiene un conocimiento inmanente de lo trascendente.

Para los autores estudiados la inteligencia me permitiría:

“llegar a una certeza metafísica del ser extramental y de sus leyes inmutables”.⁶⁸

La “efectiva relación real con el ser mismo de lo conocido (el conocimiento es en efecto una relación real trascendental)”.⁶⁹

Que “el cognoscente descubre, además de su ser propio, el misterioso nacimiento, en la intimidad de su ser, del ser del otro, del ser del objeto”.⁷⁰

⁶⁶ Ibidem. p.1193.

⁶⁷ Cfr. **BOGLIOLO**, L."Dall' intenzionalità del conoscere al concetto di Metafisica", en *Essere e Conoscere* (Studi Tomistici, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Città del Vaticano, 1983) pp. 68-69.

⁶⁸ **LAGRANGE**. p.1147.

⁶⁹ **LLAMBÍAS**. p. 1166.

⁷⁰ **ROBLES**. p. 1190.

Este conocimiento también está fundamentado en la actividad inmaterial del intelecto humano, en efecto dicen nuestros filósofos en cuestión:

“(...) ya que por la actividad inmaterial que le es propia el sujeto cognoscente trae a existir en sí, aunque de otro modo, la misma esencia, lo mismo que la cosa es (...)”⁷¹.

“Este fruto concebido por el cognoscente en el seno de su inmaterialidad, es el término mediador de la relación cognoscitiva, y constituye, a la vez, el conocimiento objetivo o expresivo”⁷².

Lagrange apoyándose en textos de Aristóteles y Santo Tomás también destacará la actividad inmaterial del intelecto.⁷³

Para estos autores analizados, y para muchos otros tomistas, la respuesta a si es posible que el hombre conozca o tenga ciencia se responde explicando cómo es que el hombre conoce. El objeto inteligible tiene una doble causa podríamos decir: si bien es cierto que proviene de la realidad también lo es que su obtención es posible por la actividad intelectual. No basta la realidad, se necesita de un sujeto que tiene sus propias exigencias cognoscitivas que permitirá que la cosa sea objeto de ciencia.

El filósofo tomista Etienne Gilson, contemporáneo de los autores aquí presentados, evita afirmar que Santo Tomás hable de una intuición intelectual del ser,⁷⁴ tal como la entiende Maritain. Para Gilson entrar en discusión con el idealismo desde los límites que ha planteado el mismo idealismo, es decir, responder a la pregunta de si es posible la metafísica o la ciencia, desde el sujeto que conoce, es caer en la trampa idealista. También dice Gilson:

“Mientras se anteponga a lo real un estado cualquiera de la conciencia, ya sea una “sensación pasiva”, ya un “aprendido”, se será más o menos tributario del método idealista”.⁷⁵

El problema gnoseológico se plantea cuando se pretende explicar no ya cómo se conocen las cosas, sino cómo se conocen que las cosas son, o las

⁷¹ **LLAMBÍAS**. p. 1166.

⁷² **ROBLES**. p. 1190.

⁷³ Cfr. **LAGRANGE**. p. 1147.

⁷⁴Cfr. **GILSON**. "Propos sur l'être et sa notion", en *San Tommaso e il pensiero moderno*, (Studi Tomistici 3, Città Nuova editrice, 1974), pp. 7-17.

En **GELONCH**, “*Separatio y Objeto de la Metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, q5 a3, de Tomás de Aquino*”. p 91. EUNSA, Pamplona, 2002.

⁷⁵ **GILSON**. “*El realismo metódico*”, p. 140. Ediciones, Rialp, Madrid, 1952.

cosas en tanto que son⁷⁶. Entonces la metafísica se justificará por este cómo se conoce. Dice Gilson:

“Para luchar contra este mal numerosos tomistas han querido oponerle la doctrina tomista del conocimiento, pero así se pondría el carro delante de los bueyes, porque la refutación del idealismo no es un asunto de epistemología, sino de metafísica”.⁷⁷

Desde el momento en que se intenta contestar la pregunta sobre la posibilidad de conocer, desde el cómo es que conoce el hombre, es decir desde una teoría del sujeto y sus facultades, entonces surge el ámbito gnoseológico como respuesta. Aquí el hombre no es estudiado en su qué es, no es un estudio psicológico, sino que es abordado como condición previa para que haya ciencia.⁷⁸

A modo de conclusión

Creemos que los tres autores aquí examinados están intentando responder a la pregunta gnoseológica como si ésta fuese válida *per se*, es decir como si su sola formulación no implicara contradicción. Y esta pregunta exige una respuesta que deberá ser resuelta apoyada en las capacidades del sujeto cognoscente, en el cómo conozco que conozco. Esto es tan aceptado por nuestros autores que pueden encontrarse afirmaciones, como por ejemplo las de Robles, el cual llega a sostener que el objetivo de esta gnoseología fundamental es:

“demostrar la genuina validez objetiva del conocimiento por la reducción de la relación sujeto-objeto al contenido de una primordial evidencia”.⁷⁹

Ya Platón había dicho que no se puede demostrar lo evidente, esto sería contradictorio, ya que al negarlo lo estamos afirmando. Y ciertamente la capacidad de conocer del hombre es evidente, por ende indemostrable. Al respecto resultan esclarecedoras las palabras de Gilson:

“Por eso el idealismo emplea su tiempo en "fundamentar" la moral, el conocimiento y el arte, como si lo que el hombre debe hacer no estuviese inscrito en la naturaleza humana, la manera de conocer, en la estructura misma de nuestro entendimiento, y el arte, en la actividad práctica del artista. El

⁷⁶ **GELONCH**, “*Memoria de investigación doctoral*”, promanuscrito, p. 144. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Navarra, 1995.

⁷⁷ **GILSON**, “*Propos...*”

⁷⁸ Cfr. **GELONCH**, “*Memoria de...*” p. 146.

⁷⁹ **ROBLES**. p. 1190.

realista nunca tiene que fundamentar nada; lo que tiene que hacer siempre es descubrir los fundamentos de sus operaciones, y éstos los encuentra en la naturaleza de las cosas: *operatio sequitur esse*".⁸⁰

No es nuestra intención, y tampoco creo que pudiéramos, echar por la borda la labor de grandes y variados intelectuales que han pugnado con gran inteligencia y buena voluntad por la defensa de la verdad y de la ciencia. Es más, se ha aprehendido mucho de sus aciertos, pero también es necesario mostrar y aprehender de sus yerros. Puede que sirva para entender el porqué de la "falla" que han tenido estos filósofos, seguidores del Aquinate, una metáfora del Dr. Gelonch:

"El fragor de la batalla implica, algunas veces, adentrarse demasiado en el campo del enemigo; y, por lo mismo, al alejarse de la propia trincheras, puede ocurrir que se nos oculte la evidencia de la propia posición; o, dicho técnicamente, ha ocurrido, ocurre y seguirá ocurriendo que la discusión de temas y cuestiones post-tomistas nos dificulte la comprensión de principios que en Tomás son de sentido plano y directo."⁸¹

Bibliografía

Bogliolo, L. Dall' intenzionalità del conoscere al concetto di Metafisica, en *Essere e Conoscere* (Studi Tomistici, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Città del Vaticano, 1983).

Gelonch, S., *Santo Tomás de Aquino, la Gnoseología y el tomismo contemporáneo (Algunos apuntes en torno a una expresión del ISN 19 5 1 ra 7)*, en Sapientia 54, 1999.

Separatio y Objeto de la Metafisica. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, q5 a3, de Tomás de Aquino. EUNSA, Pamplona, 2002.

Gilson, E., *El realismo metódico*. Ediciones, Rialp Madrid, S.A., 1952.

Propos sur l'être et sa notion, en *San Tommaso e il pensiero moderno*, (Studi Tomistici 3, Città Nuova editrice, 1974).

Guerrero L. J. (Editor) *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Mendoza, Argentina, t. 2, marzo-abril 1949.

⁸⁰ **GILSON**. "El realismo..." p. 161.

⁸¹ **GELONCH**. "Santo Tomás de Aquino, la Gnoseología y el tomismo contemporáneo (Algunos apuntes en torno a una expresión del ISN 19 5 1 ra 7)", pp.339-350. En Sapientia 54 (1999).

Racionalidad análoga: modelo alternativo de subjetividad

Horacio Tarragona

UNCa IINTAE

Introducción

El concepto de *racionalidad análoga* de Baumgarten permite postular un sujeto estético contrapuesto al sujeto cartesiano. La propuesta del filósofo alemán desplaza el problema de la *claridad* hacia el orden de la extensión. La *claridad* es índice de un *yo* en estado de inmediatez con el mundo, un *yo* de vivencias y sensaciones antes que de intelecciones. En todo caso, la intelección adquiere un tinte peculiar diferente de la intelección abstractiva conceptual. La *claridad extensiva* del mundo propugna un sujeto de divergencias antes que convergencias: un sujeto sensitivo antes que intelectual.

Ensayaremos un contraste entre el sujeto sustantivo de Descartes y el sujeto estético de Baumgarten. Éste último se apoya en la idea de *racionalidad análoga* que opera con una lógica autónoma.

Descartes: sujeto sustantivo

Para Descartes el sujeto es una sustancia evidente. La evidencia que el sujeto tiene de sí es una autocerteza de su condición autoconsciente. Esto implica que estamos hablando del sujeto de la conciencia. La duda adquiere en Descartes (1983) rango filosófico cuando advierte que es indudable que está dudando. Esto implica que el sujeto es sustancia porque se lo intuye de modo inmediato sin necesidad de nada exterior. La *res cogitans*, el sujeto, se identifica, por primera vez, con el *yo*. Esa autosuficiencia para autoconocerse opera sólo en el terreno de la subjetividad. El *cogito* es sólo el sujeto *cierto de sí* aunque vacío y universal. Su *certeza*, *claridad* y *distinción*, funcionan sobre su condición *en sí* y no sobre los contenidos de la conciencia empírica. Creo que aquí accedemos al truco fundamental del planteo cartesiano: se trata de transferir la duda desde lo empírico hacia lo no empírico, desde los contenidos de la conciencia hacia *la conciencia en sí misma*. Del hecho de que la duda sea intransferible a la conciencia en sí, Descartes concluye que se trata de una certeza absoluta.

En realidad se trata de un experimento que consiste en invertir el sentido común y la experiencia cotidiana: la certeza la obtenemos y la aplicamos a lo sensible y en cambio dudamos de aquellas cosas que no se sitúan en ese orden. Pero reconstruyamos brevemente la estructura del razonamiento de Descartes desde una perspectiva formal. A es yo (el yo empírico), B es conciencia (el yo no empírico, en sí), x duda, -x certeza. Tenemos un *modus ponens* que se escribe $Ax \equiv B-x$, $Ax / B-x$. La lógica indica que el razonamiento es válido, pero una lógica de contenidos señalaría que la argumentación utilizada para que el yo aparezca como la oposición de la conciencia no es algo tan simple. En otras palabras, la oposición “yo - conciencia” (A B) no goza de la misma evidencia como la oposición “duda - certeza” (x -x) y establecer una correspondencia paralela “duda // yo” y “certeza // conciencia” es algo cuestionable. El argumento es conocido: el pensamiento exige un sustrato, un alguien (un sujeto de la enunciación) que

esté dudando y *a fortiori* se indica que se trata de una intuición. Descartes agrega que no se trata de una deducción sino de una intuición que aparece como el tipo de conocimiento adecuado a lo que permanece en cuestión: algo no empírico. La intuición intelectual (valga la redundancia) permite la reificación.

La certeza versa no sobre contenidos empíricos - dudables - de la conciencia sino, ya lo indicamos, sobre la conciencia en sí. Se establece un paralelismo entre dos ámbitos escindidos por una fisura aparentemente infranqueable: una vacía conciencia en sí paralela, análoga a sus contenidos. ¿Qué ocurre en este esquema? El *yo* identitario, el *yo* - ahora - *cierto de sí* (el del nombre propio) se le adjudica al sujeto al sostener un *yo* que se intuye (se conoce) a sí mismo en cuanto *sujeto en sí*. Esta alianza entre lo ontológico y lo gnosceológico paradójicamente arroja como resultado una definitiva escisión entre la conciencia en sí y los contenidos empíricos de la misma⁸² - estos últimos referidos al mundo -. La escisión *yo* - mundo, en el plano de lo real, se argumenta desde la escisión *cogito* - *cuero* desde el plano cognitivo. En síntesis, el sujeto del enunciado *cogito*, siendo un sujeto de autoconocimiento, permanece, mediante la duda, taxativamente separado de su cuerpo, del mundo y de sus correspondientes representaciones. El hipostático sujeto del enunciado *cogito* queda separado del frágil empírico sujeto de la enunciación, el que *duda*. Se separa un *yo* empírico de un *yo* no empírico. ¿Qué alcance tiene la escisión?

Para explicarnos, propongamos un enunciado. Este enunciado debería contener todos los predicados posibles sobre el yo hasta el punto de agotarlos. Si digo “*yo soy hombre*” estaría omitiendo que soy hijo, y si digo “*soy hombre e hijo*”, omitiría que soy padre, y así seguiría al infinito. Se nos ocurre una salida. Lo ideal sería lo que Kant llamaba un juicio analítico que aún pecando de tautológico, no debería dejar dudas sobre su significado identitario, y en definitiva es la mejor definición del yo que se puede dar: “*yo soy yo*”. La supuesta salida no es feliz o inocente como parece. Desde la escisión mencionada no se trataría de la escenificación de una identidad ya que la identidad del sujeto es, para Descartes, metafísica u ontológica, y no podría establecerse mediante predicados. Estos operan en lo empírico donde las certezas provienen de algo exterior al sujeto y al fin de cuentas no son tan “*ciertas*”. El sujeto no puede adquirir una identidad fija en sus predicados debido a la fisura entre *res cogitans* y *res extensa*. La sutura provendrá de un dios garante de verdades empíricas. Demos otro paso. Explicitemos ahora el sujeto de la enunciación: “*Yo Horacio digo que «yo soy yo»*”. Para no complicarnos hablaremos del “Yo Horacio”, el “Yo Sujeto” y el “Yo Predicado”. El “Yo Horacio” y el “Yo Predicado” - concediendo que la tautología es válida - son certezas empíricas y por ello dudables. En contraposición, el “Yo Sujeto”, el sujeto del enunciado, “el del medio”, se sustrae como una fisura entre los otros dos otros “Yoes”, como algo absolutamente autoevidente aunque no empírico. La identidad del sujeto que predica de sí mismo que es “Yo” no sale de sí pero es lo que permite predicar cualquier contenido del “Yo”, otorgarle cualquier identidad. En otras palabras, la identidad del “Yo Horacio” y el “Yo Predicado” se fundamenta en una fractura interna, en ese “Yo Sujeto”, el

⁸² Si bien el *cogito* admite predicados, el problema aparece cuando se debe transitar desde la certeza de sí hacia la verdad del mundo. Descartes sortea el escollo apelando al argumento ontológico para justificar un dios garante de verdades. Esto implica que el *yo* funda el conocimiento de sí pero no del mundo, el del mundo lo funda un dios que fundamenta las representaciones del *yo*.

sujeto del enunciado que esta eternamente escindido. La identidad alberga la desidentidad de un "Yo" que se sustrae y que no se puede homologar con el "Yo Predicado". Para apoyar esta idea observemos cómo la cuestión ontológica es un planteo que retorna a lo gnoseológico: el problema ontológico del sujeto se resuelve siempre y cuando se establezca una intersección con el conocimiento del mismo. Entonces "autointuición" equivale a la autointuición de una sustancia. En oposición a la conciencia, el conocimiento empírico no puede autojustificarse. Descartes articula las consecuencias de esta escisión: "...no hice otra cosa que rodar de acá para allá por el mundo, tratando de ser espectador mas bien que actor en todas las comedias que en él se representaban" (1983:68). Un sujeto que mira a distancia el mundo, un *voyeur* que conoce porque justamente el mundo ha perdido cierta consistencia óptica - es una "comedia" - y el sujeto ha adquirido relieve. La verdad se desplaza del mundo al yo, del objeto al sujeto. El mundo es un exterior sin interior, una comedia, mientras que el yo es un sujeto, una autocerteza ontológica, un interior sin exterior, o al menos con un exterior circunstancial, adherido.

En el planteo cartesiano, el sujeto de autointelección de sí es mediato al mundo, se desempeña a distancia. Veamos ahora el sujeto estético de Baumgarten que por el contrario es un sujeto inmediato al mundo, un sujeto de sensación antes que de intelección. ¿Que ocurre si, luego de este planteo, volvemos a revertir las cosas? El camino que se iniciaba a partir del desplazar la duda y con ella la *claridad* y la *distinción* puede recorrerse en sentido inverso, de modo tal que la claridad y el conocimiento no sea patrimonio exclusivo de un ámbito inteligible, no sensible. Una reversión donde el conocimiento empírico sí este autojustificado ¿Qué ocurre si presuponemos que la racionalidad no opera de un modo único sino que hay modos de pensar alternativos?

Baumgarten: sujeto estético

Retomemos brevemente a Descartes. La *claridad* hace referencia a la singularidad de un objeto por la cual se distingue de otro mientras que la *distinción* hace referencia a las notas distintivas esenciales de un objeto. *Claridad y distinción* son cuestiones que se ubican en el ámbito de la intelección intuitiva. Un primer desplazamiento de la idea de *claridad* lo encontramos en Leibniz, quien llama "*claras*" a las representaciones útiles para la vida cotidiana, y "*distintas*" a aquellas que mediante un proceso analítico conquistan un estatuto de simplicidad que proporciona los elementos que explican la razón de algo. No obstante en Leibniz la "*claridad*" de lo cotidiano no tiene valor para hacer desde allí una ciencia. Un segundo paso en el mencionado desplazamiento lo efectúa Baumgarten y creemos que se trata de un paso decisivo. Nos referimos a la idea de *claridad extensiva* que dará pie a un estatuto científico de la estética.

Baumgarten atribuye *claridad* a todo aquello que para Descartes era oscuro o dudoso: el mundo, la extensión. La idea de *claridad extensiva* se refiere a un modo de cognición que versa sobre las cosas de orden sensible. Pero esta cognición no opera intelectivamente desde donde cada idea o concepto se distingue de otro en virtud de sus notas esenciales. Esta cognición sensible, tampoco es, al menos en su génesis, sólo una materia que luego será procesada y confrontada con otras para constituir determinado sistema o conjunto de conocimientos sensibles. Baumgarten se refiere a un tipo de cognición que permanece pegado al mismo objeto y sin desprenderse de él produce placer. Un conocimiento que es consecuencia de un estado de inmediatez con el mundo, una inmediatez delectiva.

La *claridad* atribuida por Descartes al plano eidético es desplazada por Baumgarten, en sus *Reflexiones* (1999) y en su *Metafísica* (1739) hacia el plano sensible. Tal desplazamiento redistribuye, ahora, los elementos del siguiente modo: dentro del plano abstracto, la *distinción* es una propiedad de conceptos o ideas, los cuales pueden ser también *indistintos* (*confusos*). Dentro del plano sensible puede darse una oposición análoga que Baumgarten propone como *claridad* y *oscuridad*. En la *Aesthetica* (2000) se aplicará el término *oscuridad* también al plano intelectual, Baumgarten habla de una *oscuridad según la sensación* y otra *oscuridad según el intelecto* (Cfr. Baumgarten 2000:§631). Esto es posible gracias a la autonomía de la dimensión sensitiva respecto a la dimensión intelectual racional. Cada ámbito retiene su lógica peculiar. El desplazamiento del concepto de *claridad* desde lo abstracto a lo particular no es propiamente un desplazamiento que deja un espacio vacío en el orden abstracto sino que se trata, más bien, de una ampliación del espectro del conocimiento humano, actitud muy propia del racionalismo que pretendía recuperar todas las dimensiones del hombre.

Indica Baumgarten que *la perfección del discurso sensible* se liga primordialmente no a ideas o a conceptos abstractos *definidos y completos* (Cfr. Baumgarten 1999:§14) como sería de esperar de un *racionalista*, sino al “*número de representaciones sensibles*” (Id.). La perfección poética aumenta cuando aumenta la *multiplicidad* de representaciones (Cfr. Baumgarten 1999:§8). Partiendo de la idea que el *logos sensible perfecto* es el poema (Cfr. Baumgarten 1999:§9) se propone que esa perfección reside en la *claridad* de las representaciones (Baumgarten 1999:§13) pero esta *claridad* es, curiosamente, una claridad numérica, cuantitativa. Si bien señala que las *phantasma* (i.e. imágenes, representaciones) *poéticas* (Baumgarten 1999:§12) pueden ser *claras* u *oscuras* según los gustos o competencias (*perspicacia e ingenio*) de los individuos, hay una *claridad* objetiva propia de lo sensible⁸³. Indica: “*Si en la representación ‘A’ se representan más cosas que en ‘B’, ‘C’, ‘D’, etc. pero todas las representaciones fueran confusas, ‘A’ será ‘extensivamente más clara’ que las demás*” (Baumgarten 1999:§16). Esto implica que a mayor *cantidad* de representaciones sensibles mayor *claridad* (Cfr. Baumgarten 1999:§55). Contrastando con la propuesta de Descartes, aquí se propone, la idea de “*claridad extensiva*”. Para Baumgarten, la *claridad* propiamente cartesiana es una “*claridad intensiva*” o “*eidética*”. Su propuesta es complementaria, la *claridad extensiva* es propiamente poética (Cfr. Baumgarten 1999:§17). Mientras la *claridad intensiva* (Cfr. Baumgarten 2000:§632) se alcanza mediante el análisis de una representación por el cual se distingue un objeto de otro. Pero ocurre que el análisis será desplazado o aún anulado, en este caso, por la fruición. La *claridad extensiva*, en cambio, es inmediata, se alcanza en la misma articulación de los elementos, en su disposición y por contacto con la misma superficie. Tanto una como otra jerarquizan elementos, pero los criterios de jerarquización y los nexos que se establecen entre los elementos son independientes. La jerarquización se produce en orden a la intelección, en el caso de la *claridad intensiva* o en orden al deleite, en el caso de la *claridad extensiva*. Aunque esta última no anula un posible posterior o ulterior análisis.

⁸³ La idea de esta objetividad estética le permitirá en su *Aesthetica* sostener que la sensibilidad es susceptible de perfeccionamiento. Sin tal objetividad sería imposible refinar el gusto (Cfr. Baumgarten 2000:§§10, 18, 35, 45)

En esta reivindicación de lo determinado y singular (Cfr. Baumgarten 1999:§§18 a 20) afirma Baumgarten que “*Los conceptos complejos confusos (indistintos) son extensivamente más claros que los (conceptos) simples (abstractos)*” (Baumgarten 1999:§22). Creemos que estas palabras son fundamentales en la visión de Baumgarten. Aquí se plantea una importante cuestión de perspectivas. Pasemos en limpio lo indicado. Recordamos que en el ámbito inteligible tenemos conceptos *distintos o indistintos* (confusos) y en el ámbito sensible tenemos *phantasma* (imágenes) *claras u oscuras*. La *claridad* hace referencia a la diferencia entre un objeto y otro y la distinción a las notas esenciales de un objeto. La *extensión* en el ámbito inteligible equivale a *indistinción*, mientras que en el ámbito sensible equivale a *claridad*. Correlativamente la *intensión* en el ámbito inteligible equivale a *distinción*, mientras que en el ámbito sensible equivale a *oscuridad*. *Oscuridad* es una reducción de la pluralidad. Esto no atenta contra la autonomía de cada ámbito, por el contrario, la afirma, simplemente se abre un espacio desde donde uno puede mirarse desde el otro y viceversa. Los contrastes que implican las perspectivas hacen que lo que sea oscuro desde un lado sea claro desde el otro y viceversa (Cfr. Baumgarten 2000:§631). Podemos decir entonces que algo *conceptualmente confuso* es *extensivamente claro* lo que equivale a reclamar el derecho cognitivo que tiene la sensación (la extensión) en su instancia no abstracta. En resumen, la *claridad extensiva* proyecta *oscuridad intensiva* y viceversa. Por lo tanto, la *oscuridad conceptual* es también fuente de cierto tipo de conocimiento.

Esto nos permite explicar el curioso caso del arte de la adivinación y el presagio en Baumgarten. En principio resulta excesivamente extraño que un filósofo eminentemente racionalista y hasta cristiano, incluya en su gran teoría estética problemas de esta índole. No sólo en su *Estética* (2000) sino también en su *Metafísica* (1739) aborda cuestiones de adivinación, presagio, profecía y presentimientos. La pregunta que nos sale al paso: ¿acaso Baumgarten era supersticioso? Puede que sí o puede que no. Cualquiera sea el caso, creemos que lo que le permite incluir este tipo de cuestiones en su estética es una intención propiamente heurística. Frente a la apretada idea de representación que la tradición racionalista venía proponiendo, Baumgarten no analiza los objetos mágicos, adivinados, presentidos como si fueran reales o verdaderos. Simplemente son ocasión de ver la constitución del sujeto, su facultad de representar, imaginar o sentir. La adivinación funciona de modo “*crítico*” y es un índice que nos lleva a ciertos modos alternativos de pensar. El carácter de *alternativo*, en este caso, viene dado por una fusión de aquello que se conoce con una vivencia concreta, real, inmediata, un sentimiento de placer o displacer. Hay una expresión que utiliza Baumgarten que es elocuente al respecto: el filósofo habla de una “*sentimiento futuro*” (Baumgarten 1739:§597), un *presentimiento*. Aquello que se percibe en el presentimiento no es susceptible de explicación o análisis, se trata de una vivencia, un sentimiento que dispara cierto tipo de cognición. Lo conocido no se puede articular con la lógica racional. El presagio o presentimiento es ejemplo paradigmático del hecho que la *claridad extensiva* (en este caso una vivencia) proyecta *oscuridad intensiva*. Aquí se invierte el esquema cartesiano: ahora lo evidente e inmediato pasa a ser el mundo en cuanto sentido y aquello que es conocido toma distancia, se aleja, ni siquiera se articula. La cognición intelectual de la *res cogitans* señalaba una inmediatez de sí a sí, por eso el “*pienso luego existo*” no es deducción sino intuición. En Baumgarten la inmediatez es entre el sujeto y el mundo, *claro extensivamente* hablando, y lo mediato es el conocimiento.

El sujeto de Descartes es sustantivo en virtud de una racionalidad abstracta que se advierte a sí misma como pensamiento. El sujeto de Baumgarten es estético en virtud de la sensación como facultad que inmediateza el mundo. En este caso, la racionalidad que opera detrás de este sujeto estético es *análoga* a la racionalidad abstractiva. La idea de *claridad* aplicada a la dimensión *extensional* sensible supone, entonces, una *racionalidad análoga* que no opera convergentemente cuando se trata de representar. De modo tal que para Baumgarten, las conclusiones cartesianas en torno al sujeto dependen de una primera coacción que consiste en reducir el yo y sus modos de conocimiento a una racionalidad que opera mediante, propiamente hablando, *distinciones* conceptuales, esto es, mediante unidades esenciales intensivas. Una racionalidad reducida a un *modus operandi* convergente en pro de acceder a unidades, reclamará la unidad de su objeto, de allí la unidad intensiva como idea *clara y distinta*. La sustancialización de dicha instancia fractura, ya lo hemos dicho, el sujeto de la enunciación del sujeto del enunciado. Por el contrario, Baumgarten descongestiona al sujeto liberándolo de un único *modus operandi* de la razón.

Hablaremos entonces de una *razón análoga* que funciona con “objetos” bellos. Propiamente hablando no debemos hablar de “objetos” dado que el sujeto no se coloca a distancia de la belleza. Esta última embarga al yo, y operando con una lógica peculiar impide fracturar definitivamente el ámbito de la enunciación del enunciado. Entrambos hay diversidad pero no una fractura. Los titánicos esfuerzos de Baumgarten por retener una armonía y unidad en el hombre, esfuerzos típicos del racionalismo, adquieren un tinte peculiar. La condición análoga de la racionalidad que opera con la belleza, proyecta en un ámbito diverso del yo, una instancia de fascinación y seducción que suscita vivencias deleitivas y despierta la pasión. Ese ámbito no es propiamente objetivo dado que lo que se vivencia no se puede articular conceptualmente. Esto se debe a la situación de embargo que produce a belleza, embargo que impide establecer la fractura. Un sujeto de divergencias según una *racionalidad análoga* no reclama un sujeto sustantivo como unidad absoluta intuitiva. Por el contrario proyecta un sujeto disperso en la belleza del mundo.

Podemos ilustrar la propuesta de Descartes con la imagen de una moneda de *Jano*. De un lado tenemos el yo empírico, el sujeto de la enunciación, el que dice “*yo soy yo*”. Del otro lado tenemos el sujeto del enunciado, el oculto pero autoevidente, el sujeto sustantivo, *claro y distinto*. Ambas caras pertenecen a *Jano*, a la misma moneda pero ocurre que cuando miro una cara no veo la otra y lo mismo ocurre si me sitúo en el lado inverso. Se trata de una aporía pero que responde a un modo de pensar abstractivo.

Respecto a este modelo algo esquizoide de sujeto, Baumgarten efectúa un cambio fundamental. Podemos ilustrarlo apelando a la imagen de la *Cinta de Moebius*. Incluso para que esto sea más ameno podemos pensar en el dibujo de Escher de la cinta transitada por hormigas. Transitar la cinta nos permite advertir que una cara es su opuesto pero sin que podamos definir si nos situamos en la cara exterior o interior. La *Cinta de Moebius* tiene la peculiaridad de ser un objeto tridimensional real en donde la aparente exterioridad es en realidad una interioridad y viceversa. En todo caso, el paso desde la exterioridad a la interioridad se lleva a cabo sin dar saltos y sin advertirlo siquiera. Si no puedo advertir mi posición, si es exterior o interior, si dicha posición no me es clara y distinta no estoy autorizado epistemológicamente hablando a afirmar que existe un interior y un exterior, no estoy autorizado a fracturar el sujeto de la enunciación del sujeto del

enunciado. La fractura es deudora de la intelección. La continuidad es deudora de la sensación. El giro que le permite a Baumgarten destrabar la cuestión es el situarse en el problema de la *claridad extensiva*. En el fondo el dilema que esta en juego es el de las relaciones entre intelección y sensación, no sólo como formas de cognición diferentes sino, en el caso de la sensación como forma de fruición. Esto opone un sujeto sustantivo a un sujeto estético de *racionalidad análoga*.

Bibliografía

Descartes, R.:

1982 *Meditaciones Metafísicas* Aguilar Bs. As.

1983 *Discurso del Método*. Hyspamérica Barcelona

Baumgarten, A. G.:

1739: *Metaphysica*. Edición de 1757 de Halae Magdeburgicae, Impensis Carol, Herman Hemmerde Puede bajarse la obra completa desde <http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/agb-metaphysica/auditori-benevolo.html>. Trascripta a la red por la Universidad de Bonn en 2005

1750/58: *Aesthetica*. Edición facsimile del original 1750/58. Disponible completa on line en <http://books.google.com>

1999: *Reflexiones filosóficas en torno al poema*. En AAVV. 1999: *Belleza y Verdad*. Alba Barcelona.

2000: *L'Estética*. *Aesthetica* Edizioni Palermo. (*Aesthetica* de 1750 y *Aestheticorum Pars Altera* de 1758 compendiada en un tomo)

El círculo infinito de la conciencia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel

Fabián Vera del Barco

Universidad Nacional de Tucumán

“Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición.”⁸⁴ Éste es quizá el mejor modo que Hegel encuentra para presentarse a sí mismo en el escenario filosófico de su época, hacia el final de la polémica etapa de Jena. La dificultad de la *Fenomenología* es un rasgo que acompañó no sólo al contenido de este libro, que cosechó tanto alabanzas como desprecios en el mundo intelectual, sino además a su propio autor, que titubeó a lo largo de su vida respecto del preciso lugar de la fenomenología en el sistema de su filosofía.

La difícil exposición propuesta lleva por segundo –e intercambiable– título la “Ciencia de la experiencia de la conciencia” y recoge en su prólogo, escrito *a posteriori*, los mejores frutos del debate con sus contemporáneos. El primero de todos, la consideración definitiva y desarrollada de la filosofía como *ciencia*. El segundo, la renovada noción de *experiencia*, en la que se juegan las disquisiones en torno al sujeto-objeto. Por último, la centralidad de la *conciencia*, el nuevo elemento protagónico del pensar especulativo. Si bien estas tres nociones no agotan, ni mucho menos, la riqueza de la *Fenomenología*, sirven de hilo conductor en la interpretación de las iniciales tesis acerca del infinito. Tema que, por otra parte, es dejado aquí de lado en su tratamiento explícito, al contrario de los escritos ya abordados; sin embargo, tal noción de infinito es imprescindible para comprender la urdimbre fenomenológica, y su posterior tratamiento lógico.

La filosofía como sistema científico es una tesis declarada firmemente en el prólogo al menos de tres maneras. La primera y más contundente es el reemplazo del “*amor por el saber*” por el *saber real*, la superación de las filosofías de la reflexión, tanto objetivas como subjetivas. Las disputas entre sistemas filosóficos no es señal de acientificidad, sino por el contrario, del despliegue de la verdad⁸⁵. Este “salto” al saber real es, en principio, una aseveración que sólo en la exposición del sistema adquiere peso propio. De allí deduce Hegel que la ciencia no sólo es el acceso a la verdad, sino que la verdad misma tiene expresión científica. Se rompe, entonces, el hilo de la aspiración a lo absoluto, por el que tanto filosofía como ciencia andaban a tientas, para coincidir ambas en la misma tarea: saber lo real. También con

⁸⁴ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, FCE, México, 1992 (en adelante FE), Pág. 9.

⁸⁵ Esta conocida afirmación del Prólogo de la *Fenomenología* guarda estrecha relación con las lecciones de Hegel sobre Historia de la Filosofía, donde la totalidad de sistemas históricos de filosofía es al mismo tiempo la filosofía misma. Estas lecciones fueron dictadas por primera vez en Jena en esta época (1805-1806). El editor de las mismas, Karl Ludwig Michelet, señala que los cursos posteriores dados por Hegel se refieren siempre a su primera versión, anotada en el llamado “cuaderno de Jena”. Sobre su base, el filósofo aumentó detalles y aclaraciones en el resto de los cursos, inclusive en Berlín.

ello Hegel puede dar salida a la aporía de las filosofías reflexivas que, o bien planteaban lo absoluto formal, no real, o se instalaban inmediatamente en él, por el sentimiento y no por el saber.

La forma del sistema para la filosofía, buscada en Frankfurt y cotejada en los artículos de Jena, es lo absoluto en sus formaciones epocales. Si la engreída Ilustración habíase considerado a sí misma el culmen de la humanidad autónoma, Hegel develó en sus inconsecuencias filosófico-científicas lo pobre de sus resultados: un saber sin contenido, una fe nostálgica, etc. Sin embargo, justamente la época extrema del marasmo intelectual muestra la realidad efectiva de los límites.⁸⁶ Sólo queda que lo absoluto mismo se despliegue sistemáticamente: “El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos. Es el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en *concepto simple* de este todo.”⁸⁷ Este es el segundo modo de presentar la ciencia, a través de la noción de totalidad. El rasgo propio de la filosofía/ciencia como saber absoluto es el del todo que se reconoce. Todo conocimiento es relativo a esta totalidad.

La ciencia es un proceso, tercera caracterización. De otro modo, sería imposible el acceso a lo absoluto, pues caeríamos en un regreso al infinito, del lado formal, o en un éxtasis inefable, en cuanto a su contenido. Todo conocimiento, en su aspecto relativo para con la totalidad, esto es, en cuanto finito, es también un momento de lo infinito verdadero. El entendimiento no es desechado por la especulación, como sus formaciones epocales tampoco lo fueron; por el contrario, el carácter orgánico del saber –supervivencia de la vida infinita de Berna y Frankfurt– reintegra las negaciones en la ciencia. La verdad, pues, es el todo. Por ello, “la forma inteligible de la ciencia es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos, y el llegar al saber racional a través del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que accede a ella.”⁸⁸ El entendimiento, padre de las escisiones vilipendiadas en los escritos juveniles, es integrado al movimiento orgánico de la totalidad del saber, dándole así consistencia científica. Tal ciencia, por otro lado, está al alcance de la formación cultural de su presente, fiel reflejo de esta profunda división –en lenguaje teológico: la muerte de Dios, el viernes santo especulativo– que abre las puertas al verdadero infinito.

Lo que más adelante bautizará, con todas sus letras, el *pensamiento especulativo*, es la forma científica de la anterior “identidad de la identidad y la no identidad”. Tal unidad procesual no es otra que la de ser y pensar. La potencia de esta hegeliana unidad entre ser y pensar se manifiesta con más fuerza en la famosa cita que afirma que “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma

⁸⁶ Marasmo intelectual, revolución política. La tradición describe a un Hegel huyendo del bombardeo napoleónico en Jena, con su *Fenomenología* bajo el brazo, verdadera imagen de los límites de una época en desmoronamiento y del nacimiento de otra nueva.

⁸⁷ FE., pág. 12-13.

⁸⁸ FE., pág. 13.

medida como *sujeto*.⁸⁹ En la reivindicación de la sustancia spinozista, que debe adquirir en la nueva era la autodeterminación como sujeto, se advierte ya el movimiento propio del infinito verdadero; la sustancia viva es sujeto, “que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo mismo”.⁹⁰

El principio de la subjetividad, propio de la filosofía moderna, es presentado ya claramente por Hegel como un principio absoluto, esto es, sin oposición exterior que derive en un regreso al infinito, sino con oposición en su interior, que da potencia al movimiento, ya que “cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio y se desarrolla a base de él, y no se monta desde fuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas. La refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado”⁹¹

En resumen, la ciencia filosófica es el saber real, no la tendencia asintótica a la verdad, que se presenta como totalidad del ser y el pensar, en un despliegue que reconoce en su interior las diferencias. Por ello puede la conciencia acceder a la verdad, y la verdad hacerse efectivamente real en las configuraciones científicas que expresan este proceso. En otras palabras, esta es la exposición de la realidad del infinito.

Ahora bien, la ciencia propuesta en la *Fenomenología* habla de la experiencia de la conciencia. Parte de la dificultad de la obra consiste en la superposición de planos de lectura que, desde un entendimiento reflexivo y analítico, deberían mantenerse separados y distintos para otorgar claridad expositiva. Sin embargo, la filosofía misma de Hegel hace uso de estas escisiones del entendimiento en un entramado orgánico, de modo tal que hablar de un objeto de estudio involucra in-mediatamente al sujeto, la verdad a la falsedad, la realidad a la idea, etc. Escribir –o leer– la *Fenomenología*, entonces, no es tratar aisladamente sobre un objeto en particular, sobre todo si éste es lo absoluto en su despliegue. Consiste, más bien, en entrar en la conciencia de este movimiento absoluto. Esta acción de introducirse en el pensamiento especulativo es la *experiencia* hegeliana.

En este sentido, la obra plantea, al menos, dos tipos fundamentales de experiencia. Por un lado, la del lector del libro, en complicidad con el autor, que va develando la dinámica procesual desde la certeza sensible al saber absoluto. Por otro, la “novela fenomenológica” del personaje conciencia, que va haciendo *su* experiencia, hasta saberse absoluto. Ambas consideraciones atienden sin embargo, a lo mismo: el carácter procesual-pedagógico de la filosofía, la formación de la conciencia. Es preciso, sin embargo, repetir el sentido especulativo del tal proceso: “a quien mira racionalmente el mundo también el mundo lo mira racionalmente, ambas cosas en recíproca determinación”⁹²

⁸⁹ FE., pág. 15. La traducción de F. Duque indica con más claridad, corrigiendo a W. Roces: “aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia sino precisamente en el mismo sentido y respecto (eben so sehr) como sujeto”. Cfr. Duque, F., *op. Cit.*, pág. 551.

⁹⁰ FE., pág. 15-16.

⁹¹ FE., pág. 18-19.

⁹² Hegel, G., *Lecciones sobre filosofía de la historia*, W. 12,23.

La experiencia es el movimiento del proceso, en el cual los polos se relacionan. Si una lectura rápida de la *Fenomenología* describe el ascenso de una conciencia desde lo indeterminado absoluto a la total determinación, el saber absoluto, tal iluminista y triunfal promesa se reconvierte en el dolor y la negatividad que sufre lo absoluto para reconocerse a sí mismo. Y todo ello no es ni un postulado incognoscible de la razón, ni una experiencia mística subjetiva. Es, según Hegel, la ciencia verdadera y exotérica.

La experiencia, además, está en íntima vinculación con lo que Hegel denomina *die Bildung*, la formación cultural o educación del individuo, el tránsito de la conciencia común a la científica. Y al mismo tiempo, la autoconciencia del espíritu en sus formaciones epocales. Por lo tanto, es la totalidad misma la que, en el curso de la historia, lleva adelante un proceso de autodeterminación, la “inmensa labor de la historia del mundo”⁹³. Sin embargo, esta perspectiva teleológica del todo dista tanto del desiderátum ilustrado de la autonomía formal de la razón, como del subjetivismo romántico que instala como centro la experiencia íntima del todo. El paso de la sustancia al sujeto, la ciencia de la experiencia, es el *reconocimiento*, nombre hegeliano de la autodeterminación. La historia de la humanidad y correlativamente del espíritu, es su patrimonio viviente, en la cual todo contenido pensado es ya *conocido*, y en la experiencia de la filosofía moderna, fundamentalmente, *representado*. Pero la vida del espíritu no se detiene en este punto muerto, “lo conocido en términos generales, precisamente por ser *conocido*, no es reconocido”⁹⁴. El reconocimiento es la superación de la mera reflexión que presupone sus contenidos, y se limita a separarlos y conectarlos de diverso modo, como moneda de cambio. La verdadera experiencia, en vez de suponer, opone y reintegra en la totalidad. El conocimiento verdadero es un reconocimiento del movimiento del todo.⁹⁵

Estas diversas aristas de la noción de experiencia, tal como Hegel la expone en la *Fenomenología*, dan cuenta de una ampliación de su sentido más allá del ámbito gnoseológico. Al implicar la referencia al movimiento del todo, la fundamental unidad de ser y pensar desgarrada por lo negativo, la experiencia también es, originariamente, un proceso de realización efectiva. La experiencia en términos hegelianos representa la versión fenomenológica del verdadero infinito, pues involucra en ella la unidad diferenciada de sujeto y objeto, Dios y mundo, finito e infinito, etc.

Justamente por esta descripción fenomenológica del espíritu, que no es un mero relato sino el movimiento de lo real, Hegel lleva a cabo la exposición científica de la experiencia según un modelo preciso: la conciencia. Lo que caracteriza a la conciencia fenomenológica hegeliana es su verdadera circularidad infinita. Hegel propone como lógica del proceso fenomenológico una desigualdad motora que se produce en la conciencia; lo que ella tiene por

⁹³ Hegel, G., FE., pág. 22.

⁹⁴ *Ibid.*, pág. 23.

⁹⁵ Es por ello que la matemática euclídea o el conocimiento histórico según el modelo de las ciencias particulares –empíricas– sólo constituyen, para Hegel, conglomerados de contenidos sin una precisa y filosófica articulación, que pueda dar lugar a la verdadera realidad. La interpretación del cálculo del infinito, en cambio, será abordada a partir de sus escritos sobre *lógica*.

objeto, como algo distinto de sí misma, es también en sí, por lo tanto la conciencia tiene un doble saber, desigual: lo que tiene ella por verdad y el saber de su saber como tal. En otras palabras, la conciencia distingue a la vez lo subjetivo –para ella esto es así– y lo objetivo –ello es en sí–; la diferencia entre uno y otro provoca la inversión de la conciencia, ya que logra distinguir entre el conocimiento subjetivo y la objetividad. Esto no es duplicar el objeto, cosa que Hegel critica a Kant, por su escisión fundamental entre fenómeno y cosa en sí; tampoco conduce a la negación del primer conocimiento en beneficio del segundo y así sucesivamente, método empleado por el escepticismo. Más bien, la diferencia transforma a la conciencia que se encuentra así en un “escalón más arriba”, nace un nuevo mundo de objetividad en el que ella misma se encuentra, y lo que queda “a sus espaldas” se integra al nuevo objeto.

En palabras de Hegel, “cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en sí* deviene un *ser del en sí para la conciencia*, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia”⁹⁶. Tales figuras o inversiones de la conciencia son el hilo conductor del itinerario fenomenológico que transcurre al infinito... verdadero. Es decir, su punto final es su principio, negación mediante. Por ello, si bien es preciso el arduo camino de la conciencia que en su recorrido de certezas va ganando verdad, tal doloroso proceso no es una promesa de un más allá a alcanzar, sino la *seriedad* de lo negativo propia del saber absoluto. Por lo tanto, la conciencia es el modelo mismo del proceso, la medida y la pauta del pensamiento especulativo.

Este saber involucra la diferencia en la conciencia, como relación entre certeza y verdad. En palabras de J. Hyppolite “...el movimiento de trascenderse, de ir más allá de sí, es característico de la conciencia. Toda conciencia es propiamente más de lo que ella cree ser, y eso es lo que hace que su saber se divida”⁹⁷. En el relato novelado de la experiencia de la conciencia, tal personaje protagónico va adquiriendo diversas configuraciones ascensionales gracias a la diferencia entre certeza y verdad, hasta alcanzar el saber absoluto, en el cual “la *verdad* no sólo es *en sí*, completamente igual a la *certeza*, sino que tiene también la figura de la certeza de sí misma, o es en su ser allí, es decir, para el espíritu que la sabe, en la *forma* del saber de *sí mismo*.”⁹⁸ Entonces, este punto de vista subjetivo de la conciencia es a la vez la verdad del todo.

Ahora bien, certeza y verdad, en este juego de oposición y síntesis, no refieren únicamente al aspecto epistémico del problema. Hegel se ha resuelto contra la postergación ontológica indefinida de las filosofías de la reflexión. De allí que el fenómeno es manifestación del noumeno, y la conciencia no es meramente trascendental, puramente subjetiva u objetiva, sino existente. El círculo infinito del saber es el círculo del ser. El verdadero infinito es, pues, real, ya que “...en la realidad la sustancia es el *en sí* aún no desarrollado o el fundamento y el concepto en su simplicidad todavía inmóvil y, por lo tanto, la

⁹⁶ Hegel, G., *Op. Cit.*, págs. 58-59.

⁹⁷ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1991. Pág. 18.

⁹⁸ Hegel, G., *Op. Cit.*, pág. 467.

interioridad o el sí mismo del espíritu, que aún no *es allí*⁹⁹ Este es el paso de lo abstracto a lo concreto, de la inicial pobreza ontológica a la realización efectiva de todo cuanto es.

No se da, entonces, en Hegel, un abismo entre el ser y el pensar, que tuviera que ser sorteado por una crítica de la humana capacidad de conocer, o por idealismo de corte unilateral. Estas son perspectivas finitistas. La experiencia del espíritu en la conciencia y viceversa es la demostración – exposición o mostración, más precisamente– de la unidad diferenciada ser=pensar. Y ello gracias a la presencia del infinito verdadero. Sin embargo la unidad entre pensamiento y realidad tampoco evoca la unicidad absoluta de la sustancia, cuya negación determina los entes. Este simple concepto debe desplegarse para ganar la riqueza de la realidad efectiva, y sólo es el punto de partida de la verdadera filosofía.

⁹⁹ Hegel, G., *Op. Cit.*, pag. 467.

La conflictividad vital: Nietzsche y Freud

Alonso Zengotita

UBA

Introducción

Históricamente, el concepto de 'vida' ha ocupado un lugar central en la producción de numerosos pensadores de variadas tendencias, entre los que puede mencionarse la afirmación bergsoniana de la vida como impulso originario, el análisis de Simmel de las implicancias pesimistas en la imbricación vida-cultura, el desarrollo de la vida en la historia en Dilthey, y el pesimismo de la vida como sufrimiento en Schopenhauer.

Un primer objetivo de este trabajo será el establecer y analizar la diversidad inherente que subyace en el tratamiento del concepto de vida por Nietzsche y Freud, por una parte, y el manejo de este concepto por parte de una tradición metafísico-teórica clásica, en la cual se incluirá el conjunto de autores anteriormente mencionados. A través de una breve caracterización de las posiciones de Schopenhauer y Bergson se pondrá de relieve, como carácter específico de la posición teórica clásica, el de un dualismo ontológico de planos, en donde un plano presenta una primacía unitiva, originaria y constrictiva respecto al otro, generándose así un devenir vital de resolución determinada (Schopenhauer), o una afirmación vital originaria y directa (Bergson). Frente a esto, se considerará que el uso del concepto 'vida' en Nietzsche y Freud es metateórico en tanto implica un dualismo constitutivo que incorpora un nuevo nivel estructural de análisis en el que se mantiene la conflictividad y la imposibilidad inherente de resolución.

El segundo objetivo será el mostrar cómo, a partir de un manejo de la concepción de vida que implica similitudes estructurales en Nietzsche y Freud, se logra llegar a desarrollos diversos, y a veces opuestos. Para ello se trabajará con un texto freudiano, *El por qué de la guerra*¹⁰⁰, del cual se tomarán elaboraciones específicas pertinentes al tema, y se analizarán en conjunto con las posiciones nietzscheanas relativas.

En orden de establecer el contraste marcado en el primer punto, se dará una breve caracterización de las posiciones de Schopenhauer y de Bergson, arquetipos de un devenir unidireccional, y de una afirmación vital originaria.

Dualismo ontológico: teleología y origen

En Schopenhauer el mundo no es más que fenómeno, apariencia, lo que la filosofía india llama «velo de Maya», no cosa en sí. La vida, por otro lado, es manifestación de la Voluntad, y por tanto no tiene ninguna clase de sentido ni de finalidad propia, sino que está al servicio de la perpetuación de esta fuerza cósmica. Respecto a la vida, la Voluntad como mundo nouménico o esencial se manifiesta en el mundo fenoménico individuándose, es decir,

¹⁰⁰ Freud, S., Obras completas, tomo III. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, España, 1996.

partiéndose en los diversos individuos. 'Como no somos lo que deberíamos ser, no obramos como deberíamos obrar. Por eso tenemos necesidad de una transformación completa de nuestro ser, de un renacimiento que traiga la salvación.'¹⁰¹ Así, la vida fenoménica es una vida de dolor, un estadio negativo a eliminar; la vía de eliminación será hallada en la anulación del deseo, en tanto que al desear lo que realmente desea a través nuestro es la Voluntad que busca perpetuarse; así, al anular el deseo se llega al Nirvana, como estado de negación de la Voluntad. 'Los budistas designan esto con una franca y leal negación; la llaman Nirvana, que es la negación del mundo, del Sansara'.¹⁰² Se encuentra entonces en Schopenhauer la vida como un estado fenomenológico de dolor que se resuelve en una negación de la voluntad de vivir, a través de una anulación del deseo. Hay, así, una resolución determinada respecto a la acción y dirección vital, articulada a un plano nouménico.

Habiendo caracterizado el pesimismo vital schopenhaueriano, damos paso a la caracterización del vitalismo bergsoniano.

La noción fundamental de '*durée*' de Bergson, en tanto carácter esencial de la conciencia como tiempo no fragmentado, no espacializado matemáticamente, es extendido en su obra *La evolución creadora*: ahora la duración no constituye solamente el ser de la conciencia, sino que la realidad exterior también es duración, siempre cambiante.

El conocimiento de la realidad se obtiene a través de la ciencia y la filosofía: la ciencia alcanza sólo el aspecto material del mundo, según el cual las cosas se disponen en el espacio, recurriendo a los métodos analíticos y espacializadores de la inteligencia; la filosofía, en cambio, capta el espíritu, la realidad en cuanto es conciencia, duración, recurriendo a la capacidad intuitiva propia del hombre. 'Renunciando de esta manera a la unidad ficticia que el entedimiento impone desde fuera a la naturaleza, quizá demos con la unidad verdadera, interior y viva.'¹⁰³ El aspecto ontológico de la duración se manifiesta especialmente en los procesos evolutivos de los seres vivos, que son expresión de un *élan vital*, impulso creador. 'Vemos en la evolución un movimiento general de la vida, la cual crea siempre formas nuevas a lo largo de líneas divergentes.'¹⁰⁴ En este sentido, y en tanto que todo es duración, invención, impulso, energía creadora, todo es conciencia. La evolución de las especies es fruto del impulso vital originario, mientras que la materia es el impulso vital degradado, su reflujo o aspecto reactivo ante el impulso creador activo que debe vencer su inercia. 'Nosotros no somos la corriente vital: somos esa corriente cargada de materia, es decir, de partes congeladas de sustancia, que aquella acarrea en su trayecto.'¹⁰⁵

El impulso vital bergsoniano, en tanto fuente creadora y esencia de la totalidad, resulta así en una afirmación directa de la vida, que si bien presenta diversas proyecciones a partir de su convergencia con lo material, mantiene su

¹⁰¹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, pág. 372. Ed. España Moderna, Madrid, España, 1972.

¹⁰² *Op. cit.*, pág. 376.

¹⁰³ Bergson, H., *La evolución creadora*, pág. 233. Ed. Claudio García, Montevideo, Uruguay, 1942.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, pág. 272.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, pág. 276.

carácter originario y unitivo. Como en Schopenhauer, se encuentra también aquí un segundo plano, diverso a la mera materia, que es dispuesto como aquello esencial y originario por detrás de lo fenoménico.

El dualismo constitutivo de la vida

Frente a una unicidad originaria bergsoniana que se despliega en diversas posibilidades a partir de su encuentro con la materia, o la individuación schopenhaueriana de la Voluntad, en Nietzsche la vida se presenta como voluntad de poder, es decir, como configuración de fuerzas activas y reactivas: las pasiones, acciones, u otros elementos que hacen a la vida se encuentran compuestos de 'instintos fundamentales' que se configuran de una u otra manera. 'Las presuntas 'pasiones' singulares (p. ej., el hombre es cruel) son sólo unidades ficticias, en la medida en que aquello que, proveniente de los distintos impulsos básicos, entra en la conciencia como algo homogéneo es imaginariamente unificado de un modo sintético en un 'ser' o una 'facultad', en una pasión.'¹⁰⁶ Nietzsche nomina esos instintos o fuerzas como de 'unión' y 'desunión', reactivos y activos. Así, cada componente de la vida resulta una configuración de estas fuerzas que, en tanto antagónicas, implican conflicto constante. No hay una esencia específica, no existe una teleología determinante, sino que las configuraciones pueden adquirir diversas formas, producto de un conflicto.

En Freud, se encuentra la actividad de dos grupos de pulsiones que hacen al hombre en tanto ser vivo (pulsiones de vida y muerte, Eros y Tánatos). El ser vivo proviene de lo inorgánico, y presenta una tendencia a volver a ello (Tánatos). 'En una época indeterminada fueron despertadas en la materia las cualidades de lo viviente. La tensión, entonces generada en la antes inanimada materia, intentó nivelarse, apareciendo así el primer instinto: el de volver a lo inanimado.'¹⁰⁷ Para poder mantener su carácter orgánico, Eros extroyecta parte de esa pulsión de muerte hacia el exterior, en forma de agresión; parte de la pulsión de muerte sigue igualmente actuando en el interior. Eros tiende a unir, Tánatos a desunir. Aquí también, las motivaciones, las pasiones y demás se encuentran generadas por un entrecruzamiento de estas pulsiones, que a través de su choque antagónico van permitiendo el desarrollo, el movimiento vital del organismo. En ambos autores, la vida resulta así un proceso cuyo devenir se proyecta a través de la actividad dual de fuerzas (orgánicas, fisiológicas) de carácter opuesto.

Dicha estructura dual implica la especificidad de la vida en términos de conflictividad, en tanto resulta un devenir del entrecruce de fuerzas antagónicas.

Como directo resultado de la estructura ontológica subyacente a las posiciones tanto de Schopenhauer como de Bergson, se encuentra entonces una determinación directa, una direccionalidad específica de lo fenomenológico forjada por un plano que lo trasciende. En Schopenhauer hay una resolución en la ascesis como extinción de toda manifestación de la

¹⁰⁶ Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, pág. 98, Ed. Alianza, Madrid, España, 1987.

¹⁰⁷ Freud, S., *Más allá del principio del placer*, pág. 2512, Obras completas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, España, 1996.

Voluntad; en Bergson se establece un misticismo que permite el coincidir con el impulso vital creador. Por el contrario, tanto en Freud como en Nietzsche no existe un estadio último al cual arribar, en tanto no existe una base determinada desde la cual partir. El conflicto, como renovación constante de construcciones, y como punto de partida de la concepción misma de construcción, hace imposible el establecimiento de pautas específicas-atemporales, así como la determinación de una dualidad de planos ontológicos. En Bergson y Schopenhauer el devenir histórico vital resulta por sí secundario, cobrando valor auténtico solamente en tanto recorre los caminos marcados por un plano nouménico. La conflictividad vital, en tanto resulta intrínseca, hace estallar dicho plano, y establece la trama histórica como válida inherentemente. La dualidad de planos se disuelve: no existe otra ontología que aquella atravesada por lo histórico.

Freud y Nietzsche, convergencias y divergencias

No se encuentra en las obras de Nietzsche y Freud una afirmación acrítica de la vida como conflicto, sino que existe un tratamiento específico de dicha conflictividad por parte de cada autor. Dichos tratamientos específicos establecen desarrollos muy distintos respecto de problemáticas planteadas por ambos de modos similares, pero siempre desde la base del tratamiento conflictivo, no unilateral de los mismos.

Se pasará entonces a realizar el análisis especificado como segundo objetivo de este trabajo.

En el texto freudiano *El por qué de la guerra*, el autor, como respuesta a un pedido de Einstein, analiza los posibles caminos a emprender para lograr la prevención y cese de las guerras. Comienza Freud por emprender una suerte de descripción, partiendo desde el origen, de los modos en que los hombres resuelven sus conflictos de interés, involucrando dicha resolución, constantemente, el hacer prevalecer un mayor poderío de una u otra parte; el modo por excelencia al que se recurre, desde la existencia de grandes conglomerados poblacionales, es el bélico. De aquí, Freud dispone una solución, compartida por Einstein: establecer un poder central encargado de dirimir todo conflicto de intereses.

Menciónase una segunda cuestión: el asombro ante la facilidad con que se da el entusiasmo para con la guerra por parte de los hombres. Freud explica esto a través de su teoría de la pulsión: así, habrá un grupo de instintos con tendencia a la destrucción y la muerte; ahora bien, tanto estos como las pulsiones eróticas resultan necesarias para la vida; asimismo, actúan siempre entrelazados, de modo que ninguna motivación puede adjudicarse puramente a una de estas categorías. Es así que varios motivos responderán a la inclinación por la guerra, entre ellos, el gusto por la destrucción, fusionado con varios ideales que faciliten su satisfacción.

El instinto de destrucción obra en todo ser vivo, tendiendo a llevarlo a lo inanimado nuevamente; en pos de la preservación de la vida, dicho instinto es dirigido hacia lo externo, en forma de agresión/destrucción, aunque parte de él manteniéndose siempre activa en el interior. Así, una fundamentación biológica para las tendencias 'malignas y peligrosas' del hombre; así, resulta inútil la búsqueda de eliminación inmediata de dichas tendencias agresivas en el hombre.

Indirectamente se combaten dichas pulsiones a través de sus antagónicas, las eróticas: 'todo lo que establezca lazos afectivos entre los hombres debe actuar contra la guerra'.¹⁰⁸

Finalmente, trata el punto de los abusos de autoridad: la división dirigentes/dirigidos es una desigualdad 'innata e irremediable'.

Ha de educarse una 'capa superior de hombres, dotados de pensamiento independiente, que breguen por la verdad, inaccesibles a la intimidación, y a los cuales corresponda la dirección de las masas dependientes'.¹⁰⁹ Y luego, 'La situación ideal sería, naturalmente, la de una comunidad de hombres que hubiese sometido su vida instintiva a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa podría llevar a una unidad tan completa y resistente de los hombres, aunque se renunciara a los lazos afectivos entre ellos. Pero con toda probabilidad esta es una esperanza utópica'.¹¹⁰

Si la tendencia agresiva es natural, ¿a qué la indignación con la guerra? Pues porque cada hombre tiene derecho a su propia vida, a no tener que matar a otros, etc. Justificaciones racionales que presentan fundamentos orgánicos: el desarrollo del proceso de evolución cultural (civilización), lo cual proveyó de 'lo mejor que hemos alcanzado, y también buena parte de lo que ocasiona nuestros sufrimientos'¹¹¹ (esto último relacionado con la inhibición de la función sexual), en fin, dicha modificación es una modificación orgánica: 'Sensaciones que eran placenteras para nuestros antepasados son indiferentes o aún desagradables para nosotros; el hecho de que nuestras exigencias ideales éticas y estéticas se hayan modificado tiene un fundamento orgánico'.¹¹² Dos caracteres distintivos de la cultura: el fortalecimiento del intelecto, que comienza a dominar la vida instintiva, y la interiorización de las tendencias agresivas, con todas sus ventajas y desventajas. La guerra resulta la negación de todos estos logros: 'todo lo que impulsa la evolución cultural obra contra la guerra'.¹¹³

Estructuralmente se encuentran muchas convergencias entre las posiciones de Freud y Nietzsche relativas a la temática tratada en el texto; para ilustrar esto, se tomarán tres puntos de importancia neurálgica. Primeramente, se encuentra en Freud la división dirigente/dirigido como necesaria y propia de las relaciones entre comunidades; esto se halla en Nietzsche, a su vez, en la determinación de la estratificación amo/esclavo como propia y natural de toda sociedad.¹¹⁴ En segundo lugar, se encuentra la

¹⁰⁸ Freud, S., *El por qué de la guerra*, pág. 3208. Obras completas, tomo III. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, España, 1996.

¹⁰⁹ *Op. cit.*, pág. 3211.

¹¹⁰ *Op. cit.*, pág. 3211.

¹¹¹ *Op. cit.*, pág. 3213.

¹¹² *Op. cit.*, pág. 3214.

¹¹³ *Op. cit.*, pág. 3214.

¹¹⁴ Lo natural del fuerte es querer ser amo: 'Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se

base orgánica que subyace a todo valor estético-ético; así, en Freud, 'sensaciones que eran placenteras para nuestros antepasados son indiferentes o aún desagradables para nosotros; el hecho de que nuestras exigencias ideales éticas y estéticas se hayan modificado tiene un fundamento orgánico'. También para Nietzsche los valores morales y estéticos son explicados fisiológicamente; el origen de valores actuales es elucidado genealógicamente en función de otros primitivos, y éstos en razón de sensaciones dadas (retribución --- ojo por ojo --- placer de observar el dolor del otro).¹¹⁵ Finalmente, el hecho de que estos cambios orgánicos véanse realizados vía proceso civilizatorio, adquiere total consonancia en Nietzsche; el hombre superior, que puede amar la guerra, no es en absoluto un simple bárbaro: aquél es culto, éste bestial. Estas convergencias posicionales encuentran una articulación directa en la similitud estructural que se halla en ambos autores respecto de la vida, en tanto instancia inherentemente conflictiva e histórica. Frente a la afirmación directa y originaria de la vida en Bergson, y en Schopenhauer la resolución determinada y clara que es la negación de la voluntad de vivir en una voluntad que nada quiere, se encuentra la imposibilidad inherente de una ausencia de conflicto, siendo que la propia dinámica vital resulta conflictiva. En tanto la vida resulta, tanto en Nietzsche como en Freud, un concepto rector, su especificidad conflictiva e todo valor, adquiere desde esta perspectiva la categoría de constructo, justamente porque encuentra su base y desarrollo en el choque y entrecruce de las fuerzas vitales. Asimismo, la idea de un constructo final, o uno verdadero, resulta un sinsentido, en tanto se funda en un constante devenir antagónico.

Se tomarán ahora los desarrollos divergentes específicos relativos a las mencionadas estructuras. Respecto de la primera, es calificada por Freud como 'innata e irremediable', una negatividad cuya solución (hombres que sometan sus instintos a su intelecto) es vista como utópica. Por el contrario, representa para Nietzsche una positividad, que permite al hombre superior destacarse y desarrollarse.

Respecto de la segunda y tercera estructura, la base orgánica es modificada positivamente por todo lo que resulte cultural/civilizatorio¹¹⁶, en tanto provoca un fortalecimiento del intelecto y una reintroyección de la agresión, siendo así este proceso contrario a la guerra (expresión última de la barbarie y la desigualdad). En Nietzsche, lo civilizatorio no tiene por qué presentar *per se* caracteres positivos, ni la guerra, negativos: justamente es el conflicto lo que destaca y genera las condiciones para el advenimiento de los hombres fuertes, y a su vez, muchas formas de civilización pueden,

exteriorice como fortaleza.' Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, pág. 56, Ed. Alianza, Madrid, España, 1985.

¹¹⁵ Moral como producto de sentimientos: 'La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria.' Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, pág. 56, Ed. Alianza, Madrid, España, 1985.

¹¹⁶ Puede aquí colegirse un cierto positivismo freudiano: la civilización como correctora de los errores de la naturaleza. Pero, si tomamos a 'la naturaleza' como el conjunto de lo natural, y no como alguna fuerza, entonces se percibe que la lectura peca de simplismo, por lo explicado anteriormente: lo natural, en tanto orgánico, se modifica a través de lo civilizatorio; vale decir, lo orgánico (y por ende, lo civilizatorio: la correlación es directa) se modifica históricamente, y así los valores ético-estéticos, las racionalizaciones, etc.

justamente, aplastarlos (como ser el cristianismo derivante en nihilismo). De aquí partirá la neta diferenciación civilización/cultura, habiendo solo coincidencia en cuanto la primera privilegie el aumento de la vida.

Estas divergencias presentan directa relación con las caracterizaciones particulares que se articulan a la estructura dual del concepto 'vida', elaboradas por cada autor.

En Nietzsche la vida, en tanto voluntad de poder, se encuentra caracterizada como expansión, suma: hablar de vida es hablar de un aumento de poder. 'Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza. La vida misma es voluntad de poder: la autoconservación es tan solo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto.'¹¹⁷

En Freud, por el contrario, la vida se encuentra caracterizada como conservación, como un evitar la muerte (vuelta a lo inanimado): lo agresivo extroyectado se da para evitar la propia destrucción desde lo interno, vale decir, es un efecto. Dice, sobre los primeros seres vivos: 'este trocito de sustancia viva flota en medio de un mundo exterior cargado de las más fuertes energías, y sería destruido por los efectos excitados del mismo si no estuviese provisto de un dispositivo protector contra las excitaciones.'¹¹⁸

Estructuralmente la vida en ambos autores es delineable como un proceso en el cual intervienen fuerzas (orgánicas, fisiológicas) de carácter opuesto, y necesarias para ese devenir. Sin embargo, la caracterización de cada autor cambia radicalmente la faz de ese proceso: el perfecto ser vivo freudiano resultaría aquel que puede mantenerse inmutable (conservación perfecta), en su coto determinado, sin necesidad de recurrir a un exterior. El verdaderamente vivo para Nietzsche es aquel que rompe los límites, la tipificación máxima del aumento, de la suma, en la destrucción de las barreras. En Freud, podemos encontrar una caracterización de la vida como 'conservación', como un 'evitar la muerte', es decir, según nuestro análisis, habrá una tendencia a la minimización del conflicto. En Nietzsche, por otra parte, la vida, en tanto voluntad de poder, estará caracterizada como una expansión, un aumento; dicha tendencia vital irá de la mano de una maximización del conflicto: es en la lucha en donde el aumento de poder se produce.

Conclusión: historicidad y conflictividad, vértice cuantitativo

Frente a una instancia nouménica originaria que es, en Schopenhauer y Bergson, principio y fin, la historicidad vital en Freud y Nietzsche permite un desarrollo, un devenir orgánico que se desdobra a partir de los encuentros temporales específicos de las distintas fuerzas e impulsos, y que hacen a lo propio cultural del hombre, en vez de estipularse en un binomio de opuestos naturaleza/cultura. La conflictividad inherente coarta cualquier posibilidad de teleología resolutive, justamente en su carácter de lucha de opuestos: en tanto hay vida hay oposición, jamás resolución definitiva. Resulta eminente notar aquí la primacía que adquiere el análisis *cuantitativo* por sobre el

¹¹⁷ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 24, Ed. Alianza, Madrid, España, 1987.

¹¹⁸ Freud, S., *Más allá del principio del placer*, pág. 2519, Obras completas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, España, 1996.

cualitativo. En efecto, los caracteres de conflictividad e historicidad de la vida implican una cota o límite asintótico respecto a un cambio cualitativo: no existe la posibilidad neta de una otredad genérica, de un nuevo estadio antropológico, del orden del Nirvana schopenhaueriano o el misticismo bergsonianos.¹¹⁹ La transformación cualitativa implica justamente la diversidad de planos ontológicos, en donde las diversas etapas y diferenciaciones cobran pobre relevancia respecto al estadio final. La configuración de cada instancia según juegos conflictivos de fuerzas implica la importancia intrínseca de las diversas divergencias configurativas, divergencia que sólo cobra sentido en vista de un análisis cuantitativo de la composición configuracional. De allí la importancia del detalle y el lapsus en el análisis psicoanalítico, y la sutileza en la captación del matiz como parte integrante del carácter noble en Nietzsche.

Es posible establecer una conexión respecto a las caracterización particular de la vida en cada autor y sus posiciones estético/éticas. En palabras de Nietzsche, refiriéndose a los filósofos: ‘Todos ellos simulan haber descubierto y alcanzado sus opiniones propias mediante el autodesarrollo de una dialéctica fría, pura, divinamente despreocupada (...), siendo así que, en el fondo, es una tesis adoptada de antemano, una ocurrencia, una ‘inspiración’, casi siempre un deseo íntimo vuelto abstracto (...)’.¹²⁰ En el presente caso, el horror a la guerra de Freud, y el amor a la fortaleza en el hombre de Nietzsche, establecen tendencias vitales. Pero se trata de tendencias, no de teleología determinante: si bien en el texto de Freud se ve un polo hacia el cual converger, no es un polo al que pueda llegarse: la naturaleza conflictiva pulsional impide un cohartar el deseo, al modo schopenhaueriano, con lo cual el problema bélico resulta inherente a la vivencia humana. Es un texto en el cual, ante el horror a la guerra, se llega a enunciar la idea del hombre regido por su razón; en gran parte de su producción¹²¹, Freud aboga en pos de la autonomía del sujeto (respecto del dirigente, de la pulsión, de la sociedad), y estipula el modo en que lo societario coarta y limita al hombre. En Nietzsche se encuentra expresado más claramente: el yo fue, el ello es, pero dejará de ser.¹²² Se trata de construcciones de carácter histórico, con una vida útil determinada por las configuraciones de fuerza dadas. El carácter fisiológico/orgánico de las mismas y sus cambios son los que determinan,

¹¹⁹ En una primera mirada, parecería fácil objetar la anterior sentencia: en efecto, se encuentra la aspiración freudiana a una casta de hombres que logren subyugar sus impulsos a su razón; por otro lado, el *Übermensch* nietzscheano se postula como una superación del hombre de su época. Sin embargo, es exactamente aquí donde la noción de cota cobra valor: el hombre racional que ya no batalla es reconocido por Freud como utopía; la superación que supone el *Übermensch* es justamente la de una moral que implique trascendencia, es decir, que implique el transvasaje cualitativo: el *Übermensch* es aquel que abraza la vida en tanto trágica, en tanto lucha inherente.

¹²⁰ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 14, Ed. Alianza, Madrid, España, 1987.

¹²¹ *El malestar en la cultura, Los caminos de la terapia psicoanalítica, Psicología de las masas y análisis del Yo*, entre otros.

¹²² Sobre el yo: ‘...cabezas más rigurosas acabaron aprendiendo a pasarse sin ese ‘residuo terrestre’, y acaso algún día se habituara la gente, también los lógicos, a pasarse sin ese pequeño ‘ello’’. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 38, Ed. Alianza, Madrid, España, 1987.

para ambos autores, los modos válidos, diversos históricamente, desde los cuales plantearse frente a las problemáticas que resultan de esa conjunción conflictiva que es la vida.

Comisiones

***Área II: Diálogo entre las Ciencias. Ciencia y Tecnología. Saber y
Conciencia***

Lógica de la situación y realismo.

Agustina Botella

U.B.A.

1. Realismo y concepción popperiana del conocimiento.

Karl Popper presenta al realismo como su posición acerca del conocimiento, distinguiéndola del instrumentalismo y del esencialismo. Ataca del primero la consideración meramente instrumental de las teorías científicas. Del segundo, critica que sostenga la posibilidad de establecer la verdad definitiva de las teorías, y que éstas describen esencias. El instrumentalismo coincide con Popper en que no hay conocimiento de esencias a través de las teorías científicas, pero de ello infiere que las teorías son meros instrumentos.

Popper señala que el carácter meramente instrumental de las teorías las vuelve irrefutables. Porque un instrumento de predicción no puede ser refutado.¹²³ Además, el instrumentalismo no puede explicar el interés del científico por la verdad.

Su *esencialismo modificado*, toma del esencialismo que “el científico aspira a una verdadera descripción del mundo o de algunos de sus aspectos, y a una explicación verdadera de los hechos observables.”¹²⁴ Pero agrega que no es posible saber con certeza si sus hallazgos son verdaderos.

Resaltar el carácter conjetural de las teorías científicas no implica disminuir la aspiración del científico a describir algo real.

2. Argumentos a favor del realismo.

Los argumentos que desarrolla Popper no sólo son a favor del realismo, sino también en contra del idealismo. Fundamentalmente, plantea esto en “Las dos caras del sentido común: argumentos en pro del realismo del sentido común y en contra de la teoría del conocimiento del sentido común”¹²⁵ y en “Realismo y el Objetivo de la Ciencia”¹²⁶

Popper presenta cinco argumentos:

Desde el realismo del sentido común:

Este primer argumento, es a su criterio el más fuerte, y supone una combinación de otros dos:

El realismo es parte del sentido común

Los argumentos en contra del realismo son filosóficos en el sentido más desacreditado del término, y se basan en la teoría del conocimiento del sentido común llamada (TCSC) “la teoría de la mente como un cubo”.

149. ¹²³ Cf. Popper, K.R., (1972a), *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós,

¹²⁴ Idem 150.

¹²⁵ En Popper, K. R., (1972b), *Conocimiento Objetivo*, Madrid, Tecnos.

¹²⁶ Popper, K. R., (1983), *Realismo y el Objetivo de la Ciencia*, Madrid, Tecnos .

Es preciso señalar que el primer argumento, no es en sí mismo un argumento. Tampoco lo son a y b, que propone como argumentos que forman el “argumento más fuerte”. Sin embargo, a lo largo de “Las dos caras del sentido común...” intenta argumentar a favor de estas tesis.

2. Desde la verdad o falsedad de las teorías científicas:

Si las teorías científicas son verdaderas o falsas y la verdad es adecuación del intelecto a las cosas, entonces las teorías científicas implican el realismo. Si las teorías son verdaderas, también lo es el realismo.

Este es un argumento positivo, a favor de lo que sostiene el autor, en el marco de su esencialismo *modificado*. El instrumentalismo no “exige” el realismo. Esto mostraría que este argumento no es relevante para quien se ubica en una posición diferente a la popperiana acerca del conocimiento. Porque parte de una noción de teoría científica cuya tarea es explorar el mundo. El punto de partida sería diferente en el caso del instrumentalismo. Este argumento prueba el realismo en el marco de la teoría del conocimiento de Popper.

Éste puede considerarse un argumento por el absurdo, que consiste en probar una proposición p, asumiendo la falsedad de p, y demostrando que de la falsedad de p se deriva una proposición contradictoria con p.¹²⁷ En este caso, p es “Hay mundo”; si asumimos que p es falsa, esto es que “No hay mundo”, de esto se deriva una proposición contradictoria con p. Porque si hay mundo las teorías científicas son verdaderas o falsas, pero si no lo hay, es un absurdo que las teorías científicas sean verdaderas o falsas. Se asume como punto de partida que las teorías científicas son verdaderas o falsas, algo que no compartiría el instrumentalismo.

3. Desde el lenguaje:

Los argumentos de la ciencia, (incluso los argumentos en contra del realismo), se expresan en algún lenguaje. El lenguaje humano es esencialmente descriptivo. Una descripción sin ambigüedad es realista, es de algo. Si eso es imaginario, la descripción es falsa, y su negación constituye una descripción verdadera de la realidad.

Si el lenguaje tiene una función descriptiva, es preciso que haya algo para describir. El realismo aparece para dar sentido a la descripción que realizamos mediante el lenguaje.

Se plantea el absurdo que sería negar el mundo dado el carácter descriptivo del lenguaje. Se asume en el “argumento lingüístico” la función descriptiva del lenguaje.

4. Desde la belleza de las creaciones artísticas y el mundo de la naturaleza:

La belleza de las obras de arte no está en el sujeto que conoce. “No está en mí ni la música de Bach y de Mozart, ni los cuadros de Rembrandt o Boticelli”. No son creaciones de mi propia mente, ni de mis sueños.

Algo análogo plantea Popper, en “Realismo y el Objetivo de la Ciencia” acerca de la belleza de la naturaleza: las montañas, los glaciares, las flores y los árboles...

¹²⁷ Cf. Ferrater Mora, J., (1994), Diccionario de filosofía, Barcelona, Ed. Ariel, Tomo I, 34.

En este caso, si “no hay mundo”, entonces las creaciones artísticas y la naturaleza, son del sujeto, pero las montañas, los glaciares, la música de Bach o los cuadros de Rembrandt, no existen sólo en mi mente...

5. Desde el conocimiento subjetivo:

Nuestro conocimiento subjetivo consta de disposiciones a la acción, es una adaptación tentativa a la realidad. Esto supone que *hay realidad*. Si el realismo científico es verdadero, entonces es preciso que haya realidad.

El segundo, el tercero y el quinto argumento son argumentos positivos, a favor de la tesis que se quiere probar “Hay mundo”. El primero en sí mismo no es un argumento, y el cuarto plantea el absurdo de asumir el idealismo, y parte del conocimiento que tenemos del mundo desde el sentido común. En los últimos cuatro se asume que sería un absurdo sostener que “no hay mundo”.

Aunque el argumento 1 no es tal (al menos como está presentado al enumerar los argumentos a favor del realismo), es preciso aclarar que en “Las dos caras del Sentido Común...” Popper desarrolla las tesis que componen este argumento.

La teoría de la mente como un cubo es la TCSC, que sostiene que la mente es un cubo, un balde vacío que se llena de la información que alcanzamos a través de la experiencia sensible.

El principal error de la TCSC reside en suponer que es misión del científico la búsqueda de la certeza. Por esto, la TCSC señala que las impresiones que obtenemos de los sentidos son una base segura para todo conocimiento.

Popper sostiene que hay en el hombre disposiciones innatas para descifrar los mensajes que recibimos.

Más allá de la crítica a la TCSC, plantea que “siempre que seamos críticos con todo lo que se diga en nombre del sentido común, es recomendable partir de él, por muy vagos que sean sus puntos de vista.”¹²⁸ La TCSC pasa por alto el carácter indirecto y conjetural del conocimiento.

3. Sobre la lógica de la situación.

Dadas las dificultades para aplicar el método hipotético deductivo en las ciencias sociales, Popper elabora el método cero o la lógica de la situación. Éste supone que entendiendo aquellos elementos que constituyen la situación es posible explicar y predecir en ciencias sociales. Toma este modelo de la teoría de la elección racional de Hayek. Este método es análogo a la propuesta falsacionista de Popper para las ciencias naturales. Dada la dificultad de elaborar las leyes generales en ciencias sociales, apela al principio de racionalidad, que “hace las veces” de ley general, garantizando la posibilidad de explicar y predecir conforme a las situaciones.

Es cierto que Popper intenta elaborar *un* método que permita alcanzar el conocimiento científico. También es cierto que algunos suponen que la lógica de la situación no es más que el falsacionismo aplicado a las ciencias sociales. Si el autor intentó alcanzar *un* método, y por un lado propone para las ciencias naturales el falsacionismo y para las sociales la lógica de la situación, vemos entonces, alguna debilidad en el planteo popperiano. Pero, si este método es el falsacionismo aplicado a las ciencias sociales, entonces, se desdibuja la dificultad.

¹²⁸ Popper, K.R., (1972b), op. cit., 104.

Este método intenta explicar la conducta de los individuos en términos de la situación misma. Conociendo la situación y aplicando el principio de racionalidad es posible explicar la conducta de los individuos.

Distingue Popper dos tipos de problemas de explicación o predicción. El primero consiste en explicar o predecir un o un número pequeño de eventos singulares. El segundo consiste en explicar o predecir una determinada clase o tipo de evento. Para resolver el segundo problema es necesario ayudarse con la construcción de un modelo. En las ciencias sociales se utiliza el método de construir situaciones típicas. Es el análisis situacional el que provee modelos de situaciones sociales típicas. Cada evento social está compuesto por elementos situacionales: objetivos, conocimiento... El principio de racionalidad o principio cero anima el modelo. Se trata de un principio casi vacío. Pero, dado que no siempre obramos de acuerdo al principio de racionalidad, este principio es falso. Sin embargo, es parte integral de toda, o casi toda teoría social testable, y una buena aproximación a la verdad.

Caldwell toma de Koertge la explicación de la lógica de la situación, y distingue:

La descripción de la situación: Un agente A estaba en una situación de tipo C.

Análisis de la situación: En una situación de tipo C, lo apropiado para hacer es X.

El Principio de racionalidad: Los agentes actúan siempre adecuadamente a sus situaciones.

Explicación: A hizo X.¹²⁹

Pluralismo ontológico y realidad del Mundo 3.

Popper distingue tres mundos: *Mundo 1*: el de los objetos físicos, *Mundo 2*: el de los procesos de pensamiento, los estados mentales; *Mundo 3*: el de los contenidos de pensamiento, enunciados, problemas, teorías y argumentos.

Intenta establecer algún criterio que permita distinguir lo real de lo que no lo es. Asume algún criterio “materialista”, por el que son reales las cosas físicas.

Acerca del estatuto ontológico del Mundo 3, Popper sostiene que la existencia de éste es producto de la mente humana.

“Es tan real como otros productos humanos, tan real como un sistema de codificación de un lenguaje; tan real como (o quizá aún más real que) una institución social, tal como una Universidad o un cuerpo de policía.”¹³⁰

¹²⁹ Cf. Caldwell, B., (1994), “Two Proposals for the Recovery of Economic Practice”, Ed. by Backhouse, en New directions in economic methodology, Routledge, London, 142.

¹³⁰ Popper, K.R., (1977), Búsqueda sin término, Madrid, Ed. Tecnos, 250.

Señala que la palabra “real” se usa para caracterizar cosas materiales de tamaño ordinario, extendiéndose a cosas mayores y menores. *Aquello que es real debe ser capaz de ejercer un efecto causal sobre cosas reales.*

Las entidades reales pueden ser concretas o abstractas en diverso grado. Los objetos del Mundo 3 son abstractos, pero reales, porque constituyen herramientas poderosas para cambiar el Mundo 1. Ellos poseen efectos sobre el Mundo 1 a través de la intervención humana, de sus creadores.¹³¹ En el Mundo 3 es preciso distinguir los productos de nuestra mente en cuanto tales, y las consecuencias no buscadas y desconocidas de esos productos.

Mundo 3, instituciones sociales y lógica de la situación.

Según William Gorton¹³², para entender la conexión del realismo de Popper y su comprensión de la ciencia social, necesitamos considerar el pluralismo ontológico.

El Mundo 3 de Popper es una construcción puramente humana. Pero aún así, sus objetos son autónomos, una vez que han sido creados. Éstos tienen características objetivas que existen independientemente de si están o no siendo pensadas por alguien. El Mundo 3 contiene teorías verdaderas como falsas. *Este Mundo es real porque afecta al Mundo 1, via el Mundo 2. La interacción con el Mundo 1 es decisiva para considerar algo real.*

El Mundo 3 también incluye instituciones sociales, tradiciones, lenguaje, y valores.

Las instituciones sociales deben ser consideradas reales porque influyen a los individuos. Esta influencia tiene importancia para el análisis situacional.

Los individuos pueden ser entendidos como la fusión de entidades de los Mundos 1, 2 y 3. Sus cuerpos son objetos del Mundo 3, sus experiencias subjetivas son entidades del Mundo 2, y el contenido de sus pensamientos consiste parcialmente en su relación con el Mundo 3.

Las entidades del Mundo 3 que Richard¹³³ se encuentra son reales en el mismo sentido que lo son el embotellamiento (traffic cone) y la raya divisoria. Las instituciones sociales afectan la conducta de Richard como lo hacen los objetos físicos. Según Popper, las instituciones sociales y los objetos físicos afectan la conducta de Richard como barreras.

“De hecho, propongo usar el nombre “institución social” para todas aquellas cosas que establecen límites o crean obstáculos a nuestros movimientos o acciones casi como si fuesen cuerpos físicos u obstáculos. Las

¹³¹ Cf. Popper, K.R., Eccles, J. C., (1985), El yo y su cerebro, Barcelona, Ed. Labor,54.

¹³² Cf. Gorton, W.A., (2006), Karl Popper and the Social Sciences, U.S.A., State University of New York Press, cap. 2, 23-40.

¹³³ Me refiero al ejemplo que propone Popper de “Richard que quiere alcanzar el tren y está apurado para cruzar una calle llena de autos que pasan y autos estacionados, y otro tránsito” en (1994), “Models, Instruments and Truth” en The Myth of The Framework, London, Routledge, 166-168.

instituciones sociales son experimentadas por nosotros casi como literalmente formando parte del amoblamiento de nuestro hábitat.”¹³⁴

Según Gorton para señalar la realidad de las instituciones sociales Popper apela al argumento para mostrar la realidad del Mundo 3. Las instituciones sociales, comportándose como barreras, influyen en la conducta de Richard, por eso son reales. *Que las entidades sean abstractas no implica que no sean reales*. Pero, describir a las instituciones sociales como barreras parece un poco restrictivo, dado que las entidades del Mundo 3 pueden ser usadas para resolver problemas, crear obras de arte...

Para ser consistentes con el anti-psicologismo de Popper, una norma debe ser entendida como algo externo que el agente considera conscientemente y responde racionalmente a ella.

“Las instituciones sociales deben ser entendidas como siendo externas a los actores y como siendo entidades con que los actores conscientemente interactúan (o, al menos, toman con cuidado) en el mismo sentido que los científicos usan las teorías para resolver problemas.”¹³⁵

Las instituciones sociales pueden ser entendidas como entidades que restringen y permiten las acciones humanas.

La comprensión expandida de las instituciones sociales es completamente consistente con el análisis situacional de Popper como con su ontología de los tres mundos.

Las entidades del Mundo 3 de Popper deben ser vistas como reales para entender el análisis situacional. Las instituciones sociales, las normas, las tradiciones, y otras entidades del Mundo 3 deben ser vistas como reales porque influyen en la conducta humana.

Conclusión

A través de este trabajo hemos querido mostrar la relación entre el realismo de Popper y la lógica de la situación. Para esto, analizamos sus argumentos a favor del realismo en el marco de su teoría del conocimiento, el esencialismo modificado. Caracterizamos la lógica de la situación y señalamos la importancia de su pluralismo ontológico en relación al análisis situacional. Distinguimos los elementos situacionales y mostramos el vínculo entre las instituciones sociales y el estatuto ontológico del Mundo 3 de Popper. Entender los objetos del Mundo 3 como reales es especialmente importante para captar la relevancia de la lógica de la situación para explicar la conducta de los individuos y su relación con el realismo.

Bibliografía:

Caldwell, B., (1994), “Two Proposals for the Recovery of Economic Practice”, Ed. by Backhouse, en New directions in economic methodology, Routledge, London.

Ferrater Mora, J., (1994), Diccionario de filosofía, Barcelona, Ed. Ariel.

¹³⁴ Idem, 167. La traducción y la negrita son mías.

¹³⁵ Gorton, W.A., (2006), op. cit., 37. La traducción es mía.

Gorton, W.A., (2006), Karl Popper and the Social Sciences, U.S.A., State University of New York Press.

Popper, K.R., (1972a), Conjeturas y refutaciones, Barcelona, Paidós.

(1972b), Conocimiento Objetivo, Madrid, Tecnos.

(1977), Búsqueda sin término, Madrid, Ed. Tecnos.

(1983), Realismo y el Objetivo de la Ciencia, Madrid, Tecnos.

(1994), The Myth of The Framework, Routledge, London.

Popper, K.R., Eccles, J. C., (1985), El yo y su cerebro, Barcelona, Ed. Labor.

Las causas de las crisis económicas: un análisis filosófico

Ricardo F. Crespo

UNC y CONICET

Una crisis económica es un hecho inesperado con fuertes consecuencias para la riqueza, para los hábitos y para los comportamientos de las naciones, de las instituciones y de la gente en general. La crisis se aparta de la evolución “normal” de los hechos previstos por la ciencia económica y exige nuevas explicaciones teóricas. Sorprende a los agentes económicos (individuos, empresas y gobiernos) que tratan de averiguar qué tipo de fenómeno están enfrentando, para poder decidir qué acciones deben seguir. Las crisis conducen a revisiones de la teoría, de los planes y de las expectativas. En fin, la crisis merece una explicación que aclare sus causas.

Este no es un asunto sencillo. Los fenómenos sociales no son fáciles de analizar dada su complejidad. John Maynard Keynes, un experto en crisis económicas, ha advertido frecuentemente acerca del carácter reflexivo, complejo, variable, heterogéneo, discreto, discontinuo, e incommensurable del material social en general y económico en particular.¹³⁶ Estos rasgos hacen que la explicación por las causas y la predicción sean empresas bien difíciles en este ámbito.

A lo largo de los siglos de pensamiento filosófico, los filósofos sociales han sostenido una amplia gama de posiciones de ontología y metodología de investigación sociales. Van desde un atomismo social – la posición que mantiene que los fenómenos sociales son solo el resultado de compilar las acciones individuales – a un holismo social – la posición que defiende un ámbito social con reglas y características propias, independientes de las reglas y características de los individuos que lo componen –.

Más allá de la postura de ontología social que se adopte (individualista u holista) está claro, al menos, que los fenómenos sociales son fenómenos complejos, intrincados. Por eso, cualquier análisis de la actual crisis financiera y económica global debe buscar todo un entramado de causas. Por ello, parece curioso que los análisis y propuestas de solución se hayan focalizado en aspectos unívocos, ya sea económicos o morales. A mi juicio, hay de ambos y mucho más. Pienso que se deben contemplar al menos cinco niveles de análisis causal, progresivamente más profundos pero, a su vez, complementarios: el técnico, el psicológico, el moral, el histórico y el filosófico. Probablemente haya cabida para otras perspectivas – e. g., la cultural, la étnica, la sociológica –; pienso, sin embargo, que estos cinco niveles ayudarán suficientemente a dilatar nuestra visión de la crisis.

Nivel técnico

La mayoría de las opiniones emitidas se concentran en este campo, que es bien real, pero también el más superficial. Una serie de técnicas de evaluación financiera, contable, sistemas de retribución, fijación de tasas de

¹³⁶ Para una recopilación, cfr. Crespo 2005, Cap. VII.

interés, etc. facilitan la evolución de la crisis y dificultan su detección. Los agentes, cual caballos con anteojeras, avanzan casi inexorablemente hacia el precipicio, sin una responsabilidad clara de la mayoría de ellos. Generan como círculos viciosos crecientes que nadie, individual e intencionalmente, crea. Friedrich Hayek habla de “órdenes espontáneos” que emergen casi automáticamente en las sociedades en tanto que se disemine la información y la gente se adapte a las condiciones señaladas por esta información. Parafraseando a Hayek, podemos hablar de “desórdenes espontáneos” que aparecen en las crisis.

Nivel psicológico

Se hacen muchas referencias al clima optimista de las euforias y a los comportamientos de manada y pánicos frente al riesgo. Ambos exageran los movimientos conducentes a la crisis. De esto sabía mucho John Maynard Keynes para quien la crisis no hubiera sido ninguna novedad. La aversión al riesgo es un sentimiento fuerte que acelera la caída. La crisis es una crisis de confianza, como bien señalaba también Keynes (1936, XII). Él hablaba de la incidencia de una urgencia innata, del capricho, del miedo y del sentimiento. Para él, la crisis no hubiera sido algo nuevo y sorprendente. Este es un punto explotado también por una nueva corriente económica: la *behavioral economics* (Daniel Kahneman, Amos Tversky, Richard Thaler). Robert Shiller es uno de los economistas actuales que enfatiza el rol de la psicología en la crisis.

La psicología no solo acelera la crisis sino que también dificulta el superarla. La gente tiene miedo de gastar su dinero y así refuerza la caída. Este es el motivo por el que Keynes recomendaba la promoción del gasto público para resolver el problema. Necesitamos recobrar la confianza y esto depende en gran medida de lo que la gente percibe. Se requieren signos de confianza. El “timing” es crucial: no bien pasa el tiempo, la gente olvida sus errores.

Sin embargo, la psicología no es la raíz última de la crisis. Las esperanzas o temores artificiales no hubieran aparecido si algunos hechos no los hubieran motivado. Es decir, debemos profundizar el análisis.

Nivel moral

El Presidente de Francia, Nicolás Sarkozy, por ejemplo, tiene un discurso moralista acerca de la crisis. Muhammad Yunus y Joseph Stiglitz también enfatizan el papel de la moral. Amartya Sen se refiere un vacío moral y legal. Se habla del fraude, del cortoplacismo, de la codicia. Pero yo agregaría algo que nadie dice: en esta crisis hay mucho de mediocridad, de trabajo mal hecho. Muchos se han dado cuenta de que algo no estaba del todo bien, pero no han querido pararse a reflexionar acerca de ello (los ganó la pereza, o la complicidad con intereses egoístas o pragmáticos). Por el contrario, desde un punto de vista moral se requiere un conjunto de virtudes para asegurar una economía próspera: laboriosidad, excelencia, frugalidad, ahorro, honestidad y espíritu de servicio.

Este es un punto relevante porque no podemos resolver los problemas morales con remedios técnicos. Por este motivo, las regulaciones buscadas sólo para controlar no son la solución: pueden ser incluso un refugio para los inescrupulosos. Las regulaciones parecen ser una ayuda cuando también buscan forjar virtudes y caracteres, que es lo que aparentemente está faltando. Hay algunos académicos, incluso, que sostienen que la crisis se

produjo no por la falta de intervención, sino por la misma intervención del Estado en la economía. En esta misma línea, las virtudes se forman más eficazmente mediante la educación, entendida en el sentido griego de *paideia*, formación del carácter, en vez de por las regulaciones.

Nivel histórico

En realidad este nivel de análisis no es más profundo, sino concomitante respecto al resto. Sin caer en exageraciones reduccionistas está clara la historicidad del hombre. El tiempo humano o histórico es distinto del mero sucederse del tiempo natural. En este nivel se podría encarar el análisis de dos modos. Primero, haciendo un recuento de los hechos que fueron conduciendo a la crisis: surgirán elementos técnicos, equivocaciones (meros errores o fallas morales) de personas o instituciones concretas, reacciones psicológicas más o menos masivas, hechos fortuitos. Sin duda, ayudará a entenderla.

Segundo, se pueden considerar los fenómenos de acortamiento o alargamiento de los tiempos que provocan las expectativas humanas. Después de la crisis, muchos estudiosos se han preguntado porqué no se tomaron medidas antes. En efecto, algunas voces habían alertado acerca de su proximidad y nadie hubiera negado la necesidad de emprender las acciones que proponían. Sin embargo, volvemos al “timing”. Los antiguos griegos usaban el término *kairos* que significa tiempo oportuno. Debemos aprender a discernirlo.

Además, la velocidad de la vida contemporánea, su “instantaneísmo”, induce al “corto-placismo”, al olvido del pasado: estamos anclados en el presente. Esta aceleración del tiempo va en contra de la calma y la serenidad, actitudes que faltan durante las crisis.

Nivel filosófico o metafísico

Esta crisis pone de manifiesto la futilidad de la idolatría de los instrumentos. Me decía una economista que eligió esa carrera porque buscaba exactitud en lo humano. Los alumnos de los master buscan que les enseñen instrumentos. Ya Platón en el *Protágoras* planteaba el tema de la ambición de reemplazar el azar incierto por la previsibilidad técnica. Pero esta empresa es parcial y, por tanto, no es realista. Y más vale estar aproximadamente en lo cierto que exactamente equivocado. El sujeto moderno creó un objeto monstruoso, la técnica. Como en las típicas películas de este género, el monstruo se le fue de las manos. Pensar que la racionalidad técnica (incluida la del mercado tal como es concebido por la economía) es todo, es fascinante por lo sencillo y práctico, pero es una grave simplificación que se paga cara, como estamos viendo. Lo único analizable sólo técnicamente en lo humano es lo puramente biológico. En el campo humano son más importantes la racionalidad psicológica y la racionalidad moral.

El éxito y la exactitud de la técnica son atractivas y han empujado a las antiguas ciencias morales – la ética, la política, la economía – a un desarrollo técnico fantástico. Desde un punto de vista descriptivo o explicativo esto es insuficiente. Desde la perspectiva normativa, la racionalidad técnica (o instrumental) debe servir a los fines de la racionalidad práctica que es la racionalidad incierta de las acciones humanas reales.

El papel de los economistas

Los economistas fueron las estrellas de la crisis. Se suponía que deberían haber actuado como los guardianes de una economía sana y, sin embargo, no lo hicieron. La crisis fue prevista por pocos de ellos y no llegaron a tiempo. Esto sucede porque están habituados a considerar sólo los aspectos técnicos de los asuntos económicos.

Parece muy importante cambiar el modo de formarlos. La economía debe aprenderse en el marco de una escuela de pensamiento social. Antes que las herramientas (modelos, etc.), que deben quedar para un segundo ciclo, los economistas deben aprender Filosofía política, historia, sociología, psicología, antropología, filosofía moral e incluso literatura. De esto se dio cuenta el mismo Lionel Robbins, quien acuñó la definición de economía como técnica (1949: 17 and 1955: 582-3). Sólo así se formarán verdaderos economistas políticos. En efecto, los grandes economistas fueron grandes porque fueron humanistas: pensemos en Adam Smith, John Stuart Mill, Carl Menger, Ludwig von Mises, John Maynard Keynes, Friedrich von Hayek, Joseph Schumpeter, Herbert Simon y Albert Hirschman.

Conclusión

Las políticas actuales respecto a la crisis se focalizan en instrumentos y remedios técnicos. Si se pretende una curación estable, se deberían ponderar también el conjunto de causas que actúan: psicológicas, morales, culturales e históricas. Estas requieren consecuentemente remedios psicológicos, morales, culturales e históricos, no sólo técnicos

La crisis es la manifestación de una actitud de la gente respecto a su propia vida. Una visión del mundo que asigna un papel exagerado a la técnica; esto induce a una separación entre vida moral y negocios y, por tanto, a la irresponsabilidad. Los instrumentos técnicos, sin reflexión humana acerca de sus límites y uso responsable, casi automáticamente llevan a la crisis; el “instantaneísmo” actual y la psicología humana agravan la situación. Pequeños desórdenes conducen finalmente a un desorden espontáneo general: *ergo*, tenemos una crisis.

Referencias

- Crespo, Ricardo F., 2005. *Descubrir la melodía. El pensamiento filosófico de Keynes*, Eiuusa, Madrid.
- Keynes, John Maynard, 1936. *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Mac Millan, London.
- Robins, Lionel C., 1949. “The Economist in the Twentieth Century”, *Economica*, 16/61, pp. 93-105 (also in *The Economist in the Twentieth Century and Other Lectures in Political Economy*, Mac Millan, London, 1956).
- Robbins, Lionel C., 1955. “The Teaching of Economics in Schools and Universities”, *The Economic Journal*, 65/260, pp. 579-593.

La matemática y las ciencias humanas en el triedro de los saberes de Foucault

Daniela Emmanuele

Facultad de Ciencias Exactas, Ingeniería y Agrimensura
Universidad Nacional de Rosario.

“...el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva.”¹³⁷

La matemática ha sido históricamente colocada como paradigma de un saber nítido, eterno y seguro. “Dios geometriza”, sostenía Platón cuyas ideas de un mundo de objetos ideales, formales y perfectos estaban inspiradas en el dominio científico de la matemática.

La historia de las estrechas relaciones entre matemática y filosofía se origina en las reflexiones y creencias semimísticas, semicientíficas, de la logia de los Pitagóricos. Desde entonces se ha ramificado a través de genios como Kant, Leibniz y Bertrand Russell. Y no ha dejado nunca de fascinar a los grandes filósofos quienes tratan de capturar lo escurridizo que hay en ella.

Por ejemplo, según Foucault, las matemáticas han constituido un modelo “para la mayoría de los discursos científicos en su esfuerzo hacia el rigor formal y la demostratividad”¹³⁸ ya que es la única ciencia que ha franqueado los cuatro umbrales – de positividad, de epistemologización, de científicidad y de formalización – de una vez y para siempre, siendo su origen su propio fundamento. Para analizar cómo se ha relacionado históricamente la matemática con otros dominios de saber, nos posicionaremos desde la perspectiva Foucaultiana denominada **arqueología del saber**.

En la época clásica el campo del saber era homogéneo, ya que a partir de la instauración de un orden, todo conocimiento era posible; esta situación era común tanto para la matemática como para las ciencias naturales y también para las taxinomias en general. La homogeneidad del campo del saber en la época clásica se basa en la *mathesis universalis* y en el análisis de la representación. La idea de orden subyace a los conceptos de la diferencia y la similitud (entre cosa y cosa o entre palabra y palabra). En el origen, el caos: el caos de lo diferente y el caos de lo mismo. En la crisis epistemológica que trae aparejado el Renacimiento se produce una ruptura irreparable en la correspondencia entre palabra y cosa. De aquí en adelante la noción directriz será no ya la similitud sino la semejanza.

Dado que el lenguaje es, por su naturaleza, el lugar apropiado para que las cosas encuentren un orden, una clasificación, es allí donde el pensamiento opera ciertos agrupamientos estableciendo las mencionadas semejanzas y diferencias. Foucault se interroga acerca de qué fue lo que mantuvo juntas y sin distancias a las palabras y las cosas antes de la ruptura epistemológica del

¹³⁷ (Foucault: 2001, p. 9)

¹³⁸ (Foucault: 2004, p. 318)

Renacimiento y en qué consistió la instauración de un orden de las cosas. Pues bien, dicha instauración se asienta en dos soportes. En primer lugar es la cultura lo que determina los órdenes empíricos dentro de los cuales el hombre se reconoce. Pero, por otro lado, la filosofía y/o las teorías científicas explican el por qué de la existencia de determinado ordenamiento y no de otro distinto, poniendo de relieve las leyes, principios y reglas a las que obedece. Lo que aquí analizaremos tiene que ver precisamente con la relación entre este orden y la constitución de un saber, entre los anudamientos de este orden con el espacio y el tiempo en relación a la formación de un suelo positivo de los conocimientos.

En la época clásica todos “los órdenes naturales” estaban asegurados por las interrelaciones entre la teoría de la representación y las del lenguaje; interrelaciones que se constituyen en fundamento general de todos los órdenes posibles. Pero este enlace entre la representación y la cosa mediante el lenguaje es lo que se deshace por completo a partir del siglo XIX. Es debido al abandono del espacio de la representación que **el hombre puede ingresar como objeto en el campo del saber occidental**.

El saber de la cultura occidental se construyó hasta fines del siglo XVI sobre las figuras principales de la semejanza, a saber, la conveniencia, la emulación, la analogía y el par simpatía / antipatía. Ahora bien, debe haber un *desciframiento de las mismas*. Signos invisibles que al ser leídos trazan las semejanzas de lo mismo. Es el signo de la afinidad lo que visibiliza el encadenamiento invisible de las cosas, afinidad que se soporta en la simpatía de las cosas mismas. De manera tal que si toda semejanza recibe una signatura que la acompaña y permite develarla, ella no es sino otra forma homóloga de la misma semejanza; y por ende el círculo de los desplazamientos y duplicaciones se cierra sobre sí mismo.

Dado que la búsqueda del sentido de las cosas es mostrar sus semejanzas con otras y el intento de desciframiento de los signos y las leyes a las que obedece no es sino otra vez redescubrir lo que asemeja, es que podemos concluir – siguiendo a Foucault – que el siglo XVI superpuso la hermenéutica y la semiología en la forma de la similitud. El hecho de que la naturaleza fuera una figura duplicada del cosmos en donde cada semejanza no hace más que remitir a otra es lo que **produce el saber por acumulación de semejanzas** y por ello mismo este saber no es alcanzado nunca en su plenitud; la suma de los elementos que se enlazan para la producción del saber en la configuración de la episteme del siglo XVI presupone un recorrido indefinido e interminable. Así, la episteme del siglo XVI se caracterizó porque:

- el saber estaba garantizado por la relación entre el microcosmos y el macrocosmos
- es un saber que acogió en su seno tanto la erudición como la magia y por ello no llegó jamás a ser un saber estrictamente racional
- conocer una cosa se reducía a interpretar los signos que en ella revelaban semejanzas y afinidades con otras cosas
- en esta cosmovisión el lenguaje es el lugar donde la verdad es revelada; las lenguas guardan con el mundo una relación de analogía más que de significación
- la producción del saber se sustenta no en observar ni demostrar sino interpretar, refiriendo el lenguaje al lenguaje mismo, dando lugar al *comentario*

- se privilegia a la escritura dentro del lenguaje, pues sin ella no habría modo posible de enlazar y enmarañar las palabras y las cosas sin distinguir entre lo que se observa y lo que de ello se comenta

Pero a partir del siglo XVII se produce una discontinuidad de las relaciones entre pensamiento y cultura de manera tal que la semejanza y la similitud dejan de conformar el terreno por donde el pensamiento se desliza. En este nuevo marco las figuras que guiarán al pensamiento clásico son la identidad (que incluye la diferencia) y la comparación cuyas formas son la medida y el orden. Ahora lo semejante es analizado desde los conceptos de **medida** -que es la forma calculable de la identidad y de la diferencia- y de **orden**. Por ello la semejanza y sus figuras son excluidas como fundamento del saber. Cambia también el rol que ocupa el orden dentro de este nuevo escenario epistemológico: se trata del orden del pensamiento que irá desde lo simple hasta lo complejo, y no ya del orden del mundo. Desaparecen las creencias místicas o supersticiosas y con ello podemos afirmar que la naturaleza misma entra en el orden científico. Conocer ya no implica relacionar cosas entre sí a partir de sus semejanzas y analogías sino discernir, vale decir, establecer no sólo identidades sino también buscar diferencias.

La relación con la **mathesis** es la característica principal de la episteme clásica pues esta *ciencia universal del orden y la medida* posibilitará la aparición de dominios empíricos del saber que hasta entonces no habían siquiera sido definidos ni mucho menos tomado forma; cabe dentro del conocimiento la posibilidad de posicionar las cosas dentro de una sucesión ordenada, aún cuando se trate de cosas inconmensurables. Esta relación con la mathesis de ninguna manera significa una matematización de la naturaleza; por el contrario, si bien el método analítico estará presente en todos estos nuevos dominios, no es éste su instrumento central sino antes bien lo es el **sistema de signos**. La relación del signo con aquello que representa no está garantizada dentro del orden de las cosas. Si tenemos en cuenta que antes la representación se constituía sobre un sistema ternario (dos objetos apareados por una semejanza + un tercer elemento: el desciframiento de la signatura), en este nuevo cuadro de conocimientos el **sistema representativo** es **binario**. El sistema de signos introduce en el saber la probabilidad, el análisis y la combinatoria.

La arqueología foucaultiana pone de relieve una nueva ruptura y discontinuidad epistemológica: aquella que ocurre a partir del siglo XIX y que demarca el umbral de la modernidad. La misma produce un fraccionamiento de los saberes y un intento de alineación de los mismos desde las matemáticas y desde los principios ordenadores de la clasificación y de las jerarquías lineales de Comte. El dominio de la episteme moderna se modela como un **triedro** sobre cuyos ejes se asentarán:

las ciencias matemáticas y físicas (para ellas el orden es un encadenamiento deductivo y lineal de proposiciones evidentes o comprobadas)

las ciencias del lenguaje, de la vida, de la producción y de la distribución de las riquezas (que proceden a poner en relación elementos discontinuos pero análogos, de tal modo que pueden establecer entre ellos relaciones causales y constantes de estructura)

Estas dos primeras dimensiones definen el campo de aplicación de las matemáticas a estas ciencias empíricas, vale decir, demarcan el dominio de lo matematizable en la lingüística, la biología y la economía.

la reflexión filosófica “que definió con la dimensión de las disciplinas matemáticas un plan común: el de la **formalización del pensamiento**.”¹³⁹

Para analizar el lugar de las ciencias humanas dentro del triedro epistemológico que fundamenta sus existencias como tales las siguientes preguntas y sus respuestas desde la perspectiva foucaultiana nos servirán de hilo conductor.

1. ¿Dónde se hallan las ciencias humanas en este triedro epistemológico? Sencillamente no se hallan en ninguna de sus tres dimensiones y es este no hallarse en ellas lo que les permite encontrar su ubicación en las fisuras de esos saberes, en las grietas que se producen en el volumen que el triedro genera.

2. ¿Qué relación tienen entonces las ciencias humanas con las otras formas de saber? Pues bien, tienen el proyecto de usar una formalización matemática pero procediendo según los modos de la biología, de la economía y de las ciencias del lenguaje. Esta localización precaria de las ciencias humanas en los intersticios de los saberes es lo que las caracteriza en su doble aspecto de peligrosas y en peligro. Es esta compleja configuración epistemológica la que las califica de inestables, inciertas y difíciles de definir como ciencias en sí mismas; están demasiado cerca de la filosofía y mal sustentadas en otros dominios del saber.

3. ¿Cuál es la relación de estos saberes empíricos aplicados al hombre con la matemática? En un primer esbozo de respuesta a esta pregunta se podría decir que es en relación a ella que se intenta definir la positividad de las mismas. Las ciencias humanas hacen uso del valor instrumental de la matemática, es decir, se sirven de ella para formalizar sus resultados o en todo caso para poder decidir hasta qué punto dichas formalizaciones son posibles y hasta qué nivel las ciencias del hombre son matematizables.

Sin embargo, Foucault nos alerta que precisamente no es su relación con la matemática lo que constituye la positividad de los saberes del hombre. Todo lo contrario: “es el retiro de la mathesis y no el avance de las matemáticas lo que permitió al hombre constituirse como objeto del saber.”¹⁴⁰

4. ¿Tienen las ciencias humanas un método que le es propio?

La positividad que caracteriza a las ciencias humanas se soporta en la extrapolación de tres modelos distintos:

- conceptos que se extraen y transfieren desde otras áreas del conocimiento
- modelos constitutivos (tomados de los dominios de la biología, economía y lenguaje)
- modelos de formalización

Es por esto mismo que es tan difícil tratar de definir el objeto de las ciencias humanas pues ellas se entrecruzan y se interpretan unas a otras entremezclándose en esas tres regiones epistemológicas que son la *región psicológica*, la *región sociológica* y la *región correspondiente al análisis de la literatura y de los mitos*. Desde allí cada una proyecta un aspecto distinto pero complementario de aquello que define al hombre como objeto del saber. La proyección biológica coloca al hombre en el lugar de un ser vivo que debe

¹³⁹ (Foucault: 2001, p. 336 - 337)

¹⁴⁰ (Foucault: 2001, p. 340)

ajustarse a ciertas **normas** para poder ejercer sus **funciones**. En la proyección económica el hombre aparece como un ser con necesidades cuya satisfacción lo llevan a **situaciones de conflicto**, las cuales, a su vez, se resuelven mediante la instauración de **reglas**. Desde la proyección del lenguaje el hombre aparece como un ser cuyas conductas poseen un **sentido** y por lo tanto pueden ser interpretadas dentro de un **sistema de signos**.

5. ¿Cuál es el papel de la representación en las ciencias humanas?

Las categorías de significación/sistema, conflicto/regla, y función/norma organizan el campo de las ciencias humanas y es a partir de ellas que el hombre puede ser ofrecido como objeto de un saber posible. Pero además – y fundamentalmente – permiten el fenómeno de la disociación entre la conciencia y la representación pues de hecho no es necesario ser dado a la conciencia un conflicto para que el mismo pueda desarrollarse ni para que una función pueda ejercerse ni tampoco para que una significación resulte inteligible. Estas ciencias son llamadas “humanas” no porque su objeto sea el hombre sino por estar constituidas (dentro de la episteme moderna que les da su lugar) en la dimensión inconciente de las normas, las reglas y las significaciones que adjudican forma y contenido a la conciencia.

Ahora bien, que el suelo de la positividad de “lo humano” es la episteme moderna no significa que efectivamente sean ciencias. Foucault concluye que “no son ciencias en modo alguno; la configuración que define su positividad y las enraíza en la episteme moderna las pone, al mismo tiempo, fuera del estado de ser de las ciencias”. Su consideración en tanto “ciencias” es a título de la definición arqueológica de su enraizamiento, que posibilita la transferencia y apropiación de modelos tomados de las ciencias.

Bibliografía

Foucault, Michel (2001): Las palabras y las cosas – Siglo XXI Editores – México. Trigésima edición en español.

Foucault, Michel (2004): La arqueología del saber – Siglo XXI Editores - Argentina. Primera edición, primera reimpresión.

Foucault, Michel (1981): Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte – Anagrama – Barcelona.

Courant, Richard y Robbins, Herbert (1954): ¿Qué es la matemática? – Edit Alda – Bs As.

Nagel, E y Newman, J.R (1970): El teorema de Gödel – Edit Tecnos – Madrid.

Boyer, Carl B (1996): Historia de la matemática – Alianza Editorial – Madrid.

Foucault / Lacan. Polémicas inquietantes sobre *Sujeto y Ciencia*

Elsa Emmanuele

La ponencia alude a una confrontación -entre otras posibles- de constructos teóricos sobre *Sujeto y Ciencia* de dos franceses relevantes del pensamiento del Siglo XX: Michel Foucault (1926-1984) y Jacques Lacan (1901-1982). Dos notables que comparten no sólo acontecimientos histórico políticos y territorios académico científicos durante la destacable década de los años '60, sino también algunas preocupaciones...

El Sujeto dividido

Tras obtener su Doctorado con *Historia de la Locura* en 1961, Foucault desliza sus investigaciones desde la objetivación *locura* hacia las entrañas mismas del Discurso Médico. Publica en 1963 "*El nacimiento de la Clínica. Una arqueología de la mirada médica*", excelente obra que Lacan -médico psicoanalista veinticinco años mayor que el joven filósofo- pondera durante sus enseñanzas.

Foucault profundiza allí, los insólitos laberintos arqueológicos del saber y la relevancia fundante de la *mirada* médica, la trama entre *lo visible y lo enunciable*, la hegemonía de una palabra y una mirada unívocas: la de la medicina / médico que decisivamente señala el espacio de localización de la enfermedad. Con la indagación de cadáveres y la anatomía patológica, no sólo el saber médico alcanza los umbrales de *ciencia* sino que la *muerte* -tanto real como simbólica- ingresa en el pensamiento occidental. Y a partir de allí, médico y enfermo "*ya no son dos elementos correlativos y exteriores, como sujeto y objeto, lo que mira y lo mirado, el ojo y la superficie; su contacto no es posible sino sobre el fondo de una estructura en la cual lo médico y lo patológico se pertenecen desde el interior, en la plenitud del organismo*" (Foucault, 1963:195).

En tanto, Lacan durante los años 1963-64 dicta su Seminario XI sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. A diferencia de Freud, organiza un campo epistemológico en torno a una *praxis*. Sus aportes sobre la relación entre *sujeto y lenguaje* -problemática del sujeto de la enunciación- subvierten la lingüística tradicional. Yo y Sujeto aluden a diferentes lugares lógicos. No se trata de un Sujeto de la conciencia ni del conocimiento ni de la autonomía, sino de un **Sujeto escindido** sujetado a una trama deseante, un sujeto excéntrico por constitución ya que el *inconsciente* no es una cosa que le pertenezca. Su materialidad está dada por la materialidad del lenguaje a través de irrupciones sintomáticas sobre la superficie del habla.

Desde diciembre 1965 hasta Junio 1966, Lacan dicta las veintidós clases de su Seminario XIII: *El objeto del psicoanálisis*. Retoma la noción de *sujeto dividido entre saber y verdad* para postular al psicoanálisis como una *nueva ciencia* -la *ciencia analítica*- cuyo montaje riguroso ha de traspolar desde la topología. El contenido inicial de ese Seminario se publica en 1966 bajo el título *La ciencia y la verdad*.

Para Lacan, el **objeto a** es significativo de un objeto inaprehensible, de esa falta constitutiva que pulsa el devenir humano en la materialidad del lenguaje, condición misma de su existencia. Y es el Discurso de los otros el que

ofrece al Sujeto un lugar para que asuma como propio. La palabra -por su propia condición simbólica- rubrica la presencia de una ausencia de las cosas. El Yo no es más que una imagen creada en un texto y a su vez, creadora de texto. El mundo se avizora mediante un registro imaginario que tiene su anclaje real en lo simbólico y aquello que no se visibiliza alude a lo imposible, a lo real no simbolizado, a algún punto ciego del Sujeto que no obstante, produce efectos en su palabra, en su texto, ya que se esparce en él.

De la relación fundamental de un significante con otro significante emerge el *sujeto*, que no alude a la noción de *individuo viviente*, concreto o empírico sino a la *sujeción*. El *sujeto* -en su advenir y devenir- permanece ligado, sujetado al **objeto a** mediante nexos singulares que traducen la realidad psíquica cuya esencia es de *deseo*, y el objeto mismo en su recorrido, construye esa realidad -que siempre es fantasmática- a la que responde la lógica del discurso. El *sujeto* no se inscribe en el falo sino en la falta, en la castración. En definitiva, para Lacan el **objeto a** es el objeto teórico de esa nueva ciencia.

Asimismo, durante ese Seminario XIII, entre otras cuestiones, retoma el problema relativo al *ser del sujeto* en tránsito a desplegar su teoría sobre el objeto de **la mirada**, que Freud dejara en las sombras, al igual que la voz.

Hete aquí que en abril de 1966 se edita *Las palabras y las cosas*, obra sumamente polémica de Foucault por su proclama de la posible *muerte del hombre*, donde desmonta definitivamente la *naturalización* del pensamiento. Los conceptos, las problemáticas y sus supuestas soluciones científicas, no son eternos ni aislables. Emergen del suelo histórico de una economía política que engendra discursos y prácticas epocales, enmarañadas, seriadas.

Foucault -tanto como Lacan ¹⁴¹- quiebra los alambrados de la lingüística. Se vale de Jorge Luis Borges, Diego Velázquez, René Magritte, para poner en jaque la noción tradicional de representación. La distancia entre palabras y cosas, la invención de la figura del *hombre como ser vivo-parlante-trabajador* ¹⁴², el surgimiento de las *Ciencias Humanas* sobre un triedro de saberes que la microfísica del poder demanda convirtiendo al hombre/sujeto en objeto de estudio, de ciencia, de sujeción... Son las derivas de una brillante potenciación de las otrora enseñanzas de sus maestros: Jean Hyppolite, Georges Canguilhem, Gastón Bachelard, entre otros.

Por su parte Lacan, que también analiza el famoso cuadro *Las Meninas* -"trampa para la mirada (eso me mira), mirada donde lo que cae es el **objeto**

¹⁴¹ En las dos grandes vertientes del *análisis de la enunciación*, Lacan y Foucault fundamentan respectivamente su propia posición extralingüística: la **corriente enunciativa** (Benveniste; Jakobson) que analiza los fenómenos enunciativos desde el locutor, aquel que asume la posición de Yo en un texto; y la **corriente pragmática de raigambre filosófica** (Austin; Searle) centrada en los actos de palabra y el discurso como práctica social.

¹⁴² En 1983, explicitará su propósito de los últimos veinte años: una historia de los diferentes modos en que los seres humanos son constituidos en sujetos, inmersos en complejas relaciones de poder, de producción y de significación, y lidiando con tres formas de objetivaciones: el modo propio del estatus de **ciencia** (objetivación del *sujeto viviente, hablante, productivo*); los modos de objetivación de las **prácticas divisorias**, ya que el sujeto está dividido en su interior y de los otros, proceso que lo objetiva acorde a esa lógica binaria de lo normal y lo patológico (loco y cuerdo; enfermo y sano, etc); y los modos en que los seres humanos *se transforman a sí mismos en sujetos* (sujeción identitaria)

a"- elogia la nueva obra de Foucault e inclusive, aspira a debatir con él en el ámbito de su seminario XIII. Pese a reiteradas invitaciones, el filósofo no parece muy interesado y acude en una oportunidad sin mayor participación.

Pero el estructuralismo y el humanismo en pleno debate e interrogación más la eclosión del mayo francés del '68 interpelan nuevamente, fisuran los saberes, la divisoria entre ciencia e ideología, el marxismo, la gobernabilidad, el funcionamiento del mundo. Por entonces, Foucault (período que consolida con *La arqueología del saber*: 1969. al mismo tiempo que su conferencia *¿Qué es un autor?* y su ponencia de 1970 sobre *El orden del Discurso*) ya ha desmontado el altar de la ciencia: la celda de la Ciencia se desdibuja en la arqueología de los Discursos Sociales. Los saberes se constituyen a partir de prácticas discursivas que históricamente forman y transforman aquellos objetos de los que hablan. A su vez, toda práctica discursiva puede definirse en torno a los saberes que forma. Las ciencias emergen enraizadas en una formación discursiva y sobre un campo de saberes, en cuya trama se sitúan cumpliendo determinada función y misión que varía según las mutaciones mismas de las formaciones discursivas.

En tanto, Lacan marcha en dirección opuesta buscando ropaje de alguna *ciencia* para el psicoanálisis.

La celda *Ciencia*

Ya desde su Seminario XI, Lacan intenta autorizar al Psicoanálisis a llamarse *ciencia* tras analizar las *condiciones de una ciencia*. Una permanente confrontación fundamenta las distancias, diferencias y exclusiones de ese modelo hegemónico de ciencia -cuestionador del y cuestionado por el Psicoanálisis- que no obstante, logra escapar más bien incólume.

En *La ciencia y la verdad* 1965-66 (apertura del Seminario XIII) Lacan afirma que "plantear ahora la cuestión del objeto del psicoanálisis es volver sobre la cuestión (...) de la posición del psicoanálisis dentro o fuera de la ciencia, (...) esa cuestión no podría resolverse sin que sin duda se modifique en ella la cuestión del objeto en la ciencia como tal".

La incompatibilidad de la epistemología positivista con la especificidad de una epistemología psicoanalítica, permanece amarrada a los lamentos por la hegemonía de una cientificidad que rige para otros espacios discursivos. El Psicoanálisis prefiere permanecer fuera, en defensa de "resistir la *Verdad* como causa". Ello implica sostener otro modelo que aspira a sustituir el prototipo de aquella repudiable ciencia de la que ha sido imposible prescindir -en tanto ideario de saber, verdad y poder- para el pensamiento predominante del Siglo XX. La ciencia es política y la política no cesa de anidar como filosofía en esos mismos Discursos Sociales que han dado paso a la emergencia histórica de un pensamiento no cartesiano.

Para Foucault el pensamiento cartesiano no corrobora ni conduce a la afirmación del Ser sino que abre interrogaciones sobre ese Ser cuyo pensamiento se escapa articulándose incesantemente con lo impensado. La figura del hombre no es más que un pliegue del saber, una invención que como tal puede sustituirse e inclusive, desaparecer en el porvenir de las vicisitudes arqueológicas de la racionalidad humana. Invención peligrosa que la ciencia como celda *objetiva* debía capturar positivamente, pero al mismo tiempo invención fecunda que desliza ante los muros de la reflexión y la conciencia, "*todo un paisaje de sombras que directa o indirectamente ha sido llamado el inconsciente*" (Foucault, 1966:317)

Entre los tantos estudiosos de Lacan, Jean Claude Milner se propone constatar la existencia de proposiciones que se articulan en el espacio discursivo de una “*lógica doctrinal interna*” y propia. Se posiciona desde “*el punto de vista de la corriente de agua que hace existir el paisaje*”, tras el propósito de evidenciar que Lacan testimonia un pensamiento no pensado. A diferencia de aquél científicismo encarnado por Freud acorde a su época y signado por la defensa de un *Ideal de ciencia*, Lacan no apuesta ni a un *Ideal de ciencia* ni a una *ciencia ideal*. Construye un **doctrinal de ciencia** que designa *la conjunción de las proposiciones sobre la ciencia y sobre el sujeto* (1996:45) que no es ni teoría de la ciencia ni epistemología.

Dado que la ciencia positiva adviene como especie de molde o de formato que se impone cual vacío a rellenar, permanece condenada a esa vigilancia epistemológica que sanciona, demarca y juzga la obediencia a la norma. Y es precisamente durante el Siglo XX que la filosofía política se desliza hacia una Epistemología que toma posición de juez o Tribunal de la razón, situada como una lógica tanto de las teorías como de su método, como contexto de *justificación o legitimación* que es la forma que toma la *explicación racional* de la ciencia. El psicoanálisis aspira a subvertir esta lógica proponiendo hallar en sí mismo, los fundamentos de sus principios y métodos. Desviación indisciplinada que curiosamente, retoma los senderos del credo mediante un *doctrinal de ciencia*.

A su vez, la científicidad del Psicoanálisis presenta un perfil paradójal: “por un lado (...) debería integrar la incidencia de la división del sujeto en la elaboración teórica de su objeto” y por otro, “para que esta elaboración teórica fuese científica, convendría que se desplegara en un discurso necesario, válido y (...) universal” (Dor, Jöel: citado en Singer, 1997) Esta cuestión paradójal adquiere fuerte consenso entre *lacanianos*, particularmente entre aquellos que expresan ese estilo de adhesión cuasi inmóvil mediante obras y escrituras fieles tanto al *autor* como el *principio del comentario*¹⁴³ garantizando como novedoso acontecimiento el retorno de lo mismo y la soberanía de una coherencia.

La relación Sujeto-Objeto trasvasada desde el monopolio positivista no puede producir sino cortocircuitos: no poder saber sobre ese objeto construido más que desde el mismo objeto o sea, desde un Sujeto que por dividido no puede saber con certidumbre sobre sí. Y es quizás este perfil paradójal el que debiera tensionarse mediante interrogaciones que fisuren las relaciones de fuerza que lo sostienen.

En *La verdad y las formas jurídicas* (1986:16) Foucault afirma que “hace dos o tres siglos la filosofía occidental postulaba explícita o implícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no sólo se revelaba la libertad sino que podía hacer eclosión la verdad (...) Pero a pesar de que (...) el Psicoanálisis pone enfáticamente en cuestión esta posición absoluta del sujeto, (...) en el dominio de lo que podríamos llamar teoría del conocimiento, o en el de la epistemología, la historia de las ciencias o incluso en el de la historia de las ideas, creo que la teoría del sujeto siguió siendo todavía muy filosófica, muy cartesiana o Kantiana” Ese Sujeto del discurso científico habla un discurso que así como lo involucra lo trasciende ya que lejos de ser “aquello a partir de lo cual

¹⁴³ En *El orden del Discurso* (1970) Foucault expone los procedimientos de *exclusión*, de *control* y de *sumisión* de todo Discurso.

la verdad se da en la historia”, se constituye como tal en su interior mismo y “a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella”

Tanto el sujeto de conocimiento como la trama Sujeto-Objeto y las verdades que advienen, no pueden esquivar la dimensión constitutiva de la historia ni el poder político que conlleva. Pero tal como afirma Milner (p. 93), “Lacan no cree en la Historia, aunque admite los cortes mayores”.

Y cuando el psicoanálisis se consolida bajo las formas de una *sociedad de discurso* en tanto espacio cerrado, o bien cuando opera como un *grupo doctrinal* produciendo esa doble sumisión de los sujetos al discurso y del discurso al grupo, es cuando más goza de permanecer atrapado en su perfil paradójico.

Cabe advertir que Lacan revitaliza a Karl Popper no sólo por su adhesión epistemológica a la noción de conjetura sino porque ese sujeto del psicoanálisis no es más que un correlato de la contingencia. Sujeto y sexuación son contingencias de un inconsciente concebido como infinito.

El psicoanálisis niega y resiste la genealogía de su propio Discurso. Y si tal como afirma Foucault (1975:108) Freud ya lo sabía, ¿“*a qué viene ese pudor sacralizante*” que hoy persiste en negar aquellas relaciones de fuerza y luchas de poder que socava al mismo tiempo que fortalece con algunas de sus propias categorías?.

Aunque desde perspectivas e intereses intelectuales disímiles, las temáticas que ocupan a ambos autores son equivalentes: el sujeto dividido, la sujeción, el saber, los criterios de verdad, la condición parlante, la posición extralingüística, etc Mientras Lacan vigoriza el corpus del psicoanálisis, Foucault potencia su otro *modo de pensar* la historia de las ideas e interrogar la cultura.

Inquietante polémica -todo un *paisaje en movimiento, fruto indudable de una episteme*- sobre el tan obstinado anhelo humano de preservar la soberanía de un Sujeto, de una Verdad, de una Unidad. Episteme que “*anuda -para una época dada- un **orden político social** a partir del cual el hombre puede pensar determinados problemas a la vez que mantiene a otros en la oscuridad de lo impensado; un determinado **modo de producir saberes**, de mirar el mundo, de localizar objetos y hablar de ellos y por tanto, un tipo particular de **sujeto de conocimiento** constituido desde **modelos de Verdad** que tienen su propia historia. Es esa condición histórica la que despoja a la verdad de sus pretensiones de absoluto, de certidumbre definitiva y de neutralidad, para resituarla no sólo en el terreno de lo relativo sino también de lo político*”. (Emmanuele, 2002:30)

No se trata entonces, de una simple *apelación a la filosofía* sino de construir una **filosofía política**, un sólido análisis crítico del mundo, tras nuevas formas de subjetividad en contra de esa individualidad que se nos impone desde hace siglos.

Bibliografía

Foucault, Michel

El nacimiento de la Clínica (1963) Siglo XXI Edit. México, 1987

La verdad y las formas jurídicas (1973) Gedisa, México, 1986

La arqueología del saber (1969) Siglo XXI México, 1970.

Las palabras y las cosas (1966) Siglo XXI Edit México, 1968

El orden del discurso (1970) Tusquets, Bs. As., 1992

Poder-Cuerpo (1975) En Microfísica del Poder (1992) La Piqueta, Madrid.

- El sujeto y el poder (1983) Trad: Santiago Carassale, Angélica Vitale
- Lacan, Jacques (1953 / 1979) Seminarios I al XXVII. Recopilación de fuentes diversas: CD Lacan
- Milner, Jean Claude (1996) *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía.* Manantial, Bs. As.
- Singer, Flora (1987) *Paradoja y Psicoanálisis.* Galerna, Bs. As.
- Emmanuele, Elsa (2002) *Cartografía del campo Psi. La trama Salud-Educación.* Lugar Edit Bs. As.

La armonía de los fines en las ciencias en santo Tomás de Aquino según sus comentarios a las obras aristotélicas.

José María Felipe Mendoza

Estudiante de Filosofía; UNCuyo

Con Aval del Prof. Santiago Gelonch Villarino

El presente trabajo se entronca en la problemática epistemológica sobre la unidad de los saberes y las ciencias. Sabido es, trátase de una inquietud de siempre, baste recordar para ello las innúmeras clasificaciones de ciencias y los profusos programas en pos de realizar esta unidad. Debe tenerse presente, además, las diversas valoraciones acerca de la fragmentación de los saberes científicos.

Buceando dentro de este marco, existen unas interesantes apreciaciones –novedosas por lo poco conocidas y tratadas - que Tomás de Aquino va realizando al comienzo de sus comentarios a Aristóteles. Allí propiamente, antes de sumergirse como comentador del Estagirita, ubica epistemológicamente a la obra que tiene entre manos. Y, así, traza un complejo y completo mapa del saber en que resalta la especificación de cada uno al tiempo que su unidad fundamental. En esta exposición intentaré dar una sucinta cuenta de ello.

Mas, en la consideración exclusiva de los proemios a estas obras se vuelve notoria la presencia de variados pasajes que buscan mostrar con fundadas razones una armonía de los diversos saberes doctrinales y que los mismos se manifiestan para la razón con cierto orden; y éste es el orden de las ciencias especulativas por sobre las prácticas y fácticas. Sin embargo, las líneas siguientes de este trabajo se detendrán sólo en la armonía de las ciencias especulativas evitando de este modo el desarrollo de aquellas ciencias que se llaman también artes.

Así, el siguiente párrafo del *De sensu* nos introduce a la consideración de la cuestión en tanto enuncia:

Asi como las cosas son separables de la materia, así lo son respecto del intelecto. En efecto, cada cosa tanto es inteligible cuanto es separable de la materia... [Y] es necesario que los modos de las ciencias, los cuales son acabados para el intelecto, también se distingan según la diferencia de la separación de la materia...y por esto el filósofo en la Metafísica distingue los géneros de ciencias según el diverso modo de separación de la materia. Pues, aquellos que son separados de la materia según el ser y la definición corresponden a los que hacen metafísica, pero los que son separados según la definición y no según el ser corresponden al matemático, más los que en su razón consideran la materia sensible pertenecen al físico¹⁴⁴.

La misma afirmación figura en la *Física* al precisar nuevamente con palabras similares esta división tripartita de las ciencias especulativas, y ello

¹⁴⁴ Sentencia libri de sensu et sensato, tractatus I, lectio I, pr I: ...sicut separabiles sunt res a materia, sic et quae circa intellectum sunt. Unumquodque enim intantum...

según sus correspondientes especulables. Sin embargo, el caso de la metafísica recibe una consideración más precisa, y ello en virtud de los nombres que se le asignan.

En efecto, la ciencia metafísica recibe tres nombres a partir de las cuales recibe cierta perfección. Pues, *se dice ciencia divina o teología en cuanto considera las substancias antes mencionadas [Dios y las substancias intelectuales]*. Más, *se dice metafísica en cuanto considera el ente o aquellas cosas que se siguen del mismo...Pero se dice filosofía primera en cuanto considera las causas primeras de las cosas*¹⁴⁵.

En el comentario a la *Física* lo primero que determina el Aquinate es el lugar de esta ciencia, y lo hace respecto de un horizonte, y no dice si alguna ciencia no se le subordina, sino solamente da a entender que hay una o más ciencias bajo aquella. Pues allí: *el libro de las cosas físicas...es el primer libro de la ciencia natural*¹⁴⁶. Y ello porque aquellas cosas que dependen de la materia no sólo según el ser sino también según la razón es lo natural que se dice *Física*.

Debe notarse que *el substrato es el ente móvil por sí*¹⁴⁷, y como ninguna ciencia juzga su substrato no puede enunciarse como cuerpo movable. Y bajo esta consideración el sustrato de la ciencia física es juzgado y concedido por la ciencia metafísica. En efecto, la Física comienza desde la evidencia de la existencia de entes móviles. De donde se deduce que la metafísica es anterior a la física, pues la consideración de la diversa existencia de entes es propia de ésta, y una de estas formas es aquella que refiere al ente material; por lo tanto, el sustrato de la física es el ente móvil. Luego, la física sólo despliega su saber en su propio horizonte.

Más, si la ciencia física, la cual es ciencia genérica, es ciencia primera de la ciencia natural, es decir, de la filosofía natural; la segunda, siendo ciencia particular en tanto especie, es la ciencia que versa sobre el movimiento estelar. Pues el movimiento local es la primera especie de movimiento, y ello lo trata Aristóteles en el *De caelo*¹⁴⁸ porque en los astros no cabe otro movimiento que éste. Y así como al libro de la *Física* se ordena el *De caelo*, a éste último queda subordinado el texto *De generatione* porque en éste el Estagirita trata el movimiento que es hacia la forma y sobre los primeros movibles, lo cual refiere a las transmutaciones de los elementos de modo general¹⁴⁹. Luego, el procedimiento concreto de las especies de transformaciones está desarrollado en el libro *Super meteora*. Y a continuación, según el Aquinate se ubica el texto

¹⁴⁵ Sententia libri metaphysicae, prooemium, pr IX: Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina...

¹⁴⁶ Commentaria in octo libros physicorum, liber I, lectio I, pr I: Quia liber physicorum, cuius expositioni intendimus, est primus liber scientiae naturalis...

¹⁴⁷ Commentaria in octo libros physicorum, liber I, lectio I, pr IV: cuius subiectum est ens mobile simpliciter

¹⁴⁸ Commentaria in octo libros physicorum, liber I, lectio I, pr IV

¹⁴⁹ Commentaria in octo libros physicorum, liber I, lectio I, pr IV

De mineralibus, porque en éste se expone la doctrina respecto a los compuestos movibles inanimados¹⁵⁰.

Pero, en el *De generatione* establece que *las cosas que considera la ciencia natural son lo moviente y lo movable...* Y por esto conviene que en consecuencia en relación a la diferencia de los movientes y de los movibles sean distinguidas y ordenadas como partes de la ciencia natural [las demás ciencias]¹⁵¹. E inmediatamente a continuación da la razón por la cual al libro de la *Física* le sigue el *De caelo*, pues dice que los movientes con movimiento local son aquellos móviles que tienen en sí el movimiento más perfecto de todos los movimientos, y que éste es común con todos los cuerpos naturales¹⁵². Por lo tanto, después de haber presentado en la *Física* los diversos modos de movimientos, establece que el movimiento de los cuerpos celestes es único y sin mezcla, lo cual es propio de la caracterización de perfectos. Más, este movimiento puro es en los astros sólo circular; pero el mismo movimiento, en cuanto que es común con todos los demás cuerpos naturales, es un movimiento traslático en el cual cabe más de un modo.

Sin embargo, hay una segunda dirección en la clasificación de las ciencias pues en el *De sensu*¹⁵³ establece de modo sintético los tres géneros de ciencias y luego introduce una disyunción como continuación del comentario a la ciencia *Física*. Pues allí: *la ciencia natural comienza a enseñar [respecto] de estas cosas, las cuales son comunísimas a todas las cosas naturales, qué son el movimiento y el principio de movimiento, y a continuación procede por el modo de concreción, o de la aplicación de los primeros principios a ciertas cosas móviles determinadas de los cuales algunos son corpóreos vivientes*. De modo que, según lo último mencionado, después de la física sigue el *De Anima*; a continuación aquello que es común a todos los animales o a la mayor parte del género de aquellos o también a toda la vida, pertenece a lo tratado en el *De sensu*; y en tercer lugar, aquello que trata específicamente sobre los animales y las plantas Aristóteles lo menciona en los textos sobre los animales y las plantas.

Ahora bien, si *el alma es lo más noble entre las creaturas inferiores*¹⁵⁴ debemos incluir al *De Anima* como un tratado contenido no sólo dentro de las cuestiones físicas, sino que su posición es similar a la modalidad de la ciencia física; es decir, así como la *Física* es género de otras ciencias, así entonces el *De Anima* es género de otros tratados. Pues allí: *el alma es la fuente y el*

¹⁵⁰ Commentaria in octo libros physicorum, liber I, lectio I, pr IV

¹⁵¹ In librum Aristotelis de generatione et corruptione expositio, prooemium, pr I: *Res autem quas considerat naturalis, sunt motus et mobile: dicit enim...*

¹⁵² In librum Aristotelis de generatione et corruptione expositio, prooemium, pr I

¹⁵³ Sententia libri de sensu et sensato, Tractatus I, lectio I, pr II: *Unde et scientiam naturalem incipit tradere ab his quae sunt communissima omnibus naturalibus, quae sunt motus et principium motus...*

¹⁵⁴ Sententia libri de anima, liber I, lectio I, pr VI: *anima enim est nobilior inter inferiores creaturas...*

*principio de todo movimiento en las cosas animadas. [Pues] el alma es efectivamente como el principio de todos los seres vivos*¹⁵⁵.

En efecto, luego del tratamiento de la física aparecen dos cuestiones respecto del movimiento. La primera es aquella que refiere a las cosas movientes que mueven como principio y en cuanto respecto de los seres animados, y la segunda es respecto de aquellas cosas que mueven como principio pero no de las cosas animadas. Por lo tanto, si atendemos al orden de la creación luego de la *Física* debemos mencionar el texto *De caelo*, pero si atendemos al fin de la creación, esto es, el atender a la razón por la cual la creación material tiene sentido, debemos colocar luego de la *Física* la sentencia del *De Anima*.

Estas dos primeras ramas del árbol de las ciencias jamás vuelven a tocarse, pues en aquello que respecta al orden de lo inanimado encontramos primero el *De caelo*, luego el *De generatione* y a continuación el *Super Meteora*, y finalmente el *De mineralibus*. Más, si atendemos a la otra vertiente luego de la ciencia madre o planteamiento general del movimiento, aparece el *De Anima*, al cual le secunda la ciencia moral porque dice santo Tomás que *no podemos arribar con perfección a la ciencia moral sino sabemos las potencias del alma*¹⁵⁶. Y ello porque antes de la especificación de la cuestión debemos precisar el género, ya que de este modo lo señala el Aquinate al mencionar que *para hacer ciencia de las cosas animadas fue necesario primero hacer ciencia sobre el alma como lo común de estas cosas*¹⁵⁷.

Pero con anterioridad habíamos mencionado el *De sensu*, ya que su contenido es lo que compete al género animal o a la mayoría de los animales; luego si esto es así el tratado de la moral no se intercala propiamente entre el *De anima* y el *De sensu*, sino que muestra una nueva dimensión. En efecto, lo concerniente a la relación entre el alma y el cuerpo priorizando su relación con la naturaleza de modo general pertenece al *De sensu*, pero la consideración de la dignificación del cuerpo pertenece al tratado moral porque la *sententia moralis* rige sólo para el alma humana. En conclusión, en base a la consideración de la definición de hombre la jerarquía se presenta como sigue: *Física*, *De Anima*, *De sensu*, tratados morales. Y ello porque atendemos primero al género y luego a la diferencia de especie. Pero, en consideración a la dignidad, el tratado sobre la sensación pasaría a ocupar la cuarta posición retrocediendo de este modo un lugar la cuestión sobre la moralidad.

Mas, siguiendo la línea de argumentación según el tratado *De Anima* conviene señalar que luego de los tratados morales aparece la *Política* pues allí: *la ciencia más principal es la que es sobre lo más noble y más perfecto, [y] necesario es que la política sea entre todas las ciencias prácticas la más*

¹⁵⁵ Sententia libri de anima, liber I, lectio I, pr VII: et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis.

¹⁵⁶ Sententia libri de anima, liber I, lectio I, pr VII: non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae...

¹⁵⁷ Sententia libri de anima, liber I, lectio I, pr I: Ad tradendum igitur de rebus animatis scientiam, necessarium fuit primo tradere scientiam de anima tamquam communem eis...

*principal y arquitectónica de todas las demás como la consideración del último y perfecto bien respecto de las cosas humanas*¹⁵⁸.

Sin embargo, según las potencias del alma humana, las cuales Tomás menciona como lo intelectual, lo sensitivo y lo vegetativo¹⁵⁹, aparece una consideración que podríamos nombrar como aspecto científico del arte. Pero esto sólo en relación a la primera potencia anímica, pues ella es la propiamente humana en tanto que las otras dos están en el hombre pero no constituyen su diferencia entre las especies. Mas, según aquello enunciado en el principio del texto, no es ésta la ocasión para un desarrollo pertinente respecto de esto.

En conclusión, para el doctor angélico, existen tres ámbitos científicos, acerca de los cuales es posible establecer previamente una distinción: que el primero es por sí, y que el segundo y el tercero no. El primero es el especulativo; y el segundo y el tercero sólo según su aspecto científico y no en tanto arte. Al segundo le corresponde el aspecto moral y al tercero el factivo.

Según aquellas ciencias que son por sí especulativas aparece en primer lugar la metafísica, a ella le sigue la física y en tercer lugar la matemática; aunque según los diversos modos de considerar lo ente según la dependencia de la materia y el orden del aprender aparece primero la física, luego la matemática y en tercer lugar la metafísica que trata de lo realmente separado, o sea, inmaterial.

Ahora bien, en la física y al profundizar en la clarificación del orden debido de lo físico, es necesario mencionar todas aquellas ciencias que le están sujetas y que se van subdividiendo hasta llegar al conocimiento específico de cada tipo de realidad. Mas esto último presenta dos ramas: la primera, aquella que trata de lo animado; y la segunda, aquella que trata de lo inanimado.

Conclusión

Con esta apretadísima síntesis se ha intentado mostrar la unidad y diversidad de las ciencias que Tomás de Aquino lee en Aristóteles. Sus fundamentos, sólo raudamente mencionados, son sin duda ontológicos. Según los seres y sus causas dependen unos de otros, así las ciencias. ¿Puede esta concepción servirnos hoy de ayuda frente al desconcierto actual? Quizá. Pero eso sería materia de otro estudio.

Bibliografía

Edición latina Busa:

Sancti Thomae de AQUINO, Expositio libri peryermeneias.

-----. Expositio libri posteriorum analyticorum

-----. Sententia libri metaphysicae.

-----. Commentaria in octo libros physicorum.

-----. Sententia libri de sensu et sensato.

-----. In librum Aristotelis de generatione et corruptione expositio.

¹⁵⁸ Sententia libri politicorum, prooemium, pr VII: Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliozem et architectonicam omnium aliarum...

¹⁵⁹ Sententia libri de anima, liber I, lectio I, pr XIV

- Sententia libri de anima.
- Sententia libri politicorum.

Las ideas previas sobre ecuaciones químicas y su interacción discursiva en la clase de licenciatura en educación: un estudio de caso

Dr. Miguel Ángel Salas Villegas y M. E. Ana María Cárdenas Díaz

Universidad Autónoma de Nuevo León y Normal Superior de Nuevo León
en México y Universidad Complutense de Madrid en España

msalasillegas@yahoo.com.mx

Antecedentes. En este trabajo se pretende mostrar las deficiencias que los alumnos, de licenciatura de la Normal Superior de Nuevo León, presentan en sus ideas previas de los conceptos fundamentales de la Química, a través de la interacción discursiva como estructura de reciprocidad de análisis e interpretación con el profesor en el aula. Así, al ubicarse en el nivel de educación normal, escenario de este estudio, es de esperarse que tanto docente y estudiantes dominen y manejen un considerable número de conceptos a fin de abstraer otros nuevos indispensables en el esclarecimiento de modernas teorías como la química molecular o mecánica cuántica, cuyas contribuciones científicas coadyuvan en la aproximación a la naturaleza, pero creando conciencia de lo inacabado de las mismas.

Del Objeto de Estudio:

En este trabajo de investigación se toman como ejes centrales de objeto de estudio los siguientes aspectos:

Las ideas previas o pre concepciones de los alumnos, como referentes situacionales de análisis conceptual en relación a ecuaciones químicas

La relación conocimiento – concepto como base para construir todo aprendizaje y por consiguiente el edificio del conocimiento científico en la Licenciatura en Educación Secundaria de la Normal Superior “Profr. Moisés Sáenz Garza”

La relación concepto-discurso, a través de la interacción discursiva, con implícita relación recíproca de análisis e interpretación, como aproximación manifiesta de ausencia o presencia de pre concepciones de docente y alumnos en referencia a las ecuaciones químicas observada en los procesos áulicos

II. Objetivos concretos de investigación

Describir las formas de las ideas previas que poseen los alumnos de las Licenciaturas en Educación.

Mostrar cómo las ideas previas implícitas en el ‘follaje verbal’ del docente en su acción discursiva, dificultan la aplicación cuantitativa de las leyes químicas relacionada con los conceptos químicos que intervienen, específicamente en los cálculos químicos,

Mostrar que esas ideas previas del docente generan en el alumno confusión y ambigüedad del lenguaje simbólico

III. DEL ORDEN TEÓRICO

Conocimiento, ideas previas y representaciones

Este trabajo de investigación presenta una serie de fundamentos teóricos que orientan las posturas y supuestos referenciales del *conocimiento*, *representaciones*, *ideas previas*, *interacción discursiva*, como factores que determinan el comportamiento del alumnado en relación a cómo enfrentan el

proceso de enseñanza –aprendizaje en el aula en la disciplina de la Química. Nuestra preocupación está centrada desde luego en ofrecer un estudio claro y preciso de cómo se presenta la interacción discursiva del alumnado de las licenciaturas en educación en aras de ofrecer indicadores de análisis y trascendencia.

Aunque la Química está presente en la vida diaria, es una disciplina que requiere, para su inserción en el proceso de Enseñanza-Aprendizaje, de un lenguaje simbólico y de *representaciones* a lo que Cassirer (1998:26) refiere como “...*estructuras deductivas que van más allá de la descripción y de los fenómenos*” mismos que en términos husserlianos (1986:66), se traduciría a “*imágenes claras de lo no observable del mundo práctico*”; y que para efectos de aproximarse a conceptualizar y posteriormente comunicar, resultan muy útiles para su comprensión fenomenológica, pero aún se manifiestan confusos para los estudiantes y en ocasiones, prevalecen ideas previas o conceptos erróneos, difíciles de erradicar, siendo importante investigar, desde la interacción discursiva en el aula, cómo permanecen estas pre concepciones en los alumnos de las Licenciaturas en Educación Secundaria de Nuevo León

Así, al ubicarse en el nivel de educación normal, escenario de este estudio, es de esperarse que tanto docente y estudiantes dominen y manejen un considerable número de conceptos a fin de abstraer otros nuevos (PH, fuerzas intermoleculares, campos electromagnéticos, entre otros) indispensables en la comprensión de modernas teorías como la química molecular o mecánica cuántica, cuyas contribuciones científicas coadyuvan en la aproximación a la naturaleza, pero creando conciencia de lo inacabado de las mismas, coincidiendo con las tesis husserlianas de que “*la ciencia no funciona como base segura del conocimiento*” (Husserl,1986:372) En efecto, al docente no le basta darse cuenta de su entorno, sino tener plena conciencia de éste, dudando de él, y reflexionando constantemente para llegar a conceptualizar como primicia de su saber disciplinario, pues este conceptualizar se manifiesta como lo significativo que le proporciona la identidad docente, buscando el paralelismo con la objetividad de la ciencia, aquella que según Cassirer (1998:511) “*no reside en su representación sino en el significado*”.

Por consiguiente, la comprensión de la Química para un alumno del nivel de secundaria, para quien todo es como se ve, implica retos a la docencia, por un lado, superar el realismo ingenuo o visión fenomenológica del estudiante, que estriba principalmente en lo sentido, o percibido, eso que empata con la postura de Berkeley (1992:17), “*la percepción es algo real*”, donde se evidencia lo inmediato, aquello cierto, no problemático y que se ancla como idea previa de los conceptos posteriores. También, los estudiantes al carecer de un lenguaje científicamente construido, sin conexión u ordenación alguna con los conceptos ya aprendidos, toman palabras del lenguaje coloquial, otorgándoles nuevos significados y así, atribuyendo propiedades macroscópicas a las partículas microscópicas; desconociendo que “*un concepto científico no es un elemento aislado, sino un elemento que forma parte de una red de conceptos*” (Coll, Pozo, Sarabia y Valls, 1992:23) por ejemplo, el significado del concepto ecuación química proviene de su relación con otros conceptos: átomo, ion, molécula, elemento, compuesto, cambio químico, reactivos y productos, entre otros.

El recurso discursivo en el aula

Además de las aportaciones de Candela están las de Moyano y Santágata (2006:179) sobre la comprensión discursiva, convergiendo con Perkins de que “*ésta se produce cuando se actúa y se piensa con flexibilidad*”

ya que para el logro de dicha comprensión implica una variedad de procesos de pensamiento:

a. ‘Cognitivos.- referidos a las habilidades que propician el buen pensar, al seguir un proceso que le permitirá al sujeto realizar una tarea determinada. Por ejemplo: razonar, clarificar, cuestionar, inferir, clasificar, fundamentar, explicar, manipular entre otros.

b. Metacognitivos.- se refieren a los procesos de toma de conciencia, es decir, a la capacidad para reflexionar acerca de los distintos pasos y estrategias de aprendizaje que según Juan Carlos Monereo, citado por los autores (179) son, “comportamientos planificados que seleccionan y organizan mecanismos cognitivos, afectivos y motóricos con el fin de enfrentar a situaciones específicos” de acuerdo a tres métodos: Modelamiento metacognitivo, Análisis y discusión metacognitiva, Autointerrogación metacognitiva,

Dichos procesos metodológicos son decisivos en la práctica docente, especialmente en las respuestas del estudiante al potencializar su discurso, pues “el conocimiento se construye a partir de las contradicciones y conflictos, partiendo de sus ideas previas” (180).

Así en coincidencia con Pozo (183) en función de procesos, se observan variopintas estructuras en elaboración discursiva y comprensión conceptual, tales como:

El aprendizaje de conceptos científicos no consiste en reemplazar unas ideas por otras aceptadas científicamente, sino que implica cambiar sus ideas previas.

Para que el estudiante comprenda la importancia de un concepto, es necesario que el alumno confronte sus ideas previas, comprendiendo errores y aciertos.

La toma de conciencia es básico para lograr el cambio conceptual, en el sentido de que las ideas previas suelen ser implícitas, el primer paso para que se modifique es hacerlas explícitas, mediante la aplicación de problemas concretos.

Extrapolado al aula, el monólogo pareciera ser un desafiante y sinuoso camino para el docente comprometido con su actuar, el de comunicar, para quien la docencia aun tiene sentido, mas no en el docente tradicionalista tensionado por la fugacidad del tiempo, hora –clase, atribulado por la urgencia de cubrir un programa, sin posibilidad de mirar atrás o bien, de recontextualizar su discurso, abriendo y cerrando con definiciones incrustadas en elongados soliloquios salpicados, algunas veces, de ejemplos cotidianos, ejercicios y prácticas de laboratorio poco pertinentes. Ni que decir, del docente utilitarista e indulgente posicionado sólo en lo agradable sin atender la comprensión del estudiante.

IV. De la metodología

El presente trabajo se puede ubicar en el estudio de caso del tipo instrumental al que Rodríguez et al.(1996:93), definen como referente para profundizar en teorías o aspectos temáticos puntuales, como ecuaciones químicas, aclarando sus diferencias con los diseños de casos múltiples, por el uso de varios casos para el estudio de una realidad concreta, la cual se pretende describir, y explicar, para posteriormente incidir y evaluar, teniendo como base la contrastación de todos los casos observados.

Por razones ajenas, entre ellas, la rotunda negación de compartir un vasto trasfondo académico, con una afable pero limitada colaboración del docente de la materia Opcional I, el foco de atención de esta investigación se centra en el estudio de caso único de la materia: Cambio II. Reacciones Oxidación-Reducción y Electroquímica.

Sin embargo, el escenario de esta investigación es el de una observación pasiva u observación no participante que Lucca y Berríos (2003:272) puntualizan “una vez que la presencia del observador ha sido negociada es decir, cuando el observado conoce el propósito del trabajo del observador, acordando dónde y cómo se llevarán a cabo las observaciones, manteniéndose el observador a cierta distancia física y evitando hacer comentarios o generar interacción entre ambos”.

Sin excluir, las notas de campo con opiniones, expresiones o información susceptible de ser olvidada o distorsionada y las audiograbaciones tras su inmediata transliteración (Apéndice B), suelen transformarse en documentos abarcadores, luego de su contraste de éstas con aquéllas.

En tanto que, el análisis de la información inicia mientras que ésta, se va obteniendo durante las transliteraciones, al verificar contradicciones, al seleccionar los extractos que ubican los momentos de la interacción con las ideas previas mediante el Análisis Conceptual con referentes situacional y químico, desde la perspectiva del Análisis del Discurso surgida en la década pasada es considerada como un el giro lingüístico del discurso educativo inmerso en las ciencias sociales, y es captado como estricta herramienta descriptiva e interpretativa. (Rogers, Malancharuvil-B., Mosley, Hui y O’Garro, 2005).

De los Participantes

Se considera el muestreo no probabilístico, particularmente el que Patton (1990) denomina mezcla de propósitos, al seleccionarse los casos más ricos en información, desde los cuales se puede aprender con profundidad acerca del tema bajo estudio.

El tamaño de la reducida muestra no probabilística (16 estudiantes y el docente del 5° semestre en la especialidad de Química de la Licenciatura en Educación Secundaria impartida en la Normal Superior “Profr. Moisés Sáenz Garza”).

Procedimiento para la recopilación de la información

a) 19.15 hs de audiograbación de clases que cubren la primera parte de la materia Cambios II: Reacciones Oxidación- Reducción (con un micrófono omnidireccional fijo a una grabadora de mano, sujeta a un soporte universal y posicionados al frente de la pizarra electrónica).

b) Transliteración (paso de un registro electrónico de audio a un registro escrito) de audiograbaciones (Apéndice B).

c) Complementación y contraste de 9 transliteraciones con notas de campo.

d) Selección de 35 extractos identificados por: Tema (tópico de la sesión), No. de Extracto (con la idea previa en cuestión) e Idea Previa sobre el o los concepto(s) químico(s) tratado(s).

e) Análisis conceptual con referentes situacional y químico respectivos (Apéndice C) de los extractos, algunos con detalles significativos y otros, con una vasta explicitud.

f) Secuencia progresiva de conceptos que como ruta orientadora por un lado, permite apreciar la complejidad del término ecuación química

V. Resultados

Tres momentos perfilan el corpus de esta investigación, los elementos del “modelo de análisis cualitativo de información” D-A-I de Wolcott (2006:35) partiendo de una descripción tras una repetición fiel de la información provista por los participantes a la par de las transliteraciones, se traza, en coincidencia con Cazden (1999:64), una observación controlada del discurso docente, sobre todo cuando el mismo inicia y llena los silencios de clase.

El segundo momento –análisis- conocer lo que conoce el investigador, como un proceso de identificación de rasgos y características de las relaciones de conceptos químico (Wolcott,2006:37) mediante los extractos con las ideas previas, donde la clase de Química parece magistral y dirigida dogmáticamente.

En el tercer momento –interpretación- Lucca y Berríos (2003: 274) donde se contextualiza el valor o significación de aquello observado en el aula, así la clase parece menos directiva con el empleo de algunos recursos discursivos, los cuales propician la interacción.

Por último, para facilitar el proceso de reducción de la información sobre el análisis conceptual de los extractos se desarrollan categorías sustentadas en: Arnay, Llórens, Andersson, Moyano y Giordano y, Taber en el intento de conformar un modelo teórico (Corpuscular-Continuo) esquemáticamente tratado.

VII. Referencias Bibliográficas

Berkeley, G. (1992). Tratado sobre los principios del conocimiento humano. Trad. Madrid: Alianza, 17, 37, 43, 51, 59

Bruner, J.S. (1980). Investigaciones sobre el desarrollo cognitivo. Trad. Madrid: Pablo del Río, 28, 72

Candela, A. (1999). Ciencia en el aula. Los estudiantes entre la argumentación y el consenso. México: Paidós, 13, 24, 53, 56, 62, 64, 66, 70-72, 79, 93- 94, 97, 100, 110, 120, 153, 156-157, 175, 191-192, 197, 203, 207, 212, 217, 227, 239, 252

Cassirer, E. (1998). Filosofía de las formas simbólicas. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 13, 26, 34-35, 63, 139, 149, 421, 511, 552, 554

Cazden, C.B. (1991). El discurso en el aula. El lenguaje de la enseñanza y del aprendizaje. Trad. Barcelona: Piados, 12, 35, 50, 64, 69, 89

Coll, C., Pozo, J.I. Sarabia, B. y Valls, E. (1992). Los Contenidos en la Reforma. Enseñanza y Aprendizaje de Conceptos, Procedimientos y Actitudes. Madrid: Santillana / Aula XXI, 23

Flick, U. (2007). Introducción a la investigación cualitativa. 2ª Ed. Madrid: Morata, 155,160-161

Husserl, E. (1986). Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 17, 21, 52, 66, 70, 164-165, 361, 372

Llórens, M. J. A. (1991). Comenzando a aprender Química. Ideas para el diseño curricular. España: Visor, 101, 136, 145, 180, 191-192

Lucca, I. N. y Berríos R. R. (2003). Investigación Cualitativa en Educación y Ciencias Sociales. Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas, 245- 246, 272, 274, 282, 286, 292,

Mannheim, K. (2004). Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 12, 14, 38, 39, 55

Moyano, M.A. y Giordano, M.F. (2005). Las Estrategias Discursivas en las clases de Química Inorgánica. Año 10 (40-41) Alternativas–Serie: Espacio Pedagógico. Buenos Aires: UNSL, 111-119

Moyano, M.A. y Giordano, M.F. (2006). El Discurso Oral en las clases de Ciencias. 11 (43) Alternativas–Serie: Espacio Pedagógico. Buenos Aires: UNSL, 42-43, 48

Moyano, M.A. y Santágata, J.P. (2006). Una Experiencia sobre Estrategias de Aprendizaje en el Profesorado en Química. 11(43) Alternativas – Serie: Espacio Pedagógico. Buenos Aires: UNSL, 179-180, 183

Pozo, J.I. (1994). La Psicología cognitiva y la educación científica. Universidad Autónoma de Madrid: Facultad de Psicología. Departamento de Psicología Básica, 36, 215

Pozo, J.J. y Gómez C., M.A. (1998). Aprender y enseñar ciencia. Del conocimiento cotidiano al conocimiento científico. Madrid: Morata, 25, 94, 102, 155, 173, 181, 183-184 197, 269

Rodríguez, G. Gil, J. y García, E. (1999). Metodología de la Investigación Cualitativa. Málaga: Aljibe, 186-187

Review of Educational Research. 3, 75, 365-416

Salas, M.A. (2003). Conocimiento y comunicación: comunicar para enseñar. Revista Complutense de Educación, 1 (14), 263, 285, 289

Taber, K. (2002). Chemical misconceptions –prevention, diagnosis and care-. Vol. I: theoretical background. Trad. Libre. London: Royal Society of Chemistry, 2- 4, 13, 141, 145

Relaciones entre ciencia, tecnología y filosofía. Una mirada a través del pragmatismo de John Dewey.

Darío Rubén Sandrone

Universidad Nacional de Córdoba
Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Filosofía

dariosandrone@gmail.com

Introducción.

La relación entre ciencia y tecnología es un tópico que no siempre es tenido en cuenta por los análisis epistemológicos. Suele considerarse que la Filosofía de la Tecnología es una disciplina reciente. Sin embargo podemos encontrar predecesores desde los comienzos mismos de la filosofía.

Ya en el siglo XX, encontramos a un exponente importante de la reflexión filosófica sobre la relación entre ciencia y tecnología. Nos referimos a uno de los padres del pragmatismo norteamericano, John Dewey. La tecnología, entendida como “destreza activa productiva” ocupa un lugar central su filosofía, pero de un modo que constituye una radical ruptura con la concepción griega en general y con la aristotélica en particular.

Lo que actualmente se denomina filosofía de la tecnología no se consolida y sistematiza en la primera mitad de siglo XX, época en la que escribió Dewey, sino, paradójicamente, después de su muerte. Si bien se pueden encontrar antecedentes (sobre todo en Alemania), es a partir de la década de 1950, donde aparecen los trabajos de Herbert Simon, Carl Mitcham, Friedrich Rapp, Mario Bunge, Joseph Agazzi, Norbert Wiener, Lewis Mumford, Walter Vincenti, entre otros. (Jaramillo U, 1992). Recién entonces, la filosofía de la tecnología, aparece como un ámbito autónomo y legítimo de reflexión filosófica y se consolida como una actividad con derecho propio.

En este sentido, es notable la interpelación que Dewey dirige hacia los filósofos de su época (que, en tiempos históricos, podemos considerar la nuestra). Así Dewey pone en consideración dos cuestiones de gran interés filosófico: por un lado, que la relación entre tecnología y conocimiento científico es característico de una etapa de la humanidad que él llama “la era mecánica” y que refiere, sobre todo, a los principios del siglo XX. Por otro lado, llama la atención sobre el lugar que los avances tecnológicos deberían ocupar en la labor filosófica, sobre todo cuando ésta se ocupa del conocimiento científico.

Intentaremos mostrar, en el presente trabajo, la posición que John Dewey asume ante ambas cuestiones. Para ello, será necesario dilucidar a través de algunos puntos fundamentales de su obra, el diagnóstico sobre el conocimiento y las prácticas científicas y filosóficas que, según su enfoque, imperan a principios del siglo XX.

La relación entre la filosofía y la tecnología

Toda concepción filosófica ha sido, según Dewey, la consecuencia de la conformación y los deseos sociales de la época en que emergía. Así, la distinción tan cara a la filosofía griega entre teoría y práctica (en su forma platónica de episteme y doxa, o en su formulación aristotélica de episteme teoretiké y techné) tienen un origen socio-cultural.

La división, de indudable carácter práctico-social, entre obreros y no-ciudadanos, de condición servil, y miembros de la clase ociosa, con calidad de ciudadanos libres, se convirtió, mediante su formulación filosófica, en una división entre práctica y teoría, entre experiencia y razón. Se acabó por considerar el conocimiento y la actividad estrictamente científico-filosófico como suprasociales y supraempíricos. Ponía a quienes se dedicaban a ellos en conexión con lo divino y los apartaba de sus compañeros. (Dewey , 1938, pág.90)

Así también, según escribiría unos años antes, en 1930, en un ensayo simplemente llamado *Filosofía*: “la filosofía británica hasta el siglo XIX procuraba deliberadamente proveer un credo para el liberalismo y la reforma social”. Además afirma que “El pensamiento alemán, por otro lado, es convencionalmente el más especulativo y ‘de otro mundo’ de todos los sistemas europeos. Ha sido, o una apología social elaborada por un aparato altamente técnico, o un programa de revolución social. Y finaliza afirmando que “En cuanto a Rusia—allí cada movimiento social, conservador o radical, tiene ligado abiertamente, incluso flagrantemente, su programa a un cierto modo de doctrina filosófica.” (LW.3.117)

Así, después de haber dado una muestra de lo que es el pragmatismo en su vertiente más sociológica, se queja de que la filosofía norteamericana nunca a logrado ser una emergente intelectual de las características de la sociedad en las que se desarrolló, sino que siempre ha vivido a la sombra de aquellas filosofías europeas (incluida la griega), las cuales, cuando eran filosofías vivas, es decir, se nutrían de los contextos prácticos y sociales que las habían generado, eran de extraordinaria importancia y habían brindado grandes contribuciones al acervo filosófico de la humanidad. Pero ya muertas, o practicadas lejos de sus sociedades características se convertían en, como afirmó de la filosofía griega, “una maldición para el progreso de la experiencia y de la ciencia...” (Dewey , 1938, pág.90) .

Ese es el diagnóstico que Dewey realizaba de la filosofía estadounidense de su época. Una filosofía que no cronicaba su época, lo cuál no tendría importancia si lo Bueno, lo Verdadero y lo Bello fueran absolutos y eternos y no estuviera determinado por las contingencias históricas y prácticas, cosa que para cualquier pragmatista era inconcebible. Exeptuando a Santayana (del cuál advierte que no es norteamericano sino español) y a James, “uno tiene que ir más allá de los límites filosóficos, a Emerson, Thoreau, Walt Whitman, para encontrar una evaluación crítica y un informe de la escena estadounidense”. (LW.3.117)

Es entonces cuando la pregunta cae de madura ¿en que consiste esa escena estadounidense? ¿ cuál es la principal característica a la que la filosofía debe atender para poder sistematizar en una red conceptual que de cuenta de sus orígenes y consecuencia y así erigirse como un pensamiento autónomo? Es aquí donde debemos volver a aquello de “la era de la máquina” porque, afortunadamente para nosotros, la respuesta de Dewey, en este ensayo, es bastante clara. Después de enumerar varias de las características que el considera propias de la sociedad norteamericana de principio del siglo XX anuncia que “la fuerza más activa de la vida contemporánea es el crecimiento de los hábitos de acuerdo con la ciencia natural y, aún más, con el uso tecnológico de sus descubrimientos.” (LW.3.118)

Según afirma Larry Hickman, autor de uno de los libros específico del aspecto tecnológico en John Dewey, éste no pensó a la “tecnología” como lo que caracteriza la sociedad moderna, pues concebía a ésta tan compleja que no había sólo un elemento que la pudiera caracterizar por completo. (Hickman, 1992, pp.7-8). Desde luego, ni Dewey ni ningún filósofo que pretenda dar un informe crítico de la era en la que vive caería en una simplificación tan cerrada. De ninguna manera Dewey piensa que el uso tecnológico de y para la ciencia es el único factor al que todos los demás pueden reducirse. Sin embargo, como vimos le otorga el grado de “la fuerza más activa de la vida contemporánea”, y la mejor prueba de ello es, en primer lugar, que le dedicó muchos párrafos a las interacciones entre los objetos tecnológicos y los saberes y prácticas humanas mucho antes que los filósofos estadounidenses lo hicieran. Y en segunda instancia, lo que prueba que es un ámbito de suma importancia es la interpelación de Dewey a los demás filósofos.

La máquina es el signo auténtico incorporado de la vida moderna, y la importancia de este hecho no es disminuido por toda la aversión que de él se tenga. La filosofía, sin embargo, ha sido afectada poco por transformación de las maneras de las cuales los hombres persiguen realmente conocimiento. Ella ha seguido siendo, dentro de lo posible, fiel a los conceptos formulados hace más de dos mil años en Grecia, cuando el método experimental no era soñado siquiera; cuando, de hecho, la ausencia de aplicaciones mecánicas hicieron que este método sea imposible. La Filosofía ha dado sus respetos a la ciencia; pero se han hecho reverencias a sus conclusiones más que a su método. (LW.3.118-9).

La cita nos exime de comentarios sobre hasta qué punto Dewey consideraba que vivía en la “era de la máquina” y hasta qué punto la filosofía lo desconocía.

Ciencia, experiencia y Tecnología.

Cómo hemos dicho, para Dewey hay una correlación indisoluble entre los aspectos prácticos, sociales y científicos de una época y las filosofías de esa época. Ahora bien, sin ánimos demarcatorios nos centraremos aquí en uno de estos aspectos contextuales, el científico. Sin embargo, no debemos

confundirnos: la filosofía y la ciencia son dos ámbitos diferentes y autónomos, y que a lo largo de los procesos históricos no siempre han estado en sintonía.

Incorporaremos aquí la herramienta de análisis clave que Dewey utiliza para entender la relación entre filosofía y ciencia: se trata de la noción de “experiencia”. Más aún, el rol que las filosofías de distintas épocas han dado a este elemento dentro de sus teorías de conocimiento, así como la caracterización que de él han realizado, está en estrecha conexión con la concepción científica de la época y, agregaremos nosotros, de la tecnológica.

La esquematización que Richard Bernstein propone es clara y concisa:

[Dewey] Aisló los tres conceptos principales de experiencia que habían sido influyentes en la configuración del pensamiento filosófico. El primero es una visión que tiene sus orígenes en el pensamiento clásico griego y que persiste de acuerdo con [él] de diversas formas hasta el siglo XVII; el segundo es característico del Empirismo británico de los siglos XVIII y XIX y es pensado frecuentemente como la visión filosófica de la experiencia; la tercera tiene su origen en el siglo XIX y está todavía en proceso de desarrollo. (Bernstein , 1966)

No vamos a explayarnos, por razones obvias, en la caracterización de estas tres grandes construcciones filosóficas acerca de la experiencia. Simplemente enfocaremos nuestro estudio en la transición que se produce desde la noción tradicional, originada en el mundo griego, y su ruptura en el siglo XVII. Eso nos interesa porque, en cierta forma, es donde la tecnología adquiere relevancia en el ámbito del conocimiento científico, según el enfoque de John Dewey.

Pero ¿por qué? En principio debemos preguntarnos en qué consistía la ciencia griega. Para responder a esta pregunta Dewey toma el modelo aristotélico. Según su propia interpretación la ciencia aristotélica consiste en encontrar las causas de las cosas. Pero esas causas son inmutables y propias de cada objeto de investigación. No puede haber contingencia y cambio accidental pues no sería parte de la *ousía* de la que se está tratando de obtener conocimiento científico.

Así, la ciencia griega (que no se diferenciaba de la filosofía) aparece ante los ojos del pragmatista como una observación pasiva de los múltiples y cambiantes fenómenos del mundo. La labor del filósofo-científico era la de limpiar la maleza del cambio y de lo particular para encontrar las formas universales, eternas y esenciales. Pero observando... inteliendo, sin modificar nada. Sin actuar.

Desde esa perspectiva, el conocimiento de la experiencia que consiste en captar lo cambiante, lo inmediato y particular, sólo se puede conocer a fuerza de regularidades, pero nunca de certezas, por eso el conocimiento experiencial era colocado en un rango menor y considerado propio de profesiones menos nobles que la del filósofo, como las del retórico, el político o, en mayor medida, de quién era todo experiencia: el artesano.

Este es el paradigma científico que para Dewey cae con la denominada “revolución científica”:

En el viejo esquema, el conocimiento, como la ciencia, significaba un desentenderse de lo cambiante para entender lo inmutable. En la nueva ciencia experimental, el conocimiento se obtiene exactamente de modo contrario, a saber, estableciendo un curso definido y específico de cambios. El método de la investigación física consiste en producir algún cambio con el fin de ver qué otros cambios se siguen; la correlación de estos cambios, que se miden por una serie de operaciones, constituye el objeto deseado y definido del conocimiento (Dewey , 1929, pag. 72)

Es sabido por todos que el pragmatismo, con todos los matices y las precauciones que se quieran tomar, propone que la fijación de conceptos, creencias y significados están íntimamente relacionados con el ámbito práctico de nuestra existencia. Para Dewey el eje es que la experiencia consiste en una indisoluble relación entre conocimiento/acción. El hombre verifica sus impresiones mediante acciones y manipulaciones de la naturaleza para refutar o confirmar ideas (en términos científicos hipótesis). Es por ello que el método experimental le resulta tan revelador a Dewey, no tanto por la ciencia sino por la filosofía, porque la filosofía, para Dewey no había acusado el golpe del nuevo método científico: “se han hecho reverencias a sus conclusiones más que a su método”.

Y es aquí donde Dewey encuentra el papel predominante de la tecnología:

[La tradición científica previa al siglo XVII] Se daban cuenta de los defectos que ofrecía desde el punto de vista del conocimiento, pero suponían que podían subsanarlos recurriendo a medios puramente lógicos y “racionales”[...] La ciencia moderna, que con sus aparatos introduce cambios en el objeto de la percepción directa, no precinde del material observado como tal sino de las características cualitativas de las cosas tales como son observadas “natural” y originalmente.

(Dewey , 1952, pags.77-78)

Es de esa manera como Dewey ve en los artefactos e instrumentos la posibilidad de ligar la acción a la observación para poder lograr la experimentación, característica de la ciencia moderna. Se pasa de la experiencia al experimento y del indagación racional e intelectual del mundo hacia una manipulación práctica, susceptible de ser verificada, no solo el proceso, sino también las consecuencias del mismo. Esto lleva a Dewey a esgrimir una definición tan taxativa como esclarecedora: “El progreso de la investigación se identifica con el progreso en la invención y la construcción de

agentes e instrumentos físicos para producir, registrar y medir los cambios”
(Dewey , 1952, pag. 73)

De esta manera vemos como para Dewey el uso de la tecnología, no sólo es una característica de su época en los aspectos sociales y económicos sino que, además, es la característica fundamental en el quiebre de la metodología científica humana. Sin embargo, para Dewey, esta característica ha gozado de un gran desprecio por los filósofos hasta principios de siglo XX. Pero el pragmatismo, que parece ser la única posición filosófica que ata conocimiento con la actividades prácticas de manera indisoluble, aparece en escena dispuesta a ponerse en el lugar que quedaba: la filosofía que construya la noción de experiencia que mejor le sienta a esta nueva era de la tecnociencia experimental. Quizá, éste era suficiente motivo para prestarle atención a la tecnología cuando nadie lo hacía.

Bibliografía.

Bernstein Richard. *John Dewey* , Ridgeview Publishing Co. , 1966 .

Dewey, J. *The Complete Works of John Dewey*. Carbondale: Southern Illinois University Press. (1968-1992). 37 vols. The Early Works, 1882-1898 (EW); The Middle Works, 1899-1924 (MW) y The Later Works, 1925-1953 (LW).

— . *La busca de la certeza* . México , Fondo de Cultura Económica , 1952 .

— . La influencia del darwinismo en la filosofía. (1909) . (Comp.) A. Faerna M. aut. libro . *La miseria de la epistemología* . Madrid , Biblioteca Nueva. , 2000 , págs.49-60 .

— . *Lógica: teoría de la investigación* . Mexico , D.F, Fondo de Cultura Económica , 1938 .

Edgerton, David. *Innovación y Tradición*. Crítica , 2006 .

Hickman, Larry A. *John Dewey's pragmatic technology*. Indiana University Press , 1992 .

La invención de la tradición mecanicista de Newton: de Voltaire a Prigogine

Ramón Sanz Ferramola

Universidad Nacional de San Luis
rsanz@unsl.edu.ar

Intentando una taxonomía de los móviles de la historiografía ciencia, es posible reconocer dos caminos: una historiografía interesada, cuya reconstrucción de la historia tiene fines justificatorios, enmendatorios o laudatorios del presente; y una historiografía desinteresada, que sólo pretende, sin más, develar lo acontecido, develamiento enmarcado por un horizonte de racionalidad.

A la primera modalidad Herbert Butterfield (1951) la denominó “historia *whig*”, que caracterizó como la “escritura ahistórica de la historia”. La interpretación *whig* de la historia, es sinónimo de una historiografía lineal, simplista y triunfalista.

En un sentido análogo Eric Hobsbawm nos previene acerca de la tentación típica de la historiografía legitimante, al mostrarnos la estrategia de la “invención de la tradición” (Hobsbawm, 2002). Inventar tradiciones es esencialmente un proceso de formalización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque sólo sea al imponer la repetición; también implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por las reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores por medio de su repetición; implica automáticamente continuidad con el pasado, y cuando es posible, estas tradiciones intentan conectarse con un pasado histórico que sea adecuado al presente .

En la medida en que existe referencia a un pasado histórico, la peculiaridad de las tradiciones inventadas es que su continuidad con éste es en gran parte ficticia. Hay respuestas a nuevas situaciones que toman la forma de referencia a viejas situaciones o que imponen su propio pasado por medio de una repetición casi obligatoria.

Creemos que el proceso por el cual se inventan tradiciones es una perspectiva de análisis fructífera para la historia de la ciencia y de la filosofía, y permitiría aclarar ciertos “lugares” sombríos de la historia, especialmente en los orígenes de la ciencia moderna, cuando con la aparición de las sociedades científicas aparecen también las comunidades científicas y las nuevas formas de disputa por la supremacía en el saber (Cohen, 1985).

En general, el gran problema de la historia de la ciencia lo constituye la tentación de imponer al pasado los patrones del presente, y evaluar la ciencia de las épocas pasadas con referencia a la actual. No caer en las tentaciones de la historia *whig* supone estudiar contextualmente los acontecimientos pasados en términos del entramado de creencias, teorías, métodos, etc., vigentes y accesibles a la época estudiada, y remitirse a las posibles preguntas y respuestas que la “mentalidad” de la época fuera capaz en virtud de las convicciones filosóficas e ideológicas, y eventualmente al condicionamiento de los modos de existencia social, política y económica, a los cuales el aspecto científico estuviera vinculado. Sólo así se comprenderá la naturaleza real y

concreta del devenir del quehacer científico: supone un modo de historiografía diacrónico y contextual (Ortega y Gasset, 1983; Kuhn, 1998).

A continuación pasaremos revista a cuatro corrientes de pensamiento, que inventaron y consolidaron una tradición historiográfica, y que influyeron e influyen fuertemente en la historia de la ciencia y de la historia de la filosofía, estableciendo, reafirmando o manteniendo una interpretación historiográfica devenida canónica: la historia del Newton mecanicista y del progreso científico continuo de sus ideas hasta las de Laplace, la instauración de un camino epistemológico sin rupturas entre los *Principia Matemática* (Newton, 1994) de 1687, y el *Ensayo filosófico sobre las probabilidades* (Laplace, 1996) de 1814.

El pensamiento de Voltaire y su consecuente invención de la tradición mecanicista de Newton proviene de su adscripción a las ideas de la Ilustración, cuyo modo de pensamiento implica, ante todo, la oposición absoluta a todo cuanto se oponga a la luz de la razón: las supersticiones, cualquier forma de religión, y cualquier tipo de intolerancia, siempre signada por el apasionamiento y el fanatismo.

En la Quinceava carta (Sobre el sistema de atracción), de sus *Cartas filosóficas*, asistimos a un relato Voltaire sobre el pensamiento de Newton, que casi podríamos utilizar de ejemplo, para mostrar cómo se construye un mito de origen, en este caso el mito de Newton develador de los secretos del universo, figura en la que Voltaire deposita el cenit del progreso de la humanidad:

“Este poder de gravitación en proporción a la materia que encierran los cuerpos es una verdad que el Sr. Newton ha demostrado por medio de experiencias. Este nuevo descubrimiento ha servido para hacer ver que el sol, centro de todos los planetas, les atrae a todos en razón directa de sus masas, combinadas con su alejamiento. Desde ahí, elevándose gradualmente hasta conocimientos que parecían no estar hechos para el espíritu humano, se ha atrevido a calcular cuánta materia contiene el sol y cuánta hay en cada planeta; y así ha hecho ver que, por las simples leyes de la mecánica, cada globo celeste debe estar necesariamente en el lugar que está. Su único principio de las leyes de la gravitación da razón de todas las desigualdades aparentes en el curso de los globos celestes... El flujo y el reflujo del mar es también un efecto muy sencillo de esta atracción. La proximidad de la luna en su pleno y cuando es nueva, y su alejamiento en sus cuartos, combinada con la acción del sol, proporcionan una razón sensible de la elevación y de la bajada del océano... Tras haber dado cuenta, por su sublime teoría, del curso y de las desigualdades de los planetas, sujetó los cometas al freno de la misma ley... De este modo, he aquí que la atracción es el gran resorte que hace moverse a toda la naturaleza... fuerza central que actúa de un extremo a otro del universo sobre los cuerpos más próximos y los más alejados, siguiendo las leyes inmutables de la naturaleza.” (Voltaire, 1988: 108).

Sin embargo, en realidad la física newtoniana estaba cargada de concepciones metafísicas que la constituyen de un modo esencial. El universo de Newton cargado de misterios a punto tal que era necesario un Dios sostenedor del mismo en tanto primer motor inmóvil, ha sido reemplazado por un universo determinado, determinista y absolutamente mecánico. Este es el comienzo de la invención de la tradición que volvió invisibles las grandes diferencias

conceptuales y sus causas históricas, entre la ciencia moderna pionera del siglo XVII, encarnada en Newton, y la hegemonización de tal modelo hacia principios del XIX, cuya cabeza más visible fue Laplace. En otro lugar hemos demostrado tal discontinuidad (Sanz Ferramola, 2007).

En el artículo “Milagros” que Voltaire escribe para la Enciclopedia, queda claramente expresada la noción mecanicista de ley natural y la negación de intervención divina en el devenir del cosmos:

“Un milagro es la violación de leyes matemáticas, divinas, inmutables, eternas. En su propia exposición, un milagro implica una contradicción de sus términos. Una ley no puede ser al mismo tiempo inmutable y violada. Si alguien preguntara: ¿siendo las leyes establecidas por Dios, no podría Él mismo suspenderlas?, tendríamos la audacia de responderle que no, que es imposible que un Ser infinitamente sabio establezca leyes para después violarlas” (Voltaire, 1954: 314).

Paradójicamente, a pesar de la férrea oposición que mantuvo toda su vida con las doctrinas de Leibniz, especialmente con su noción de “teodicea”, vemos aquí a Voltaire adoptar la posición que el mismo Leibniz defiende en contra del intervencionismo divino en el devenir del cosmos, defendido por Clark y Newton, en la clásica disputa de principios de siglo XVIII (Leibniz y Clarke, 1980).

Augusto Comte fuertemente influenciado por el Empirismo Inglés y la Ilustración, desarrolla un sistema de pensamiento, al que denominó “filosofía positiva”.

Este Positivismo, se basa en una interpretación de la historia de la humanidad asentada en la noción de progreso continuo desde el pensamiento teológico a pensamiento científico pasando por el metafísico. La invención de la tradición en este caso implica fundar el “estado positivo” que comienza con el desarrollo de la modernidad y tiene a Newton como su punto culminante.

La característica epistemológica central del positivismo está dado por la renuncia a las investigaciones absolutas y a las causas últimas en la explicación del universo, para circunscribirse a lo que se considera realmente importante: el conocimiento obtenido a partir de la observación empírica, única base posible de los conocimientos verdaderos.

En el Apartado III de la Primera Parte del *Discurso sobre el espíritu positivo*, “Incompatibilidad final de la ciencia con la teología”, vemos cómo una interpretación de la concepción de ciencia “actual”, reobra sobre la conformación de interpretación histórica, que con el paso de los años y la suscripción a ella de científicos y filósofos influyentes, se naturaliza, haciéndose indiscutible: la ciencia moderna, desde sus mismo origen reniega de la teología y de las causas finales, y a tal renuncia debemos atribuir su mayor potencia:

“Los mismos motivos lógicos por los que la ciencia renuncia radicalmente a los misteriosos problemas de que la teología por esencia se ocupa, son propios para desacreditar, tarde o temprano, en todas las buenas inteligencias, especulaciones que se rechazan como necesariamente inaccesibles a la razón humana... De esta forma, a medida que las leyes físicas han sido conocidas, el imperio de las

voluntades sobrenaturales se ha tenido que restringir cada vez más.”
(Comte, 1998: 50)

Tal “presente” reafirmado como culminación y corolario de la historia, convierte a los “filósofos positivos” en jueces absolutos de la ciencia toda. A partir de tal posición de supremacía, el positivismo decreta cuál debe ser la esencia de la ciencia y en qué consiste la verdad científica, y por lo mismo, determina un modo de ver el pasado, sosteniendo y profundizando la tradición inventada en el siglo XVIII.

Para el Positivismo Lógico, la filosofía y, sobre todo, la metafísica, se hallan atiborradas de enunciados sin sentido. Significado completo sólo lo tienen los enunciados para los cuales existen métodos de verificación empírica, los enunciados protocolarios. Los demás, tendrán que ser descartados como pseudoproposiciones.

Es evidente que desde este punto de vista, la única posibilidad de historiografía que queda es la de una tradición inventada. En tanto la física y la metafísica son irreconciliables, es imposible ver procesos históricos en donde hubo férreos vínculos entre ambas, como en Newton. No hay lugar, en el desenvolvimiento histórico de las teorías, para hipótesis metafísicas o postulados explicativos de fondo: no hay lugar para concepciones cosmológicas como la de Newton. Es por ello, que se cercena la historia a partir de una interpretación historiográfica instituida y reafirmada como la única posible.

Este punto de vista lo vemos explicitado en el historiador de la ciencia Geroge Sarton, para quien la historia de la ciencia tiene como misión central y única exponer los triunfos de la razón científica para lograr su objetivo primordial: servir de testimonio del progreso humano. En el prefacio de su *Historia de la Ciencia* dice:

“Es cierto que, en la práctica, las aplicaciones precedieron frecuentemente a sus propios principios: los primeros hombres se vieron obligados a practicar la obstetricia y la cirugía mucho antes de reparar en la anatomía o en la embriología. El orden que acaba de describirse –matemática, astronomía, física, biología- es el orden lógico, de ninguna manera el orden histórico... Debemos ver las cosas con su perspectiva propia. El orden histórico es muy interesante, pero accidental y caprichoso... La historia de la ciencia no debe emplearse como instrumento para defender ninguna especie de teoría filosófica o social; debe emplearse únicamente para su propio fin: ilustrar imparcialmente la labor de la razón contra la sinrazón, el gradual desenvolvimiento de la verdad en todas sus formas...” (Sarton, 1965: XII-XXIII)

En el mismísimo campo de investigación de la historia de la ciencia, vemos paradójicamente como, el orden histórico es concebido como caprichoso y accidental, y por lo tanto es lícito reemplazarlo por el orden lógico; que no es otra cosa que una historiografía a la medida del mangrullo del Positivismo Lógico, desde donde se otea prejuiciosamente el pasado.

A pesar del desarrollo de una historiografía de la ciencia crítica, apegada más a los datos que las conveniencias, que comienza a gestarse a partir de 1950 con nombres como Pierre Duhem, Alexandre Koyre, Arthur

Koestler, Thomas Kuhn o Stilman Drake, podemos constatar que la invención de la tradición de la que hablamos sigue en pie.

En sus trabajos científicos pero sobre todo epistemológicos, Prigogine insiste especialmente en el carácter irreversible del tiempo, en contra de lo establecido en la mecánica clásica. Por ello, opone la ciencia moderna, subordinada al paradigma establecido por la “mecánica clásica”, a la ciencia contemporánea -de la cual él mismo se afirma como uno de los protagonistas principales. Según su versión, la ciencia clásica, representada especialmente por Newton y Laplace, se caracteriza por las nociones de legalidad, determinismo y reversibilidad. La ciencia contemporánea, en cambio, da una nueva importancia a lo aleatorio y espontáneo; a la irreversibilidad temporal, creadora de novedad y diversidad. En definitiva, la nueva ciencia actual se desarrolla en contra del determinismo clásico y del reduccionismo de todo fenómeno a leyes mecanicistas. Esta es la tesis que sostiene Prigogine en *La nueva alianza*. Allí, el proyecto de ciencia cumplido a partir del ideal establecido por Newton, ha convertido a la naturaleza en un hecho absolutamente comprensible y traspasado por la racionalidad, y en ese proceso, la naturaleza perdió el carácter de enigma. Así, según Prigogine, Newton sostiene por primera vez en la historia la idea de un universo autosuficiente y autosustentado, que estigmatiza el devenir de la ciencia posterior, y que hace posible la destitución de Dios como sostenedor del universo; con lo cual se sostiene la continuidad entre Newton y el explícito ateísmo cosmológico de Laplace, e incluso sostiene la pervivencia de tal concepción hasta el propio Einstein.

Esta tesis de Prigogine es muy discutible. Newton no sólo reniega del mecanicismo por considerarlo insuficiente a la hora de explicar al universo, sino que su cosmología es incomprensible sin un Dios interventor y sostenedor de la naturaleza. Es más, Newton postula a Dios como necesidad en su cosmología es justamente su conciencia de la existencia precedera del movimiento, y la necesidad de un “motor inmóvil” fuera del universo mismo que impulse el movimiento que incesantemente se pierde en él.

El intento por imponer una interpretación de la historia del conocimiento científico, justificatoria de una nueva concepción de ciencia -la contemporánea- de la que él mismo es uno de los adalides en nuestro días, lo llevan a Prigogine incluso, a desconocer la evidencia de documentos que avalan un interpretación que no meramente mecanicista del sistema cosmológico de Newton.

“Leyendo estos textos, uno se sorprende al constatar hasta qué punto Newton, que controlaba de cerca la presentación de su pensamiento por Clarke, era poco “newtoniano... Newton-Clarke hablan de la Naturaleza como de un “trabajador perpetuo”, la consideran transida de un poder que la trasciende, evocan fuerzas de interacción que no están sujetas a una ley de conservación sino que reflejan la perpetua intervención de Dios, autor actual de un mundo cuya actividad no cesa de nutrir.” (Prigogine y Stengers, 1994: 41)

Prigogine se sorprende de un Newton “poco newtoniano”, pero en realidad debiera haberse sorprendido de las ideas de un Newton distinto al que su versión de la historia mistifica. Su idea, que la ciencia clásica se asienta en el principio cosmológico fundamental de la irreversibilidad del tiempo propuesto por primera vez por Newton, es la última formulación de una

tradición historiográfica que confunde a Newton con la interpretación que de su pensamiento hizo la Ilustración: en este sentido, Prigogine comete el mismo error que Voltaire.

Referencias bibliográficas

Butterfield, H. (1951). *The Whig Interpretation of History*. New York: Charles Scribner's Sons.

Cohen, B. (1985). *Revolution in Science*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.

Comte, A. (1998). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Barcelona: Altaya.

Hobsbawm, E. (2002). Introducción: la invención de la tradición. En: Hobsbawm, E. y Ranger, T. (Eds.) (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

Khun, T. (1998). *¿Qué son las revoluciones científicas?* Barcelona: Altaya.

Laplace (1996) [Original: 1814]. *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Barcelona: Altaya.

Leibniz y Clarke (1980). *La polémica Leibniz-Clarke*. Madrid: Taurus Ediciones. Edición y traducción de Eloy Rada.

Newton, I. (1994) [Original: 1687]. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Barcelona: Ediciones Altaya.

Ortega y Gasset, J. (1983). *En torno a Galileo*. Madrid: Alianza Editorial. Obras Completas, 5.

Prigogine, I. y Stengers, I. (1994). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Sanz Ferramola, R. (2007). *De la necesidad de un dios-tesis a la contingencia de un dios-hipótesis. De Newton a Laplace*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras. Mimeo.

Sarton, G. (1965). *Historia de la ciencia*. Buenos Aires: Eudeba.

Voltaire (1988). *Cartas filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.

Voltaire (1954). *Dictionnaire Philosophique*. Paris: Éditions Garnier Frères.

Producción, circulación y usos sociales del conocimiento

María José Zapata

UNRC, CONICET (Museo de Antropología - UNC)

El campo científico –como ha demostrado Pierre Bourdieu en diversas obras- posee características similares a cualquier otro campo de poder: luchas por el monopolio de autoridad, disputas internas desiguales entre los agentes para posicionarse, mecanismos de legitimación endógenos, reproducción de la dinámica interna, entre otros. A continuación analizaré un trabajo perteneciente a las ciencias duras, enmarcado en la estructura organizativa del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) y un instituto dependiente de este e inserto en el ámbito de una universidad nacional, en el cual se pueden visualizar algunas de las características propias del campo científico argentino.

Siguiendo la perspectiva bourdiana el CONICET representa un campo fuertemente autónomo en el cual los agentes luchan de manera desigual por obtener reconocimiento, poniendo en práctica diferentes estrategias que conducen a consolidar su posición dentro del campo y a conseguir progresivamente la adhesión de los nuevos participantes para, de esa manera, lograr imponer su particular visión de conocimiento, que no es por cierto tan sólo una toma de posición epistemológica, sino que expresa un posicionamiento político e ideológico. Al interior del mismo campo acontecen las luchas que dirimen las posiciones de los agentes, las disputas por el capital simbólico y en definitiva por el monopolio de la autoridad científica.

Desde otra perspectiva, siguiendo a Karen Knorr-Cetina, se podría afirmar que el CONICET es un lugar en el cual convergen diferentes ámbitos unidos por un interés más visible que es la investigación científica. La idea que sostiene la autora es la de un ámbito lábil en el cual lo estrictamente científico está constantemente atravesado por otros intereses, rechazando así una visión de campo organizado hacia el interior, considerándolo -por el contrario- un ámbito permeable a diversos factores extra científicos. Así, la postura de esta autora enfatizará una visión del CONICET como un sitio de convergencia de diversos intereses que constantemente exceden la preocupación específica por la ciencia. Las luchas por reconocimiento y posicionamientos de los agentes se evidencian en las constantes negociaciones que acontecen hacia fuera del campo y no hacia el interior del mismo. El vínculo de CONICET y de las universidades nacionales con empresas, organismos externos, agentes políticos, es un ejemplo de esto. En muchos casos estos co-financian becas de investigación y subsidian proyectos, estableciendo así las agendas de trabajo: “el trabajo científico se muestra en el laboratorio como atravesado y sostenido por relaciones y actividades que trascienden continuamente el sitio de indagación”¹⁶⁰. En la trayectoria de un investigador podemos señalar varios momentos de su carrera en los cuales los cruces son claros. Para la realización de una estadía de investigación por

¹⁶⁰ Knorr-Cetina, Karen 1996 “¿Comunidades científicas o arenas transepistémicas de investigación? Una crítica de los modelos cuasi-económicos de la ciencia.” En *REDES* N° 7, vol. 3, p. 20.

ejemplo, los sistemas de becas solicitan la aceptación por parte de los organismos extranjeros, para lo cual se deberá contar con contactos en el exterior, es decir, la pertenencia a determinadas redes de intercambio juega un papel muy importante y el ingreso a ellas no necesariamente está relacionada con la excelencia académica sino que en muchas ocasiones se trata de contactos extraacadémicos. Por otro lado, aparece la cuestión de la financiación: los proyectos –incluso los pertenecientes a CONICET– recurren a subsidios económicos de empresas privadas para poder concretar sus investigaciones. En estos vínculos se cruzan intereses de diverso tipo: económicos, de prestigio, académicos, etc. que se negocian constantemente entre los diferentes agentes.

Las estrategias mediante las cuales los investigadores de CONICET buscarán consolidar su carrera son también de diversa índole: incluyen contratos, afiliaciones, avales, etc. que inciden directamente en el desarrollo de las mismas. El vínculo con los editores es un ejemplo: la cantidad de publicaciones y las características de las mismas tienen una importancia central en las evaluaciones de CONICET, como mencioné anteriormente existen organismos que estipulan criterios de legitimidad. En lo que respecta a los libros, estos representan también un indicador de excelencia: existen jerarquías e identificaciones con trayectorias editoriales. Si pensamos que los autores producen textos, los editores editan libros y los lectores consumen objetos, la importancia del editor, de los prologuistas, los comentaristas y los diseñadores en esas mediaciones, es central¹⁶¹.

¹⁶¹ Siguiendo esta idea, tal como demuestra Pierre Bourdieu, el lugar que ocupa un autor depende de las instancias de consagración y difusión que imperan en un lugar y tiempo específicos: de los sistemas de relaciones y jerarquías entre disciplinas y géneros escritos, entre editoriales, autores y formas de leer. En el caso de los autores extranjeros, son decisivas las prácticas y representaciones que dirimen los criterios de selección para su traducción, su edición y su reseña. Son esas instancias que hacen que un autor extranjero sea “nacionalizado” a partir de su traducción. Junto a las ideas, es indispensable considerar la manera específica como funcionan tales obras en el campo intelectual y académico. En los debates acerca de la conformación de las identidades intelectuales nacionales el énfasis está puesto frecuentemente en “las ideas”, independientemente de su contexto de producción y legitimación, sin consideración de las condiciones materiales de circulación y apropiación en mercados culturales específicos. Si analizamos las condiciones sociales en que las obras circulan en el campo intelectual, se puede determinar que las mismas, en tanto poseen una dimensión simbólica y práctica, circulan condicionadas por la lógica del campo editorial. Como señala Pierre Bourdieu, se cree frecuentemente que la vida intelectual es espontáneamente internacional, sin embargo “[esta es] el lugar, como todos los espacios sociales, de nacionalismos e imperialismos, y los intelectuales vehiculizan, casi tanto como los otros, prejuicios, estereotipos, ideas recibidas, representaciones muy sumarias, muy elementales, que se nutren de los accidentes de la vida cotidiana, de las incomprendiones, de los malentendidos...”. (Bourdieu, Pierre [1999] 2005 “Las condiciones sociales de la circulación de ideas” en *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires, p. 160). En este sentido, la figura del editor es central ya que el libro y su mundo movilizan poderes e instauran fronteras simbólicas y sociales. La circulación de los textos queda entonces condicionada por varios factores: la posición del autor dentro del campo intelectual y las condiciones sociales de su producción; las instancias de circulación de los mensajes que dependerán de todo un sistema de relaciones sociales que implica principalmente editores, traductores y prologuistas y, por último; la recepción de estos textos, devenidos libros, por parte de los lectores que se apropian de ellos de formas diversas.

La asimetría y la verticalidad de la estructura jerárquica contribuyen a explicar por ejemplo la creciente gremialización de sus agentes: la actual disputa entre becarios y autoridades por la democratización del sistema científico es un ejemplo. La reticencia a realizar dicho cambio, otorgándole voz y voto a todos los integrantes del mismo, también da cuenta de la escasa voluntad de movilidad por parte de aquellos que poseen estabilidad y legitimidad¹⁶², y esto responde a un habitus que, podríamos afirmar, está fuertemente influenciado por la hagiografía de ciertos sujetos que lograron posicionarse y acumular capital suficiente como para encarnar ellos mismos el modelo ideal del científico. Es lo que podríamos denominar el “efecto Houssay”¹⁶³: ciencia endógena, a-política, elitista, competitiva y conservadora, que mide el éxito del sistema científico por la cantidad de premios Nobel, que fomenta un sistema de becas basado en la competencia y que, a falta de un plan estratégico nacional, fomenta que los investigadores -para lograr visibilidad internacional y legitimidad local- orienten sus investigaciones centrándose en problemas sociales construidos por ellos mismos. Construido en el sentido que remarcan Kreimer y Thomas: “a menudo son los científicos mismos quienes establecen, ya sea de un modo puramente teórico o real, las

¹⁶² El reclamo por la democratización del sistema científico es una de los principales puntos en la lucha de los Jóvenes Científicos Precarizados (www.precarizados.com.ar) y el Personal de Apoyo Autoconvocado de CONICET.

¹⁶³ El caso de Bernardo Alberto Houssay (1887-1971), sería interesante puesto que su origen social en tanto descendiente de una acomodada familia francesa, lo posiciona en una posición privilegiada. Más tarde una escolarización precoz y desarrollada en escaso tiempo: a los nueve años concluye la escuela primaria y a los trece años el bachillerato, también es un indicio del lugar objetivo que ocupará luego en el campo académico. El trazado de la trayectoria de Houssay permitiría entender algunas de las características que he señalado como centrales del CONICET. En primer lugar, la figura de Houssay es tomada como ejemplo del quehacer científico, la misma página web lo menciona como el primer director del mismo y lo valora como un ícono de la cultura, un ejemplo a seguir. Por otro lado, Houssay era enemigo declarado de la participación de los estudiantes en el gobierno de la Universidad. Aritz Recalde recoge algunos de las declaraciones de Houssay en las que se evidencia esta postura: “La intervención de los estudiantes en el gobierno universitario no existe en ningún país adelantado. No es concebible en ellos y su existencia entre nosotros nos deja en ridículo”. Asimismo, Houssay era un profeso promotor de los cursos de ingreso y las limitaciones de la matrícula. Ante un reclamo de los comunistas, sostiene que: “... Lo curioso es que en Rusia, como en casi todos los países, no intervienen los alumnos en el gobierno universitario, hay una selección muy seria y se limita el número de ingresantes de acuerdo con las plazas existentes para poder enseñar bien. El oponerse a ello es un síntoma de subdesarrollo”. En el año 1958, a través del escrito “Papel e importancia de la investigación científica y técnica”, llamó la atención sobre los “peligros” de la reforma del año 1918 ya que: “La versión más moderna de la Reforma es lo que se llama gobierno tripartito de las Facultades, por Consejos formados por igual número de profesores, estudiantes y graduados. Estos últimos son una pequeña minoría de los profesionales, en general jóvenes y con militancias políticas e ideológicas. Este sistema es ilógico y absurdo, pues no pueden gobernar una Universidad los que por sus estudios y experiencia son aún muy incompetentes” Recalde, Aritz “Reflexiones sobre la Reforma Universitaria de 1918: siete hipótesis para el debate en http://www.perio.unlp.edu.ar/question/nivel2/articulos/ensayos/recalde_1_ensayos_19invierno2008.htm última entrada 31 de julio de 2009.

‘aplicaciones posibles’ de sus investigaciones”¹⁶⁴, para lo cual establecen como problemas sociales cuestiones que reflejan los intereses que mueven sus investigaciones. Frente a la necesidad de ser incluidos en las agendas de organismos internacionales de financiamiento, sus investigaciones terminan siendo ejercicios retóricos, hiperespecializados, cuyo aporte es escasamente significativo. Es lo que Kreimer describe así: “los grupos de investigación locales diseñan sus agendas en un fuerte alineamiento con los dictados de la comunidad científica internacional, van generando porciones (y productos) de conocimiento que, a pesar de declararse como aplicados, no tienen capacidad de generar aplicaciones efectivas, ni de ser apropiados por actores sociales externos a la comunidad científica local” C.A.N.A. (conocimiento aplicable no aplicado)¹⁶⁵.

El paper que he escogido para ilustrar mi postura acerca del tema se titula *Alimentos de humedad intermedia para ancianos en base a extrusado de maíz: soja, adicionado con calcio*¹⁶⁶. El artículo, publicado en los Cuadernos Latinoamericanos de Nutrición, plantea una alternativa para mejorar y diversificar la dieta de los ancianos: un alimento de humedad intermedia (AHI) a base de soja y sabor a chocolate, que proporciona proteínas complementadas, hidratos de carbono y grasas de origen vegetal y que se consume como alimento húmedo (tipo papilla). El mismo no requiere condiciones especiales de envasado y almacenamiento y presenta alta densidad energética cubriendo el 51 % de la recomendación de calcio de una persona de más de 65 años de edad. A lo largo del artículo los autores desarrollan los resultados de la investigación realizada mostrando las ventajas del nuevo producto.

Como señala Pablo Kreimer no existen problemas sociales independientes de la constelación de actores e instituciones que lo representan, lo definen, operan y negocian sobre su desarrollo, es decir, el artículo debe analizarse teniendo presente que los investigadores pertenecen al INIQUI (Instituto de Investigaciones para la Industria Química) unidad ejecutora de CONICET, posiblemente subsidiada por alguna empresa interesada en tecnología de los alimentos, con investigadores, becarios, personal de apoyo, etc. que responde a las exigencias académicas de CONICET. Por sus características se podría afirmar que se trata de investigaciones cuyas instancias de legitimación son endógenas, inscriptas en regímenes disciplinarios “en donde los sujetos tienen claramente incorporadas

¹⁶⁴ Kreimer, Pablo y Zabala Juan Pablo, “¿Qué conocimiento y para quién? Problemas sociales, producción y uso social de conocimientos científicos sobre la enfermedad de Chagas en Argentina” en *Redes*, 12, N° 23 Bs. As. P. 50-51.

¹⁶⁵ Ibid. p. 56.

¹⁶⁶ Del Castillo, Valeria Cristina, Armada DE Rnman, Margarita y Gotiffredi, Juan Carlos. Alimentos de humedad intermedia para ancianos en base a extrusado de maíz: soja, adicionado con calcio. *ALAN*. [online]. set. 2000, vol. 50, no.3 [citado 31 Julio 2009], p.296-300. Disponible en la World Wide Web: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0004-06222000000300014&lng=es&nrm=iso ISSN: 0004-0622.

las reglas de funcionamiento y donde las prácticas están prescriptas”¹⁶⁷ incapaces a la vez de explicar la complejidad de las investigaciones científicas.

Este trabajo resulta significativo como ejemplo de un tipo de producción de conocimiento cuya aplicación resulta, al menos en principio, cuestionable. En ese sentido explican Kreimer y Zabala: “un rasgo característico de la ciencia en los países periféricos consiste en la escasa utilidad efectiva (apropiación efectiva por parte de los actores) de los conocimientos científicos, en comparación con lo que ocurre en los países centrales, donde los conocimientos localmente producidos generan, en su mayor parte, innovaciones, mejoras de productividad, bienestar de la población, competitividad global o mejoras ambientales”¹⁶⁸.

Si bien no tengo conocimiento efectivo de la producción o no de la “papilla de soja sabor a chocolate”, no parece que haya tenido repercusión alguna. Diferentes productos a base de esta leguminosa se ofrecen actualmente en el mercado: milanesas, leches saborizadas, helados, leche en polvo, pochocho, dulce¹⁶⁹. El artículo analizado podría enmarcarse cómodamente en un contexto de preocupación social y mediática: la soja en tanto alimento saludable por excelencia es incluido en las dietas de los ancianos como complemento nutritivo, es decir, un artículo que desarrolla el problema de la diversificación y enriquecimiento de la dieta de los ancianos incluyendo un alimento paradigmático de la comida sana. Aquí surge el primer interrogante respecto de la construcción del problema. Y es que parece plausible suponer que los mismos investigadores construyeron el problema en los términos que mejor se ajustaban a sus intereses: financiación de alguna empresa –por ejemplo- o la necesidad de ser incluidos en proyectos generales, no existiendo un legítimo problema social al menos en los términos en que está planteado. El problema de la diversificación de la dieta en el norte argentino –lugar de procedencia de los investigadores y del Instituto al que pertenecen- está en relación directa con el problema de la pobreza, las deficiencias del sistema de salud como la falta de medicamentos o de servicios sanitarios que son deficientes o inexistentes y a otras variables como

¹⁶⁷ Cf. Kreimer, Pablo “Conocimiento y utilidad social”, Documentos Ciencia Tecnología y Sociedad s/d. p. 14.

¹⁶⁸ Kreimer, Pablo Zabala Juan Pablo, *¿Qué conocimiento y para quién? Problemas sociales, producción y uso social de conocimientos científicos sobre la enfermedad de Chagas en Argentina*. Redes, 12, N° 23 Bs. As. P. 50-51.

¹⁶⁹ <http://www.nutrisol.com.ar/> última entrada 31 de julio de 2009. Este boom aparece en la década de los '90 y está en relación directa con el aumento de la producción de la soja en Argentina. El cultivo de la soja avanzó notablemente a lo largo de las últimas décadas, y esto impactó directamente en varios ámbitos, uno de ellos es el de la alimentación, generando gran inquietud respecto a las propiedades nutricionales de la misma: numerosos artículos de divulgación científica, programas televisivos, notas de interés público lo evidencian. Paralelamente, surgieron mitos alrededor de los beneficios de su consumo, muchas veces desmesurados. Esto acompañado por una tendencia mundial en lo que concierne a hábitos alimentarios saludables: campañas mediáticas en contra de la obesidad, la comida chatarra, etc. asociados a la vez a patrones estéticos que exaltan la delgadez y la juventud, convirtiendo a la soja en un símbolo de la comida sana.

ignorancia, aislamiento social, incapacidades físicas (ineficacia masticatoria o inmovilidad)¹⁷⁰.

Incluso el planteo parece adecuarse más a la realidad de otros lugares geográficos¹⁷¹. Es decir, el artículo no tiene en cuenta ciertos aspectos socioculturales de la alimentación. En Latinoamérica su aplicación efectiva es desde su enunciación poco prometedora: imaginemos quiénes de los adultos mayores que nos rodean estarían dispuestos a comer este tipo de comida de aspecto predigerido. Esto es así puesto que: “los principios de selección que guían al ser humano en la elección de sus recursos alimentarios no son, según todas las apariencias, de orden fisiológico, sino cultural”¹⁷². Lo comestible, lo repugnante, lo apetecible, lo “bueno para comer”, los alimentos sagrados, los tabúes alimentarios, los alimentos rituales, los símbolos comestibles, muestran que la cultura es uno de los factores más importantes en la determinación de la dieta. Las diferencias de género, de clase social, de

¹⁷⁰ “En los centros poblados [de la población andina] existe la posibilidad de diversificar la dieta, aunque dicha diversificación desemboca únicamente en un mayor consumo de hidratos de carbono, debido al menor costo de los alimentos que lo contienen, respecto de aquellos que constituyen una importante fuente de proteínas” (Santoni, M. y Torres, G. “El sabor de los pucheros. Patrones alimentarios en el NOA, pasado, presente y futuro” en <http://www.antropologico.gov.ar/puchero.htm> última entrada 31 de julio de 2009).

¹⁷¹ En los países desarrollados, como el caso de Francia, la pirámide de población es de tipo regresiva. Es decir, presenta una base muy reducida por las bajas tasas de fecundidad y un predominio de la población adulta y anciana. Esto demuestra el alto nivel de envejecimiento de esta población. Por el contrario, la Argentina si bien presenta una baja natalidad y un mayor porcentaje de población anciana, representa un ejemplo de la pirámide estacionaria. Se observa un equilibrio entre los sexos y una distribución regular de los escalones correspondientes a cada grupo de edad. La estructura de la población (<http://www.portalplanetasedna.com.ar/poblacion05.htm> visitada el 23 marzo de 2008). Siendo así, el foco de atención deberá centrarse en proveer mayores recursos en educación, ayuda familiar, etcétera, por oposición, aquellos que presenten una mayor cantidad de población anciana (envejecimiento poblacional) deberán destinar mayores recursos a jubilaciones y salud. Es decir, no se trata de que los grupos de adultos mayores no requieran de un tratamiento especial y de políticas sociales que aseguren su calidad de vida, sino que por las características del artículo pareciera adecuarse más a otras realidades como la de Francia por ejemplo, en los cuales algunos de los problemas que urgen en países subdesarrollados no son tales y en los cuales las urgencias sociales son de otra índole. Frente a una porción demográficamente importante de ancianos que en líneas generales poseen ingresos para sustentarse, espacio físico en donde vivir (ya sea en casas o instituciones privadas y públicas), que habitan en ciudades, que viven y por lo tanto comen en soledad, parece al menos atendible producir esta papilla de soja muy acorde al tipo de comida accesible en un hipermercado. Es decir, el tipo de usuario (adultos mayores) no es tenido en cuenta en su complejidad, se describe más bien un usuario ideal escindido de la realidad social (Kreimer, Pablo “Conocimiento y utilidad social”, Documentos Ciencia Tecnología y Sociedad s/d, p. 11).

¹⁷² Douglas Mary 2002 “Las estructuras de lo culinario” en *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres* (Contreras, Jesús Comp.) Alfaomega, México D.F., p. 172.

creencias, delimitan cosmovisiones diversas que se cristalizan en hábitos alimentarios concretos¹⁷³.

Por otro lado, los aspectos socioculturales remiten a un planteo más abarcativo y por cierto de suma importancia: la soberanía alimentaria, es decir el derecho de los pueblos, de sus países o uniones de estados a definir sus propias políticas ecológicamente sustentables de producción, distribución y consumo de alimentos, garantizando su derecho a una alimentación nutritiva, segura y culturalmente apropiada y a un medio ambiente sano, sin “dumping” frente a países terceros y con pleno acceso a la tierra, al agua y a las semillas. Estas políticas deben tener como base la pequeña y mediana producción, respetando la diversidad de los modos campesinos, pesqueros e indígenas de producción y comercialización agropecuaria y de gestión de los espacios rurales. La Soberanía Alimentaria garantiza la seguridad alimentaria de los pueblos, protege el derecho de los campesinos y campesinas a producir alimentos, así como el derecho de los consumidores y consumidoras a poder decidir lo que quieren consumir, cómo se produce y quién lo produce¹⁷⁴. Estos aspectos, que están directamente relacionados con la producción de soja en Argentina no son tenidos en cuenta, no por una omisión deliberada, sino que simplemente la investigación en regímenes disciplinares y en el marco de una política científica mercantilista las prioridades son de otra índole.

Para concluir podemos afirmar que la escasa utilidad social efectiva del artículo analizado está relacionada con los siguientes aspectos:

- la investigación se enmarca en instituciones de regímenes disciplinarios reticente a regímenes transversales (INIQUI, CONICET), que incluirían los aspectos socioculturales mencionados a lo largo del trabajo (relación alimentación/cultura y soberanía alimentaria, entre otros)
- no existe una caracterización acabada de los destinatarios finales (adultos mayores). Si bien se mencionan algunos aspectos, no incluyen características estructurales del contexto y especificidades de la franja demográfica y etaria en cuestión.
- Al surgir en un contexto periférico da lugar a la emergencia del fenómeno C.A.N.A. en un contexto de integración subordinada.

Como explica Hebe Vessuri, la comunidad científica latinoamericana se fue construyendo en un contrapunto permanente entre la voluntad de incorporación al sistema científico internacional y el deseo de llegar a tener voz propia, autonomía en la definición de su perfil, sus intereses y su legitimación,

¹⁷³ “La comida no es un recurso al que todos los miembros de la familia tienen el mismo acceso. Por el contrario... el acceso está determinado por el poder y estatus relativo de los miembros de la familia... el consumo de alimentos por tanto transmite información acerca del status de aquellos que los consumen y depende de las relaciones de poder entre los miembros de la familia, siendo los más poderosos los que consumen más y mejor” (Charles, Nicola y Kerr, Marion 2002 *Es así porque es así: diferencias de género y edad en el consumo familiar de alimentos en Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres* Contreras, Jesús Comp. Alfaomega, México D.F., pp. 215-216).

¹⁷⁴ Ducrot, Víctor Ego 2009 *¿Qué comemos cuando comemos?* Taller Soberanía alimentaria, patrimonio cultural y consumo responsable, 27-29 de abril, La Plata, texto accesible en <http://elcocinologo.blogspot.com/> última entrada 31 de julio de 2009.

pero su periferialidad parece gradualmente agudizarse en la crisis económica y social¹⁷⁵. La tensión persiste y esta condición se agudiza. El artículo objeto de análisis en este trabajo, puede enmarcarse como perteneciente a un gran grupo de estudios de ciencia hipernormal, orientada hacia la visibilidad internacional y la legitimidad local. Un tipo de investigación subordinada, muy distante de poseer la libertad y la autonomía necesarias para desarrollar un proyecto de ciencia adecuado a las necesidades específicas de la región. En este sentido, los regímenes transversales¹⁷⁶ representarían el modelo de investigación científica deseable: diversidad de redes, adscripciones disciplinarias e instituciones variables y que permitieran desplazamientos más fluidos. De esta manera se abriría el abanico de posibilidades metodológicas que permitirían dar cuenta de los complejos y reales problemas sociales de la periferia.

¹⁷⁵ Vessuri, Hebe (Comp.) 1994 “La ciencia académica en América Latina en el siglo XX”, *Revista Redes* Bs. As. Centro de estudios e Investigaciones, UNQ. p. 72

¹⁷⁶ Por qué los científicos se muestran renuentes en la práctica a realizar emprendimientos colectivos podría entenderse siguiendo las afirmaciones de Varsavsky: “hay un método de trabajo que prácticamente obliga a hacer ciencia autónoma razonable. Es el estudio interdisciplinario de problemas grandes del país, incluyendo una adaptación a éste de la enseñanza superior (...) Esta interacción de disciplinas, que exige discusión, crítica y estímulo constante entre los investigadores, y permite que ideas y enfoques típicos de una rama de la ciencia se propaguen de manera natural a las demás, me parece una garantía de éxito. Observemos por último, que esta forma integrada de trabajo en equipo se ve rara vez en el hemisferio norte. (...) La competitividad se opone a la participación en un equipo de iguales, donde será luego difícil discernir la paternidad de las ideas, y donde hay que renunciar a la comodidad de ignorar todo salvo una especialidad limitada” (Varsavsky, Oscar 1969 *Ciencia, Política y Cientificismo* (Centro Editor de América Latina).

Comisiones

Área III: Representaciones y Transformaciones en el Mundo actual

Discursos y representaciones del género femenino en el mundo actual

María Eugenia Álvarez

Prof. en Lengua y Literatura, Esp. en Prácticas Redaccionales
Universidad Nacional de Río Cuarto
Malvarez@hum.unrc.edu.ar

“... la performatividad debe entenderse, no como un acto singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra.” Judith Butler (2002)

Palabra, discurso y género femenino

Vamos a partir de la idea de que los discursos, los cuales se encuentran constituidos por una gran variedad de lenguajes, tienen la capacidad de construir una determinada realidad, independientemente de la realidad misma. En este marco, la palabra puede desempeñar diferentes funciones, puede presentarse de diversas maneras; pero, generalmente tiene una sola finalidad: crear un estado de cosas al amparo de un discurso. Pero esto no sucede de manera simple, sino que hay un proceso complejo que se desarrolla en las mentes de las personas que permite que esto ocurra. Dicho proceso tiene lugar debido a la capacidad de representar, como una facultad inherente a la condición humana.

Stuart Hall (1997) nos habla de dos acepciones del término “representación”. Por un lado, representar sería describir algo para poder convocarlo a la mente a través de la descripción misma, dentro de nuestro sistema de percepciones. Por otro lado, también puede entenderse como la capacidad de simbolizar, es decir, que algo esté en lugar de otra cosa. Desde esta óptica, habría dos sistemas de representación. El primero consistiría, en primer lugar, en un proceso en el cual todo lo que se percibe se relaciona con un corpus de conceptos o de representaciones mentales y, en segundo lugar, que esas representaciones formarían un sistema en el cual se establecen relaciones de conceptos entre sí, es decir, no ya entre las cosas percibidas sino entre abstracciones. Por eso es que podemos clasificar, ordenar y agrupar no sólo cosas, sino también, conceptos. Así, por ejemplo, tenemos la posibilidad de establecer diferencias y semejanzas tanto entre objetos y personas como entre conceptos y categorías.

Es en este juego de relaciones que se establecen entre el mundo y ese sistema conceptual y, a la vez, representacional del mismo, donde se produce la derivación del sentido, en la que juega un papel fundamental la palabra. Esto es así porque para que las personas puedan tener una base similar de sistemas de representaciones es necesario que haya una mínima cantidad de significaciones compartidas que permitan la interpretación y el intercambio entre ellas. Para ello contamos con la capacidad del lenguaje, el cual constituye un segundo sistema de representaciones y permite que podamos organizar, distribuir y poner en funcionamiento ese aparato conceptual.

Las personas construimos el sentido, mediante el sistema de representaciones, que es tan sólido que parece ser genuino, auténtico; y las relaciones que se establecen en él, parecen ser completamente naturales. El medio es el lenguaje que construye, codifica y fija esas representaciones.

Naturalmente, cuando hablamos del establecimiento de la categoría de género nos estamos ubicando en este segundo sistema de representaciones, ya que en el primero nos tendríamos que circunscribir sólo al ámbito de lo físico o de lo anatómico que es en donde se pueden percibir las semejanzas y diferencias no de género sino de sexos.

Ubicándonos en esta operación primaria de clasificación de sexos, podemos observar cómo históricamente se ha establecido la diferenciación de géneros a través de la división binaria entre género masculino y femenino, de acuerdo con las diferencias anatómicas y genitales que los cuerpos de las personas presentan. Rasgos diferenciadores que se perciben y se comprueban en la materialidad corporal y otorgan el tipo de sexo a cada individuo. De esta manera, la sexualidad se transforma en un criterio clasificatorio que identifica y define a las personas, como un rasgo que permitirá un primer paso en la construcción de una representación. Pero curiosamente, en el segundo sistema de representaciones que es en donde las categorías se ponen en funcionamiento en relación con otros conceptos, surge la noción de género y se instala como una categoría idéntica a la de sexo y, en ocasiones, la sustituye.

En realidad el concepto tiene otro alcance ya que incorpora dentro de sus rasgos una serie de comportamientos y actitudes que poco tienen que ver con las características físicas corporales. Pese a esto, la noción de género desplaza y reemplaza a la de sexo, instalándose en la tradición cultural como una categoría sustancial del ser humano. Evidentemente hay otras variables que entran en juego y hacen que el lenguaje cumpla una función de “regulador” de prácticas discursivas y culturales.

Por lo tanto, podemos comprobar que el concepto trasciende los límites de lo específicamente corporal y se traslada a otros ámbitos regulando, prescribiendo y proscribiendo determinadas prácticas. Según este esquema, la asignación del género está dada sólo por las diferencias corporales pero ordenada por reglas, se manifiesta socialmente, y está condicionada por una comunidad determinada. Así, la femineidad no sólo es reconocida a través de determinados rasgos que los cuerpos de las mujeres manifiestan, sino también por las conductas que despliegan en diversos espacios. Pero, además, estos comportamientos y aspectos físicos se encuentran regulados discursivamente y se ponen de manifiesto en las diferentes interacciones que una persona tiene cotidianamente. Además, se encuentran reforzados por la intervención del discurso legitimado y autorizado de ciertos medios de comunicación.

Desde esta perspectiva, creemos que al establecer la división hombre/mujer desde lo biológico se desplaza esta diferenciación hacia el ámbito de lo conductual y de lo social de manera unidireccional y aparentemente lógica, de manera que se produce un sincretismo entre las categorías sexo y género, que se manifiesta en la promoción de la división binaria de los géneros como una cuestión natural, indiscutible y universal, y además, para reforzar esta distinción se proclaman series de normas a través de estrategias discursivas y lingüísticas que las personas deben cumplir de acuerdo con el rol social que, naturalmente, le ha asignado su sexualidad.

En este contexto, la palabra desempeña una función primordial en la transmisión de conceptos, valores, mandatos y construye destinatarios

específicos según el orden socialmente establecido. Esto resulta posible debido a la capacidad performativa del lenguaje, a la que Hugo Aguilar (2004: 4) define como “una dimensión que le permite al enunciado no sólo producir un efecto desde la acción que constituye, sino también y sobre todo instaurar una realidad”. Este rasgo constitutivo del lenguaje humano es lo que permite que en un momento determinado, a través de una práctica discursiva, se instale una forma de clasificar los géneros como masculino y femenino y se les otorgue rasgos propios y atributos.

Imágenes y discursos

Actualmente, en los diferentes medios de comunicación como diarios, revistas, programas de televisión, afiches y demás, se ofrecen una serie de productos para ser consumidos por las mujeres. Además de las publicidades, existen entrevistas y reportajes cuya temática o la persona entrevistada es supuestamente de interés femenino, discursos y textos que explican modos y pasos para desarrollar alguna actividad específica de las mujeres, otros de apoyo psicológico y demás que, entre todos, parecieran delimitar y especificar cuál es el gusto de las mujeres, sus intereses, sus obligaciones, sus aspiraciones. Evidentemente, hay un gran aparato conceptual constituido por una batería de representaciones socialmente compartidas que circulan en diferentes ámbitos. Así, tenemos frases, como “estilo femenino”, “una ventana muy femenina”, “decoración ultra femenina”, “mujer de hoy”, “mujer en positivo”, que no ofrecen ningún tipo de dificultad en su comprensión ya que los sentidos están instalados como atributos propios de las mujeres y se transmiten intersubjetivamente.

Para que estos mensajes resulten más complejos y, por tanto, más eficaces en su finalidad, observamos cómo los discursos combinan las palabras con otros lenguajes para transmitir las ideas que pretenden instalar en la mente de receptores, dado que cualquiera de ellos nos permite el intercambio de sentidos. Tanto las imágenes como los signos visuales, por más parecidos que sean a las cosas a las cuales se refieren, son signos porque portan sentido y deben ser interpretados. Pero el mensaje resulta más complejo aún cuando interviene el lenguaje escrito o hablado, ya que la relación que se establece entre un objeto y su concepto es completamente arbitraria sin posibilidad la mínima de que exista alguna semejanza entre ellos. En esta relación es donde se ponen en funcionamiento las representaciones que el propio sujeto tiene y las que recibe, las cuales, absolutamente todas se traducen en palabras.

Roland Barthes (2005) habla de tres funciones que desempeñan las palabras cuando se encuentran en combinación con otros lenguajes: de fijación, de conocimiento y de énfasis. La primera consiste en la capacidad que poseen las palabras en relación con una imagen para restringir el nivel de inteligibilidad del mensaje y, a su vez, para reducir cualquier incertidumbre. Es decir, que la palabra impone una percepción y la fija de modo que el receptor tenga exactamente la misma impresión, o por lo menos parecida, que la que se quiere transmitir. La segunda función se refiere a la capacidad que tiene la palabra de recuperar ciertos aspectos que podrían haber quedado diluidos en la percepción de la imagen. De modo que es la palabra la que otorga determinados rasgos y características a las cosas y a las personas. La tercera función que desempeña el lenguaje articulado es el de recortar algunas características, resaltarlas y dejar de lado otras. Así, tiene una doble finalidad ya que por un lado refuerza la información brindada por la imagen y por otro lado la dota de inteligibilidad y orienta la percepción de la mirada.

Para intentar ilustrar estas ideas, recurriremos a algunos ejemplos que se encuentran recurrentemente en distintos medios de comunicación en diferentes épocas. En las publicidades dirigidas a las mujeres en las que se promocionan productos que se relacionan con el arreglo y el cuidado exterior del cuerpo observamos a menudo afiches, fotografías o videos, que se han publicado y que se publican, en los que se presenta como imagen central el rostro o el cuerpo de una mujer, cuyos rasgos corporales se ajustan a los cánones de belleza de la época, y en algún otro sector de la hoja, página, pantalla se muestra el producto comercial concreto. Si tuviéramos que comparar todas estas imágenes nos resultarían muy parecidas entre sí, exceptuando la calidad de los materiales utilizados y de la técnica aplicada; hasta uno podría pensar que existe una especie de superestructura del género que se repite de manera similar. Y aquí es donde la palabra entra a jugar su rol de orientadora de lo que el receptor tienen que percibir. Así, si quedaba alguna duda de cuáles son las utilidades y propiedades del producto, existirá algún texto o frases que se encarguen de reducir cualquier imprecisión y de dirigir la atención del receptor hacia ciertos aspectos y no otros. A través de la combinación de lenguajes se monta un escenario propicio para la transmisión de ciertos conceptos y atributos, que obviamente tienen como fin principal la venta del producto publicitado, dentro del cual la palabra se destaca para hacer alusión a ciertas representaciones, suspender otras o implantar nuevas.

La palabra que, en apariencia es sustento de la imagen, se posiciona como el elemento central del mensaje capaz de girar el ángulo de percepción hacia lo que se quiere mostrar, es el componente del mensaje que porta inteligibilidad y saber. No traduce la imagen, no la describe, sino que recorta las propiedades del objeto que desea resaltar y se convierte en el medio de intercambio de una apreciación que automáticamente evoca una determinada representación. La imagen nos conecta con ese primer sistema de representaciones, la palabra con el segundo. La imagen, la fotografía, el dibujo son sólo los soportes materiales concretos del mensaje que generan en el receptor una impresión asociada a lo sensorial y a la ilusión; en cambio, la palabra es abstracción pura que provoca, en quien la recibe, el efecto de apropiación del objeto mismo que se nombra.

Representaciones y performatividad de los discursos

Si observamos, por ejemplo, como ocurre cotidianamente en las publicidades de productos de limpieza de uso doméstico que se ven por televisión en los que se muestra una escena en la que la dueña de casa expresa su preocupación por no poder cumplir con sus tareas hogareñas porque no tiene el objeto adecuado; comprobamos que hay una serie de representaciones sobre la mujer y de sus roles que están completamente naturalizados e internalizadas como propias. Aquí la imagen y la puesta en escena, que también podría decirse que forman parte como de una especie de formato del género publicitario dirigido a las mujeres, parecen no ser suficientes, a pesar de los efectos sonoros y especiales que encontramos. Los parlamentos de los personajes y la voz de un locutor no es que sólo vienen a reforzar el mensaje sino que lo dirigen hacia determinadas representaciones que se tienen del rol femenino, a las que se alude directa o indirectamente para generar un sentido.

Es indudable que la construcción discursiva de los roles que desempeñan las mujeres y la misma categoría de género femenino es una actividad que se desarrolla permanentemente en los diferentes ámbitos, de manera colectiva y a través de diversas prácticas, dentro de las cuales se

pueden distinguir de manera notable las prácticas discursivas. Desde esta posición, Judith Butler (2001) considera que el género es una forma de hacer, una actividad permanente, performada y construida culturalmente.

En el mismo sentido Hugo Aguilar (2007:06) nos ayuda a comprender mejor esta capacidad tan poderosa que posee el lenguaje presente en toda intervención discursiva:

“La Performatividad está ahí y construye al mundo inevitablemente y muchas veces desde la más absoluta invisibilidad. No es un ornamento casual de la palabra, sino que se funde con la naturaleza misma del lenguaje. Quizás, su naturaleza multiforme y en algunos casos indeterminada nos lleve a engaño y nos lleve creer que no está presente. Pero, si miramos bien, seguramente la adivinaremos acechando en el umbral de cualquier intercambio lingüístico.”

De esta manera, a través de esta dimensión performativa de la palabra se activan las representaciones que los hablantes tenemos como miembros de una comunidad, por lo que la asociación entre un concepto y el mundo se produce de manera involuntaria, impensada. En un trabajo anterior decíamos lo siguiente:

“... las representaciones tienen larga vida por lo que resulta muy difícil producir alguna modificación en ellas cuando ya se encuentran instaladas en nuestras mentes. Pero, además funcionan proyectándose desde nuestro pensamiento sin que necesitemos reflexionar acerca de ellas ni tampoco hacer esfuerzo alguno para provocar su aparición, dado que las hemos recibido dispersas a lo largo de toda la vida, en cada situación que desarrollamos y las transmitimos de la misma manera. Ellas forman un sistema de representaciones simbólicas que incluyen conceptos extremadamente sólidos que funcionan de manera implícita en la mentalidad de los seres humanos de cualquier cultura –sobre todo en lo referido a la sexualidad– y que se manifiestan en sus discursos y en sus comportamientos” (Álvarez, 2008).

A esto podemos agregar que en todo sistema de representaciones la relación binaria hombre/mujer como par antinómico aparece como categoría fundamental del pensamiento de orden simbólico en todas las configuraciones sociales que han existido y que existen. En este sentido, cualquier comunidad funciona con categorías binarias que establecen signos de lo masculino y de lo femenino, en una relación de oposición que no promueve la igualdad entre géneros, sino la jerarquía que se ha instalado de forma sistemática de manera tal que los rasgos propiamente masculinos generalmente son siempre superiores a los femeninos.

Esta supuesta superioridad se produce arbitrariamente ya que en la naturaleza no hay nada que nos muestre que los rasgos masculinos sean superiores a los femeninos. Entonces, esta relación de desigualdad se produce como efecto de una construcción conceptual fundada en una serie de representaciones a partir de la distribución y organización de los rasgos que

manifiestan las diferencias y semejanzas de los cuerpos de las personas. Este orden se ha establecido y solidificado a través de diferentes prácticas discursivas, transformándose en representaciones que se encuentran en los esquemas mentales y comunicándose interpersonalmente formando parte de la cultura, regulando nuestro modo de clasificación y se expresándose en categorías dualistas opuestas sobre las cuales se construyen todos los demás discursos.

Bibliografía

AGUILAR, H.: La Performatividad: dimensiones, trampas y puntos de vista. UNRC. 2004.

AGUILAR, H. : “Sentido y performatividad: la potencia virtual de lo inseparable” en Aguilar, H.; Moyano, M. (comp.) Sentido y performatividad: La construcción discursiva de lo real. Fundación UNRC. Río Cuarto. 2007.

ÁLVAREZ, M. : “Las reglas del género femenino en las revistas femeninas” en Revista Borradores virtual. www.unrc.edu.ar/publicar/boradores/vol8-9/Lenguajes89-2008.htm

ÁLVAREZ, M. : “Identidad femenina: la construcción discursiva entre lo idéntico y lo diferente” en Aportes teóricos y desarrollos sobre la construcción discursiva de la identidad : sentido y performatividad. Compilado por Hugo Aguilar y Marisa Moyano. 1a ed. Río Cuarto: UNRC. 2009.

BARTHES, R. : El sistema de la moda. Buenos Aires. Paidós. 2008

BUTLER, J.: El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. México. Paidós. 2001.

.....: Cuerpos que importan. Buenos aires. Paidós. 2002.

.....: Deshacer el género. Barcelona. Paidós. 2006.

HALL, S.: Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. Londres. Ed. Sage. 1997.

HERITIER, F: Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía. Bs. As. FCE. 2007.

RAITER, A. y otros: Representaciones sociales. Bs. As. Eudeba. 2002

TORRES, A. y FITTIPALDI, S.: Ella y él en el siglo XXI. Bs. As. Libros del zorzal. 2004

Antihumanismo estructuralista en M. Foucault y J. Lacan

Dr. Andrés Cappelletti

Prof. Titular Cátedra de Epistemología.
Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Rosario.
Andresyale@funescoop.com.ar

La relevancia del pensamiento estructuralista al menos durante cierta parte del pasado siglo constituye un hecho difícil de negar; los trabajos de autores como Saussure, Levy-Strauss, Foucault, Althusser y Lacan resultan – se acuerde con ellos o no- referencias insoslayables a la hora de comprender las derivas del pensamiento contemporáneo de la segunda mitad del siglo XX. Gianni Vattimo ha señalado que , de una manera similar al papel que en los años cincuenta y sesenta el marxismo y a partir de los ochenta la hermenéutica, el pensamiento estructuralista se erige en los años setenta como una suerte de *koiné* filosófica del pensamiento occidental, es decir como un trasfondo común o como un término de referencia con el que cualquiera que trabaje en el campo de las ciencias humanas o de la filosofía no puede dejar de medirse¹⁷⁷.

Pero, ¿ qué es el estructuralismo? En una formulación atenta a sus características más generales sería posible afirmar que el estructuralismo ha sido una disposición o una tendencia a tener en cuenta la interdependencia y la interacción de las partes dentro de un todo; la generalidad de esta descripción permite comprender la aparente validez universal del estructuralismo, que se despliega en el ámbito de la lingüística, de la economía, del análisis histórico, etc. La estructura es el modo en el que las partes de un todo se relacionan entre sí; para descubrirla y dar cuenta de ella es preciso efectuar un análisis interno de la totalidad diferenciando los elementos y el sistema de sus relaciones. La suma de las partes no determina al sistema, sino que el sentido del conjunto es, podría decirse, inmanente a cada uno de sus elementos constitutivos. El propio Levy- Strauss afirma: “ (...) la naturaleza de los hechos que estudiamos nos incita a distinguir , dentro de ellos, entre lo que corresponde a la estructura y lo que pertenece al acontecimiento. (...) ninguna ciencia puede actualmente considerar que las estructuras que pertenecen a su campo de estudio se reducen a un ordenamiento cualquiera de partes cualesquiera.¹⁷⁸

Pero más que como una concepción teórica unitaria y de límites precisos debe entenderse al estructuralismo como una disposición general o como una determinada corriente del pensamiento; la unidad del estructuralismo ha sido más bien creada por sus comentaristas o por sus adversarios, y si se quieren buscar signos de alguna unidad dentro de tal tendencia habrán por cierto de encontrarse más fácilmente en lo que los estructuralistas rechazan que en lo que conjuntamente estarían dispuestos a afirmar; es allí ostensible el rechazo común al empirismo, a la tarea de

¹⁷⁷ Vattimo, G., Presentación, en: Introducción al pensamiento hermenéutico, Turín, p. VII.

¹⁷⁸ Levy-Strauss, C., Antropología estructural, Eudeba, Bs. As., 1968, p. XXXV.

establecer lo que los fenómenos pueden ser aisladamente, a la tarea de definir con precisión los alcances y los límites de una ciencia.

De acuerdo a la opinión de algunos autores, el estructuralismo representa la versión moderna del viejo problema filosófico de la sustancia, de lo que está 'debajo' del fenómeno, de lo que es imperceptible de manera inmediata; es preciso descubrir y construir o reconstruir la estructura bajo la apariencia, debajo – por decirlo así- de los datos ofrecidos por la percepción a nuestra consciencia; “ La estructura es una articulación de normas inconscientes; sólo podemos apreciarla conscientemente de una manera mediata, gracias a la actividad estructuralista que, en este aspecto, es *engagement*, compromiso, praxis”.¹⁷⁹

Otra de las características salientes del estructuralismo es entonces la de reducir o, en el extremo, suprimir, la realidad del sujeto humano consciente, protagonista tradicional de la historia; la estructura está antes que él y condiciona o determina lo que él es y lo que con él sucede. El pensamiento se vuelve una instancia impersonal, anónima, que está construida de manera independiente con respecto a todo sujeto. La conciencia deja lugar a un inconsciente que se encuentra, precisamente, estructurado como un lenguaje objetivo, y que se erige como la realidad más esencial, en tanto gobierna todas las manifestaciones humanas. Es en este punto en el que desearíamos situar una posible confluencia entre las ideas de M. Foucault y de J. Lacan.

La obra de Foucault se constituye como una indagación exhaustiva acerca de uno de los problemas filosóficos más característicos; el problema del saber. En los primeros trabajos del filósofo francés la indagación se dirige a intentar establecer las condiciones de posibilidad de la emergencia de ciertas figuras del saber: la locura, la enfermedad, el hombre. El saber, en la obra de Foucault, se define de una manera particular, muy distinta a las concepciones tradicionales que lo ubican como una figura perteneciente o cercana a las ideas de conciencia, de ciencia, o incluso de filosofía; “(...) En una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones cotidianas, así como las instituciones, las prácticas comerciales o policíacas, las costumbres, todo se refiere a un saber implícito propio de esta sociedad. Este saber es profundamente distinto de los conocimientos que se pueden encontrar en los libros científicos, los temas filosóficos, las justificaciones religiosas, pero es el que hace posible, en un momento dado, la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica”¹⁸⁰. Este saber implícito, propio de toda sociedad, resulta de una importancia decisiva, que sobrepasa, como es fácil de apreciar, a la de la misma ciencia, en razón de que es una de sus condiciones de posibilidad. El territorio definido por la existencia de un saber impensado - que articula y sistematiza lo que en una época es posible pensar- es el dominio específico de las indagaciones *arqueológicas*. La posibilidad que tenemos de pensar, cada uno de nosotros, está determinada por su existencia en un pensamiento previo a él, y que es a la vez anónimo y forzoso: es el pensamiento propio de una época y de una lengua. La interrogación arqueológica se dirige entonces a intentar “pensar lo impensado” , aquello que

¹⁷⁹ Caruso, P., *Conversaciones con Levy Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1969, p. 14.

¹⁸⁰ Foucault, M., *El libro de los Otros*, editorial Anagrama, Barcelona, 1973, p. 58.

es condición de posibilidad del pensamiento, que tiene, por otra parte, sus propias leyes de constitución y transformación.

Los textos pertenecientes a la denominada etapa arqueológica del pensamiento foucaultiano se sitúan en el marco de la crítica estructuralista a los relatos humanistas, en tanto comparten con esa posición tanto el rechazo a la idea de conciencia como el origen de toda práctica y de todo devenir como la crítica a las ideas de dialéctica y de totalidad. Sin embargo, y a pesar de evitar, como los estructuralistas, los análisis los fundamentos explicativos relativos al sujeto de la narración y al sujeto de la explicación, la cuestión de la cientificidad es desplazada o reemplazada por el problema de las condiciones históricas de posibilidad de los discursos y por las condiciones específicas de su producción. Tales condiciones, aunque inseparables de las instancias extradiscursivas, no pueden concebirse como una suerte de 'efecto' o una derivación directa de los mismos; existen reglas interiores a los discursos que regulan la aparición de objetos, de sistemas conceptuales, de temas y de estrategias teóricas. Esos conjuntos de reglas hacen que un sujeto se defina por la posición que toma en ese campo, y conforman lo que Foucault denomina una 'formación discursiva', una unidad de construcción de unos discursos sin sujeto constituyente.

En *Las Palabras y las Cosas*, que lleva por subtítulo Una Arqueología de las Ciencias Humanas, Foucault intenta determinar las condiciones de posibilidad epistémicas que hicieron posible la aparición de las Ciencias que tienen al hombre por objeto. Luego de describir extensamente la episteme - configuración subyacente e impensada del saber que es a la vez condición de posibilidad de todo saber y a-priori histórico de éste- propia del Renacimiento, basada en la semejanza, y la que es propia de la época clásica, fundada en la representación, y las mutaciones que quiebran una episteme y dan lugar a otra, Foucault intenta mostrar como el hombre emerge como objeto de conocimiento al romperse la episteme del orden y el primado de la representación. Esta emergencia de un nuevo objeto posiciona a las ciencias humanas en el "triedro de los saberes" de una manera conflictiva: con las matemáticas, resistiendo o admitiendo los intentos de formalización matemática de sus contenidos, con la filosofía, disputándole su objeto, y con las ciencias empíricas, de las que toman sus modelos y a las que les revelan la historicidad de sus objetos: el trabajo, la vida y el lenguaje. El hombre, objeto primordial de indagación en la nueva episteme, está precedido y determinado por esa historicidad, lo que hace de él, según los términos de Foucault, un "duplicado empírico - trascendental", lo cual significa que es aquello que es necesario conocer al mismo tiempo que la posibilidad de todo conocimiento

En otros términos, Foucault afirma en ese texto que el Hombre, entendido como Sujeto, no puede entenderse como un elemento originario ni tampoco como una evidencia intemporal; el concepto de Sujeto es un concepto histórico construido en ciertas coordenadas específicas en el espacio de un régimen de discurso. No hay para Foucault sujeto - ni individual ni colectivo- que dotado de reflexión, deliberación y acción pudiese constituirse en productor de historicidad, es decir, un sujeto fundador y fundamento de discursos y prácticas. La polémica 'muerte del hombre', anunciada en las páginas finales del texto, y producida en un tiempo histórico que para Foucault era precisamente el nuestro, se constituyó en un desafío teórico y también político, que encontró en Sartre y en los marxistas humanistas como él a sus principales destinatarios.

Es también notable e interesante que *Las palabras y las cosas* sea uno de los dos textos en los que Foucault se refiere específicamente y en extenso al

psicoanálisis. En esta obra la disciplina freudiana aparece como una “contraciencia”, que junto a la etnología, con su apelación a las estructuras inconscientes, estarían produciendo una suerte de desantropologización del discurso, y serían parte de los indicios en los que Foucault ve el fin de la episteme actual. Ambas “disuelven al hombre” en tanto proponen modelos explicativos en los que esta figura, tal como aparece en las ciencias humanas, se halla ausente.

Si bien dentro del campo de la reflexión psicoanalítica Freud es el primero en emplear el término 'sujeto', Lacan fue quien a partir de 1950 conceptualizó la noción lógica y filosófica de sujeto en el marco de su teoría del significante, transformando al sujeto de la conciencia en un sujeto del inconsciente, del deseo y también de la ciencia. Como se sabe, el sentido general de las proposiciones lacanianas implican la pretensión manifiesta de un 'retorno a Freud', o más bien de un retorno al 'sentido' de Freud, sentido que se habría perdido en las desviaciones producidas por las ortodoxias, las herejías y las excomuniones de las diversas tendencias a las que el freudismo dio lugar; así lo afirma Lacan cuando escribe que "(...) el sentido de un retorno a Freud es un retorno al sentido de Freud. Y el sentido de lo que ha dicho Freud puede ser comunicado a cualquiera, puesto que, incluso dirigido a todos, interesará a cada uno. Basta con decir, para que esto se comprenda, que el descubrimiento de Freud cuestiona la verdad; y no existe nadie a quien, personalmente, la verdad no le incumba"¹⁸¹. De tal forma Lacan acusa a la psicología tradicional - incluyendo aquí, especialmente, tanto la práctica norteamericana del psicoanálisis como los muy influyentes desarrollos de la llamada 'escuela inglesa' - , de haber traicionado la ruptura epistemológica llevada a cabo por Freud, desvirtuando el sentido genuino u originario de la teoría psicoanalítica e ignorando de una forma u otra el punto nodal de la invención freudiana: "El 'descubrimiento de Freud' consiste en transformar el adagio cartesiano : pienso, luego soy. La revolución llevada a cabo por Freud obliga a decir. ' pienso donde no soy, por consiguiente soy donde no pienso' "¹⁸². Esta especie de dislocación o disociación de la conciencia cambia efectivamente el centro verdadero del ser humano, que no se encuentra ya en el mismo sitio que toda la tradición humanística, durante siglos, le asignó.

En otros términos, Lacan afirma que la transformación freudiana del sujeto implica la idea de que éste no se encuentra antes que nada en el Cogito, en el que el ser está presente en la conciencia, sino más bien en lo inconsciente; el individuo resulta vivido o habitado por una instancia profunda y hablante, ante la cual se encuentra en un estado de radical sujeción: el sujeto es hablado, idea que bien puede condensar la idea básica de Lacan acerca de Freud. Ese ser hablante es lo que Lacan denomina Otro, otro que habla en el hombre y que es el Inconsciente estructurado como un lenguaje. El yo, que tiene funciones puramente narcisistas, no es más que un sujeto imaginario, es decir, un sujeto sujetado que no posee verdadera autonomía ni libertad, pues está a merced de conflictos que le son desconocidos y que tienen sobre él un efecto alienante. El yo del hombre está estructurado como un síntoma¹⁸³, y aún más, es el síntoma humano por excelencia y constituye la enfermedad mental del hombre. En Lacan se unen el antihumanismo

¹⁸¹ Lacan J., *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, P. 305.

¹⁸² Lacan , *Escritos II*, p. 723.

¹⁸³ Lacan, J., *Seminario 1, Los Escritos Técnicos de Freud*, p. 20 y ss.

freudiano y el antihumanismo estructuralista, puesto que logra demostrar como, en los discursos de los enfermos y en los síntomas de las neurosis son las estructuras del lenguaje más que el sujeto, las que en verdad hablan.

La preponderancia del inconsciente y el consecuente planteo antihumanístico se encuentran relacionados en Lacan con la idea de la importancia inigualada del orden simbólico, concepción para la que el individuo se halla atravesado por una instancia impersonal constituida por significantes y significados que lo preceden y lo constituyen, y de los que de alguna manera él resulta el efecto o el producto; para Lacan, "(...) el sujeto, si puede aparecer como siervo del lenguaje, lo es aún más de un discurso en cuyo movimiento universal su puesto está ya inscrito desde su nacimiento, aunque no sea más que en la forma de su nombre"¹⁸⁴. Estos elementos del pensamiento de Lacan son, sin duda, los que más lo vinculan con el pensamiento estructuralista de, por ejemplo, Levy - Strauss y a su concepción acerca del efecto constituyente de los códigos simbólicos que se encuentran arraigados en las estructuras inconscientes de la psique; sería posible afirmar incluso, que lo que el psicoanálisis de Lacan descubre continuamente en el inconsciente del sujeto - la constitución del sujeto por parte de un orden simbólico que lo preexiste - es la misma experiencia que Levy- Strauss describe, en cuanto a lo colectivo, en el campo de las estructuras de las diferentes organizaciones sociales.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 45-46.

Una lectura sobre la Pedagogización y prácticas en la Vejez en la actualidad

Ps Gabriela Fernández .

Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Rosario.
Carrera de Postgrado Especialización en Psicología En Educación.
gabrifernandez@yahoo.com.ar

Introducción

El slogan de vivir más años no es ajeno a lo estipulado por una sociedad de consumo; al respecto y focalizando en aquellas metodologías orientadas a la estimulación del aprendizaje, resulta interesante indagar qué es la pedagogización y cómo se produce en las personas de edad avanzada. Específicamente ¿a través de qué prácticas, se manifiesta?, ¿qué tipo de intervenciones profesionales aparecen? ¿qué subyace tras la finalidad de implementar dispositivos para la ocupación del tiempo libre? ¿Por qué puede ser pertinente a la universidad trabajar en estas cuestiones? Es a través de la posición teórica epistemológica de la denominada Psicología En Educación que se nutre de herramientas de la obra foucaultiana -alternativa formulada en el ámbito de postgrado de la UNR y que se diferencia de las tradiciones vigentes de la Psicología Educativa como de la Psicología de la Educación- la posición desde la cual se sitúa el siguiente trabajo.

Vejez y Pedagogización

Hablar sobre prácticas para abordar la Vejez y su relación con la Pedagogización implica en primer lugar considerar las nominaciones mediante las cuales se designa a la población que vive muchos años.

Sabido es que las nominaciones son construcciones que surgen por transformaciones históricas, sociales, políticas que hacen que advenga una palabra, una nominación, y, como en el caso de la vejez la habilitación para una sustitución de palabra, de viejos a adultos mayores. El advenimiento de esta palabra, la preocupación que significa para tantos gobiernos a nivel mundial puede estar en relación con los avances tecnológicos del siglo XX que tras la incitación a incorporar nuevos hábitos de vida -de nutrición, ejercitación física, esparcimiento, sexualidad, estética - han influido en la extensión y modo de vida de la población con acceso a dicha tecnología.

En relación a la importancia que fue adquiriendo la vejez como objeto de estudio, es oportuno mencionar la aparición a fines de la década del 50 de teorías para abordarla; así la teoría del Desapego, postula que por un proceso natural, a medida que el sujeto envejece se produce una declinación de sus intereses con los objetos del mundo exterior, generando una evitación por todo tipo de interacción social e incrementándose un paulatino repliegue en si mismos. En contraposición, la teoría del Apego formula que la permanencia de las personas hacia sus objetos, sus actividades sería aquello que los mantiene saludables. (Salvarezza,1996,p18).

Hasta aquí según estas teorías, pueden enunciarse construcciones sobre tipos de “vejeces”: vejez activa y saludable por un lado y vejez

dependiente y patológica por otro y ambas construcciones sostenidas por mercados que planifican a la vejez como una mercancía rentable.

En alusión a la teoría del Apego, son innumerables los ejemplos de actividades que pueden nombrarse: existencia de talleres artísticos, políticas de turismo, creación de centros de jubilados y en lo estrictamente vinculado a lo pedagógico aumento significativo de universidades para la tercera edad tanto en el ámbito privado como en el ámbito público. Puede pensarse que avaladas por esta teoría tienen lugar las enseñanzas y aprendizaje de todo tipo de disciplina: clases de yoga, clases de risa, clases de canto, clases de teatro, clases de baile; lo pedagógico parece ser el medio para sostener esta nueva forma de ser mayor. Y en muchos casos, lo pedagógico arancelado.

Al respecto es relevante analizar qué significa la introducción, el atravesamiento de lo pedagógico en esta forma de comprender la vejez.

Emmanuele (1998.p 63) sostiene que el Discurso Pedagógico remite a una compleja construcción histórica social que trasciende las fronteras del aula, de una escuela, no obstante, es la pedagogización, entendida como transmisión de un saber, su especificidad y aquello por lo cual el Discurso Pedagógico engendra otros discursos sociales. Entonces, la pedagogización entendida como la transmisión de un saber y principalmente orientada a conducir conductas a un otro, parece ser útil y hasta fundante del concepto “adulto mayor”, no así del concepto Viejo. Tal como planteara Zarebski (1999,p23) pareciera que el concepto viejo denota signos de “estar entregado” “sin ilusiones” y contrariamente “adulto mayor” implicaría no perder la capacidad de crear, de vivir; diríamos, un adulto mayor no es un viejo, es un adulto porque puede aprender, enseñar.

¿Es a través de la pedagogización que es posible esta nueva concepción de vejez y por lo tanto son viables las propuestas aranceladas que dan formas a nuevas prácticas, disciplinas, dispositivos entorno a la vejez? ¿Qué conductas pretenden orientarse tras la pedagogización? Según lo expuesto, se advierte que la nominación Adulto mayor es funcional a la teoría del apego y dicha teoría parece encontrar su esencia mediante la pedagogización.

Prácticas profesionales en la vejez y su vinculación con la pedagogización

La proliferación de prácticas diversas para la población de adultos mayores que incluyen dispositivos orientados a estimular la creatividad, interacción, aprendizaje, remite a preguntar ¿a través de qué disciplinas se manifiesta?, ¿qué tipo de intervenciones profesionales aparecen?

Un punto de partida para analizar estas cuestiones es señalar la configuración histórica de diversas disciplinas tales como la Geriatría, la Gerontología, la Psicogerontología que tienen auge en la época actual y habilitan el escenario para la aparición de diversos dispositivos pedagógicos para la llamada tercera edad. De esta manera se parte del término “gerontocracia” el cual puede comprenderse como el precursor de los nuevos vocablos. En la Grecia antigua, se designaba así al consejo constituido por 28 hombres mayores que controlaban el gobierno de la ciudad-Estado; tal era el modo que los espartanos capitalizaban la experiencia de los ancianos. Acerca del vocablo geriatría, entre quienes acuñan el término puede mencionarse a

Nascher¹⁸⁵ quien en 1909 lo introduce en los círculos médicos de EE.UU. Existen otros antecedentes de principios del siglo XX y originados en países de Europa y EE.UU que tienen que ver con el despliegue posterior de estas disciplinas, no obstante es tras la Segunda Guerra Mundial y en países de Europa cuando emerge el desarrollo de estas disciplinas emparentadas pero diferenciadas también entre sí.¹⁸⁶ En ese entonces, la Geriatria era entendida como la disciplina encargada de atender las patologías de la vejez y dejaba a la Gerontología la especificidad de ocuparse de la “normalidad” de la vejez. En los últimos años hubo un consenso por presentar a la gerontología como el conjunto de disciplinas que abarcan las cuestiones concernientes al abordaje “biopsico-social” del envejecimiento. Según Zarebski (ob.cit. pp169-172) habría esta clasificación: Gerontología Biológica: vinculada a la atención de los factores biológicos,

Gerontología Social: vinculada a la atención de los factores sociales
,Psicogerontología: vinculada al estudio y abordaje de la vejez normal y patológica en el campo “Psi”.

Destacando un carácter interdisciplinario, se observa que cada especialización estudia el envejecimiento patológico y normal y los distintos abordajes “pero” priorizando una óptica específica. Cuestión que permite entender tal como Foucault(1975)lo explica que las disciplinas, a partir de franquear el umbral tecnológico provocan a través de aparatos tales como el hospital, la escuela, el taller, mecanismos de objetivación que posibilitan la emergencia de la medicina clínica, la psiquiatria y puede decirse en lo relativo a la psicología, nuevas especializaciones como la actual Psicogerontología; y la Gerontagogía en el terreno de la pedagogía.

Durante el siglo XX, en el terreno de la psicología proliferan disciplinas que se constituyen a través de objetos de estudios específicos mientras que otras se configuran adquiriendo préstamos conceptuales o nominaciones pretensiosas de corpus autónomos, según Elsa Emanuele (2002), sería el advenimiento de los “engendros” en el primer caso y del “eclecticismo” en el último. Así, en la conformación de esta nueva temática de conocimiento, la vejez, se sitúan diversas teorizaciones-geriatria, gerontología, psicogerontología, psicogeritatria, y ahora gerantagogía que al modo de engendros y eclecticismos van haciendo su propia conformación. Pensando en la emergencia de estas disciplinas se acuerda con Emmanuele cuando expresa *“el disciplinamiento no sólo ordena y distribuye cuerpos e individuos, también agrupa y territorializa los campos de saberes, controla y selecciona la circulación de la materialidad discursiva, mediante diversos procedimientos, entre ellos la emergencia de las Disciplinas. A su vez tales disciplinas se multiplican positivamente complejizando prácticas sociales, multiplicando campos de saberes en torno a la localización de nuevos y fragmentados objetos de conocimientos, que advienen históricamente sólo cuando entran en el orden vigente o régimen político de la Verdad”*.(Emmanuele ob,cit,p 70). Teniendo en cuenta aquello que opera como “verdadero” en una época dada, puede

¹⁸⁵ autor de la obra “Geriatria, las enfermedades de los ancianos y sus tratamientos” y fundador del departamento de Geriatria en el Hospital Mont Sinai de New York

¹⁸⁶ .Véase,Prieto Ramos,O.Gerontología y Geriatria.Breve Resumen Histórico

comprenderse la categoría adulto mayor a partir del entrecruzamiento de discursos médicos, psicológicos, pedagógicos que construyendo clasificaciones instituyen tal denominación como una objetivación conveniente a la aparición de nuevos mercados. Desde la categoría economía política de la verdad que conceptualiza Foucault (1981) la vejez entra en el régimen de lo que en esta época se considera verdadero y desde allí es comprensible la existencia de estas disciplinas y prácticas gerontológicas y pedagógicas. Ejemplo relevante de los efectos de esa objetivación son las carreras de Especialización En Educación de Adultos Mayores de diversas universidades que proponen formar a profesionales provenientes de diferentes carreras de grado en un área específica como es la Educación de Adultos Mayores, en las gacetillas de difusión es observable la insistencia del entrecruzamiento de diversos saberes planteados como necesarios para constituir un posgrado de alto costo económico cuyo abordaje sea la vejez Seminarios por Internet, venta de libros específicos, políticas para la tercera edad ofreciendo talleres para la memoria, talleres de literatura, talleres de cine son algunos otros ejemplos de los efectos de esa objetivación; en su difusión y promoción de cómo abordar la vejez es evidente tal incitación económica y política.

Pensar en términos de verdad/poder y de su función económica/política inherente, permite hallar una respuesta frente a la multiplicidad de estas disciplinas que llevan el prefijo Psi. Entender las disciplinas en términos de poder implica hacerlo como explicó Foucault en su condición de posibilidad y no como una instancia negativa que tiene por función reprimir,(Foucault, ob cit.p.148). En su obra “La Historia de la Sexualidad” Foucault (1985) interpreta que la constitución de un objeto de conocimiento se produce cuando relaciones de poder lo instituyen como tal, ocurriendo esto porque técnicas de saber y procedimientos discursivos son capaces de sitiar e inmovilizar ese ser, cosa, forma que deviene en objeto. Así ocurrió con la sexualidad. Referente a la vejez es oportuno interrogarse sobre las relaciones de poder que la instituyen como objeto posible hasta el punto que algunos resultados de de tal objetivación no disimulan en mostrar de modo explícito el propósito lucrativo que persiguen. Al respecto son representativos los argumentos que promueven una sólida y rentable salida laboral encontrados en folletos publicitarios de carreras para ocuparse de la vejez.

A partir de lo expuesto, cabe preguntar ¿en la lógica del capitalismo, qué implica ser añoso, viejo, adulto mayor? Se podría advertir un doble movimiento: por un lado las políticas de exclusión del mercado laboral intentan anularlos en su condición de sujeto en tanto no hay lugar para las voces de los mayores en el mundo laboral. Por otro lado, desde esta lógica capitalista conviene legitimar también la existencia de la vejez en tanto los mayores son consumidores, consumidores de la industria farmacéutica, del negocio de los geriátricos, de servicios pensados para ocupar el tiempo libre. Circunstancia que legitima la existencia de tales nuevas disciplinas y corrobora lo expresado por Strejilevich (1988) cuando opina que las mismas no existen por el valor humanístico intrínseco del cuidado de los viejos en general sino porque los viejos en el mundo ya sea por vía del Estado o familia comenzaron a tener un pequeño ingreso y son consumidores. El consumo, aunque sea mínimo, genera un mercado que los necesita y el mercado

farmacéutico aunque es prioritario no es exclusivo. Las disciplinas gerontológicas, pedagogización mediante¹⁸⁷, son parte de este juego.

Vejez y Psicología En Educación: una lectura posible

Los abordajes en las distintas temáticas sociales son incumbencia de los psicólogos en tanto intervienen en la subjetividad humana y por ello no pueden prescindir de un pensamiento crítico e interpelador. Psicología En Educación entre sus características posee ese modo de leer las distintas realidades sociales. Por ello lejos de poner el acento en estudiar metodologías o abordajes psicológicos para que la gente envejezca mejor, busca herramientas que permiten entender razones sobre por qué la vejez constituye hoy un objeto de estudio para tantas disciplinas. Así, la categoría propuesta por Foucault “biopolítica” es una herramienta pertinente para este abordaje. Para este gran pensador, la biopolítica es el modo en que desde el siglo XVIII, la práctica gubernamental comienza a enfocar como blanco a la población y los problemas ligados a la misma. Entre éstos señala la salud, la higiene, la natalidad, las razas y ubica también la longevidad, (1978-79, p.119). Según Foucault (1981,p.23) en la segunda mitad del siglo XVIII, aparecen tecnologías de poder que no enfocan a los individuos al modo de la disciplina que controla el cuerpo de los individuos, sino que el blanco es la población: *“Se descubre que aquello sobre lo que se ejerce el poder es la población. ¿Qué quiere decir población? No quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, quiere decir un grupo de seres vivos que son atravesados, comandados, regidos, por procesos de leyes biológicas. Una población tiene una curva etaria, una pirámide, tiene una morbilidad, tiene un estado de salud; una población puede perecer o, al contrario, puede desarrollarse”* y deja en claro que el poder se debe ejercer sobre los individuos *“en tanto constituyen una especie de entidad biológica que debe ser tomada en consideración si queremos precisamente utilizar esa población como maquina de producir todo, de producir riquezas, de producir bienes, de producir otros individuos”* (ob.cit,p23-24)

Acerca del tema que ocupa este trabajo, el interés que hoy adquiere la vejez a nivel de políticas gubernamentales está referido a conocer, indagar la ancianidad en tanto la vejez es visualizada como máquina de producción. Por ello, requiere que sea estudiada para hacer vivir, hacer vivir para medicalizar, para consumir, para la proliferación de geriátricos, para la especialización de especialización en áreas de saber. Desde esta perspectiva se comprende la preocupación que poseen las disciplinas de lo “gerontológico” por inventar técnicas y explorar métodos para la longevidad; de modo ilustrativo el siguiente ejemplo refleja la exhortación a estudiar los envejecimientos saludables *“La biología debe ser investigada y estudiada, los efectos deben ser detectados y prevenidos y las enfermedades deben ser tratadas y combatidas...mientras nuestra mirada se fija en el viejo discapacitado, cada vez más gente a nuestro alrededor, está envejeciendo*

¹⁸⁷ Entiendase desde la categoría discurso pedagógico (Emmanuele.1998.)que las disciplinas gerontológicas en tanto vehiculizan la transmisión de un saber, ninguna de ellas como así tampoco ningún discurso puede escapar a la vinculación con lo pedagógico. Por otro lado se hace alusión también a las especializaciones estrictamente pedagógicas tales como el mencionado posgrado de Educación de Adultos Mayores.

mejor. Llegó el momento de estudiar a los longevos saludables, su biología, sus hábitos, sus conductas". (Hitzig,2001 Pp.128-132).

Tras estas consideraciones Psicología EN Educación desplaza las preguntas sobre cómo los psicólogos pueden trabajar con los adultos mayores o qué dispositivos pedagógicos, psicológicos pueden implementar para favorecer a un envejecimiento saludable a habilitar espacio para que desde la universidad se pueda debatir, problematizar sobre las razones de consolidación de prácticas en la vejez, reflexionar sobre las conductas que pretenden encauzarse tras la habilitación de dispositivos pedagógicos en los mayores, interrogar por qué en la literatura actual sobre vejez es significativo el impacto acerca de la implementación de dispositivos de talleres y servicios orientados a una vida saludable en los mayores. La vejez es un fenómeno en crecimiento que ha provocado la emergencia no sólo de geriátricos, productos farmacéuticos sino de disciplinas y prácticas profesionales que dan lugar a nuevas subjetividades en el modo de envejecer , por lo cual en tanto nueva objetivación y más aún cuando aquello que se pretende objetivizar es el psiquismo humano no puede permanecer ajena y desapercibida a los nuevos debates académicos.

Referencias Bibliográficas

- Salvarezza Leopoldo (1996) Psicogeriatría. Teoría y Clínica. Ed. Paidós Psicología Profunda. Bs. As.
- Emmanuele, Elsa,S. (1998).Salud, Discurso Pedagógico(Ediciones Novedades Educativas.Bs. As.
- Zarebski, Graciela. (1999). Hacia un buen envejecer. Emecé. Bs. As.
- Foucault, M. (1976) Vigilar y Castigar. Editorial Siglo XXI.
- Emanuele,E.: (2002),Cartografía del campo Psi.Lugar Editorial. Bs.As.
- Foucault, M. (1981). Verdad y Poder. En: Un Diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Selección e introducción de Miguel Morey. Alianza Editorial. Madrid.
- Foucault, M. (1985) Historia de la sexualidad 1.La voluntad de saber Ed. Siglo XXI. México.
- Strejilevich, M. (1995). Breve reseña sobre la psicogeriatría argentina. En Dossier: Envejecer VERTEX Rev. Argentina de psiquiatría. Vol VI N°16 (Pp65-67). Edit. Polemos.
- Foucault, M.:(1978-79)La Epidemia Neoliberal. Nacimiento de la biopolítica. Traducción de "Naissance de la biopolitique, resumen del Curso de Francia, publicado en Ammaire du Collage de France, Paris.
- Hitzig, Juan: (2001)Envejecer en el tercer milenio. En: Zarebski, G., Viejos Nuevos, Nuevos Viejos. Ed. TEKNÉ, Bs.As.

La mirada crítica

Magíster Muriete Raúl - Lic. Villata Cristina - Lic. Kundt Irma.

Universidad nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

El pensamiento crítico ha cobrado en los últimos años, un prestigio inusitado. Ningún intelectual que se precie a si mismo como intelectual puede prescindir de una “clara y precisa” actitud crítica.

Quien se defina como afiliado (o simpatizante) a las corrientes filosóficas universales, como el liberalismo o el marxismo y sus variantes, o demuestre afiliación a estas lógicas explicativas, no puede ser menos que considerado dogmático, militante, conservador, o sea, “poco crítico”.

El hecho mismo de poseer una postura crítica, (o su vulgarización terminológica “actitud crítica”), puede referir a muchas cosas diferentes.

Se puede ser escéptico, dogmático crítico, crítico opositor, crítico constructivo... Pero ¿Qué tienen en común las diferentes formas de la crítica? Consideramos que dos aspectos fundamentales:

1. es un juicio valorativo sobre una formulación conceptual o teórica, sobre un acto de la realidad o sobre un sistema de creencia o acción normativa.

2. el pensamiento crítico es una acción de develamiento o de contra opinión, sobre pensamientos socialmente instalados como válidos: teorías paradigmáticas que no se pueden cuestionar, ideologías, prácticas institucionales dogmáticas y creencias trascendentales como representaciones represivas.

Consideramos que la actitud crítica debería consistir en una acción valorativa con carácter evaluativo.

La actitud crítica estimamos, alimenta la idea bien entendida que cuando se escribe la historia de cualquier disciplina, y en este sentido de cualquier práctica social o cultural, la episteme de nuestra cultura no debe ser eludida. Así fue planteado creativamente por los epistemólogos franceses, desde Bachelard a Foucault y actualmente desde Ranciere a Michel Onfray por ejemplo.

“la historiografía se constituye sobre dos mil años, con actores conscientes y decididos, o no, con copistas y archiveros de buena fe, o no, con los avatares de la historia: base documental de los actores, iniciativas personales o decisiones ideológicas estatales, intervención de falsificadores, movilización de incompetentes, etc. Todo ello contribuye a la producción de un corpus primitivo en el que se intenta poner orden”.

La actitud crítica, es una posición política. Un ejercicio de develamiento. Un acto de vigilancia sobre todos los a priori invisibles de la realidad, tanto ideológicos, teóricos o teológicos.

Criticar es un plus teórico¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Que las buenas obras siempre se hacen notar es una afirmación sin valor si se aplica a las obras realmente buenas y si por “hacerse notar (...) porque, ¿cómo ha

La actitud crítica se enseña. Consideramos que esa enseñanza se basa en una serie de principios muy sencillos que podrían resumirse así:

1. los conocimientos no son verdaderos sino construcciones sociales históricas.
2. se debe reunir la mayor cantidad de información (pruebas) antes de creer en algo.
3. Como nunca evaluamos las fuentes de nada que se diga, por lo mismo, creemos todo lo que se nos dice ¿llegó el hombre a la luna? ¿cómo es posible entender las escenas filmográficas de ese descenso? ¿y la caminata lunar? Creencia aquí, significa falta de información.
4. La crítica no es un elemento para facilitar el argumento y la construcción de teorías comunitarias y universales, por el contrario, es una refutación para destruir un argumento erróneo, un argumento políticamente incorrecto.

Finalmente la crítica es también una forma de consolidación de argumentos propios. Esto es así, ya que para criticar es necesario posicionar la crítica desde algún lugar.

¿Desde qué lugar se la formula? Si la crítica no busca solo el error (argumental o lógico) o la verificación de veracidad (por métodos y pruebas de comprobación) debe entenderse a ésta, como otra forma de pensar el objeto, como una manera distinta de argumentación. Veamos un ejemplo:

Cuando Jean Paul Sartre propone en su conferencia de 1945 “el existencialismo es un humanismo” una de sus tesis fundamentales (Basadas en Kierkegaard y Nietzsche fundamentalmente) es que la existencia precede a la esencia, se basa en dos principios 1. no hay naturaleza humana... el hombre no es otra cosa que lo que él mismo hace de sí; y finalmente 2. la filosofía existencialista es, sobre todo, una filosofía que afirma: la existencia precede a la esencia.

Ahora bien, la crítica de Heidegger niega esta apelación en su carta “Sobre el humanismo” demostrando la falacia argumentativa de Sartre en tanto que invertir la frase planteada por Platón, (quien la formula: “la esencia precede a la existencia”) , no le da derecho a Sartre, que su negación permita la inversión de la frase¹⁸⁹.

de juzgar un crítico? ¿Cuáles son las cualidades que caracterizan al crítico competente, no inopinado? Un conocimiento del arte o la literatura pasadas, un gusto refinado por ese conocimiento, y un espíritu imparcial y juicioso. Menos que eso puede ser fatal para el desempeño verdadero de las facultades críticas. Más que eso ya es espíritu creativo, y por lo tanto individualidad, y la individualidad significa egocentrismo, y una cierta impermeabilidad al trabajo de los otros. (...) ¿cuán competente es, de todas maneras, el crítico competente? Supongamos que una obra de arte profundamente original llega a él ¿cómo la juzgará? Comparándola con las obras de arte del pasado. Si la obra es original, de todas maneras, se apartará en algo –y cuanto más original, más se apartará- de las obras de arte del pasado. En la medida en que hace eso, no parecerá conformarse al canon estético que el crítico ha establecido en su mente. Fernando Pessoa. Eróstrato y la búsqueda de la inmortalidad. Capítulo III La inutilidad de la crítica. Editorial Emecé. Bs.As. (2001)

¹⁸⁹ Como afirma Carlos Rebate Sánchez “Demostrar que no hay esencia que precede a la existencia no implica que la existencia preceda a la esencia, ya que con

¿De qué sirvió esta crítica? ¿fue relevante demostrar este error? ¿qué conclusiones políticas se pueden extraer de ella? ¿Qué papel tiene finalmente esta crítica en la construcción de un proceso como el que inicio Sartre con filosofía? Lo cierto es que desde este punto de vista, creo, Sartre no necesita dotar de coherencia a su doctrina.

La crítica juega un rol fundamental en el juego que Butler denomina “doble verdad”¹⁹⁰ en el sentido de que necesitamos normas para vivir y para constituirnos en sujetos, pero también que al estar constreñidos por ellas debemos oponernos a ellas. Un pensamiento crítico, actúa en esta angustia (en el sentido Kierkegiano) permanente de sujeción a la norma y la fantasía de rebelión de la misma.

Según Butler, el poder del discurso para materializar sus efectos está en consonancia con el poder del discurso para circunscribir un dominio de inteligibilidad, cuyas normas son históricas (...) El poder da lugar al sujeto pero cuando se desplaza de ser condición del estatus de sujeto a ser resistencia, se torna agencia, producto del giro o reversión del poder sobre sí mismo. En la terminología de Foucault, se trata de un pliegue.¹⁹¹

Así la actitud crítica es una actitud política y no un mero recurso retórico o argumental, porque si bien los discursos circunscriben dominios de inteligibilidad, las normas que los sostienen son históricas, y por lo tanto relativas, contingentes.

Bibliografía :

María Luisa Femeninas. Judith Butler. Introducción a su lectura. Editorial Catálogos. Bs.As. (2003) Fernando Pessoa. Eróstrato y la búsqueda de la inmortalidad. Capítulo III La inutilidad de la crítica. Editorial Emecé. Bs.As. (2001)

Sastre, Paúl. “El existencialismo es un humanismo”; Ed. Edhasa; 2001.

ellos caemos en el error de confundir una proposición “contradictoria” con una “contraria”. Sería por ejemplo como argumentar que, dado que mi casa no está a la izquierda del Palacio Real, mi casa está a la derecha del Palacio Real.”

¹⁹⁰ Butler Judith. El género en disputa.

¹⁹¹ María Luisa Femeninas. Judith Butler. Introducción a su lectura. Editorial Catálogos. Bs.As. (2003)

A raíz de excesos y vacíos en el empleo de la categoría *ideología*.

Lic. María del Pilar Rodríguez

CCT- Mendoza y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales- UNCu.

A modo de introducción

Del uso de la noción de *ideología* es tan pertinente afirmar que se trata de 'un lugar común' como sostener que 'brilla por su ausencia'. Con frecuencia constituye 'un lugar común' del 'lenguaje cotidiano' y de ciertos usos del 'lenguaje académico'; desde el primero suelen denunciarse como 'ideológicos' los discursos ajenos (nunca los propios), a los que se identifica como cerrados, falsos, sostenidos en algún tipo de interés particular, oscuro, poco enunciable (de clase, corporativo, etc.). En el 'lenguaje académico' un extendido y poco advertido uso señala como ideológico, generalmente, a 'un conjunto sistemático de ideas acerca del orden político- social' ('ideología marxista', 'ideología conservadora', entre otras). En ambos casos parece darse por supuesta una comprensión compartida de su significado.

Al mismo tiempo, pero no contradictoriamente, coexiste con tales usos, cierto vacío en el empleo de la categoría *ideología*. Nos referimos a la escasez de un uso académico cuidado, atento, riguroso. Por el contrario, proliferan posiciones según las cuales es conveniente evitar emplearla, debido a la dificultad y fuente de error que implican su extensa tradición y múltiples significados.

Asimismo, y más allá de las controversias teóricas sobre la potencialidad mayor o menor de la categoría que nos ocupa, no deja de llamar la atención cierta paradoja: la vida contemporánea se encuentra colmada de acontecimientos que el sentido común no dudaría en considerar como ideológicos (el fundamentalismo islámico en Oriente Medio, ciertas formas de nacionalismo revolucionario aún presentes en el Tercer Mundo, ciertas formas de evangelismo cristiano, la convivencia de los efectos catastróficos del capitalismo junto a la aparente inevitabilidad del mismo como sistema productivo) (Eagleton, T., 2005; Žižek, S., 2005) y, sin embargo, diversos pensadores han decretado 'el fin de las ideologías'. Esta paradoja es el punto de partida desde el cual algunos pensadores señalan la vigencia de la noción de ideología, la que no sólo persiste en el léxico común y en cierto lenguaje científico desapercibido sino, fundamentalmente, persiste organizando y configurando la realidad social misma.

En primer lugar, entonces, nos proponemos señalar, a partir de los trabajos de Kurt Lenk (2000), Terry Eagleton (2005) y Slavoj Žižek (2005), ciertos hitos teóricos significativos en la historia de la noción de ideología. En segundo lugar, pretendemos que tal reconstrucción permita identificar problemas persistentes, malestares recurrentes y núcleos temáticos de la realidad social y política para cuya elucidación la noción de ideología continúa siendo crucial. Esto sin negar la multiplicidad de matices con que la tradición crítica de las ideologías ha respondido los temas en cuestión y que hace necesario, para el análisis de situaciones concretas, delimitar más acabadamente la noción de ideología que se empleará.

Tal pretenciosa tarea conlleva en sí misma ciertas limitaciones: señalar hitos en la historia de un concepto de tan extensa tradición puede resultar en no deseadas simplificaciones, a la vez que resulta imposible en los límites del

presente trabajo tratar en profundidad todas las corrientes y autores que se han ocupado del tema. Esperamos sirva, entonces, de orientación y disparador de nuevas preguntas y debates.

Hitos y principales interrogantes

Comencemos identificando dos ejes vertebradores de la historia de la categoría ideología. Por un lado, la cuestión epistemológica acerca de la posibilidad cierta de conocer la realidad, dado el reconocimiento del origen no racional de ciertos pensamientos. Es decir, la preocupación por la cuestión de si es posible -y en función de qué fundamentos- diferenciar los pensamientos o teorías ideológicos de aquéllos que, por el contrario, son científicos. Por otro lado, la cuestión política centrada en la relación entre ciertos complejos de ideas y opiniones y el orden social. Es decir, se reflexiona y sospecha sobre ciertas ideas que ayudan a perpetuar formas de dominación social.

Señalaremos cinco hitos en el tratamiento del tema, en todos se encuentran presentes tanto la cuestión epistemológica como la política. El primero lo constituye la figura de Francis Bacon, aún cuando el término en sí es utilizado por primera vez recién en el siglo XVIII por Destutt de Tracy. Siendo eco de las preocupaciones que emergían en su época, Bacon centra sus análisis en el conocimiento de la naturaleza, la relación entre opiniones, representaciones y razón. El interés por lograr un conocimiento objetivo de la naturaleza, de las conexiones empíricas de su acaecer, es obstaculizado por la tendencia de los hombres a poner en juego prejuicios. Sistematiza los elementos ateóricos que perturban el pensamiento a través de la 'Teoría de los ídolos'.

En este momento el abordaje de la problemática ideológica aparece de la mano de la crítica de la mitología y de la religión y se caracteriza por entender los fenómenos ideológicos como fenómenos subjetivos, productos mentales individuales. Aún cuando lo religioso aparece como una tradición, la distorsión ideológica es un producto de la afectividad individual, no es social ni objetiva. El mismo esquema explicativo podrá encontrarse en autores de la Ilustración como Hobbes, Locke, Condillac, Helvetius, Lamettrie y Diderot.

También la incidencia de la religión en el ámbito político es explicada desde factores subjetivos: ella favorece posiciones de sumisión de los individuos. Este análisis motivará conclusiones diferentes; pensadores como Maquiavelo y Hobbes, por ejemplo, sostienen que esta tendencia individual es justificadamente empleada por el Estado para conservar la cohesión y el orden, mientras Holbach y Helvetius señalan, a través de la teoría del engaño del clero, que la difusión de prejuicios religiosos sólo favorece a quienes se benefician del orden social existente.

Kurt Lenk extiende la comprensión subjetiva de la ideología a pensadores del siglo XIX, como Feuerbach y Freud y del siglo XX, como el neopositivista Topitsch.

Un segundo hito en la historia del concepto lo constituye la tradición marxista al pasar a una comprensión objetivista de los fenómenos ideológicos, ahora entendidos como productos sociales, necesarios para el orden social como tal. El marxismo ha calado profundamente en la teoría de la ideología, al punto que se considera como noción clásica de ideología la llamada teoría de la base y la superestructura, sostenida por la literatura marxista (o marxismo vulgar) de fines del siglo XIX. Esta teoría reducía todo producto intelectual a un efecto del lugar ocupado en el modo de producción y, por ende, a un

instrumento de la clase dominante. Kurt Lenk intenta mostrar que tal noción no corresponde a la propuesta de Marx. Por un lado, porque para Marx ni la realidad individual ni la realidad social se remiten de forma exclusiva al modo de producción y reproducción de la vida. Por otro lado, porque para Marx ni lo ideológico se limita a construcciones intelectuales falsas ni todo pensar o producto del pensamiento es ideológico.

Es posible encontrar en Marx, siempre según Lenk, dos modos de entender la conciencia ideológica. El primero es como especulación pura, separada de la *praxis*, teorizaciones que no advierten su relación con el orden socio-político en que se inscriben y que creen que los cambios en la conciencia filosófica comportarían la resolución de las contradicciones reales (crítica dirigida al neohegelianismo). De acuerdo al segundo, la ideología es expresión ideal, en cierto modo verdadera, de una realidad falsa, en cuanto está organizada a partir de relaciones de dominación de una clase sobre otra, haciendo aparecer como universal lo que no es sino particular (crítica a la economía política clásica). Según Lenk,

“para Marx, la verdad o falsedad de una teoría de la sociedad no pueden deducirse del grado en que se ligue a ciertos intereses, ni de su pretendida neutralidad valorativa; dependen más bien de la medida en que permita discernir, dentro de sus categorías, las leyes del movimiento y los nexos internos de los procesos sociales que determinan la vida de los hombres. El pensamiento se acerca a la verdad, siempre provisional, solo cuando en su análisis de las transformaciones estructurales de la sociedad indaga las posibilidades y tendencias objetivamente presentes en ella. Su pretensión de verdad no puede ser confirmada en el plano teórico, sino sólo en el proceso de la historia.” (Lenk, K., 2000: 27)

Las reformulaciones de la propuesta de Marx no se reducen a las ya mencionadas del marxismo vulgar. Después de la primera guerra mundial, se produce en Alemania una revalorización de la crítica marxista de la ideología y del materialismo histórico, tomando clara distancia de las primeras. Una diferencia crucial es que estos filósofos (Lukács, Bloch y Korsch) interpretan los textos marxistas en el sentido de que la labor teórica no es mera superestructura ideológica sino un elemento constitutivo del proceso social. Esto supone, además, revalorizar la actividad de los hombres en el proceso productivo y en el movimiento social mismo, no determinado por el plano económico.

De acuerdo a lo expuesto, Kurt Lenk encuentra que Lukács y la primera Escuela de Frankfurt coinciden con Marx respecto a entender la ideología como realidad falsa. Los productos del pensamiento pueden ser verdaderos o falsos respecto a la realidad social y ello no los constituye, de por sí, en ideológicos. Lo son cuando reproducen (son reflejo verdadero) u ocultan (son falsos) una realidad falsa, en los términos ya expresados.

La reformulación del pensamiento marxista en Occidente, incluye así pensadores tan reconocidos como Lukács (la distorsión ideológica se deriva de la ‘forma de la mercancía’), Adorno, Horkheimer (la distorsión ideológica deriva de la racionalidad instrumental, trascendiendo al sistema capitalista), Gramsci (la dominación de clase, su hegemonía, se hace más efectiva a través de formas combinadas de coerción y consenso) y Althusser (la ideología es material, ‘práctico-social’, se encuentra inscrita en las prácticas, en los

rituales, en las instituciones, en la cotidianidad y es expresión de la eficacia de los aparatos ideológicos del estado, la ideología constituye a los sujetos).

Un tercer hito en la historia que nos ocupa es la alemana sociología del conocimiento, derivada del positivismo y con la cual el problema de las ideologías se convierte en una disciplina académica (hacia 1920). Para Lenk constituye una forma de pensamiento historicista que busca superar el relativismo histórico mediante la comprobación de que él mismo está históricamente condicionado. Para tal disciplina, cosmovisiones y teorías dependen para su nacimiento y difusión de ciertas condiciones sociales, pero estas tienen fundamentos metafísicos (a diferencia de lo sostenido desde posiciones historicistas, como el marxismo y el positivismo de Comte).

A través de la noción de *ideología total*, Mannheim coadyuva a la psicologización de la ideología en tanto se la entiende como todo pensar humano que, inevitablemente, en la búsqueda de conexiones entre hechos históricos y sociales, obtiene un producto que está socialmente condicionado; se trata de una limitación estructural del pensamiento. Lenk explica que la noción de ideología es radicalmente distinta entre quienes realizan una ‘crítica de las ideologías’ y en la sociología del conocimiento.

“En efecto, dentro de la tradición de crítica de las ideologías, desempeña este [el concepto de ideología] una función prevalentemente peyorativa, polémica, mientras que dentro de los esbozos de sociología del conocimiento de Scheler y Mannheim recibe un carácter neutral, indiferente a los valores.” (Lenk, K., 2000: 40)

En Mannheim realidad y verdad son idénticas, la sociedad es una segunda naturaleza, pero la psicología del individuo reproduce confusamente sus leyes. Por ello, la realidad social no puede ser objeto de evaluación valorativa, con lo cual la ideología termina por perder el potencial de crítica que tiene en otros pensadores.

Hemos ubicado como cuarto hito los aportes del postestructuralismo a la reflexión sobre la problemática ideológica. De tales aportes nos centramos, por un lado, en los provenientes del análisis del discurso y, por el otro, en la propuesta de Foucault¹⁹². Respecto a los primeros, Žižek los considera la tendencia de fines del siglo XX ‘más prestigiosa’ en el tema, mientras Elliot destaca más precisamente la producción francesa que, a partir de la década de 1960, establece “*una triple alianza’ entre el marxismo althusseriano, el psicoanálisis lacaniano y la lingüística saussureana*”, como es el caso de Michel Pécheux (Elliot, G., 2002:397)

Para este haz de pensadores la comunicación es un espacio intersubjetivo siempre estructurado por dispositivos inconscientes (frente, por ejemplo, al ‘criterio de argumentación racional no coercitiva’ sostenido por Habermas). Lo ideológico es proponer como posible un acceso a la realidad libre del sesgo de dispositivos discursivos o conjunciones con el poder. Se destacan, en este sentido, los aportes de Roland Barthes (ideología como naturalización de lo producido simbólicamente, considerándolo propiedades de la ‘cosa en sí’), Paul de Man (son ideológicos ciertos procedimientos

192 La inclusión de Lacan, Foucault y Barthes como estructuralistas o postestructuralistas es tema de debates e investigaciones que no son objeto del presente trabajo.

discursivos que engendran la apariencia de un sentido evidente, posible de develar a través de la 'deconstrucción', Laclau (las ideologías comparten ciertos 'significantes flotantes', que remiten a distintas cadenas específicas de equivalencias; se establece una lucha por la hegemonía discursiva, pero ninguna de ellas está unida a alguna necesidad subyacente).

Michel Pêcheux es uno de los principales exponentes de las producciones teóricas francesas, a partir de 1960. Le imprime un giro lingüístico estricto a la teoría althusseriana de la interpelación. La ideología es una estrategia del lenguaje para generar evidencia, hace referencia a certezas manifiestas. Una fuente clave es el estadio del espejo como formador de la función del yo, de Lacan.

A su vez Gregory Elliot destaca como una de las principales críticas a la noción de ideología la sostenida desde el postestructuralismo, de influencia nietszcheana y foucaultiana. Foucault no utiliza el término 'ideología', se pregunta por la constitución del sujeto y su respuesta se aleja de la influencia del poder desde las cúpulas (al estilo althusseriano). El sujeto es constituido por una trama microfísica, en la que poder, saber y discurso se hayan imbricados. Se trata de un poder que emerge desde abajo, que circula, que legitima ciertos saberes y que, en conjunto con tales saberes, produce dispositivos disciplinadores que se inscriben en los cuerpos, produciendo sujetos.

Los aportes postestructuralistas, entonces, extienden, amplían la noción de ideología reconociéndola en los efectos del lenguaje. La noción de discurso reemplaza a la de ideología, remitiendo toda construcción simbólica a un sujeto de enunciación determinado, con cierta posición, cierto interés y determinado poder.

Finalmente, hemos ubicado un quinto hito: el debate sostenido, a fines del siglo XX y principios del XXI, acerca del 'fin de las ideologías'. En él se inscriben las obras de Terry Eagleton (2005) y Slavoj Žižek (2005). El 'fin de las ideologías' es decretado desde posiciones posmodernas (escepticismo epistemológico, imbricación neonietzscheana entre racionalidad, intereses y poder) y desde posiciones que celebraban el triunfo de las democracias liberales (tras la caída del muro de Berlín).

En esta trama socio- histórica se inscriben las respuestas de Eagleton y Žižek, en la primera mitad de la década de 1990. Ambos, desde posiciones teóricas distintas, se esfuerzan por mostrar la pertinencia de la categoría ideología como herramienta de análisis crítico. El primero, de extracción marxista, organiza su argumentación de tal modo de mostrar la riqueza, aún cuando parcial, de las distintas concepciones de ideología que mantienen algún aspecto de crítica y las contraponen a aquellas que, de un modo u otro, las diluyen. Así, por ejemplo, considera que el postestructuralismo de influencia nietszcheana y foucaultiana diluye la noción de ideología porque considera ideológico todo discurso interesado, siendo difícil determinar algún discurso que no lo sea.

Eagleton comparte con la Ilustración la confianza en cierta naturaleza moderadamente racional del hombre, lo que se evidencia en que nadie es totalmente víctima del engaño ideológico, aún en situaciones de opresión se experimentan deseos de cambio. El autor no da una nueva noción de ideología, sino que dedica su esfuerzo a rescatar y mostrar la pertinencia de aquellas posiciones teóricas que sostienen la noción de ideología como herramienta de análisis crítico.

La argumentación de Slavoj Žižek gira en torno a la imposibilidad de sustraerse a la influencia de la ideología, pues es en el mismo movimiento de intentar salir que se recae en ella. A diferencia de Eagleton, Žižek postula una noción de ideología construida a partir de los aportes de Althusser y Lacan. Señala así que hay ideología funcionando en la ‘realidad extraideológica’ (mecanismos de mercado, regulaciones legales y estatales). Se trata de un tercer continente de fenómenos ideológicos:

“...la elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, cuasi ‘espontáneos’, que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas ‘no ideológicas’ (económicas, legales, políticas, sexuales...)” (Žižek, S., 2005: 24)

Al igual que Eagleton, Žižek no renuncia a la importancia de la noción de ideología como categoría de análisis crítico, por el contrario entiende que la supuesta imposibilidad de plantear una línea divisoria entre ideología y realidad lleva a la solución posmoderna de considerar toda la realidad como ideológica, producto de una pluralidad de discursos. Esto es denunciado por Žižek como ideológico por excelencia. En su lugar

“Todo depende de nuestra persistencia en esta posición imposible: aunque no haya una línea clara de demarcación que separe la ideología de la realidad, aunque la ideología ya esté operando en todo lo que experimentamos como la ‘realidad’, sin embargo debemos sostener la tensión que mantiene viva la crítica de la ideología (...) la ideología no es todo; es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente. En el momento en que caemos en esta tentación volvemos a la ideología.” (Žižek, S., 2005: 26)

Ese lugar vacío desde el cual es posible señalar lo ideológico es, para Žižek, ‘lo real’, en sentido lacaniano. Esto es todo aquello del ser humano que escapa a la posibilidad de simbolización, que rebasa cualquier construcción de sentido, es lo inenarrable, lo que persiste, retorna, hace síntoma sin ser, justamente, el síntoma mismo.

Luego de este intento de reconstrucción de la historia de la noción de ideología, intentaremos rescatar los interrogantes centrales que, proponemos, hacen de esta una problemática siempre vigente. Tales interrogantes quedarán abiertos, siendo nuestra intención que sirvan de estímulo para el debate en torno a la recuperación de la noción de ideología, dada su riqueza y capacidad explicativa de la realidad social y política.

Un primer conjunto de problemas son aquellos de orden epistemológico, relacionados a la posibilidad o imposibilidad del ser humano de conocer la realidad. En este sentido la noción de ideología debería permitir señalar los obstáculos a tal conocimiento: afectos, intereses derivados de la posición social, ilusiones necesarias para mantener la cohesión social, etc. Pero, señalar algo como ideológico, como un saber distorsionado o teñido de ‘algo’ ajeno a la realidad misma supone ubicarse en la posición de ‘no ideológico’. Esto introduce el problema de definir cuál es el lugar no ideológico desde el

cual es posible denunciar la ideología, quién puede saberse libre de todo condicionamiento como para hacer tal crítica de la ideología. Otra salida es renunciar a la posibilidad de discriminar lo ideológico de lo no ideológico, pero entonces se renuncia a señalar afirmaciones que son manifiestamente falsas u otras que lo son parcialmente.

Otro conjunto de problemas son aquellos de orden político, relacionados al modo en que ciertas ideas ayudan a perpetuar el orden social o a subvertirlo. En este ámbito, la noción de ideología se aplicaría a ciertos tipos de enunciados, importantes para el conjunto social, discriminándolos de aquellos no relevantes. A su vez, puede restringirse la noción de ideología a las producciones simbólicas obtenidas desde posiciones de poder, pero tal restricción no permitiría analizar aquellas proposiciones de grupos o movimientos que no detentan poder, pero que luchan por hacerlo.

Para evitar esto último podría ampliarse la noción de ideología y considerar en ella a todas las ideas que justifican fines y significados de una acción social organizada, específicamente política, no importa si preserva, enmienda o reemplaza un orden social dado. Sin embargo, esta posición deja de lado aspectos cruciales como el ocultamiento, la naturalización, etc., efectos característicos de las posiciones de poder. Si de un modo foucaultiano ampliamos la noción de poder y en cierto modo todo discurso es asociado a cierta cuota de poder, la noción de ideología se amplía hasta perder sentido. La ideología ya sea entendida como producto del poder o entendida como *discurso* es una categoría útil sólo si permite distinguir entre intereses y conflictos de poder centrales a un orden social de aquellos que no lo son.

Así, entonces, la cuestión de la ideología es un recorte del campo de la producción de sentido: el hombre vive en un mundo cargado de sentido, de significados, que explican su actuar, su sentir, su creer. No todos interesan a la crítica de la ideología, interesan aquellos que favorecen la reproducción o el cuestionamiento del orden social, de relaciones de dominación, aquellos que producen un efecto de naturalización de las relaciones sociales existentes, aquellos que ocultan, que son parcialmente verdaderos.

Abriendo el diálogo...

Tanto con la reconstrucción de la historia de la noción de ideología como con la recuperación de los interrogantes centrales en torno a ella, esperamos, al menos, haber problematizado tal noción. Y problematizar en nuestro caso no intenta ser un apoyo a las posiciones académicas según las cuales es mejor esquivar el uso del concepto, más bien hemos buscado mostrar que se trata de una categoría de rica tradición, que se ocupa de temas particulares, que ilumina ciertos aspectos de la realidad que le son característicos, al menos en la vertiente crítica.

Por lo expuesto consideramos que la noción de ideología, a diferencia de las nociones de representación social e imaginario social, es atravesada por la cuestión de la verdad o falsedad y por la función social de los enunciados considerados ideológicos. Ideología es un término de larga tradición crítica, de denuncia, de señalamiento, por lo cual le es inherente el establecer distinciones: verdadero/falso, universal/particular, distorsión de la realidad/reflejo de la realidad.

La noción de ideología no surge para describir o explicar, surge para denunciar, develar, señalar, hostigar. Por esto, las nociones que amplían en

exceso el sentido de la categoría (para igualarla, por ejemplo, a cultura o a imaginario), la sustraen de su tradición de crítica.

Creemos, así, que la categoría ideología muestra su mayor riqueza en el esfuerzo por establecer diferencias, por incomodar, por develar. No es que no explique ciertos sentidos socialmente compartidos, remitiéndolos a la estructura social, pero trasciende esa explicación, intentando mostrar la relación entre ese sentido, esa idea, esa opinión y el sostenimiento a alguna forma de dominación, de subordinación, de no reconocimiento. Por eso no toda construcción simbólica es de interés para una crítica de la ideología, se trata de aquellas política y socialmente relevantes.

Bibliografía

Barbosa, Susana Raquel (2003) *Marx Horkheimer o la utopía instrumental*. (Buenos Aires: Fepai)

Eagleton, Terry (2005) *Ideología. Una introducción*. (Barcelona: Paidós)

Lenk, Kurt (2000) (1961) *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*. (Buenos Aires: Amorrortu).

Payne, Michael (2002) *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*. (Buenos Aires: Paidós)

Zizek, Slavoj (2005) *Ideología un mapa de la cuestión*. (Buenos Aires: FCE)

Comisiones

Área IV: Arte y Filosofía. Manifestaciones estéticas

Fernando Pessoa: la heteronimia, infancia de una poesía

Prof. Claudio M. Arca

(U.N.L.P.)

noraudio@ciudad.com.ar

I) Introducción

Fernando Pessoa es el poeta de la heteronimia, esa tendencia a crear personajes con historia y caracteres definidos que no son protagonistas de una novela ni de un drama, sino verdaderos autores (principalmente poetas, pero también críticos literarios, filósofos, novelistas, etc.). Autores, no como seudónimos detrás de los cuales se esconde el escritor sin dejar de ser él mismo, sino como heterónimos, lo que el propio Pessoa definió como “el autor fuera de su persona”.

En el presente trabajo, nos ocuparemos de este fenómeno buscando establecer sus posibles conexiones con la noción de infancia, tomada ésta no en sentido cronológico sino desde la perspectiva novedosa que nos brindan los filósofos Giorgio Agamben y Jorge Larrosa. Y en orden a esto, intentaremos responder a las siguientes cuestiones: ¿qué relación guarda la heteronimia con la infancia del poeta sobre todo con la *infancia* de su poesía? ¿En qué sentido la heteronimia hace de Pessoa un poeta *infantil*?

En la síntesis final se arriesgan algunas conclusiones, pero dejando abierta la indagación; sobre todo por ese carácter en cierto modo incapturable que sigue guardando la heteronimia pessoiana.

II) Poeta de la heteronimia, poeta infantil

Si bien podemos rastrear la heteronimia en sus primeros escritos infantiles, nos interesa, como dijimos, pensar la/su infancia desde esta otra perspectiva, lo cual nos lleva a relacionarla con otras ideas, que también se resignifican; principalmente lenguaje y experiencia.

En orden a esto, Giorgio Agamben, en su obra *Infancia e historia*, se pregunta si es posible pensar en el ser humano una experiencia “muda”, sin lenguaje; dicho de otro modo, una experiencia pre-lingüística, una infancia del hombre.

Agamben afirma que el problema de la experiencia nos lleva al problema del lenguaje. No hay sujeto previo a la experiencia y al lenguaje:

“el hombre se constituye como sujeto en el lenguaje y a través del lenguaje. La subjetividad no es más que la capacidad del locutor de situarse como un ego, que de ninguna manera puede definirse mediante un sentimiento mudo de ser uno mismo que cada cual tendría, ni mediante la remisión a alguna experiencia psíquica inefable del ego.”¹⁹³

No hay entonces una substancia psíquica pre-subjetiva, y en relación con esto, la infancia del hombre, es ausencia pero a la vez búsqueda del lenguaje, en tanto que éste no pertenece a su naturaleza, es decir, que como ser humano no habla desde siempre. En consecuencia, el hombre se constituye en la infancia en el momento en que se apropia del lenguaje al decir

¹⁹³ Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*. Destrucción de la experiencia y origen de la historia, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2004, pág. 61.

yo. La infancia hace emerger al lenguaje y a la vez mediante el lenguaje se accede a ella. De esta manera, infancia y lenguaje no pueden pensarse por separado, “infancia y lenguaje parecen así remitirse mutuamente en un círculo donde la infancia es el origen del lenguaje y el lenguaje, origen de la infancia.”¹⁹⁴

En ese círculo, según Agamben, debe ser buscada la experiencia, entendida como infancia del hombre. Desde esta perspectiva, la infancia/experiencia no se limita a una etapa cronológica que se abandona en el momento en que el hombre comienza a hablar “sino que coexiste originariamente, e incluso se constituye ella misma mediante su expropiación efectuada por el lenguaje al producir cada vez al hombre como sujeto.”¹⁹⁵

Y a su vez el individuo se apropia del lenguaje, y ese acto de apropiación es el discurso. Siguiendo a Emile Benveniste, Agamben sostiene que en el lenguaje humano debemos diferenciar lengua y discurso. La lengua pertenece al orden de lo semiótico y el discurso al de lo semántico. La dimensión semiótica del lenguaje se refiere al conjunto de signos y sus significados particulares reconocidos por los miembros de una comunidad lingüística. En cambio, “con lo semántico, entramos en el modo específico de significación engendrado por el discurso”¹⁹⁶, cuyo sentido no depende de los significados particulares de las palabras que lo componen, sino al revés; es el discurso (la frase) como totalidad, la que permite explicar el sentido de las palabras. Lo semiótico nos remite a la lengua en general, y lo semántico a la frase particular, entendida como actividad lingüística del hombre que, en tanto locutor, pone en funcionamiento la lengua. Pero esto no implica transición de una a otra sino discontinuidad: “En el mundo el signo está cerrado. Del signo a la frase no hay transición, ni por sintagmación ni de otro modo. Un hiato los separa.”¹⁹⁷

Esta escisión, según Agamben, es introducida por la infancia y fundamenta la dimensión histórica del ser humano. El lenguaje no pertenece a la naturaleza del hombre; la infancia es justamente su búsqueda y apropiación, la cual se realiza mediante el habla, y hace del hombre un ser histórico. Si el hombre fuese desde siempre hablante no tendría infancia y no habría diferencia entre lengua y discurso, entre lo semiótico y lo semántico, entre lo dado y lo adquirido. En palabras del autor: “El hecho de que el hombre tenga una infancia (que para hablar necesite despojarse de la infancia para constituirse como sujeto en el lenguaje) rompe el “mundo cerrado” del signo y transforma la pura lengua en discurso, lo semiótico en semántico.”¹⁹⁸

Pero esa transformación no se efectúa una vez y para siempre; la experiencia de la infancia no funda la historicidad del hombre y desaparece. La infancia permanece, en tanto condición de posibilidad del carácter histórico del ser humano, ya que este vive transformando la pura lengua en discurso.

¹⁹⁴ Idem, pág. 66.

¹⁹⁵ Idem, pág. 66.

¹⁹⁶ Idem, pág. 76.

¹⁹⁷ Idem, pág. 78.

¹⁹⁸ Idem, pág. 79.

En síntesis, Agamben nos ofrece un nuevo concepto de infancia que no está asociada exclusivamente a la niñez, ya que, más allá de la edad cronológica, el hombre no puede abandonar la infancia en cuanto está abierto a vivir nuevas experiencias que dan lugar a rupturas, a discontinuidades, a transformaciones, podría decirse a nuevos nacimientos que buscan como, en aquel momento originario, el lenguaje (el discurso) que lo transmita o, mejor, que lo constituya.

Volviendo a Pessoa, podemos pensar la heteronimia como la constante presencia de la infancia en su escritura; es un modo de escribir infantil, en tanto implica una experiencia de transformación, una discontinuidad, una ruptura del yo, o una pluralidad de yos, que manifiestan modos diferentes de vivir, de percibir, de pensar la, llamémosle, realidad.

Veamos cómo el propio autor –en un escrito de 1914– describe esa experiencia que encontrará en la heteronimia su modo de expresión:

"No se quien soy, qué alma tengo.

Cuando hablo con sinceridad no sé con qué sinceridad hablo. Soy diversamente otro de lo que un yo que no sé si existe. Siento creencias que no tengo. Me extasían ansias que repudio. Mi perpetua atención sobre mí perpetuamente me apunta traiciones de alma a un carácter que tal vez no tenga, ni ella juzga que tengo.

Me siento múltiple.

(...) Me siento vivir vidas ajenas, en mí, incompletamente, como si mi ser participase de todos los hombres, incompletamente de cada uno, individuado por una suma de no-yos sintetizados como un yo postizo."¹⁹⁹

Siguiendo a Larrosa, y en conexión con Agamben, la experiencia no es algo que se pasa, sino que nos pasa; en este sentido, la experiencia es pasión, la cual puede ser entendida: 1) Como sufrimiento o padecimiento, lo cual no significa que quien lo padece sea un sujeto pasivo sino que "hay en la pasión un asumir los padecimientos, como un vivir, o experimentar, soportar, aceptar, asumir o padecer"²⁰⁰. 2) Como heteronomía, en el sentido de aceptar "algo que está fuera de mí, de algo que no soy yo y que por eso, justamente, es capaz de apasionarme."²⁰¹ 3) La pasión como experiencia de amor en el sentido de "un deseo que permanece deseo y que quiere permanecer deseo, pura tensión insatisfecha, pura orientación para un objeto siempre inalcanzable. En la pasión, el sujeto apasionado no posee al objeto amado, pero es poseído por él. Por eso, el sujeto apasionado no está en sí mismo, en la posesión de sí mismo, en su autodomínio, sino fuera de sí, dominado por lo otro, cautivado por lo ajeno, alienado, alucinado."²⁰²

¹⁹⁹ Pessoa, F., *Escritos autobiográficos, automáticos y de reflexión personal*, Avellaneda, Emecé, 2005; pág. 82.

²⁰⁰ Larrosa, Jorge, "Notas sobre la experiencia y el saber de la experiencia", conferencia dictada en I Seminario Internacional de Educación de Campinas, 2001.

²⁰¹ Idem.

²⁰² Idem.

En todos los sentidos antes descriptos, Pessoa es un sujeto de experiencia, término con el que Larrosa designa al sujeto receptivo, abierto, expuesto, vulnerable, “apasionado”. Todas estas cosas, entonces, le suceden al autor: esa experiencia es, en primer lugar, sufrimiento; Pessoa padece esa tensión interna entre la unidad y la diversidad, entre autenticidad y simulación, entre lo ajeno y lo propio. En segundo lugar es heteronomía porque esos “yo” diversos constituyen un poder extraño que lo conducen por sentimientos y creencias que le resultan ajenas. Y en tercer lugar, lejos de sentir rechazo, le fascina esa situación de estar poseído por esos otros yo que le hacen perder autonomía, que lo descentran.

Esta experiencia podemos asociarla con lo que Larrosa denomina “saber de la experiencia”:

“El saber de la experiencia tiene que ver con la elaboración del sentido o del sin sentido de lo que nos acontece, se trate de un saber finito, ligado a la existencia de un individuo o de una comunidad humana particular (...) No está, como el conocimiento científico, fuera de nosotros, sino que sólo tiene sentido por el modo en que configura una personalidad, un carácter, una sensibilidad o, en definitiva, una forma humana singular de estar en el mundo.”²⁰³

Siguiendo esta noción, la heteronimia sería el modo que encuentra Pessoa de elaborar esta experiencia, de sentirse múltiple, de configurar a partir de ella, aunque pueda resultar paradójico, una identidad múltiple. Que esas múltiples voces se conviertan en autores, en sus heterónimos, y que la heteronimia se vuelva la marca identitaria del poeta portugués:

"Cree entonces una coterie inexistente. Fijé todo esto en formas de realidad. Miré las influencias, conocí las amistades, oí dentro de mí las discusiones y las discrepancias de opiniones, y en todo ello me parecía que yo, creador de todo, era el que menos presente estaba"²⁰⁴

Pero según se desprende de esta cita, en su relación con los heterónimos el poeta luso da lugar a una situación que no logra controlar del todo. Si bien de algunos textos se desprende que es él quien escribe como ellos, en otros da cuenta que son ellos quienes escriben a través de él. Pareciera entonces que siendo la heteronimia un modo de apropiación de la experiencia, es creadora también del escenario de nuevas experiencias. Por ejemplo, en la carta sobre el origen de los heterónimos, cuenta que antes de la aparición de su heterónimo Alberto Caeiro, tenía la intención de crear un poeta bucólico para gastarle una broma a un amigo. De este modo, un 8 de marzo de 1914, anotó en un papel “*O Guardador de Rebanhos*”, y según el propio poeta...

“lo que vino después fue la aparición de alguien a quien di enseguida el nombre de Alberto Caeiro. Pido perdón por lo absurdo de la frase: de mí había surgido mi maestro. Fue ésta la sensación inmediata que tuve. Tanto es así que escritos los treinta y tantos poemas, cogí enseguida más papel y escribí, también uno tras otro, los seis poemas de *Chuva oblicua*, de Fernando Pessoa. Inmediata y totalmente... Era el regreso de Fernando Pessoa –Alberto Caeiro a

²⁰³ Idem.

²⁰⁴Pessoa, Fernando, “Carta a Adolfo Casais Monteiro sobre la génesis de los heterónimos”. En: Tabucchi, Antonio, *Un baúl lleno de gente. Escritos sobre Fernando Pessoa*, Buenos Aires, Temas Grupo Editorial, 1998, pág. 182.

Fernando Pessoa- sólo él. O mejor, era la reacción de Fernando Pessoa contra su inexistencia en tanto Alberto Caeiro”²⁰⁵

Hay, entonces, inicialmente la intención de crear un poeta, un “no yo”, un heterónimo, que más allá de la circunstancia particular, tiene como condición de posibilidad la experiencia de sentirse múltiple. Pero esa creación (Caeiro) es el inicio de una nueva experiencia, de un pasaje o de un viaje que entraña una transformación: hay un Pessoa “post-Caeiro” que “se” nace como nuevo poeta en *Chuva Oblicua*, ya que con esta obra da lugar a una nueva corriente de vanguardia que denominó “interseccionismo”; es el modo de responder a eso que *le* pasa, *su* apropiarse de la experiencia, es decir, su “saber de la experiencia”. Resuena aquí esa condición infantil que, según Agamben, el hombre no puede abandonar y que lo hace permanecer abierto a rupturas, a transformaciones, a nuevos nacimientos.

Y como vemos ese nacimiento no está desligado del lenguaje. Pessoa se transforma, se teje a sí mismo nuevo, a través del tejido de palabras que constituyen los seis poemas de *Chuva oblicua*.

Pero también irá tejiendo en la escritura a otros dos de sus grandes heterónimos: Álvaro de Campos y Ricardo Reis, quienes también se reconocen discípulos de Caeiro, aunque cada uno con estilo propio: Reis, de formación clásica, es sensacionista pero dentro de las formas métricas del clasicismo, mientras que Campos, también sensacionista, es a la vez vanguardista, no volcado a la naturaleza sino a la civilización exaltando la energía y la fuerza del verso libre. .

Sin embargo, los heterónimos no se acaban superficialmente en la producción poética y en una imaginada biografía. Como bien afirma Antonio Tabucchi, “cada uno de ellos es un poeta contradictorio, dotado de complejos mecanismos, de intrincados circuitos psicológicos, de diversas y contrastantes ascendencias culturales: un universo como lo es todo hombre.”²⁰⁶

Esto no significa, claro está, que sean escritores reales, pero tampoco entran en la categoría de locutores ficticios. Si lo fueran, se asemejarían a los personajes de una novela o de una pieza teatral, y entonces Pessoa no sería más que un inventor de personajes-autores. Pero no, los heterónimos son de una categoría distinta. Como bien señala Ferreira Gullar²⁰⁷, los personajes dramáticos habitan al autor durante la creación de la obra, pero una vez escrita, lo abandonan, se transfieren al texto escrito, mientras que los heterónimos habitan al propio Pessoa, discuten con él, mezclan su voz con la de él, lo influyen..

Aceptando las características enunciadas por Tabucchi y Ferreira Gullar, los heterónimos se “historizan”, de algún modo se “humanizan”, ya que cada uno de ellos no aparecen constituidos de una vez y para siempre, sino que tienen su propia *infancia*; en cada uno de ellos van teniendo lugar nuevas experiencias, rupturas, discontinuidades tramadas en discursos poéticos.

Los heterónimos entonces permanecen en él, y dado que se siente viviendo esas vidas ajenas, cada heterónimo es una puerta abierta a nuevas experiencias. Ese yo múltiple que se siente ser multiplica con la heteronimia

²⁰⁵ Idem, pág. 181.

²⁰⁶ Tabucchi, Antonio, *Un baúl lleno de gente. Escritos sobre Fernando Pessoa*, Buenos Aires, Temas Grupo Editorial, 1998, pág. 55.

²⁰⁷ Pseudónimo del poeta brasileiro José Ribamar Ferreira

las miradas sobre el mundo, dando lugar a múltiples sujetos de experiencia y por ende a distintos modos de apropiarse de ella. De esta manera, al constituirse cada heterónimo en un sujeto autónomo, podemos pensar a Fernando Pessoa como una constelación de autores, uno de los cuales es Fernando Pessoa “él mismo”, el “ortónimo”.

III) Palabras finales

A lo largo del presente trabajo hemos tratado de hacer sonar la palabra *heteronimia* cerca de la palabra *infancia*, y en consecuencia cerca también de las palabras *experiencia* y *lenguaje*. Y así buscamos pensar este fenómeno desde otra perspectiva.

Hemos dicho que la heteronimia es una escritura de infancia, pero también, y sobre todo, es la infancia de/en su escritura porque esta allí presente para que Pessoa no deje de ser infante, para que frente a nuevas experiencias vuelva a hablar por primera vez, porque cada heterónimo es un nuevo nacimiento, una nueva experiencia, un hablar por primera vez, y por ende un discurso desde los cuales se hacen presentes, y a la vez los constituyen.

Y como puede observarse, entonces, al referirnos a la relación heteronimia / infancia hemos derivado en heteronimia / experiencia, heteronimia / lenguaje.

Pero también, la heteronimia se relaciona con la infancia por su condición lúdica: por un lado, es un juego que de pequeño él decide jugar, pero que después no puede abandonar. Un juego que crea, y en el que a la vez está atrapado pero que sin embargo le apasiona. Un juego - experiencia porque se va tornando diferente con la aparición y los cambios que van sufriendo quienes juegan con él, sus heterónimos.

La otra razón es que si sostenemos, junto a Larrosa, que la infancia es algo otro, “su absoluta heterogeneidad respecto a nosotros y a nuestro mundo, su absoluta diferencia” (y que por lo tanto) “habrá que pensarla en tanto que siempre se nos escapa (...) porque siempre está más allá de lo que sabemos”²⁰⁸, entonces la heteronimia, como esa constante presencia de lo infantil en Pessoa, quizá sea también un juego mediante el cual se nos escabulle, que el universo de sus heterónimos sean sus máscaras (sus personas, o en portugués, sus *peessoas*) detrás de las cuales se esconde, invitándonos entonces al juego de atraparlo.

En este sentido, el presente trabajo ha sido una experiencia, la de intentar atraparlo; una travesía que iniciamos (siguiendo la etimología de la palabra) sin destino cierto. Y aunque a veces creímos obtener algunas certidumbres, en el fondo no hemos hecho más que arriesgar una pocas interpretaciones, y en consecuencia la heteronimia, por su condición infantil, sigue siendo lo incapturable, lo enigmático, una invitación a continuar nuestra tarea exploratoria, es decir, nuestra experiencia de seguir pensándola.

²⁰⁸ Larrosa, Jorge, *Pedagogía profana. Estudios sobre lenguaje, subjetividad, formación*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 2000, págs. 167-169.

La verdad de la arquitectura: Hegel y Baudrillard

Dra. Cristina L. Arranz

Arquitecta y Dra. en Filosofía
FFyL de la UNCuyo

La posibilidad de hallar una verdad en la arquitectura es la cuestión que anima el diálogo entre Jean Baudrillard y el arq. Jean Nouvel, que recoge un pequeño libro titulado *Los objetos singulares. Arquitectura y filosofía*, editado en Francia en el año 2000²⁰⁹. Con relación a la arquitectura, Baudrillard aplica la noción de verdad a la capacidad expresiva de la obra, como anticipadora de un “destino suprasensible”²¹⁰. Este autor, que niega la existencia de una verdad entendida como objetivo o finalidad, admite que sea válido orientar la cuestión de la verdad de la arquitectura como radicalidad. Dicha verdad se realiza en el objeto logrado, que para Baudrillard, es aquel que “pone frente a frente la pretendida realidad de un mundo y su ilusión radical”²¹¹.

Para acompañar las reflexiones de Baudrillard, Nouvel se remite a su experiencia como arquitecto. De esta recoge un deseo persistente de crear espacios de seducción no legibles- de ilusión- a partir de distintas estrategias elaboradas a modo de un juego para el ojo, que considera como formas de “puesta en abismo”. Atendiendo a dicha búsqueda creativa, el arquitecto sugiere la posibilidad de interpretar su obra no ya como situada entre el observador y el horizonte, sino inscrita en el mismo horizonte²¹². Una intención de búsqueda artística que Baudrillard considera válida, porque, como él mismo señala, pone “en jaque la visibilidad hegemónica, la que nos domina, la del sistema, donde todo debe volverse inmediatamente visible e inmediatamente descifrable”²¹³.

Las intervenciones de Nouvel, que una y otra vez alude a la búsqueda expresiva del hacer arquitectónico, permanecen en el ámbito de la experiencia sensible, que es propio de la poética. Con estos ejemplos se entrelazan las declaraciones de Baudrillard, que, desde su reconocida postura nihilista, interpreta los distintos recursos mencionados por Nouvel- transparencia, reflexión, repetición, contraposición, etc.- como medios adecuados para generar la ilusión de un encadenamiento ilimitado de formas, que ponga de manifiesto su radical desaparición:

“La desaparición de la que hablo, la que entraña el concepto de nulidad o el concepto de nada que evocaba al comienzo, es el hecho de que una forma desaparezca en otra, es una forma de metamorfosis: una aparición-desaparición-.Allí hay un juego que es completamente diferente: no es la

²⁰⁹ Baudrillard, Jean – Nouvel, Jean, *Los objetos singulares. Arquitectura y filosofía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.

²¹⁰ *Ibidem*, 9-11.

²¹¹ *Ibidem*, 19.

²¹² *Ibidem*, 14-16.

²¹³ *Ibidem*, 18.

desaparición en las redes en la que cada uno se vuelve el clon o la metástasis de otra cosa, es un encadenamiento de formas, unas en las otras, en el que cada una debe desaparecer, donde todo implica su propia desaparición”²¹⁴.

Baudrillard recupera la noción de juego aplicada al arte, que está presente en la tradición occidental desde Platón²¹⁵ y que adquiere especial relieve en la *Crítica del Juicio* de Kant y en la tesis del superhombre de Nietzsche. Baudrillard sostiene que, en la actividad lúdica, la obra artística expresa la verdad, entendida como radicalidad. Ello se realiza mediante la ilusión que quiebra el espacio hegemónico, actualmente impuesto por la hiperrealidad.

La hiperrealidad constituye el mundo posmoderno, en el que “la frontera entre la imagen o el simulacro y la realidad implosiona, y con ella desaparecen la experiencia misma y el fundamento de lo real”²¹⁶. En este mundo, corresponde a la obra de arte el papel de desenmascarar la pretensión de absoluto a la que tiende todo sistema, poniendo de manifiesto el principio ilusorio de los objetos.

La ilusión no debe confundirse con la virtualidad. “La ilusión construye un signo hacia otra cosa totalmente distinta”²¹⁷, afirma el sociólogo francés. Ese desvío hacia lo otro, al que corresponde cierto sentido sapiencial, está a cargo de los objetos singulares. De ello afirma Baudrillard que “en un momento dado el objeto singular se vuelve hacia ese costado enigmático, ininteligible incluso para quien lo creó, que nos obsesiona y nos arrebatamos”²¹⁸.

Los objetos singulares escapan de toda regla extraída del pasado, que, en cambio, daría lugar a lo que Baudrillard denomina “la comedia del arte y de

²¹⁴ *Ibidem*, 49-50.

²¹⁵ “Sóc.-(...)Y no sé de qué modo, intentando representar la pasión erótica, alcanzamos, tal vez, alguna verdad, y, tal vez, también nos desviamos a algún otro sitio. Amasando un discurso no totalmente carente de persuasión, hemos llegado, sin embargo, a entonar, comedida y devotamente, un cierto himno mítico a mi señor y el tuyo, el Amor, oh Fedro, protector de los bellos muchachos.

Fed.-Que, por cierto, no sin placer escuché yo mismo.

Sóc.-Pues bien, saquemos algo de esto: ¿cómo pasó el discurso del vituperio al elogio?

Fed.-¿Qué quieres decir?

Sóc.-Para mí, por cierto, todo me parece como un juego que hubiéramos jugado”.

Platón, “Fedro”, *Diálogos*, Gredos, Madrid, III, 1986, 265b-c.

²¹⁶ A. Quevedo, *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze, Guattari, Lyotard y Baudrillard*, Eunsa, Pamplona, 2001, 168.

²¹⁷ Baudrillard, Jean – Nouvel, Jean, *Los objetos singulares. Arquitectura y filosofía*, 21.

²¹⁸ *Ibidem*, 22.

la historia del arte y de la estética”²¹⁹. El autor afirma que dichos objetos seducen por una ley o regla de juego que permanece en secreto. Y el secreto es el lugar de la nada, entendida como aquello que escapa a la hiperrealidad. Por ello, como indica Baudrillard, “una obra es una singularidad, y todas estas singularidades pueden crear agujeros, intersticios, vacíos, en el conjunto metastático de la cultura”²²⁰.

La verdad de la arquitectura, tal como la interpreta Baudrillard, es inseparable del usuario, al que presenta como un *actor incontrolable*. Debido a esta dependencia, “el objeto arquitectónico como acontecimiento que ha tenido lugar no es susceptible de ser enteramente interpretado, explicado”²²¹. A su vez, como añade Nouvel, la obra singular no es “fruto de la rentabilidad inmediata y de decisiones apresuradas”²²². Por el contrario, su singularidad se opone a lo neutro y a lo global por la implicación de cierto misterio, que permanece en el orden de lo no-dicho²²³.

Hasta aquí, se presentan brevemente los términos en los que Baudrillard y el arquitecto Nouvel consideran la existencia de “una verdad” en la arquitectura y su manifestación en los objetos singulares. Sin embargo, para una mejor comprensión de las afirmaciones de Baudrillard conviene atender a lo que Hegel sostiene acerca de la verdad del arte, ya que se trata del principal autor que considera el arte en tanto que verdadero. Como se podrá advertir, el sentido de verdad al que hace referencia Baudrillard, se recorta con mayor claridad sobre lo que constituye el sistema hegeliano.

Como es sabido, las *Lecciones de Estética*, provenientes de los cuadernos de clase del mismo Hegel y de los apuntes tomados por sus alumnos, fueron publicadas de modo póstumo por su discípulo, H. G. Hotho, en torno a 1837. La autenticidad de su origen, discutida por algunos, es sostenida por importantes especialistas. En esta obra, que no debe interpretarse al margen de los demás escritos hegelianos, se afirma la consideración de cualquier objeto como una posición de la conciencia en su devenir hacia la autoconciencia absoluta.

Al comienzo de la “Introducción” a las *Lecciones*, de un modo indirecto, Hegel manifiesta su desacuerdo con el tratamiento que Baumgarten y Kant otorgan a la belleza. El autor explica que considera poco adecuado para un estudio de lo bello el término “Estética”, que, con bastante rigor, significa la ciencia de la sensación y del sentimiento. Hegel niega que la experiencia de lo bello pueda quedar al margen del concepto, por ello se propone llevar adelante una “Filosofía del arte”, que supone la búsqueda de su verdad²²⁴. Ello implica la intención de superar el ámbito de la sensibilidad y los objetos externos, para situar la experiencia de belleza entre las manifestaciones del espíritu consciente.

²¹⁹ *Ibidem*, 24.

²²⁰ *Ibidem*, 36.

²²¹ *Ibidem*, 57.

²²² *Ibidem*, 78.

²²³ *Ibidem*, 105-113.

²²⁴ *Ibidem*, 37-38.

Como es sabido, Hegel sostiene que la belleza se da con propiedad en el arte y no en la naturaleza. La belleza- presente en la obra de arte- es la primera manifestación del espíritu absoluto, que rompe el límite subjetivo impuesto por Kant. Hegel afirma que el arte bello hace presente la libertad e infinitud del espíritu en la inmediatez sensible, dando a conocer la verdad de la naturaleza:

“El arte libera el verdadero contenido de los fenómenos de su apariencia e ilusión en este mundo caduco y transitorio y les concede una realidad más elevada, nacida del espíritu. Así, los fenómenos del arte, frente a la realidad común, lejos de ser simple apariencia, deben atribuirse a una realidad más alta y a una existencia más verdadera²²⁵”.

El fin del arte es revelar la verdad de la naturaleza, a la que corresponde el ámbito de los conceptos limitados del entendimiento. Como señala María Antonia Labrada, Hegel otorga al arte la capacidad de dar a conocer una realidad más auténtica:

“El arte tiene como misión despertar al hombre de una visión de la naturaleza en la que esta se impone como lo inmediato, como la única y verdadera realidad. Tal concepción de la naturaleza es engañosa en la medida en que toma lo sensible- parcial y limitado- por el todo. En la naturaleza lo sensible no se manifiesta como finitud o limitación; la naturaleza no es una manifestación adecuada de su propia realidad²²⁶”.

El concepto avanza por la negación. De este modo, el arte expresa la verdad de la naturaleza, negándola. Realiza dicha negación al servirse de la exterioridad sensible y de la sensibilidad subjetiva para crear ilusión. El arte se sirve de la naturaleza para mostrar lo que no es naturaleza, sino obra del espíritu.

Sin embargo, en el sistema hegeliano, la belleza, que manifiesta la libertad e infinitud propias del espíritu, es un primer momento en el despliegue del concepto absoluto. El arte, como inmediatez sensible, debe transformarse en mediación para ser explicado desde la filosofía. Como señala María Antonia Labrada, en eso consiste, para Hegel, “la verdad del arte: ser una *mediación* del concepto absoluto en su camino a la autorreflexión completa y definitiva²²⁷”. Ello exige la negación del arte como inmediatez sensible. Sólo así es posible explicar la afirmación de Hegel sobre la extenuación del arte como expresión sensible de la Idea, que también recoge la “Introducción” a sus *Lecciones de Estética*:

“(…)El caso es que el arte ya no proporciona aquella satisfacción de las necesidades espirituales, que otras épocas y pueblos buscaron y hallaron sólo en él; una satisfacción que, por lo menos, en la religión se vinculaba íntimamente con el arte. Los hermosos días del arte griego, así como la edad de oro del Medioevo, se han esfumado. (...)El arte es y permanece para nosotros, según el aspecto de su suprema determinación, como algo que pertenece al pasado. (...)La *ciencia* del arte es, por tanto, en nuestro tiempo una necesidad mucho mayor que en la época en la cual el arte procuraba ya

²²⁵ W. F. Hegel, “Introducción”, *Estética*, Siglo Veinte, Buenos Aires, I, 1983, 49.

²²⁶ M. A. Labrada, *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, Eunsa, Pamplona, 2001, 136.

²²⁷ M. A. Labrada, *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, 164.

para sí una completa satisfacción. El arte nos invita a la reflexión pensante, y no por cierto con el fin de recrear el arte sino para conocer científicamente lo que es el arte”²²⁸.

Desde la mirada filosófica, o, en la filosofía de Hegel, que es como podemos traducir como el “nuestro tiempo” utilizado por el autor, el arte no tiene cabida como expresión del espíritu infinito. Por ello, Hegel sostiene que, en la actualidad, el arte, como mediación conceptual, es susceptible de ser estudiado objetivamente. Eso es precisamente lo que hace Hegel en las *Lecciones*, al tratar sobre las formas del arte y el sistema de las artes particulares.

Al respecto, con gran agudeza, señala María Antonia Labrada:

“(…)Esas descripciones, que tanto entusiasmaron y siguen entusiasmando a sus lectores tienen como condición de posibilidad el hecho de que el arte ha perdido su capacidad de expresión propia. Si Hegel comienza definiendo el arte como *inmediación*, ¿cómo se pueden justificar, si no es por la pérdida de ese carácter, los tres volúmenes dedicados a la *explicación* del arte? Ante la ceguera sobre este hecho se constata el diagnóstico de Hegel, pero agravado: somos tan incapaces de captar la belleza como *inmediación* que, no solamente nos enfrentamos con ella de modo argumentativo (hasta aquí Hegel), sino que ni siquiera nos damos cuenta de que argumentar pertenece al ámbito del conocimiento de la verdad, y no al de la belleza”²²⁹.

En el sistema de Hegel, donde todo es asumido por el concepto, todo es susceptible de explicación. Ello supone la negación de la belleza.

Sobre este trasfondo debe inscribirse el diálogo del arquitecto Nouvel con Jean Baudrillard. Ambos coinciden con Hegel en que el verdadero ámbito del arte es la ilusión, en la que se revela una realidad más profunda que la simple apariencia. A su vez, todos coinciden en que, la capacidad de la obra de arte para abrir grietas en la pretensión de absoluto de las apariencias, es inseparable de su singularidad. Sin embargo, las realidades singulares no tienen cabida en el sistema hegeliano. Aunque se afirme que el concepto conserva las formas de expresión inferiores en las superiores, la dialéctica niega al singular la determinación que le es propia. En la dialéctica la comunicación entre las partes es absoluta. De la negatividad de los términos de la relación deriva su absoluta relatividad. No hay un *otro* que trascienda la intencionalidad del sujeto cognoscente²³⁰.

Baudrillard descubre en los objetos singulares, que escapan a toda generalidad y explicación, una expresión de la insuficiencia y limitación del sistema. Es decir, de su origen artificial. Pero Baudrillard toma como punto de partida de sus reflexiones, al propio sistema. Consecuentemente, fuera del sistema sólo encuentra la nada. Desde el sistema, no es posible acceder a un principio de realidad ni a un principio de verdad²³¹.

Queda por fin el arquitecto, el hacedor, que se mueve en el ámbito de la experiencia sensible. Nouvel explica cómo una meta significativa de su trabajo

²²⁸ W. F. Hegel, “Introducción”, *Estética*, 52-54.

²²⁹ M. A. Labrada, *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, 167.

²³⁰ Cfr. J. Hernández Pacheco, <http://hdl.handle.net/10171/2171>.

²³¹ Baudrillard, Jean – Nouvel, Jean, *Los objetos singulares. Arquitectura y filosofía*, 22.

es la exaltación del carácter singular de los edificios. Para ello, mediante el diseño, el arquitecto procura captar la atención del usuario sobre determinados elementos, a los que da un especial realce. Por la técnica, Nouvel sugiere cierta indefinición de las formas, evidentemente presentes, de modo que no es posible su inclusión en conceptos predeterminados. La experiencia directa de dichas formas abre un campo de juego o ilusión al usuario, en el que la obra es capaz de sugerir la presencia de lo infinito. Probablemente por ello, Nouvel se atreve a afirmar que sus edificios se inscriben en el horizonte, que, en una antropología aristotélica es posible identificar con la unidad sensible y espiritual que constituye el alma humana²³².

Debido a su facultad espiritual, el alma conoce, además de su objeto propio, que es la esencia, el singular material. La esencia, de un modo inmediato y directo; la realidad material, de modo indirecto, como alteridad²³³. En el conocimiento de lo bello, que sólo se manifiesta en la realidad singular, se experimenta la radical apertura del alma al ser -infinito- como conveniencia o adecuación, en la que “la concordancia rige como diversidad: el ente se muestra en su estar referido a otro como un *aliis divisum*, como un *aliquid*”²³⁴. De ahí el placer o atractivo propio de la experiencia de belleza, en la que se revela un modo de unidad libre, que, como expone Günther Pöltner, “no se somete a leyes, sino que varía de modo absolutamente incalculable y triunfa en las leyes sobrepasándolas. A partir de estas leyes se alza en su propia necesidad de *ser justamente así y no de otro modo*, lo cual no es calculable desde ninguna otra cosa y, justamente por eso nos hace dichosos”²³⁵.

²³² Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1978, 403a3-9 y ss.

²³³ Cfr. M. A. García Jaramillo, “El conocimiento del singular”, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa, Pamplona, 335-397.

²³⁴ G. Pöltner, *Sobre el pensamiento de lo bello en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2002, 13.

²³⁵ *Ibidem*, 58.

Juan Gelman: patria escrita por dentro, subjetividad habitada desde el afuera impuesto.

Elena Berruti

UNRC.

“Soy un militante que escribe poesía” Juan Gelman

“Para que un discurso tenga poder, tiene que poner en marcha una creencia”

Eliseo Verón

Nos interesa abordar algunas de las modalidades que asume en la poética de Juan Gelman, la tensión discursiva, política y vital entre su subjetividad de escritor argentino, su vinculación con la lengua nacional del país (que habita y lo habita, que lo expulsa y le es negado, al que se retorna de en más de un sentido y forma) y el exilio (en sus diversas modalidades) como topos poético y argumentativo.

Desde el “afuera geográfico”, hacia el “exilio lingüístico” y sus diversas instancias (elusividad, actorialización de la patria como el otro indispensable, migración al sefardí, por sólo adelantar algunas configuraciones), en la poética gelmaniana se dejan leer huellas de identidad performativamente definidas en la tensión mencionada. Dichas señales no convocan a otra cosa que a la lectura de posiciones del yo escriturario como agente social militante, en relación con las formas de religación/no religación con el topos país/patria.

Convencidos de que la configuración identitaria reconoce un indiscutible carácter discursivo, nos convoca en este caso la exploración de: - formas particulares de concebir el acto de habla poético que se infieren de los poemas; - atributos/posiciones discursivas legibles en el yo poético en orden al actor país/patria; - concepción y actualización de “una” lengua/subjetividad en orden al topos “negado” o exilio, entendiendo dichas marcas textuales – profundamente ligadas y religadas a sus condiciones histórico-sociales de producción- como interpelaciones al lector a interpretar un itinerario doliente en el que el “adentro/afuera” sólo puede exorcizarse habitando porfiadamente la propia lengua/país, como se pueda, esto es, en las fronteras de lo posible: ¿revulsionando, revolucionando –la lengua en el poema, la propia identidad, la patria despojada-, re-volviendo a la disputa por el poder decir?

“Empecé a escribir poemas a los nueve años.

Claro que fue por una chica.

Al principio le mandaba versos de un argentino del siglo XIX,

Almafuerte, pero no me hizo caso.

Así que decidí probar yo mismo. Tampoco me hizo caso.

Ella siguió por su camino y yo me quedé con la poesía.” Juan Gelman

Frente a las restricciones convencionales de tiempo y espacio de este tipo de textos, usuales en instancias de congresos –escenas de la academia-, en lugar del abordaje pormenorizado de los objetos textuales y sus procedimientos performativos de construcción de identidad del agente social militante, nos detenemos en el señalamiento de “mojones” ¿cronotópicos? en el itinerario literario/político de Gelman, que provocan una mirada detenida

en sus efectos de sentido (siempre social, siempre ideológico) que en su existencia per se.

Hojeada rápida, entonces, pero necesaria para activar la memoria –más que nada de los más jóvenes-, a las posiciones –enunciativas y por lo tanto vitales- del agente social Juan Gelman (disculpen los conocedores este ejercicio de reposición sociocultural e histórica, imprescindible en tiempos de “liquidez” y “pensamiento débil”):

-Tras un juvenil ingreso en la Federación Juvenil Comunista, Gelman es en 1955 cofundador del grupo de poetas “El pan duro”, jóvenes militantes comunistas que proponían una poética comprometida y vinculada con la acción política ; en el plano de los modos –alternativos- de producción y circulación, constituían de hecho una editorial cooperativa que difundía sus producciones; la opción estética estaba vinculada a la incorporación de registros de la coloquialidad, tópicos urbanos y el aliento tanguero en el modo de construir la arquitectura del poema, como rasgos medulares (*Violín y otras cuestiones*, 1956); para resaltar: la acción militante va “de la mano”, articulada en un todo con la práctica estética de creación y edición; el colectivo de “grupo”, “editorial” se constituye en escenario de praxis comunitaria y de proyección identitaria tanto individual como colectiva.

-En los inicios de los sesenta, adhiere a la vía de la lucha armada en Argentina y comienza a disentir con la postura comunista; en el 63, encarcelado con otros escritores por su pertenencia al Partido Comunista en el marco del plan represivo CONINTES; sólo una nota al respecto: la cárcel como castigo de la expresión escrituraria contrahegemónica se erige en espacio de encierro y es resultado de la privación ilegítima de la libertad; vigilar y castigar tiene aquí la forma del control sobre los cuerpos en tránsito, recluyéndolos en un lugar cerrado destinado al que delinque. Es estigma político partidario condena y la poesía deviene tan peligrosa como sus autores/editores: había que evitar el estado público de esa palabra. El topos se restringe, al borde de su anulación.

-Liberado ya, abandona el Partido Comunista y se vincula con sectores del peronismo revolucionario; forma insistentemente (con Mangieri, Portantiero) otro grupo, “Nueva Expresión”, y la editorial “La Rosa Blindada”, otra apuesta a la difusión, circulación y lectura de textos resistidos y resistentes.

-El Gelman periodista nace en el 66 (jefe de redacción de la revista Panorama -1969-, secretario de redacción y director del suplemento cultural del diario La Opinión -1971/1973-, secretario de redacción de la revista Crisis -1973/1974- y jefe de redacción del diario Noticias -1974-). La migración al periodismo como otra esfera de la praxis, inaugura la doble vía poética/periodística que reconoce convivencias, predominios, alternancia. Es, en sí, una migración discursiva; un perfil más de “los gelman” que lo habitan, de los modos-gelman de habitar el discurso, cuando a menudo nada alcanza para decir lo que hay que decir en la “des-patria”.

-1967: se une a las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR); en 1973, pasa a integrar Montoneros, a raíz de su fusión con las FAR; en 1975, Gelman es enviado por Montoneros al exterior para la denuncia internacional de la violación de derechos humanos en la Argentina, durante el gobierno de Isabel Perón. Así –paradójicamente “fuera del país”-, lo encuentra el golpe de estado del 24 de marzo de 1976, fecha-índice de la instalación de la dictadura militar y el régimen de terrorismo de estado.

-Comienza el exilio: el “estar afuera impuesto”, sin el concurso de la voluntad. En sus acepciones más consolidadas (Diccionario de la RAE), el exilio refiere tanto a la “Separación de una persona de la tierra en que vive” y a la “Expatriación, generalmente por motivos políticos”, como al “efecto de estar exiliada una persona” y “Lugar en que vive el exiliado”. Curiosidades lingüísticas no asépticas. Obviamente, separar una persona de la tierra en la que habita (des-arraigar), expatriarla, tiene efectos sobre el exiliado, tanto es así que no otro nombre recibe el lugar de supervivencia del éste. El exilio, ¿“nueva” patria forzada? Más que habitar o vivir, Gelman reside en lo que convencionalmente la geografía identifica como Roma, Madrid, Managua, París, Nueva York, México. Su escritura, es decir su identidad, vive siempre en el mismo topos (aun negado).

Las desapariciones violentas de su hijo y de su nuera embarazada y la búsqueda de su nieta nacida en cautiverio no sólo son objeto de discurso en los poemas de Gelman sino enclave de enunciación, posición enunciativa –corrijo- postura textual/lingüística, es decir, vital por definición: escribir contra toda muerte, contra la más aberrante de las muertes. El itinerario textual que va desde los poemas dedicados a “andreíta” hacia la recuperación de la hija del hijo se escapa del discurso de los poemas y va al reencuentro del abuelo con su nieta María Macarena (ahora y para siempre Gelman). Pero no es justo decir “se escapa”, es más preciso afirmar que tiende puentes con un extratexto por fin más habitable (pero habrá que esperar hasta muy cercanos los años cero para esta restitución identitaria).

–“Democracia” con “d” de “dos demonios”: 1983, el llamado retorno de la democracia no se condice en Gelman con el retorno al país ya que continúan abiertas causas judiciales sobre delitos imputados a Montoneros (en 1979, al abandonar la organización, ésta acusa a Gelman de traición y lo condena a muerte) La orden de “captura a Gelman”, como a muchos otros, sigue vigente. Rara combinación: exiliado político y el país sin dictadura. Pasarían cinco años más para que la justicia dejara sin efecto esta contradicción de hecho y Gelman vuelve a Argentina en 1988, luego de trece años de ausencia.

–Al año siguiente es indultado por el gobierno de Menem, junto a otros ex integrantes de organizaciones guerrilleras. Gelman rechazó de plano este indulto y ese repudio adquirió, como acto de habla, la modalidad de una nota con tono ajustado de protesta y denuncia pública (Página/12): “Me están canjeando por los secuestradores de mis hijos y de otros miles de muchachos que ahora son mis hijos”. El exiliado (padre, suegro / doliente buscador de lo inhallable –los cuerpos, las vidas, las muertes; abuelo que se sabe tal pero busca porfiadamente el otro lado del vínculo, ausente y robada) no acepta este “cambio de figuritas”, el Gelman padre de “los” desaparecidos (adopción global de un colectivo filial arrancado) no quiere perdón porque no quiere olvido. Y porque el perdón instaura en sí la aceptación –aun tácita- de la culpa que merece castigo, disciplinamiento. Culpa originada, según los “legisladores” portadores de la norma hegemónico-dictatorial, del desacato al pensamiento único, del acto “revulsivo” de disentir. Nos resulta inevitable actualizar unas palabras de Paul Watzlawick (1995)²³⁶: “... herejía (*heiresis*) originariamente significa elección, un estado en el cual uno (todavía) puede elegir”. Elegir en este caso no ser indultado, no recuperar por la vía del disciplinamiento, la carta de

²³⁶ WATZLAWICK, Paul. *La realidad inventada*, 1995, pág. 178.

ciudadanía ultrajada. Queda siempre, sí, el riesgo (no menudo) de ser sometido a la lógica normalizadora de represión y eliminación del hereje.

-En *Ni el flaco perdón de Dios/Hijos de desaparecidos*, coautor con su esposa Mara La Madrid (1997), Gelman cede la voz a los protagonistas - obligados, involuntarios- de la desgarradora apropiación ilegítima de nacidos en cautiverio. Hijos del dolor, de identidad negada, de genealogía borrada, los hijos de desaparecidos son buscados, encontrados, recuperados por las madres y los padres de sus padres: justicia generacional, la restitución de la identidad es penosa aunque rehumanice.

Entonces, Juan Gelman se revoluciona como decidor y también a su lengua de autor en cada libro. Inicia tendencias y marca quiebres con la tradición poética dominante, en sus primeros libros. Migra al registro periodístico. Mantiene las dos textualidades en las que anuda creación/argumentación como praxis reflexiva intensa sobre emergentes del entramado sociocultural que espantan. Pero sigamos.

-En *Traducciones III. Los poemas de Sidney West* (1969), Gelman extremiza la combinatoria entre heteronimia y seudotraducción: actorializa en clave de ficción, le da vida textual como enunciador a un poeta estadounidense y lo erige como autor -atribuyéndole entidad física e histórica "real", en el sentido de constatable- de los poemas cuya traducción se atribuye el propio Gelman. Este juego de mediaciones y atribuciones que descentra y desmitifica la identidad autoral ya estaba activado en *Traducciones I* y *Traducciones II*, incluidos en *Cólera buey*, en los que la transfiguración (¿migración identitaria?, ¿salirse de sí?) asumía los nombres de John Wendell y Yamanocuchi Ando. El otro de sí, la otredad construida por el mismo sujeto es también escritura otra, otras lenguas habitadas en diversos tonos y acentuaciones. "Hacer como si" -contrato pragmático compartido por el juego y la ficción- otros fueran los que escriben mientras el yo -supuestamente, seamos cómplices, los traduce: otro modo de revolver, revulsionar, revolucionar.

Otro mojón que resulta transversal: la narratividad es una clave de legibilidad en la poética de Gelman (predominantemente en las dos primeras décadas de publicación) que invita al lector a desobedecer convenciones del género de la lírica. Pero la densidad y el espesor semántico, simbólico y poético no se ponen en riesgo porque se cuente una historia. Al contrario, se redobra la apuesta por poner en escena a actores, sus registros y sus mundos en un ritual poético: "... (el ritual) es un sistema codificado de prácticas bajo ciertas condiciones de lugar y tiempo, que tienen un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y sus testigos, implicando la puesta en juego del cuerpo y cierta relación con lo sagrado" (Maisonneuve, 2005)²³⁷. Al decir del autor mencionado, las funciones del ritual que se activan están emparentadas con el reaseguro contra la angustia, la mediación con lo divino o con potencias que escapan al alcance humano, al control. Es así que como seres humanos recurrimos a operaciones simbólicas que, por otro lado, certifican, regulan y refuerzan el lazo social y, lo que no es menor en esta poética/política que nos ocupa, buscan asegurar la satisfacción de deseos de unión, consuelo, perdón.

-Desde los 70, Gelman instala la potencia de las preguntas retóricas, como articuladoras de una aguda reflexión autoejercida y propuesta dialogalmente al lector y/o a sus interlocutores discursivos. Otra ruptura del

²³⁷ -MAISONNEUVE, J.: *Las conductas rituales*. 2005. Edit. Nueva Visión, Buenos Aires. 2005. Pág. 12.

supuesto monologismo poético y otro aspecto del ritual de religazón del nosotros, aun dificultoso en su construcción, endeble en su identidad. El acto de habla de las preguntas retóricas activa la especulación desde la instancia de producción y la proyecta a la instancia de interpretación.

-Incluso cuando el fraseo se hace más discontinuo y fragmentario, con neologismos y trasvestimientos morfológicos (escándalo de la lengua-norma), con la intercalación de barras que instalan su propio aliento al devenir discursivo, la comunicabilidad no pelagra. El escanciado de versos se deja notado en la superficie textual, un aliento que alienta a seguir leyendo, seguir escuchando en los bordes de lo legible. Que a menudo es el reverso de los bordes de lo decible: ocho años sin publicar (desde el 73), pero dedicados a desnudar, desmontar, descarnar dolores colectivos, dolores individuales inscriptos en el colectivo, en un nosotros perseguido, secuestrado, torturado, asesinado, desaparecido, exiliado.

Ese doloroso trabajo de desmontaje asume matrices diversas y complejas:

-En *Citas y Comentarios* (1982), los poemas son “derivados” (en el sentido productivo y creativo de esta palabra) de otros textos, de textos de otros. Intertextualidad activa que cambia acentos y axiologizaciones pero como ecos de los contextos y enunciadores originarios. Hablar o escribir a partir de textos de otros puede entenderse como versionar, replicar. Buscar otras voces como interlocutoras. Romper el rasgo solitario de la creación como norma vigente de la institución literaria (todavía, y más en este género). Se convocan/invocan textos místicos, tangueros, de poetas “malditos” o pintores rotulados como “locos”; la elección de con quiénes se elige dialogar es intensa. La otredad en este caso es convocada como matriz de creación, como otros “alientos” (de voces, de cosmovisiones, de búsquedas del sentido –esa irrenunciable aventura humana- que dan aliento.

-En *Carta a mi madre* (1989), el hijo exiliado en Méjico, escribe mientras su madre muere en Argentina (el país negado, y no sólo en su territorialidad); la despedida final deviene prohibida y ni la transgresión a la legalidad de la identidad (intentar conseguir nulamente un pasaporte falso), sirve o alcanza para el reencuentro corporal materno-filial. Un libro-poema es esta carta, que burla la distancia física, la sinrazón de la prohibición y habilita el encuentro en la palabra, burla efectiva contra la muerte, una vez más. Otro modo de religar generaciones, de intercalar la poesía entre la muerte y la vida, como antídoto simbólico: escribir contra la muerte, contra la orfandad, contra la madre negada, políticamente hablando-

En tierras ajenas yo me vo murir...

mi nona dijo: si mos van a matar a todos, a lo manko vamos a murir avlando muestra lingua. Es la sola koza ke mos keda i no mos la van a tomar...
Canción popular sefardí

-En *Dibaxu*, (1994), la elección escrituraria es ampararse en el sefardí, vínculo antiguo con/en la lengua y la tradición judeoespañola de los orígenes y antepasados de Gelman, nacido en Villa Crespo, barrio porteño de impronta identitaria judía: “*Escribí los poemas de dibaxu en sefaradí, de 1983 a 1985. Soy de origen judío, pero no sefardí, y supongo que eso algo tuvo que ver con el asunto. (...) Como si buscar el sustrato, hubiera sido mi obsesión. Como si la soledad extrema del exilio me empujara a buscar raíces en la lengua, las más*

*profundas y exiliadas de la lengua. Yo tampoco me lo explico*²³⁸ (GELMAN, Juan) Volver a la lengua arcaica, al resguardo primigenio desde el cual tal vez se pueda exorcizar la injusticia de la ausencia y el desvínculo.

-En las publicaciones de los años 2000, -Valer la pena (2001), País que fue será (2004), Miradas (2006) y Mundar (2007)- , Gelman parece inaugurar otro ejercicio textual/vital del memoriar: “Qué le voy a hacer, soy un esperanzado sin remedio.

También en términos políticos, aunque hay períodos de la historia, como el que atravesamos, donde las expectativas de cambio retroceden a zonas pantanosas. Pero la misma historia demuestra que hay flujos y reflujos y que la expectativa vuelve. Todo esto tiene que ver con la utopía. La utopía jamás se cumple, fracasa, pero deja una renovación y la idea imperiosa de retomarla. Pero yo no creo que vea ya otra etapa de renovación.” (Gelman, Juan).²³⁹ De “Toda poesía es hostil al capitalismo”, primer verso sin retorno de los inicios gelmanianos, en el que se declara performativamente la potencialidad del “hacer poemas” como espacio político de resistencia revolucionaria contra la hegemonía, en lo que respecta a la interdicción del poder oficial, a este poema de Mundar: “Cuando alma y espíritu/ y cuerpo sepan,/ y la luna sea bella porque la amé/ y el mundo esté parado al filo/ de la memoria y/ sangre la luz detrás/ del baño de su gracia,/ obligaremos al futuro/ a volver otra vez. Allí/ todos los ojos serán uno/ y la palabra volverá a palabrear/ contra sus criaturas./ Se acabará la eternidad y el poema/ buscará todavía su/ tripulación y lo/ que no pudo nombrar, tan lejos”. Hacer mundo, un topos tan habitable como el poema/patria se escribe (y lee) en clave de futuro, paciente y memorioso, porfiado decidor de lo callado en registros de diversos espesores, tan diversos como las experiencias nacionales y personales del dolor, innegables “fraguadoras” de identidades.

BIBLIOGRAFÍA

-AGUILAR, H. y MOYANO, M. (comp.): *Sentido y Performatividad*. EFUNARC. Río Cuarto, 2007.

-AGUILAR, H. y MOYANO, M. (comp.). *Aportes teóricos y desarrollos sobre la construcción discursiva de la identidad*. (Enviado a publicar) Editorial de la Universidad Nacional de Río Cuarto, 2009.

-ASCOMBRE, J.C. y O. DUCROT: *La argumentación en la lengua*. Madrid. Gredos. 1980.

-BUTLER. J. y SPIVAK, G. *¿Quién le canta al Estado-Nación?*. Paidós. Bs. As., 2009

-MAISONNEUVE, J.: *Las conductas rituales*, Edit. Nueva Visión, Buenos Aires. 2005.

-WATZLAWICK, P.: *La realidad inventada*, Edit. Gedisa, Barcelona. 1995.

²³⁸ www.sololiteratura.com/gel.htm

²³⁹ “Intento dar existencia al futuro y, por lo tanto, también al presente”, entrevista de V. Muleiro, Clarín, 30 de setiembre de 2007.

Fichte, Schelling. Sobre el concepto de Trieb en el arte

Laura Casabella Velazco
(UNSAM-CIF)

Como totalidad del saber, el sistema es considerado un todo orgánico, precisamente ése es el propósito de las reflexiones sobre el arte de ambos pensadores.

Ahora bien, en el presente trabajo nos proponemos confrontar el escrito de Fichte titulado Sobre el espíritu y la letra en la filosofía y Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía²⁴⁰(1795), con los textos de Schelling, Sistema del Idealismo trascendental²⁴¹ (1800) como las clases dictadas sobre Filosofía del arte en el invierno de Jena en 1802-1803, reiteradas en Wurzburg en 1804-1805.

Para introducirnos en el análisis, debemos mencionar que a diferencia de Schelling, las incursiones de Fichte sobre estética son escasas, pero no menos relevantes.

Por el contrario, debemos subrayar la centralidad que tiene el arte en la filosofía de Schelling no sólo en las obras pertinentes a la disciplina, sino el lugar primordial dentro de su doctrina.

Proponemos para la discusión el siguiente orden: En primer lugar, estableceremos brevemente la diferencia fundamental acerca del abordaje general de la estética y la filosofía del arte correlativamente.

En un segundo momento, situaremos nuestro análisis en la conexión y distinción aplicada al ámbito de la recepción y de la creación en el arte, en el que se inscribe el concepto de (*Trieb*) impulso. Es de destacar que dicha noción tiene suma relevancia en otros escritos de Fichte, así mismo, sólo será abordado en el marco de la estética.

La exégesis fichteana sobre estética del escrito *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía* releva por un lado, la influencia kantiana decisiva y por el otro, el aspecto didáctico-pedagógico en el cual la facultad estética es pensada en relación al desarrollo racional y ético del género humano, la misma tesis es retomada en *El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1798)²⁴² § 31, así mismo, la preocupación acerca de la educación general también encontrará lugares paralelos en el Discurso

²⁴⁰ .- FICHTE. J. G., *Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller*, Colección estética y crítica, Trad. M Ramos- F. Oncina, València, 1998.

²⁴¹.- SCHELLING, F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, Trad. J. Rivera Rosales - V. López, Domínguez, Barcelona, Antropos, 2005, [original: *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburgo, Felix Meiner, 1957.

²⁴² .- FICHTE. J. G., *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Trad. Rivera de Rosales, 2005. Cf. § 31 "Sobre los deberes del artistas".

sobre la nación alemana²⁴³ y es éste además un punto sumamente debatido con Schiller.

Algo similar, sólo en cuanto a la relación entre el sistema filosófico y la deducción del arte ocurre en la obra de Schelling, *Sistema del Idealismo trascendental*, pero no en cuanto a lo postulado, ya que si bien el escrito es en parte deudor de *La Doctrina de la ciencia*, la esfera estética resulta necesaria para la culminación del sistema general y no se presenta ligada al ámbito educativo, vale decir, la construcción del arte es pensada en tanto síntesis, como unidad dialéctica a nivel mitológico-ontológico y, desarrollada en su totalidad a nivel teológico en las clases dictadas en Jena.

La segunda preocupación nos introduce en el concepto de (*Trieb*) para la confrontación.

Es pertinente señalar que dicho concepto conlleva otro punto de divergencia entre Fichte y Schiller quien lo desarrolla específicamente en la carta XII del escrito *Sobre la educación estética del hombre*²⁴⁴.

Fichte formula la noción de (*Trieb*) a partir de considerar tanto el productor, el genio, como los efectos de sus productos, a saber, la capacidad de intervenir en la formación espiritual común en tanto el espíritu es uno y el mismo en todos los seres racionales, el arte logra conducir a la humanidad por encima del orden natural elevándola como inteligencia, así lo manifiesta “De esta contemplación que progresa al hilo de la realidad, pero donde ya no nos interesa la constitución real de las cosas, sino más bien la concordancia con nuestro espíritu, la imaginación, educada con miras a la libertad, se eleva pronto a la libertad total. Una vez alcanzados los dominios del impulso estético permanece ahí, incluso cuando éste se desvía de la naturaleza y presenta formas, no como ellas son, sino como deberían ser según la exigencia del impulso estético”.²⁴⁵

Éste es un punto fundamental en la construcción filosófica de Schelling, la que si bien no alude a la instrucción del género humano, tiene una relación directa con el impulso, en tanto, es precisamente en el ámbito de la creación en el que se inscribe la independencia de la imaginación y, por tanto, donde reside la capacidad de objetivación y unificación del arte y, es a su vez, la que le permite postularlo como único órgano de la filosofía, ya que es en el producto del genio, aquel en el que se da la posibilidad de suprimir el desdoblamiento (*Entzweiung*) infinito de dos actividades opuestas, a saber, la actividad consciente y la actividad inconsciente.

Por tanto el *Genieprodukt*, hace evidente la siguiente deducción: “Todo impulso a producir se sosiega al acabar el producto, todas las contradicciones se suprimen, todo enigma se resuelve.”²⁴⁶

²⁴³ .- FICHTE. J. G., *Discurso sobre la nación alemana*, Bs. As., Trad. L. A. Acosta – M. J. Varela, Ediciones Orbis, Hyspamérica, 1984. Específicamente discurso segundo, noveno, décimo y undécimo.

²⁴⁴ .- SCHILLER, J.C.F., *Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos, 2000. En la carta XII distingue dos clases de impulsos el primero es denominado *sensible*, el segundo es designado *formal*, pp. 138-139ss.

²⁴⁵ .- FICHTE. J. G., *Filosofía y estética*, *op. cit.*, p. 123.

²⁴⁶ .- SCHELLING, F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, *op. cit.* p. 413. [original: *op. cit.* p. 282]. Schelling, sostiene: “Así pues, si eso absoluto se refleja en el producto, aparecerá a la inteligencia como algo que está por encima de ella y que,

En Fichte, es pertinente desarrollar la distinción del concepto y las cualidades del impulso estético. Las tres modificaciones son: *impulso cognoscitivo*, *impulso práctico* e *impulso estético*; cabe señalar que los tres son aspectos de una *única fuerza fundamental (Grundtrieb)* en el hombre, éstos se corresponden y se suceden en relación con los grados de desarrollo del género humano.

Comenzaremos por una consideración general del concepto que nos conduce al ámbito de la libertad, “La única cosa en el hombre que es independiente y absolutamente incapaz de toda determinación desde el exterior la llamamos impulso (*Trieb*). Éste y sólo éste es el único y supremo principio de la autoactividad en nosotros.”²⁴⁷ Para Fichte la noción de (*Trieb*)²⁴⁸ no sólo es el principio que le confiere al artista el estímulo y potencia para obrar, sino que es la condición de posibilidad para que el hombre adquiera este estatuto y otras cualidades espirituales que lo separan de un estado de naturaleza previo; así lo expresa “El hombre es hombre sólo por el impulso [...] Sólo por el impulso es el hombre un ser representante, un ser capaz de representar”.²⁴⁹

El impulso estético requiere de un análisis comparativo de las otras dos modificaciones del impulso originario, que permita percibir las operaciones particulares así como el tipo representación que cada uno exige, por lo tanto situaremos el primero de ellos en su manifestación interior y los subsiguientes en su singular exteriorización.

El primero, el *impulso cognoscitivo*, es aquel mediante el cual el sujeto capta mentalmente la realidad del objeto, en tanto es una representación que supone la reproducción de la cosa para la consciencia; por el contrario el *impulso práctico*, también libre en su determinación, se dirige a crear en el mundo sensible un producto que corresponda a su representación, es decir, a reproducir una copia en el mundo sensible a partir de un modelo, finalmente el *impulso estético*, en su carácter propio no se limita ni a la representación interior ni a la cosa como en los casos precedentes; sino que se exterioriza libremente en el mundo sensible como construcción independiente de una idea.

De allí que el *impulso estético* sea caracterizado del siguiente modo: “Éste se dirige a una representación, y a una representación determinada por mor de su determinación, y por mor de su determinación como una mera representación [...] No se pregunta por la réplica de la realidad (*Abgebildeten*),

incluso contra la libertad, añade lo carente de intención. Esto invariablemente idéntico que no puede llegar a la conciencia y sólo se refleja en el producto es para lo productor precisamente lo que el destino para lo actuante, es decir, un oscuro poder desconocido que añade completud u objetividad a la obra imperfecta de la libertad; y así como ese poder que realiza fines *no representados* a través de nuestro actuar libre sin saberlo nosotros, e incluso contra nuestra voluntad.”

²⁴⁷ .- FICHTE. J. G., *Filosofía y estética*, op. cit, p. 110.

²⁴⁸ .- Fichte propone otra caracterización del impulso en *La doctrina de las costumbres*, op.cit. § 9 designado aquí como *impulso de conservación*. Véase además una argumentación similar postulada en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, Madrid, Istmo, 2002. “El impulso es lo primero y supremo en el hombre. El impulso reclama su objeto antes de cualquier tipo de conocimiento y antes de la existencia del objeto.” pp. 163-165.

²⁴⁹ .- FICHTE. J. G., *Filosofía y estética*, op. cit, p. 110.

sino por la forma –libre e independiente- de la imagen misma. Sin ninguna determinación recíproca entre ella y un objeto, tal representación se mantiene aislada como fin último del impulso”.²⁵⁰

También en razón de la peculiaridad del impulso estético, es posible vincular lo postulado por Schelling acerca de las implicaciones propias del retrato en las lecciones sobre *Filosofía del arte*, “El grado inferior es también aquí la mera imitación de la naturaleza y allí donde se la persigue y se intenta la perfecta coincidencia del cuadro con el objeto surge el *retrato*.”²⁵¹ Vale decir, Schelling coincide que no se habla de arte a partir de lo que él mismo denomina *imitación servil de la naturaleza*, lo que es propio del arte en general y en esta potencia en particular, es que el artista consiga otorgarle a la obra un carácter simbólico, más elevado que el de los sentidos, logrando la encarnación de la idea, operación en la que se representa la indiferencia del saber y de la acción, es decir, de lo subjetivo y lo objetivo, de lo ideal y lo real, de la esencia y la forma. Por lo tanto, cuando el artista consigue la unificación de ambas unidades, alcanza la representación de lo absoluto en algo particular. De este modo incluso la praxis del dibujo adquiere inmediatamente un grado más alto.

En consecuencia, la completa indiferencia de la idea y la forma conduce hacia un tipo de recepción más elevado, que el receptor debe revelar.

En efecto, también Fichte sostiene que mediante los productos artísticos surge la posibilidad de desarrollo de las facultades, y no el desarrollo mismo; así lo formula “Por medio del arte, los productos del espíritu crean nuevos objetos para el gusto y continúan desarrollándolo, aunque sin elevarlo siempre hasta el espíritu [...] La meta infinita e ilimitada de nuestro impulso se llama –idea-, y cuando una parte de ésta es presentada en una imagen sensible, se llama –ideal-. El espíritu es, así pues, una facultad de los ideales.”²⁵²

Siguiendo con la reflexión antes desarrollada, Schelling manifiesta al respecto “El verdadero arte del retrato consistiría en sintetizar la idea del hombre dispersa en movimientos y momentos aislados de la vida en un momento único y de esta manera hacer que el retrato, ennoblecido por una parte por el arte, se parezca por la otra, más al hombre, es decir, a la idea de hombre, que a él mismo en sus momentos aislados [...] la finalidad de expresar una idea.”²⁵³

El mismo presupuesto proporciona el punto de vista con el cual Schelling considera cómo debe ser representada la verdad en el arte, la que tampoco se dirige a la mera empiria, rasgo que a su vez, puede funcionar como nexo en la relación que según Fichte se mantiene entre la representación y lo representado en el *impulso estético*, es decir, aquella que no debe ser

²⁵⁰ .- *Ibidem.*, p. 113. La diferencia sobre las dos primeras modificaciones culmina para Fichte en la siguiente reflexión “En ambos casos el impulso no busca ni la representación sola ni la cosa sola, sino una armonía entre las dos; sólo que en el primer caso la representación debe conformarse a la cosa, y en el segundo la cosa a la representación.” p. 112-113.

²⁵¹ .- SCHELLING, F.W.J., *Filosofía del arte*, Madrid, Tecnos, 1999. [original: *Philosophie der kunst*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976. p. 253.

²⁵² .- FICHTE. J. G., *Filosofía y estética*, *op. cit.*, p. 123.

²⁵³ .- SCHELLING, F.W.J., *Filosofía del arte*, *op.cit.* p. 253. [original: *op.cit.* p. 191]

replica del objeto, de allí que manifieste “Así como el impulso cognoscitivo tiene como meta última una representación y está satisfecho una vez formada, lo mismo sucede con el impulso estético, con la diferencia de que una representación del primer tipo debe concordar con la cosa, mientras que la del segundo tipo no debe concordar con nada en absoluto.”²⁵⁴

En *El Sistema del Idealismo trascendental*, sin realizar la distinción formal del concepto, Schelling señala que el impulso interviene en el proceso creativo, pero a diferencia de Fichte, es concebido de un modo derivado, y dice “Por tanto, sólo la contradicción entre lo consciente y lo no consciente en el actuar libre puede poner en movimiento al impulso artístico, del mismo modo que, a su vez, sólo al arte le es dado satisfacer nuestra aspiración infinita y resolver nuestra última y extrema contradicción.”²⁵⁵ Y prosigue “En efecto, si todo impulso parte de una contradicción tal que, puesta la contradicción se sigue (*wird*) involuntariamente la actividad libre, también el impulso artístico ha de proceder del sentimiento de una contradicción interior.”²⁵⁶

Se impone decir aquí, que el impulso estético está íntimamente relacionado con el concepto de libertad y por lo tanto opuesto a la naturaleza, dimensión ineludible en la filosofía especulativa de ambos autores; pero observamos una diferencia radical, para Fichte, en este caso en particular, el impulso promueve la autoactividad en el hombre, incluso rige y encauza la representación hacia lo interior o lo exterior y el efecto de tales representaciones progresivas es en su carácter formativo el que prepara para despliegue racional.

Por el contrario, Schelling entiende que es la contradicción la que pone en funcionamiento todo movimiento en el hombre, incluso el impulso artístico mismo y lo que sigue a la consumación del proceso creativo, es decir, el producto del genio tal como aparece, es el sentimiento de satisfacción (*Befriedigung*)²⁵⁷ por la conciliación obtenida. También Fichte postula el sentimiento de satisfacción a partir de la reflexión estética.

En cuanto a las lecciones sobre *Filosofía del arte*, el denominado *impulso artístico* es añadido sólo como teorema, ya que la formulación se

²⁵⁴ .- FICHTE. J. G., *Filosofía y estética*, op. cit, p. 113.

²⁵⁵ .- SCHELLING, F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, op.cit. p. 414 - 415.

²⁵⁶ .- *Ibidem*. p. 414.

²⁵⁷ .- Cfr. *Crítica del juicio*, § 5 “Comparación de los tres modos específicamente diferentes de la satisfacción § 6 “Lo bello es lo que, sin concepto, es representado, como objeto de una satisfacción universal” § 8 “La universalidad de la satisfacción es representada en un juicio de gusto sólo como subjetiva”. En la consideración sobre el *impulso estético* Fichte manifiesta “No se dirige a nada exterior al hombre, sino a algo que únicamente está dentro de él mismo. Ninguna representación es posible antes del objeto, pues su objeto es él mismo sólo representación. La determinación del impulso, por tanto, no es designada absolutamente por nada más que por la satisfacción o insatisfacción (*Befriedigung* oder *Nichtbefriedigung*) pp. 115-116. Se deduce de esta reflexión el carácter subjetivo que signa también la estética fichteana, es decir, el Yo en tanto representatividad. Cfr. a este respecto lo postulado en *Sistema del idealismo trascendental*, en su carácter objetivo a partir de la obra del genio “Así pues, la inteligencia concluirá en un perfecto reconocimiento de la identidad expresada en el producto como una [identidad] cuyo principio se encuentra en la [inteligencia] misma, es decir, terminará en una perfecta autointuición [...] el sentimiento que acompaña a esa intuición será el sentimiento de una satisfacción infinita.” pp. 412-413.

encuentra en la *Filosofía de la naturaleza*,²⁵⁸ en esta lecciones, es considerado brevemente como equivalente al *impulso de reproducción* en el reino animal, pero si bien acuerda con Fichte en que es una *modificación del impulso general de formación*²⁵⁹, se contrapone al carácter cósmico de la naturaleza por no considerar el impulso privativo de los seres racionales; de ello resulta la oposición entre lo orgánico y lo inorgánico vinculado a la arquitectura.

Conclusión

El análisis precedente ha relevado las diferencias y conexiones en el planteamiento estético de ambos pensadores, por un lado Fichte plantea el arte desde su dimensión pedagógico-didáctica, interpretación que contempla tanto el ámbito de la creación como y fundamentalmente el de la recepción, de allí que los *productos del espíritu* sean concebidos como núcleo comunicacional, cualidad en la que se inscribe la capacidad de promover la autoactividad del hombre, que es el sentido del arte, es decir, que sin su intervención, el hombre se encuentra elevado a la esfera de la razón, pero sólo mediante su libre decisión persigue su despliegue.

Por otra parte, en ambas reflexiones se postula el carácter teleológico del producto del arte y no el de la producción, allí reside el presupuesto kantiano de la finalidad sin fin, y la comunicabilidad universal, en tanto el artista a través de su sentido universal se eleva por encima de la particularidad de lo individual y hace manifiesto lo general de toda la especie.

A su vez, se ha demostrado que en ambas doctrinas la dimensión estética es la exposición del mismo sistema filosófico en la potencia del arte, así mismo hemos señalado que Schelling, a diferencia de Fichte, construye además una ciencia absoluta del arte.

En la confrontación filosófica, también encontramos que la noción de (*Trieb*) impulso y cada una de sus modificaciones están ligadas a una forma de representación, *el impulso estético* es el que interviene en la producción artística, y el sentimiento de satisfacción se alcanza en el ámbito de la estética. Ahora bien, para Fichte el impulso tiene una implicación mayor, ya que en su sentido práctico, es el cimiento para el incremento del espíritu, en tanto lo emancipa de las afecciones del mundo sensible, por consiguiente, funciona como condición de posibilidad para el progresivo desarrollo racional y ético del hombre. En síntesis, la fuerza autoactiva de un espíritu creador induce la autoactividad de la humanidad entera.

Para, Schelling contrariamente, el arte es postulado en tanto unidad dialéctica a nivel mitológico, ontológico y teológico, por ende, el análisis se centra en la labor del genio, actividad que surge del sentimiento de contradicción infinita, la que queda suprimida una vez acabado el producto; a diferencia de Fichte, sus consideraciones tanto sobre la educación, como sobre la recepción y los efectos de los productos son exiguas.

²⁵⁸ .- Cfr. SCHELLING, F.W.J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Trad. A. Leyte, Madrid, Alianza, 1996. Sobre el concepto de (*Trieb*) designado *impulso de reproducción* en la naturaleza pp. 244 -245.

²⁵⁹ .- SCHELLING, F.W.J., *Filosofía del arte*, op.cit. p. 285ss. Véase la misma tesis en *Sobre el espíritu y la letra en filosofía* "Todos los impulsos y fuerzas particulares que todavía podemos llamar con ese nombre son simplemente aplicaciones particulares de la única e indivisible fuerza fundamental en el hombre." p. 111.

Este desplazamiento, ha permitido no sólo la explicitación de sus principios fundamentales, sino cierre del sistema (1800), es decir, lo que en Fichte funciona como umbral, en Schelling resulta conclusivo en tanto el arte hace posible la resolución de un conflicto originario, a saber, la síntesis de libertad y necesidad.

La figura del Torso en el pensamiento estético del 1° Congreso de Filosofía. Conferencia de Luis Juan Guerrero

Néstor Julio Fernández

UBA

Más allá de su labor como Secretario de Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, la obra filosófica de Guerrero, profusamente centralizada en las cuestiones estéticas, encontrará sus primeras consolidaciones bibliográficas orientativas y temáticas en las conferencias que este filósofo realizó en dicho Congreso.

Bajo una cosmología filosófica, surgente de sus aprendizajes heideggerianos, las sutiles lecturas de Kant, Hegel, Sartre, Merleau-Ponty y Malraux junto a una profunda y entrañable relación con los pensamientos de Benjamin y Adorno. Guerrero desarrollará su Estética Operatoria, más allá de la innegable influencia heideggeriana, tras el puntapié esgrimido por Walter Benjamín, principalmente a partir de *La obra de arte en la era de su reproductividad técnica*.

Guerrero, probablemente por su contextualización posguerra y seguramente por su detallismo metodológico al momento de la producción intelectual, no experimentará la esperanza benjamínea en la reproductividad técnica, sino que establecerá una relación paradójica entre las facultades de la autonomía y de la abstracción interpretativa del arte y las condiciones alienantes de la vida capitalista.

En el Primer Congreso de filosofía de 1949, específicamente en la última de sus exposiciones, *Torso de la vida estética actual*. Guerrero, bajo la figura del torso, asociada a la idea del fragmento y de la consecuente composición fragmentaria, referencia a la última *escena* de la vida estética, asociada a la “reflexión artística”, como un lugar no sólo interpretativo sino creador de mundo, que convive paradójicamente en la metamorfosis de lo festivo hacia lo comercial.

La dimensión del Torso

Específicamente en su exposición, *Torso de la vida estética actual*, se hace notoria la introducción de las formas fragmentarias de composición artística como elemento esencial no sólo de la producción sino, también, de la contemplación estética-

La figura del torso utilizada por Guerrero, dando cuenta del carácter fragmentario de la producción artística moderna dominada por su condición abstracta y autónoma que ha constituido, es fácilmente comparable a las conceptualizaciones que Benjamín, bajo la forma de la fragmentación, utiliza en su tesis de habilitación sobre el arte barroco alemán a través de un poema del Rilke.

Esta idea disruptiva, de-construtiva y hasta revolucionaria de la composición artística, es reconfigurada por Guerrero para referenciar a la última *escena* de la vida estética, asociada a la “reflexión artística, que hoy ya no es privilegio de los filósofos y críticos, en tanto acompaña a menuda a la

misma producción personal”. Reflexión que se expande como tarea metateórica. Sin embargo, el torso de Guerrero, se encuentra fuera del orden trascendental y, consecuentemente, dentro de las limitaciones del análisis fragmentario. Planteando una interrelación de las dimensiones de la vida estética, como consagrará en su estética operatoria.

En base a estas consideraciones, resulta indudable un diálogo con los textos benjamíneos. Guerrero *recepiona* los postulados de Benjamín, redefiniéndolos de acuerdo a sus consideraciones sobre la actualidad de la labor artística, fuera de la perspectiva vanguardista y, consecuentemente, desde una percepción notoriamente menos esperanzadora. “¿Qué ocurre hoy, con el arte? Acotamos – sin precisar fechas- a un ámbito festival. Surgía allí la actividad estética como un amor hacia los espectáculos y aún como *una glorificación de las apariencias del mundo*, en el contacto más íntimo con el sentido fundamental de nuestra existencia.” Sin embargo, la reminiscencia a lo festivo, si bien no remite exactamente a la función ritual y cultural del arte, marcaría un punto de confrontación a la predica benjamínea, ligada a las divergencias de las perspectivas finales de cada autor.

En *La obra de arte en la era de su reproductividad técnica*, Benjamín se pronunciará y pugnará por la irrupción del carácter destructivo de la reproducción técnica, en tanto permite desvincular “lo reproducido del ámbito de la tradición”. Posibilitando modificar el modo y la manera de su percepción, a través de la comprensión del desmoronamiento del aura por medio de la incorporación de los condicionamientos sociales. Sin embargo, como ya mencionamos, la esperanza en la ruptura aurática por medio de la reproductividad técnica no existe en Guerrero.

Profundiza Guerrero, “esa dimensión festival se ha convertido hoy en un negocio, entre otros, y en un medio de propaganda, mejor que otros”, denotando una nostalgia a lo festivo, ahora re-emplazado. “Sin embargo late en nosotros la íntima ilusión de que el sentido estético no ha desaparecido ni puede desaparecer”. Esta ilusión remite a un destino histórico y cultural del arte que no sólo se asocia a una perduración glorificadora de las grandezas del pasado, sino a un íntimo sentido de futuridad. Futuridad y no futurismo, por la posibilidad de que implique una justificación o inobservancia de las condiciones (*cadena*s) del presente.

Frente a esta ilusión, se enfrenta una facticidad del sistema capitalista cada vez más omnívoro (plantea Guerrero en el *Torso*), que Adorno desarrollará bajo la lógica de la industria cultural. Sobre la cual la reflexión estética *reaccionará* (misma consideración que Benjamín utiliza para referenciar a las teorías del “arte por el arte”) bajo un *objetivismo desconcertante*, que en el fondo es “una máscara para ocultar aquel fenómeno de “cosificación” de las energías estéticas y de “extrañamiento” de la propia vida”.

En fin, bajo estas consideración y jugando con una posible investigación de significantes, Guerrero remite a la función de la reflexión artística como develadorado de un “sistema racional de signos” y consecuentemente, creadora.

La escena del *Torso*, repercute en la actualidad (la de Guerrero, la del Primer Congreso) de un arte que ofrece “un aspecto fragmentario de la vida”. A su vez, se complementa con un “proceso de neutralización” tanto para una exposición mercantil y tranquilizadora (museo) como para experiencia artística creadora, que se enfrenta a objetos neutros y libres de valores, despojados de toda referencia global, posibilitando la total representación ya que el valor

estará dado por la forma artística de esta. Relación que no sólo se establece en la vida estética, sino que remite a la vinculación entre la existencia humana y el mundo.

Indudablemente estas consideraciones complejizan y develan el verdadero sistema receptivo de Guerrero, en cuanto no consiste en la introducción o reproducción de conceptualizaciones de las mayores y contemporáneas cosmologías, sino en una rescritura crítica y original que las refrenda en un propósito intelectual propio.

Guerrero subvierte los preceptos benjaminianos de la disrupción de la producción artística “tradicional” a través de la composición fragmentaria, que Benjamin observa en el Barroco Alemán y del cual se apropiará para su admirable y revolucionario Pasajes, por una configuración, a su vez, interpretativa de la producción artística, imprescindiblemente interrelacionadas.

Sobre estas consideraciones, Guerrero planteará una lógica paradójica en cuanto al carácter de-mostrativo de la obra de arte y su, consecuente, función de ocultamiento. La posibilidad de representar todo y la exposición tranquilizadora (en el museo), necesarios para la realización de la lógica mercantil (que se materializa en el crecimiento del mercado por medio de la reproducción multiplicadora de la obra de arte) junto a la fragmentación del horizonte trascendental de las obras de arte, llevan a Guerrero a referirse de una “época de crisis”, una más de las existentes a lo largo de la historia occidental.

Haciendo patente la complejidad estética, Guerrero irá consolidando sus reflexiones en la necesidad de interrelacionar las labores productivas, con las contemplativas y con las del requerimiento social. Estas dimensiones, consideradas como las esenciales al momento de afrontar un análisis profundo del arte, será sistemado en su Estética Operatoria en tres Direcciones.

Si bien Guerrero no profundiza exhaustivamente la perdurabilidad de esta “época de crisis”, podría sostenerse que lo característico es la misma, **parafraseando a Benjamín, el estado de crisis es la regla.** Situación, únicamente posible bajo los efectos de una teologización del arte, que solamente es posible del contrarrestar si ante cualquier experiencia del arte contemporáneo se enfrenta las características esencialistas del arte que remiten a una relación con la tradición (también desaparecida en el arte contemporáneo) y a un devenir maravilloso significado por un horizonte de posibilidad que re-construye una sociedad. Todo, bajo el re-conocimiento de la condicionalidad y de los peligros de un proceso de degradación. Que puede transformar al arte en el peor de los “opios de los pueblos”.

Resumiendo la labor intelectual que intenta acentarse en este trabajo, en el texto Guerrero hace dialogar a Benjamin con una contextualidad de la actividad artística cargada de un prisma marxista, que lo derivaría a posturas similares a las de Adorno, profundizando una lógica paradójica. Sin embargo, esto que parecería un alcance más que suficiente al momento de galardonar la actividad académica por estos lares (especialmente por la contemporaneidad), no es sería lo suficientemente abarcador de la obra de Guerrero. La postura marxista de Guerrero, probablemente expuesta en su mayor dimensión en este texto, se enfrenta con las postulaciones dogmáticas que derivan en una sociología del arte que termina por configurar la producción artística a las del estado de las condiciones materiales de la misma.

La idea de las Recepciones de Guerrero no culminan en la introducción traducción de las conceptualizaciones occidentales de época, sino que remite a una reescritura crítica de las mismas a través de un dialogo con toda la filosofía occidental, y, presumiblemente por su condición latinoamericana, con una superación de las restricciones europeizantes como límite de las cuestiones del saber estético, permitiéndose configurar críticamente el límite de esta al momento de incorporar manifestaciones no occidentales.”La revelación de la belleza exalta normativamente a la Afrodita helénica, pero cierra todos nuestros resortes de acogimiento a la divinidad azteca, a la Virgen de los primeros siglos medievales, a la máscara africana y a las caligrafías de Klee”.

Para esto, es importante resaltar las consideraciones que extrae de la incorporación del arte negro que se produce en Europa en la década del 40 (las limitaciones de la teoría occidental, principalmente a partir de la del museo imaginario de Malraux), ya de estas se desprende una posición sobre el arte latinoamericano, graficado por las experiencias indígenas y la necesidad de incorporar a las teorías interpretativas, al Torso, occidentales un fuerte y creciente conocimiento antropológico que permite reconstruir en su totalidad un horizonte trascendental constitutivo de la futuridad de la obra de arte.

Aquí encuentra Guerrero la posibilidad de reconstrucción y reconfiguración de la labor artística y, por encadenamiento, social y política. El carácter intrínseco de la obra de arte, remite a dos momentos de relación con la historia, uno de relación con la tradición (que el peor de los casos sería la glorificación de gestas históricas) y una futuridad, que no implica futurismo y remite a la construcción de un horizonte trascendental que un hombre, una comunidad, una sociedad, una época reclaman como expectativa y sentir de la verdadera relación del hombre con el mundo. Esta compleja recepción, que sería la obra de Guerrero, podría resumirse bajo el la figura del *Estilo* propio de cada comunidad, en este caso latinoamericana, y porque no, argentina.

Las consideraciones sobre la actualidad de la vida estética, parecerían nunca haber supuesto (igualmente en Benjamín y Adorno) un profundización de la independencia ficticia (autonomía) y de la expansión capitalista de producción (industria cultural). Sin embargo, el mantenimiento de la formas, estetización de la política, politización del arte y, según Guerrero, teologización del arte pueden considerarse como claves interpretativas de este proceso de reflexión que requiere la actualidad, y consecuentemente la clave interpretativa que delimita la relación del arte, por extensión, con lo político.

De esta manera, y siguiendo algunas consideraciones de Guerrero, podríamos profundizar sobre las condiciones actuales (las nuestras), sobre una degradación de las posiciones de enfrentamiento ante esta teologización del arte, donde la relación con la historia queda suprimida, ahora , en el mejor de los casos, a una glorificación de gestas históricas (como forma de relación con la tradición) y a la necesidad de un futurismo (no futuridad) conformista de la experiencia humana.

Las importantísimas consideraciones benjamíneas parecerían encontrar su contrapunto alienante en la desmovilización y el conformismo del presente, como plantea Guerrero, basado en la falta del horizonte social de requerimiento y, consecuentemente, en el ocultamiento que permite el futurismo. Por lo cual, si el arte y, principalmente, su actividad reflexiva, que implica un horizonte de expectativas realizables, se condiciona en una profundización de las condiciones donde “esa dimensión festival se ha convertido hoy en un negocio, entre otros, y en un medio de propaganda, mejor que otros”, su operatividad y su relación con lo político queda reducido

a la lógica publicitaria, donde la contemplación conformista y postulación futurista (a través de construcciones del Deseo) se potencian en una desvinculación con la tradición y con el presente.

El acogimiento de pensamientos como el de Guerrero permite comprender la necesidad de una reflexión sobre la labor humana. Permitiendo la conformación de un pensamiento Latinoamérica y argentino que se refleja en el Estilo, como una forma de construcción pluri-visionaria, y que podría encontrar al ensayo, como forma de escritura paradigmática de este.

Dos figuras de la subjetividad en Así habló Zaratustra:

(El posesivo “Todo para mi” frente a la desapropiación presente en “La virtud que se da”. Un análisis desde Nietzsche de la posesión y la donación como relaciones con los valores estéticos y morales)

Diego. F. M. Giani Vico

Facultad de Filosofía y Letras, UBA

Introducción:

Intentaremos en el presente trabajo, abordar ciertos aspectos tanto del artista como de la obra de arte, intrínsecamente relacionados y relacionados además con aspectos que ligan al arte a las manifestaciones ético-políticas(aun cuando Nietzsche plantee un campo ético-político más allá del bien y del mal), de los valores artísticos y morales, e incluso a los valores en general.

En tal sentido abordaremos la caracterización del artista, incluso extralimitando el campo semántico que normalmente se asigna a dicho término, en función de describir la tarea del filósofo como la de un artista un tanto peculiar, pero un artista al fin. El artista será entonces objeto de análisis, en cuanto a la figura de la subjetividad que representa, damos aquí dos figuras de la subjetividad (el hombre del mercado y el filósofo artista) pero no porque representen una clasificación exhaustiva, ni tampoco porque nuestro objetivo sea explicar la consistencia o el sentido de la obra por los caracteres psicológicos del artista, sino porque aparecen en la obra de Nietzsche como dos polos mutuamente repulsivos y justamente por el hecho de que al extralimitar el término “artista” incluyendo también a los filósofos como artistas, queremos llevar hasta donde sea posible su compromiso con el “arte de la vida”, para el cual no basta ninguna justificación de la autonomía absoluta de la obra ni de el arte por el arte mismo.

Así pues, indagaremos en torno a la figura de la subjetividad que representa el artista, desde la obra de F. Nietzsche, en particular pero no exclusivamente desde Así habló Zaratustra, ya que Nietzsche mismo al afirmar de dicha obra que no es de filosofía sino de “música”²⁶⁰, hace una clara alusión a la apertura tanto al modo de ser del artista como a su concepción de “arte” y en gran medida también a la concepción de obra como trascendencia que trasciende incluso las clasificaciones basadas en criterios formales de determinación tanto del arte como de la filosofía, que es también creación y palabra viva.

En cuanto a esta caracterización del artista indagaremos también su compromiso con los valores estéticos, como así también los morales o ético-

²⁶⁰ Expresión en la que reparan tanto Ezequiel Martínez Estrada, en su “Nietzsche” Buenos Aires, EMECE, 1946, con el objeto de identificar el estilo poético-filosófico de la obra Así habló Zaratustra, como Ferruccio Masini, “Perspectivas para un análisis de los campos de significado en Así habló Zaratustra” en *Perspectivas Nietzscheanas*, Buenos Aires, Eudeba, año 1998 No 6/7, Pág. 15 y SS. ,al hablar en el mismo sentido pero destacando además la significación del escrito como *una escritura metasemántica*.

políticos, en particular su compromiso respecto a la donación o posesión de los mismos en relación a su idea de arte.

Por último intentaremos indagar pormenorizadamente esa sentencia del capítulo la ofrenda de miel, que Zaratustra responde al ser indagado por el objeto de su mirada

-Oh! Zaratustra, dijeron, ¿es que buscas con la mirada tu felicidad?"²⁶¹ Ante lo que él replica incisivo "¿Qué importa la felicidad, respondió él, hace ya mucho tiempo que yo no aspiro a mi felicidad, aspiro a mi obra"²⁶². Sentencia grave con que termina el Zaratustra, "¿Aspiro yo acaso a mi felicidad? ¡Yo anhelo mi obra!"²⁶³. Nos parece notable esta sentencia en función de indagar que noción de obra de arte, y de obra de vida se ponen de manifiesto en esta afirmación y esta búsqueda.

En resumen, dividiremos nuestro trabajo en los siguientes tres apartados a fin de dar cuenta de la problemática antedicha:

- 1) Figuras de la subjetividad y concepciones del artista:
- 2) Las relaciones de posesión y donación con valores estéticos y ético-políticos como constituyentes de la concepción de arte.
- 3) A modo de conclusión: Más allá de una estética de la felicidad: La obra como el porvenir abierto.

Desarrollo:

1) Al sumergirnos en la obra de Nietzsche indagaremos la relación de las figuras de la subjetividad y el modo de ser del artista, para lo cual cabe la pregunta: ¿De qué modo aparece caracterizado el filósofo como artista entre las figuras de la subjetividad presentes en la sección "La virtud que hace regalos" en *Así habló Zaratustra*? Tenemos aquí planteado un problema y seguiremos los indicios del mismo Nietzsche para develarlo ya incluso es relevante hoy indagar esta temática en días en que el arte es el producto de la industria del entretenimiento, industria que no solo fabrica arte sino que le impone el sello de los valores de época. La problemática se suscita en todo su valor cuando el artista no representa ni por sí ni en sus obras los sublimes valores de lo bello y lo bueno sino que al crear se comprometen a sabiendas con la verdad desnuda, incluso la verdad que entraña su compromiso social a través de su estética.

Nos parece, a este tenor, notable resaltar dos figuras polarizadas de la subjetividad que aparecen en dicho capítulo del Zaratustra: por una parte una sana y sagrada, que se explica como la virtud que hace regalos, de modo que ese dar sin medida llegue a considerar el dar como el darse a uno mismo como regalo y por otra, una enferma propia de los hombres cuya máxima reza "todo para mí"²⁶⁴ (el hombre del mercado). Es oportuno señalar que no se trata de las únicas figuras de la subjetividad que aparecen en el libro, pero sí de dos

²⁶¹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* Madrid, Alianza, 1998, Trad. Andres Sanchez Pascual, "La ofrenda de miel", Pág. 327.

²⁶² Op cit , Pág 327.

²⁶³ Op cit , Pág 441.

²⁶⁴ Op cit, Pág 123

figuras que se acercan a las nociones de artista, la primera figura (la del artista o filósofo) se presenta en la afirmación con la que se dirige a sus discípulos “Esta es vuestra sed, el llegar vosotros mismos a ser ofrendas y regalos: y por ello tenéis sed de acumular en todas las riquezas en vuestra alma”²⁶⁵. La segunda (la del artista del mercado o del obrero de la filosofía), en cambio, presenta al hombre del mercado, aquel que se refugia por una parte en los valores sublimes de la belleza, la verdad y la bondad, y por otra en el sublime encanto de la vida burguesa como si ambos fuesen eternos e inmutables. El hombre del mercado es también homo democraticus cuando entraña en sí a un tirano, “El tirano que el homo democraticus adiestra en sí no agota su propia tarea en el ejercicio- en la forma que fuere (incluso a través del arte)- del poder. Su misión es también espiritual.”²⁶⁶. Así pues según Nietzsche, parece que el hombre del mercado no crea sino a lo sumo reproduce o recrea conforme valores instituidos históricamente, no da sino que quiere todo para sí. De modo que según Nietzsche esta figura de la subjetividad no es la de un artista, o lo es en un sentido muy débil, ya que no sería un filósofo artista que pueda crear, valorar y amar, en una palabra dar de sí, mas allá incluso de la lógica del intercambio.

Vemos entonces que mientras el artista o el filósofo tienen que convertirse a sí mismos en creadores, pues es necesario que creen valores de acuerdo al modo de vivir y no así que vivan de acuerdo a los valores que les han sido impuestos. En ese sentido Zarathustra enseña la virtud que hace regalos diciendo: “Que vuestro espíritu y vuestra virtud sirvan al sentido..., hermanos míos: ¡y el valor de todas las cosas sea establecido de nuevo por vosotros! ¡Por eso debéis ser luchadores! ¡Por eso debéis ser creadores!”²⁶⁷. Es oportuno señalar que aquí estamos extralimitando un poco el campo semántico al hacer del filósofo un artista, pero insistimos en que esto es lo que hace Nietzsche, ya que el filósofo no es el plumífero que se pierde volando en el “topos uranos” de los valores eternos sino antes bien un creador de conceptos, creador en la carencia tanto de fundamentos como de valores fundantes no fundados.

En este movimiento, la noción de creación artística en la carencia de fundamento, significa dar un paso más acá y restituir al artista su carácter humano, un paso más acá de la creación demiúrgica, ex-nihilo o conforme a fundamentos y valores. Esto implica desmontar una asociación entre el artista como poseedor de valores metafísicos, religiosos como la belleza, la verdad y el bien. Claramente lo declara Nietzsche en la sección “Del alma de los artistas y los escritores” en *Humano demasiado humano*: “No sin un profundo pesar nos confesamos que los artistas de todos los tiempos, en sus inspiraciones más elevadas, relacionaron precisamente esas representaciones con una explicación celeste, que hoy nosotros tenemos por falsa: Son los glorificadores de los errores religiosos y filosóficos de la humanidad, y no hubieran podido serlo sin la fe en su verdad absoluta”²⁶⁸.

²⁶⁵ Op cit, Pág 124

²⁶⁶ Massimo Cacciari, *Figuras del Otro en occidente*, Buenos Aires, Eudeba, 1994, cap V, Pág 127.

²⁶⁷ Op cit, Pág 125

²⁶⁸ F.Nietzsche, *Humano, demasiado humano I*, Madrid, Alianza, 1996, aforismo N.220 Pág. 364.

Volvamos entonces por un momento a considerar estas figuras de la subjetividad, o incluso si se prefiere, estas mascararas, a la luz de la actualidad en la que el sujeto parece haber dejado de cumplir la función de fundamento, y veremos que el artista es para Nietzsche, aquella figura que crea sentido, crea valor, aun en la ausencia de fundamento, crea mascararas a sabiendas de que no hay un enmascarado nouménico fundamental y tal vez esto entrañe un peligro, pero quien se atreve a crear valores o valorar de otro modo, es también quien comprende que donde hay peligro esta lo que salva y se ofrece a la interpelación dándose y dándole a la comunidad otro modo de pensar su ser comunitario, quien se plantea otras forma de valorar está apostando a una comunidad futura más allá de los límites de la comunidad hegemónica del mercado. Por el contrario, para quien valora el arte y la vida de acuerdo al patrón hegemónico, concedamos que representa una figura de la subjetividad que puede ser también un artista, pero admitamos también que son los profetas del fin del arte, para quienes la transfiguración del arte en industria del espectáculo es signo de una sociedad más plural e igualitaria, sin embargo admitamos que entre esos límites la sociedad del mercado realiza su faena con la reproducción de valores fagocitando al arte dentro del mercado y quitándole así toda posibilidad de valorar de otro modo no sólo el arte mismo sino su potencial para replantearnos el modo en que valoramos socialmente la vida, la comunidad y la cultura. Ante tal espectáculo nos volvemos a preguntar como Spinoza, ¿Cómo puede ser que los hombres vayan hacia sus cadenas como si se tratase de su salvación?

2) Una vez establecidas las dos figuras de la subjetividad propuestas por Nietzsche en “La virtud que hace regalos” y su manifiesta valoración del artista y el filósofo como opuesta a la del hombre del mercado, indagaremos a cerca de dos relaciones que mantienen con los valores estéticos y morales(o ético-políticos), a saber la relación de posesión y de donación entre estas. Para simplificar esta cuestión, que de suyo no es tan simple como aquí es presentada, mostraremos como el filósofo artista mantiene una relación que se caracteriza por la donación, mientras que el hombre del mercado por una relación de posesión de dichos valores. La relación es distinta en varios aspectos que trascienden los valores específicamente artísticos. Para el caso de quien aprehende la virtud que hace regalos la cuestión es entonces dar todo de sí, pero: ¿Qué es este dar todo, incluso este darse a si mismo?¿Cómo entender el don en este sentido?¿es acaso un dar más que regalos?¿Cómo este don hace virtuoso?. Todo parece indicar que uno nunca da lo suficiente hasta que no esta dispuesto a darse a sí mismo como regalo. Zarathustra afirma a continuación, “En verdad semejante amor que hace regalos tiene que convertirse en ladrón de todos los valores”²⁶⁹, en lo cual podemos ver que si bien este don es irrestricto, da todo de sí, también es un don que quita, nos preguntamos entonces: ¿Qué es lo que quita?: Quita la posibilidad de justificar las practicas sociales, sean estas artísticas o de cualquier índole en los valores que se estiman como eternos pero que según Nietzsche son históricos. Dice a este respecto Zaratustra a sus discípulos: “En verdad, semejante amor que hace regalos tiene que convertirse en ladrón de todos los valores”²⁷⁰ Con ello se muestra otro modo de pensar y comprender al otro sin la mediación de los valores hegemónicos e instituidos, con los que a menudo no se hace más que valorar al otro en los términos fijados por la aplicación de

²⁶⁹ Op cit, Pág 123

²⁷⁰ Op cit, Pág 123

normas sociales que si bien no son eternas se aplican como si lo fueran. Así pues, el modo de ser del artista, no fijado en ninguna ontología a priori, sino en creado en una práctica es el que abre las posibilidades y el potencial transformador del arte. Todos estos rasgos de la virtud que hace regalos la conciben como la virtud hace regalos que crea a la vez que da. Por lo cual es más oportuno entender esta virtud no como querer sino como amar: El filósofo-artista da todo de sí, ama y está dispuesto a crear y a buscar no vuestra felicidad sino vuestra obra mientras que el hombre del mercado quiere todo para sí, justificando su forma de ser social en el plexo de valores hegemónicos que las proyecciones culturales del mercado le proporcionan, incluidas aquellas que pregonan que esas valoraciones allanan el camino a la pluralidad e igualdad cultural, sea como fuere vemos que tanto en la emisión como en la recepción del arte la figura del propietario no puede erradicarse, ya sea bajo las figuras del autor o del consumidor. En ello parece verse la actitud por la que Nietzsche considera al creador de conceptos como el más grande artista, que incluso ve a su propia obra como desapropiación, como abierta a un porvenir y a un modo de ser con el otro que trascienda los límites de la propiedad. Remitiendo a la desapropiación que permite el arte, entendida como trascendencia hacia lo otro de sí.

3) En pocas palabras conclusivas, hay en Nietzsche una concepción del artista del arte y de la obra cuya característica prominente es la actividad artística como la apertura a una desapropiación con respecto a algo trascendente, esta trascendencia en el porvenir de la obra, que se abre al ser con el otro en un modo distinto, comunidad que es posible ver en el superhombre, es decir, no como la propiedad de Zarathustra o como su obra sino como el otro que viene a superar al hombre, como la obra que no es asible en la inmanencia, no es “algo” que Zarathustra viene a dar, sino a la vez algo que se anuncia y que aun no es asible, una obra abierta. A la vez el vencimiento del hombre y la tarea por realizar a que éste vencimiento abre (tal vez, la esperanza del *cum* que trasciende al ego). Tarea por realizar que requiere inevitablemente de la creación propia del arte como actividad real creativa y transformadora.

El Cine Piensa La Filosofía: Una experiencia del pensar en los *films* “El Lector” y “Los crímenes de Oxford”

Dra. Liliana Judith Guzmán²⁷¹

En este trabajo quisiera dejar planteadas un par de inquietudes reunidas en torno a la experiencia del pensamiento en la universidad, y en la filosofía de universidad. Una de las inquietudes parte de esta pregunta: *¿qué espacio para el pensamiento nos aporta el cine?* Más aún, *¿qué lugar propone el cine para que sea posible el evento del pensar, para la experiencia de las preguntas filosóficas?*

Para abordar esa (doble) inquietud, me propongo realizar una interpretación del film **Los crímenes de Oxford** (Alex de la Iglesia, 2008), film en el que se cuenta la historia no sólo de una historia fallida entre maestro y alumno, propia de un cuento de J. Borges, sino también una historia apasionada y trágica por buscar la verdad. La pregunta motivo del film sería: *¿podemos conocer la verdad?*, pregunta que la obra aborda en un contexto de enseñanza de la filosofía en la universidad y en relación directa a la filosofía de L. Wittgenstein y los juegos del lenguaje. En el mismo tenor, abordaré asimismo esa doble inquietud sobre la filosofía y el cine, y su enseñanza en la universidad, a partir del film **El Lector** (Stephen Daldry, 2009), historia en la que emergen las preguntas filosóficas de todos los tiempos: *¿qué es el amor?*, *¿qué es el tiempo?*, *¿quién soy yo*, quien se piensa con la mirada del otro sin saber quién es?, *¿qué es la verdad?* Preguntas todas que la película resuelve en un texto de enigmas, un texto de guión filosófico con fragmentos literarios, y en la que el padecimiento de sus protagonistas se hace propio del espectador, lo entrapa, lo cautiva, le dona y afecta en sus propias preguntas, nuestras preguntas. Preguntas que, quizás, están señalando con clara dirección el vínculo esencial entre cine y pensamiento y que, más aún, aportan un atisbo de inquietud para pensar la filosofía en la universidad, hoy.

Crímenes imperceptibles: filosofando con Alex de la Iglesia

¿Podemos conocer la verdad? Ese sería el enigma que, inspirado en la filosofía de Ludwig Wittgenstein (Viena 1889-Cambridge 1951), desata en la Universidad de Oxford una serie de preguntas y acontecimientos extraños desbordados en muertes y lecciones filosóficas. *Can we know the truth?*, tal sería la pregunta motivo de la película **Los crímenes de Oxford**, de Alex De la Iglesia (Bilbao, 1965). *¿De qué modo una filosofía del lenguaje, una filosofía aplicada a la interpretación de la ciencia con los recursos de la lógica, inspira una película maravillosa como Los crímenes de Oxford?* Basada en la novela del matemático y novelista argentino Guillermo Martínez (Bahía Blanca, 1962), la película nos cuenta la historia de una serie de misteriosos asesinatos que se suceden uno tras otro luego de la llegada de un estudiante americano a

²⁷¹ Dra. en Pedagogía por la Universidad de Barcelona. Miembro docente/investigador de los cursos filosóficos del Departamento de Educación y Formación Docente y PROICO CyT 419301, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis.

Oxford, en busca de maestro para el doctorado. Y lo que me inquieta de momento no es narrar el hilo de suspenso, tan bellamente construido en su guión por Alex de la Iglesia y Jorge Guerricaechevarría, sino buscar las preguntas que el texto cinematográfico deja resonando. Porque básicamente, quizás, las preguntas del texto filmico serían - encadenadas a la pregunta de Wittgenstein sobre ¿podemos conocer la verdad?- algunas como éstas: ¿hasta dónde (nos) es posible comprender los acontecimientos, en sí y tal como suceden?, ¿hasta dónde (nos) es posible pensar la experiencia filosófica como una experiencia educativa?, ¿hasta dónde la experiencia educativa es posible, al menos en una relación maestro-discípulo que no sigue el camino de una formación académica sino de una experiencia subjetiva y, en gran modo, peligrosa? Y finalmente, ¿hasta dónde podemos comprender la experiencia de la muerte como algo que puede ser explicado, previsto, calculado, evitado e incluso enunciado? “De lo que no se puede hablar, mejor hacer silencio”, tal como dice el enunciado de Wittgenstein varias veces repetido en el film por uno de sus protagonistas principales, John Hurt, en el papel de Dr. Arthur Seldom, emérito catedrático de Oxford.

¿Podemos comprender los acontecimientos, en sí y tal como suceden? El film *Los crímenes de Oxford* se inspira en varias premisas del *Tractatus Logico-Philosophicus* del así llamado “primer” Wittgenstein para enseñarnos que quizás vivimos la muerte de la filosofía, una muerte desbordada de preguntas, una muerte sobre las posibilidades de conocer y develar una verdad concebida como certeza, consumada como principio indiscutible. Preguntas por la verdad que inquietan por completo al alumno de doctorado protagonizado por Elijah Wood (Martin). Preguntas por la verdad que exceden el ámbito de lo cognoscible, de lo abarcable con la lógica del entendimiento, y que se acotan a la comprensión parcial que podamos lograr acerca de los acontecimientos de la vida, la muerte, la finitud y todo hecho producido por obra de la casualidad, causalidad y el azar. En tal sentido, ¿podemos comprender nuestras experiencias con la muerte? ¿Podemos comprender nuestros actos de amor, y lo que de ello obra en consecuencia? ¿Podemos comprender nuestros modos de interpretar lo que sucede, lo que pensamos, lo que nos pasa en el mundo? ¿Podemos comprender la vida y la muerte, como esa tensión inexorable de nuestra experiencia humana?

¿Hasta dónde (nos) es posible pensar la experiencia filosófica como una experiencia de formación? El film *Los crímenes de Oxford* se ocupa de mostrarnos que no siempre la relación pedagógica se resuelve en un camino de formación traducido en crecimiento académico institucionalizado, pues el relato no construye una relación pedagógica finalizada en una tesis doctoral. John Hurt y Elijah Wood protagonizan una historia apasionada donde los enigmas gritan más fuerte que las certezas, donde las inquietudes filosóficas del joven serán envueltas en los guiños tramposos de un académico célebre en el campo de la Lógica Analítica, pero tan humano como los errores y detonantes que desata, con mal fin, por cada paso subjetivo dado en el camino. La película es la trama oscura de varios asesinatos de alguna u otra manera vinculados a personas de lo más allegadas al brillante profesor de Oxford, a sus amores, su vida, su pasado. La película es la trama oscura de varios asesinatos de alguna u otra manera vinculados a personas con las que el joven discípulo de filosofía analítica se encuentra en el camino, al llegar a Oxford. En esa trama, ¿qué espacio queda para las preguntas filosóficas? El espacio de las respuestas y enigmas de Wittgenstein, los desciframientos de la lógica, parecen no ser sino un comienzo de camino para las inquietudes comunes de esa extraña relación entre Arthur Seldom y Martin. El espacio

vital del amor, del amor actual y de los amores pasados, será el elemento dinámico en el que la historia pasará de una relación pedagógica cuasi convencional (un discípulo pide formación a un maestro) a una relación extraña y con otras lecciones éticas y de interrogación de sí mismo, donde lo central ya no será el desciframiento interpretativo del Tractatus sino un modo específico de aplicar la comprensión de la filosofía de Wittgenstein a los acontecimientos actuales, a las preguntas en acto que atraviesan y afectan profundamente la vida de ambos: la del profesor mirando los errores del pasado, la del alumno interrogando los azares del presente. Así las cosas, ¿hasta dónde la experiencia educativa es posible, al menos en una relación maestro-discípulo que no sigue el camino de una formación académica sino de una experiencia subjetiva, y en el que las preguntas filosóficas de las premisas de la Lógica devienen en preguntas acerca de sí, no como vía de conocimiento sino como experiencia con las sombras de sí en el espejo del otro?

Finalmente, la película nos plantea otro interrogante: ¿hasta dónde podemos comprender la experiencia de la muerte como algo que puede ser explicado, previsto, calculado, evitado e incluso enunciado de alguna u otra manera? “De lo que no se puede hablar, mejor hacer silencio”, es la cita de Wittgenstein con la que el profesor Arthur Seldom abre y cierra las puertas de la inquietud de Martin, y las pistas de series lógicas con las que indagan y transitan la serie de asesinatos producidos a su alrededor. ¿Serían asesinatos relacionados entre sí? ¿Sería la Lógica una herramienta para develar o para encubrir hechos acaso vinculados, tal vez no, alrededor de una serie pitagórica de signos matemáticos? ¿Puede la Lógica dar respuestas al enigma de la muerte, como acontecimiento verdadero y como experiencia de finitud? La historia de Los crímenes de Oxford parece mostrar que sí, que las preguntas filosóficas sobre la verdad y la muerte pueden abordarse desde proposiciones del entendimiento lógico... al menos así parece mostrarlo hasta la muerte colectiva de niños, ya al término de la serie de crímenes. La película, hacia el final, realiza un quiebro en la experiencia filosófica, un quiebro en su relato, un punto de suspenso de la palabra y la pregunta que da lugar al silencio, a la inquietud suspendida entre el pensamiento y el espanto, entre el logos y el pavor enmudecido, entre la ética y la condición irreversible de las consecuencias no pensadas de los actos racionales exentos de prudencia, de cuidado de sí, de cuidado del otro. Actos racionales que acaso atisban a explicar los acontecimientos de la muerte, pero jamás a comprenderla ni a develar el sentido de los sucesos tal como aparecían uno tras otro, concatenados por signos, expuestos a la lógica, casi imperceptibles.

Tras estas preguntas, la lección de Wittgenstein queda en pie hacia el final como al comienzo del film: *¿podemos conocer la verdad?* El enigma es traducido a la búsqueda de un falso culpable para resolver un crimen y declararlo “perfecto”. El enigma es traducido a la pregunta por sí mismo y a una revelación parcial, sombría, oscura y pavorosa: ¿has pensado las consecuencias de tus actos, verdaderamente? Las preguntas de Wittgenstein siguen en pie, y ya no en el terreno de la Lógica, sino en la inquietud singular, en la experiencia subjetiva de un catedrático apesadumbrado del pasado y de un joven desbordado de presente, de una actualidad que aún vivida rebotante de amor, no puede explicarse a sí misma sino en una comprensión parcial y dolorosa de cierto umbral entre la experiencia del pensar, del amar, y de ver la muerte cara a cara, entrelíneas de una lectura del Tractatus.

Leer, amar, pensarse a sí mismo: inquietud de sí en *El Lector* (S. Daldry-B.Schlink)

La película *El Lector* (*The Reader*, 2009) fue dirigida por Stephen Daldry (1961-), con guión de David Hare sobre el libro *Der Vorleser*, de Bernard Schlink)²⁷². Obra de complejidad mayor para su abordaje interpretativo puesto que son novela y film de una *experiencia de la lectura*, y de una experiencia de pensamiento acerca de sí, o de cultivo de una inquietud filosófica que atraviesa la formación singular y social de sus protagonistas. Por tanto, buscaré en el texto literario y cinematográfico de esta obra situaciones que identifique como “eminentes”²⁷³ (o que se dan a interpretar en un haz de pensamientos e inquietudes), y que serían las experiencias de lectura y escritura específicas en las que los protagonistas se encuentran y desencuentran consigo mismos y con el otro, el relato de sí como esa construcción atravesada de *eros* pedagógico y de imágenes de la figura amada, las experiencias de los personajes para atravesar procesos de subjetividad con la palabra y la experiencia del amor como camino de pérdida y búsqueda de sí mismos.

El argumento de *El Lector* consta del viaje hacia sí mismo que hace Michael Berg, un hombre de casi cincuenta años hacia mediados de los '90, abogado, evocando y reviviendo en la memoria su primer romance adolescente con una mujer mayor que él, romance vivido en los años '50 en la ciudad natal de Michael, en Alemania Occidental. Ella fue Hanna Schmitz, inspectora de boletos en el tranvía y con un pasado misterioso cuyo enigma será develado diez años después del romance en ocasión de un juicio a seis mujeres que participaron como guardias de la SS en los campos de concentración de Auschwitz y Cracovia. Los años de prisión de Hanna serán, para Michael, un camino de retorno en la memoria, y para ella, una escuela de aprendizaje; pero en ambos casos el acto de la lectura se convierte en un ejercicio vital, en una experiencia de amor en y por la cual la historia social y singular de los protagonistas pondrá en escena los dolores del pasado, sus enigmas, deseos, heridas y vivencias actualizadas en cada instante del presente.

La novela de Schlink, como la película de Daldry, pone en escena las experiencias de *leer y escribir* como acciones en camino *hacia sí y hacia el otro*, y como acciones demarcadas en una primera instancia en la personificación de Michael Berg adolescente y adulto, y en segunda instancia en la figura de Hanna Schmitz ya anciana, haciendo un camino de autoenseñanza de leer y escribir en prisión.

Las imágenes de Michael adolescente están atravesadas a pleno por las inquietudes y problemas propios de quien adolece de identidad y proyecto consciente de una existencia planificada con relación a un futuro específico, espacio y lugar determinados, etc. Veamos, por ejemplo, una situación de “falta de tiempo”, o de ocupación de la temporalidad de Michael en la acción de leer a Hanna a la vez que leer las cosas exigidas por el colegio o que simplemente le interesaban para sí mismo o para leer a Hanna con detalle y expresividad. Dice un fragmento: “*Y el motivo de que nos faltara tiempo es que había empezado a leerle en voz alta. El día siguiente a nuestra conversación, Hanna me preguntó qué cosas aprendía en el colegio. Le hablé de los poemas de Homero, de los discursos de Cicerón y de la historia de Hemingway en la que un viejo lucha contra un pez y contra el mar. Ella quería saber cómo sonaban el*

²⁷² Web oficial de la película: <http://www.thereader-movie.com/>

²⁷³ Gadamer, H. *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Gedisa, 1998.

*latín y el griego, y le leí fragmentos de la Odisea y de las Catilinaras.*²⁷⁴ Se advierte en ese fragmento un conjunto de elementos fundamentales: en primer lugar, lo que sería el “empleo del tiempo”, puesto que Michael dedica largas horas de sus tardes a leerle en voz alta a la mujer de quien está enamorado. Largas horas que se comparten entre la necesidad de dar en el habla lo que a ella le interesa y la necesidad de llevar al día las tareas del colegio. El tiempo compartido entre ambos amantes se convierte así en el tiempo de ocupación de lo que serían las exigencias y responsabilidades escolares del muchacho, y las curiosidades de la mujer tras su larga jornada de trabajo sobre los vagones del tranvía. Otro elemento visible (y elemental) es la aparición, en la escena compartida por el habla y la lectura, de los textos clásicos de la literatura occidental. Michael Berg está despertando al mundo de la tradición y de las lenguas: su conocimiento de los textos clásicos, como su incursión en el horizonte de otras lenguas extrañas a su vida y propias de nuestra cultura, devienen así en nuevos mundos a los que entra con la compañía atenta de su mujer amada. De tal modo, el tiempo relajado o distraído de Michael adolescente se convierte en un tiempo de lectura, y de incursión en el arte de la lectura en voz alta, compartido entre quien debe estudiar y quien desea aprender. Ocupación y deseo que se fusionan en una experiencia singular donde cada página leída es un viaje a lo desconocido del texto, a lo desconocido de sí mismo y lo extraño del otro, un viaje transitado entre el texto, la ducha y el amor.

Una imagen muy bella sobre la lectura como una travesía hacia sí mismo la encontramos en un Michael ya no adolescente pero tampoco adulto. En la Facultad de Derecho, encontramos al joven Michael imbuido en el proceso de “revisión del pasado” -como su grupo le llamaba- que implicaba asistir e investigar acerca del juicio que se realizaba a seis mujeres que fueran guardias de la SS en los campos de Cracovia y Auschwitz. La más joven de ellas es, en efecto, Hanna Schmitz. Evocando esos años universitarios, Michael escribe lo que será una de sus experiencias de lectura de ese momento, una experiencia definida por cierta distancia y cercanía con los acontecimientos, con la palabra, el texto y el encuentro con una lengua extranjera: *“La versión alemana del libro de la hija sobre su paso por los campos de exterminio no apareció hasta acabado el juicio (...) Yo tuve que leer el libro en inglés, algo que por entonces todavía era para mí una empresa inusual y trabajosa. Y, como siempre que se lee en una lengua extranjera que no se domina y con la que hay que pelearse, el resultado fue una extraña combinación de distancia y cercanía. Uno se esfuerza en profundizar todo lo posible en el texto, pero no consigue hacerlo suyo. Sigue siendo extraño, lo mismo que la lengua en que está escrito. Años más tarde volví a leerlo y descubrí que esa distancia está en el libro mismo. No invita al lector a identificarse con nadie...”*²⁷⁵

En algún momento de su vida adulta, y ya en etapa de “consolidación” o búsqueda de perfil específico en su carrera de abogado, Michael Berg redescubre algunos textos de los que le apasionaba leer a Hanna. Entre ellos, uno de los clásicos atribuidos a Homero, que además de ponerlo en camino hacia sus propios pensamientos acerca de sí mismo como el abogado en búsqueda de cierta identidad profesional, le pone de cara a la vida dinámica

²⁷⁴ Schlink, B. *El lector*, Barcelona: Anagrama, 2000, p. 44

²⁷⁵ Ob. cit. p. 111

de cada viaje que es cada experiencia vivida, de cada viaje como un retorno a ninguna parte, de cada regreso a ningún lugar que sólo consta de ponerse en movimiento y cultivar la inquietud por seguir preguntando en cada tramo del camino: “Pero el que huye no sólo se marcha de un lugar, sino que llega a otro. Y el pasado al que llegué a través de mis estudios era tan vívido como el presente. (...) Por entonces releí la Odisea, que había leído por primera vez en bachillerato, y que recordaba como la historia de un regreso. Pero no es la historia de un regreso. Los griegos, que sabían que nadie puede bañarse dos veces en el mismo río, no creían en el regreso, por supuesto. Ulises no regresa para quedarse, sino para volver a zarpar. La Odisea es la historia de un movimiento, con objetivo y sin él al mismo tiempo, provechoso e inútil. ¿Y qué otra cosa se puede decir de la historia del Derecho?”²⁷⁶

Hasta allí el recorrido de Michael como lector adolescente enamorado, como lector adulto herido por ese amor de juventud, y -en ese tránsito vital- todo ese camino por la palabra que se lee al otro, que se piensa con el texto para el oído del otro, y que en ese pensarse y tomar cuerpo en la palabra construye un camino para el otro. Un camino trazado de enigmas y sorpresas, de vivencias apasionadas con el tiempo vivido, el tiempo soñado y el descubrimiento de los clásicos y el retorno a los mismos. Veamos ahora cómo es la experiencia de Hanna en camino hacia sí, no precisamente con las lecturas de Michael -puesto que sólo contamos con el relato de Michael en la novela como en el film- sino con aquel acontecimiento que supone entregarse a un proceso de autoenseñanza de la lectura y escritura. En una de las escenas más emotivas del film (capítulos 19 y 20) encontramos una celda de prisión con una imagen indescriptiblemente bellísima: Hanna disfruta tanto de la audición de la cinta de *A Lady with the Little Dog* (A. Chekhov) que decide aprender a leer. Lo que primero es un juego con las palabras (contar las veces que aparece el artículo *the*), luego se convierte en una dedicación sistemática a comprender la lectura del texto aprendiendo a escribir. Aprendizaje y alfabetización que a Michael le llegan por epistolares, por cartas con palabras marcadas y simples, sencillez que no aminora la intensidad de la pasión con la que espera y lee cada envío de cintas. Es evidente el hecho de que la dedicación amorosa de Michael para leer y grabar, le inspira a Hanna no sólo el deseo de alfabetizarse sino también la posibilidad de expresar algo de su afecto por él.

En ese hecho de mediación amorosa (como en las otras situaciones de lectura, durante el romance de 1958), la lectura y la escritura se convierten en un papel en blanco en el que se escribe (y aprende) una lectura con el otro, un acontecimiento en el que alguien-me-lee y alguien-es-leído y a partir del cual alguien-me-escribe y alguien-se-escribe, un camino de ir hacia el otro y volver a sí mismo, en el silencio de la lectura, en el diálogo de la escritura incipiente, en ese umbral maravilloso e indefinido donde sólo ocurre la palabra. ¿Qué procedimiento comienza así, con la lectura para otro, para alguien amado que demanda que le lean? Ni más ni menos que el deseo escritural del joven Michael por narrarse a sí mismo, primero escribiendo un poema de amor, luego -varios años después- narrando su experiencia con Hanna, construyendo el relato de una historia de amor donde la lectura era tan deseable y apasionada como los actos de ducharse y hacer el amor. En un primer momento, encontramos que esta posibilidad de narrarse a sí mismo, de contar una historia en la que se es el primer personaje, es una historia que

²⁷⁶ Ob. cit. pp. 170-171

desborda en los sentimientos y vivencias que de su romance adolescente evoca Michael Berg, entre esas vivencias, la del estado de seguridad en sí mismo: “Hanna me daba una seguridad que ahora me parece asombrosa. Mi éxito en el colegio atrajo sobre mí la atención de los profesores y me garantizó su respeto. Las chicas con las que trataba se daban cuenta de que no las temía, y eso les gustaba. Me sentía bien dentro de mi cuerpo.”²⁷⁷ En las palabras casi autobiográficas de Bernard Schlink, tenemos que esa sensación o estado de seguridad en sí mismo se traducía en una fuente directa de dinamismo y entusiasmo que inspiraba sus mayores potencialidades, aspiraciones y deseos: “Recuerdo aquellos días y me veo a mí mismo (...) pero estaba rebosante de energía, de confianza en ser un día guapo e inteligente, superior y admirado, de ansiedad por enfrentarme a nuevas personas y situaciones.”²⁷⁸ Todo ese programa disperso y nutrido de tanta poesía, de tan diversos autores y corrientes literarias y que sin embargo conformaban un canon para una poética del amor, se va convirtiendo en el horizonte interpretativo y creador desde y en el cual Michael comienza a ejercitar su propia escritura, con un poema de amor para Hanna:

*Cuando nos abrimos,
Tú a mí y yo a ti,
Cuando nos sumergimos,
Tú en mí y yo en ti,
Cuando nos olvidamos,
Tú en mí y yo en ti.*

*Sólo entonces
Yo soy yo
Y tú eres tú.*²⁷⁹

Amén del nacimiento de cierto deseo de escritura poética –aquí sólo posible en y con la mirada del otro–, vemos en el relato de Michael la experiencia de cultivo de una inquietud filosófica, de un estado de desborde de tantas preguntas como experiencias de lectura y vivencias atraviesa no sólo en su romance con Hanna sino también en ocasión del juicio al que, por razones académicas, debe asistir. Ante el desconcierto que le significa el proceso de un juicio prácticamente injusto, o donde un misterio no es revelado por la persona más afectada por ello, y que orienta el fallo del tribunal hacia un fin predecible pero no deseado, la inquietud conceptualmente filosófica que más ocupa y preocupa a Michael, como estudiante de Derecho, es uno de los problemas que desde Platón en adelante nos ocupa en todo tiempo y lugar, el problema de la justicia: “¿Qué era la justicia? ¿Lo que decían los libros o lo que se imponía y aplicaba en la vida real?”²⁸⁰ Pero no sólo las preguntas filosóficas,

²⁷⁷ Schlink, B. Ob. cit. p. 43

²⁷⁸ Ob. cit. p. 41

²⁷⁹ Ob. cit. p. 58

²⁸⁰ Ob. cit. p. 86

las inquietudes vitales traducidas en problemas conceptuales serán también para Michael un problema a cultivar y resolver. En efecto, Michael procura resolver esa contradicción espiritual que le afecta desde comienzos del juicio: Michael busca comprender el pasado de Hanna tanto como el pasado de la Alemania nazi, pero al mismo tiempo busca liberarse de una promesa de amor convertida en herida existencial a través de una condena implacable para con ella:

*“Quería comprender y al mismo tiempo condenar el crimen de Hanna. Pero su crimen era demasiado terrible.”*²⁸¹

Por otra parte, ese estado de contradicción en su alma deviene en desasosiego, un desasosiego en el que también se siente culpable y que le arroja a una sed insatisfecha e interminable por leer, leer, leer y estudiar compulsivamente, como si el exceso de lectura fuera una vía de liberación para olvidar el juicio, Hanna, el pasado, toda la historia de sí mismo que se convertía en algo más pesado de lo que todo recuerdo de los momentos de lectura pudieran aliviar: *“El verano que siguió al juicio me lo pasé en la sala de lectura de la biblioteca universitaria. (...) Estudiaba de una forma tan exclusiva y obsesiva, que los sentimientos y pensamientos que el juicio había dejado aturcidos siguieron igual de aturcidos.”*²⁸² Esta experiencia de desasosiego, esta inquietud insaciable, se convierte también en la metáfora de una búsqueda errante plasmada en la figura del camino escarpado en el bosque, como lugar del acontecimiento de verdades escondidas, de develamiento de enigmas, de senderos perdidos en laberintos para los cuales ya no alcanza la mirada del otro, no tanto como la también insuficiente capacidad de pensar, buscar, hurgar en la memoria del pasado y comprender algo de los acontecimientos. La metáfora de Schlink sobre esa experiencia del camino dice: *“He vuelto a encontrar el lugar del bosque en el que se me reveló el secreto de Hanna. (...) Y fue en un camino escarpado que asciende por la falda de la montaña, cruza la carretera, pasa por delante de una fuente y, tras cruzar una arboleda alta y oscura, se interna en un bosque ralo.”*²⁸³ Metáfora del camino en el bosque que, en otro fragmento del texto, adopta la forma de un viaje sin sentido sobre un tranvía vacío, que no es otra cosa sino una variación de la metáfora esencial y recurrente del texto en la figura del tren, espacio dinámico en el que nace el amor entre ambos y en el que eventualmente transcurre la vida: *“Pero me sentía excluido, expulsado del mundo normal en el que la gente vivía, trabajaba y amaba. Como si estuviera condenado a un viaje sin rumbo ni final a bordo de un tranvía vacío.”*²⁸⁴

Es curioso un fragmento del texto de la novela en el que Michael hace consciente su contrariedad marcada por el amor con Hanna: Michael necesita leerle, Michael necesita amarla y simultáneamente, Michael desea librarse de esa mujer cuya figura se le impone, de ese pasado que retorna en cada momento presente. Estado de contrariedad, o simultaneidad de estados de confrontación consigo mismo, que aparecen en el movimiento vital de un juego

²⁸¹ Ob. cit. p. 148

²⁸² Ob. cit. p. 157

²⁸³ Ob. cit. p. 123

²⁸⁴ Ob. cit. p. 47

escrito por la palabra: por la palabra que recuerda, por la palabra con la que Michael/Bernard se narra a sí mismo, por la palabra que hace de puente de amor para llegar a Hanna a través de una experiencia con la lectura. Juego entramado en un laberinto oscuro del que nadie conoce la salida, ni Hanna en las prisiones de sí misma, ni Michael en la prisión de un amor que le ha marcado a fuego y con un hilo de Ariadna del que sólo puede asirse con la palabra: la palabra escrita, la palabra leída, la palabra ausente, la palabra que recuerda, la palabra que se da a otro y que toma otras direcciones imprevistas en ese laberinto de amor y experiencia en el que habitan ambos personajes. Hilo de Ariadna que Michael define como algo enigmático, tan enigmático como el mayor secreto de Hanna, pero que aún siendo enigma para sí mismo, le pone en movimiento hacia todo ese pasado recurrente y tan vivo como todas las preguntas que le inquietan: *“Pero en lo que sucedió en aquellos días reconozco hoy el mismo esquema por medio del cual el pensamiento y la acción se han conjuntado o han divergido durante toda mi vida. (...) Hay algo en mí, sea lo que sea, que actúa; algo que se pone en camino para ir a ver a una mujer a la que no quiero volver a ver más, que le hace a un superior un comentario que me puede costar la cabeza, que sigue fumando aunque yo he resuelto dejar de fumar...”*²⁸⁵

Ese hilo enigmático que Michael tiene entre sus manos para habitar ese laberinto extraño que nació en un romance de verano es el corazón de la inquietud de este lector/escritor que elige escribirnos algo de esa trama laberíntica para evocar lo que él mismo comprende como su experiencia vital: *“Ya han pasado diez años desde todo aquello. (...) No importa lo que hice o no hice, ni lo que ella me hizo a mí: es mi vida, eso es todo.”*²⁸⁶

¿Qué otra cosa sino esa experiencia vital de Michael, el adolescente enamorado, el abogado nostálgico y melancólico, es lo que Michael Berg nos da de sí mismo en nuestra experiencia filosófica con esa obra, con la obra de ese lector/escritor herido de amor y hechicero de la palabra? ¿Qué hacer con esa experiencia iniciada en la lectura y el amor? Según sus palabras, este hombre lector se (y nos) escribe, se (nos) da con todo ese laberinto enigmático de senderos extraños en el juego de una palabra escrita que pide ser leída, como su experiencia verdadera de amor. En ese laberinto de experiencia narrado por sí mismo, aparecen con mucha fluidez las preguntas filosóficas que desbordan a Michael, las preguntas por sí mismo, por la vida y el mundo que vive, que lo movían a escribir. Las preguntas por algún “nosotros” histórico que no podía comprender las generaciones del pasado y que tampoco podían liberarse de cierta culpa por la herencia del pasado: *“¿Cómo debía interpretar mi generación...? (...) ¿Es ése nuestro destino: enmudecer presa del espanto, la vergüenza y la culpabilidad? ¿Con qué fin?”*²⁸⁷

Las preguntas que el juicio a las seis mujeres había suscitado en Michael y sus compañeros de Heidelberg como problemas éticos y morales que ameritaban un detenimiento en sí mismos y que fueron, a su vez, un pretexto para dialogar con su padre y comprenderle en sus limitaciones y guía para seguir pensando y pensándose a sí mismo: *“No fui a hablar con mi padre, sino con el filósofo que había escrito libros sobre Kant y Hegel, autores que, por lo*

²⁸⁵ Ob. cit. pp. 23-24

²⁸⁶ Ob. cit. p. 202

²⁸⁷ Ob. cit. p. 99

que yo sabía, habían reflexionado sobre asuntos morales (...) Para empezar se remontó a conceptos como la persona, la libertad y la dignidad, y recalcó la idea del ser humano como sujeto al que nadie tiene derecho a convertir en objeto.”²⁸⁸ Y las preguntas filosóficas que el misterio de Hanna despertaba en los recuerdos de un amor herido por motivos desconocidos y que, de alguna manera, explicaba sus actitudes evasivas ante potenciales exposiciones que pondrían al descubierto su analfabetismo y, por ende, sus limitaciones para una incorporación plena y activa en el mundo y con ello, para pensarse a sí misma. Específicamente, ese estado de Hanna es comprendido por Michael desde una óptica kantiana, en referencia a la idea de Ilustración, y en tanto un problema de “minoría de edad”: “*El analfabetismo es una especie de minoría de edad eterna. Al tener el coraje de aprender a leer y escribir, Hanna había dado el paso que llevaba de la minoría a la mayoría de edad, un paso hacia la conciencia.*”²⁸⁹

En suma, ¿qué inquietudes nos deja hace vivir y revivir *El Lector*? Tantas preguntas como las que desbordan el texto de la novela y el film, que desbordan al lector Michael, a la lectora Hanna, al lector que somos todos y cada uno de nosotros leyendo la novela de Schlink o mirando la película de Daldry. Desde los acontecimientos de leer, leer-se, escribir, escribir-se, ponerse en camino hacia sí mismo en un camino con otro, narrarse a sí mismo, mirarse en el espejo del amado, construir una morada en la escucha del otro, habitar la palabra de la literatura para sobrevivir a un amor que se escribe y padece en el silencio de una soledad atormentada en culpas, desde todo ese conjunto de experiencias con la palabra que se lee y escribe hasta cada experiencia que cada quien de sus lectores pueda hacer, en cada caso, con este lector enamorado que es Michael Berg, desde ese hilván de temporalidades que son posibles por la lectura de esta obra sobre una lectura amorosa, desde ese hilván es que también es posible interrogarnos acerca de tantas líneas sugeridas por la obra.

Entre tantas preguntas, la inquietud de sí desplegada en cada ejercicio de Michael por volver sobre sí mismo, por contarse una historia como lector; la posibilidad del cuidado de sí en la experiencia de narrarse, de leer para sí y leer para otro, y en la dura experiencia de aprender a leer y escribirse, ambos registros de experiencias mediados por un vínculo amoroso y padecido; la travesía que la lectura hace posible en un viaje de salida y conocimiento del mundo y un viaje de retorno a la patria de las palabras, esas palabras con las que se piensan y habitan todas las experiencias de amor, todas las preguntas existenciales y filosóficas, todo tránsito de formación, toda estación en la que se detiene por momentos ese tren de la experiencia. Todas ellas girando en torno a un acontecimiento: *leer*. Y todas ellas construyendo una trama apasionada, de momentos alegres y dolorosos, en la que la lectura será tan protagonista como sus protagonistas, en la que la escritura será un punto de llegada de cada experiencia de lectura y un acto de comienzo de un destino de la palabra hacia el espejo de la mirada del otro: de Hanna, de cada lector/espectador de la obra.

Muchos e incontables interrogantes despierta la obra, algunos pocos han sido enunciados aquí, otros tanto quedan sin abordar. No sólo porque excedería su abordaje el alcance de este texto, sino más aún, porque la

²⁸⁸ Ob. cit. pp. 131-133

²⁸⁹ Ob. cit. p. 176

experiencia con *El Lector* desborda a quien escribe estas páginas. Quizás por ignorancia, quizás por encantamiento, quizás por exceso de preguntas, quizás porque cada lectura de la obra –en registro filmico y como libro- plantea nuevas preguntas actualizando las previas e interrogando el texto en un estado de inquietud abierto a los efectos de Michael Berg, el lector, como también entregado al laberinto insondable de cada pregunta que emerge en cada acto de leer e interpretar la obra. Quizás porque el mayor desafío de la obra de Schlink/Daldry sea precisamente ese: arrojar al lector/espectador a un mar de inquietudes, entregándolo a una odisea impredecible donde el mundo de la lectura se despliega entre el amor y el espanto, desde la tradición y los clásicos hasta la posibilidad de una palabra nueva, siempre viva, siempre arrojada para ser leída, siempre renovada y a la vez, colmada de inquietudes para tratar de salir de las sombras de una caverna que aprisiona a cada quien en una minoría de edad y que procura, siempre y cada vez, con cada página, en cada palabra, una vía de fuga para abrir el deseo de amar y ser amado, leer y leer-se, escribir y escribir-se, en definitiva, para pensar por sí mismo.

El imperativo actual de la pantalla: *sapere aude*

Sapere aude. Pues quizás no se trate de otra cosa, esa extraña relación entre cine y filosofía, esa extraña morada platónica que entre imágenes de sombras nos interpela e inquieta en nuestras mayores inquietudes, que de ese diálogo por el cual el arte cinematográfico va al encuentro de las preguntas filosóficas. En ese diálogo, encontramos el discurso de un texto eminente (la película, en este caso) como una trama que contiene transversalmente las preguntas filosóficas de sus personajes, autores y actores, y nuestras preguntas, lectores y espectadores de esas obras, intérpretes. Intérpretes que, con cada pregunta de la obra, hacemos una experiencia de sí, una pregunta transitada, un paso en el camino de la inquietud, un pensamiento vivo que quizás tiene hoy las posibilidades del asombro y la admiración para interrogar el mundo y nosotros mismos, para abrir espacios en la academia, para abrir el cuerpo de la filosofía e interrogarla en su transmisión y enseñanza, para que en definitiva, el cine nos ayude a mantener vivas las preguntas de aquí, de hoy, de ayer y de siempre.

Páginas vinculadas a *Los crímenes de Oxford (la película)*

<http://www.clubcultura.com/clubcine/clubcineastas/delaiglesia/oxford/index.htm>

Alex de la Iglesia

Site oficial:
<http://www.clubcultura.com/clubcine/clubcineastas/delaiglesia/home.htm>

Guillermo Martínez

Site oficial: <http://www.guillermo-martinez.net/>

Ficha técnica de *El Lector*

The Reader, 2009.

Sitio oficial: <http://www.thereader-movie.com/>

Dirección: Stephen Daldry.

Guión: David Hare (sobre la novela *The Vorlesses*, de Bernard Schlink)

Interpretación: Kate Winslet (Hanna Schmitz), Ralph Fiennes (Michael Berg adulto), David Kross (Michael Berg de joven), Lena Olin (Rose Mather/Ilana Mather), Bruno Ganz (profesor Rohl), et. al.

Productores: Anthony Minghella – Sidney Pollack

Países: USA y Alemania.

Duración: 124 min.

Género: Drama.

Trailer: <http://www.mtv.com/videos/movie-trailers/317891/the-reader.jhtml>

Bibliografía consultada

Arendt, H. *La condición humana*, Barcelona: Seix Barral, 1974.

Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, edic. varias

Gadamer, H. *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998

Gadamer, H. *Poema y Diálogo*, Barcelona: Gedisa, 1993.

Gadamer, H. *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 2003

Larrosa, J. *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*, Barcelona: Laertes, 2003.

Notas para pensar algunos aspectos del arte contemporáneo

Raquel Graciela Ochoa

Docente del Departamento de Artes Visuales, Facultad de Fil.,
Humanidades y Artes, Univ. Nac. de San Juan.

e- mail: argo_ch@hotmail.com

En el presente trabajo plantearé algunas cuestiones que considero importante mencionar en el contexto de este Congreso respecto del arte visual contemporáneo.

Para ello, considero pertinente hacer algunas aclaraciones previas: a) acotar la noción de arte contemporáneo a ciertas manifestaciones visuales relacionadas con algunas tendencias internacionales; b) asumir la dificultad de esta argumentación en tanto que cualquier discurso sobre arte en el pasado o en la actualidad se enfrenta con dos conflictos: ser un discurso segundo puesto que el arte es ya un discurso y ser un discurso que carece de verdad con referencia a la variedad de significaciones; c) puntualizar que cualquier pensamiento referido al arte latinoamericano no puede dejar de incluir su relación de tensión con el contexto contemporáneo en general, ya que con ello se apunta a designar la aceptación de su identidad o diferencia; d) aceptar la debilidad de este abordaje ante la magnitud, profundidad y diversidad de abordajes a los que ha dado lugar el fenómeno del arte contemporáneo tanto a nivel regional, nacional e internacional (ya en sus manifestaciones estéticas como en las heterogéneas reflexiones teóricas abiertas por ellas).

En primer lugar me referiré al sentido en que admitiré el término “arte contemporáneo” en el campo de las producciones visuales. Para remitirme a él se vuelve irrelevante la mera alusión a la acepción cronológica de un “arte al día” del término, sino a aquel sentido en que este arte se ha manifestado particularmente, para nombrar diversas problemáticas locales en sus dimensiones culturales, políticas y sociales. De tal modo que la cuestión de las identidades pareciera ser un contexto de significaciones pertinente, a través del cual es posible traducir la especificidad visual contemporánea con la que se expresa e interroga a nuestro tiempo.

La situación actual en que esta productividad visual específica se pone en evidencia, es aquella condición generalizada de una supuesta crisis capitalista en la que los centros hegemónicos están replanteando su poder. La idea de una hegemonía euro-norteamericana que se ha venido desplegando de una manera violenta, a través de aparatos culturales abrumadores, se ha desplazado efectivamente hacia nuestro “Sur” engendrando confusión y banalizando muchos aspectos de nuestra vida social, cultural y económica. A través del poderío de sus aparatos culturales, estos centros han manipulado y tratado de impedir que otras culturas se manifiesten, postulando al mercado como único asignador de bienes culturales y productor de “creencias, ideologías, mitos, sentido, desinformación, dominación” (Balve, 2004). Desde este punto de vista, estas hegemonías han mirado con sospecha el arte visual contemporáneo producido en las periferias étnicas o geográficas, ya por la

adhesión o por el desvío que las imágenes han manifestado hacia sus códigos hegemónicos. Sospecha que se ha convertido en una estrategia para intervenir en la circulación intercultural del arte en Latinoamérica, articulándose en la acción de determinados organismos internacionales y operando a través del financiamiento e imposición de criterios museológicos. A ello hay que sumarle la manipulación desplegada hacia la estética a través del control ejercido por los medios masivos de comunicación. La estética dominante según Néstor García Canclini, se caracteriza por “el predominio de la acción espectacular sobre formas más reflexivas e íntimas de narración, la fascinación por un presente sin memoria y la reducción de las diferencias entre sociedades a una multiculturalidad estandarizada donde los conflictos, cuando son admitidos, se resuelven con maneras demasiado occidentales y pragmáticas” (García Canclini, 1995).

En esta trama de acontecimientos internacionales y en los ámbitos propios de circulación del arte, una multiplicidad de provocativas formas visuales de arte explotan eufóricamente. El arte se pliega, se despliega y se repliega, multiplicando sus estrategias y sus prácticas expandidas, “sin suscitar”, dice Jorge López Anaya (2007), “la aprobación intuitiva, espontánea, de la mayoría de los espectadores”. Esta desaprobación del espectador no es algo que suceda solamente en el campo cultural sino que incumbe a vastos campos del conocimiento y de la acción. Khun (2007) al hablar de las revoluciones científicas, explicó la incidencia del fenómeno de la irrupción de lo nuevo en las formas de habitar un mundo y en la necesidad de reeducar al sujeto para mirar esas nuevas formas. O para decirlo con Carreiras “Cada vez que conocemos algo nuevo y tenemos conciencia de relaciones causales o formales antes ocultas, o una simple alteración no justificada, se produce una deshabitación” (en Longoni, 2007).

En el campo de las artes visuales esa irrupción de lo nuevo consistió en un gesto ruptural radical con el arte tradicional, el que se constituyó como un complejo proyecto de iniciativas y definiciones culturales, que significaron un desacomodo total del arte a las condiciones que las gestiones económicas, sociales, políticas y culturales le venían imponiendo a la vida de las sociedades. Cuando Adorno expresó que en el arte “todo se ha hecho posible y se ha franqueado la puerta a la infinitud” (Adorno, 1971: 9) había ya prefigurado la expansión de sus límites, que había instalado una apertura ante la que la reflexión debía enfrentarse, haciendo lugar a un amplio y problemático campo para el debate en el que se desencadenaron una multiplicidad de posturas encontradas y disímiles.

En cuanto a lo que se refiere a la especificidad visual contemporánea del arte latinoamericano, ésta cambia considerablemente de un país a otro y las dificultades para realizar un mapeo sistemático de la producción en la región están vinculadas al desarrollo desigual de la producción al interior del continente latinoamericano y condicionadas en gran medida por las influencias del contexto internacional. En nuestros países, desde hace muchos años, la praxis teórica y productiva está atravesada por los análisis referidos a la cuestión de la identidad. Este problema en apariencia irresoluble, se enfrenta al modelo político y cultural impuesto desde los centros hegemónicos, basado en una relación de poder articulado en la actividad de los centros y las periferias.

El esquema norte/sur, local/global, capital/interior ha sido analizado, entre otras líneas, por los estudios culturales a través, por ejemplo, de categorías tales como “hibridación”, “mestizaje” y “sincretismo”. Al respecto me interesa enunciar algunas consideraciones que ha aportado García Canclini

(2003), importantes para tener en cuenta a la hora de abordar algún análisis del esquema centro/periferia, aclarando las diferencias entre estos términos. El término “hibridación” tiene su origen en la biología y además de haber sido utilizado para designar los cruces genéticos de las especies se asocia también a la esterilidad. De aquí que haya sido objetado por algunos autores, quienes han advertido sobre el riesgo de transferir un concepto proveniente de la biología, a las ciencias humanas y sociales para pensar la sociedad y la cultura. Sin embargo, como señala el mismo García Canclini “la construcción lingüística (Bajtin, Bhabha) y social (Friedman, Hall) del concepto de *hibridación* ha colaborado para salir de los discursos biologicistas y esencialistas de la identidad, la autenticidad y la pureza cultural” (García Canclini 2003).

El concepto de “mestizaje”, en cambio, se centra actualmente en la dimensión cultural de las combinaciones identitarias. La composición étnica en toda América requiere la noción de mestizaje, tanto en el sentido biológico como cultural, ya que alude a la mezcla de hábitos, creencias y formas de pensamiento europeos con los originarios de las sociedades americanas. Pero que para nombrar y explicar las formas más actuales de interculturalidad ese concepto resulta insuficiente. El término “sincretismo”, en su sentido más amplio, se refiere a la adhesión simultánea a diversos sistemas de creencias, tanto religiosas como de costumbres en las que quedarían incluidas también las manifestaciones artísticas.

El concepto de hibridación aparece hoy como un concepto que permite lecturas más abiertas y plurales, vinculadas a las mezclas históricas y que contribuye a identificar y explicar múltiples y fecundas alianzas, como por ejemplo, la del imaginario precolombino con el novohispano de los colonizadores y luego con el de las industrias culturales.

En última instancia, García Canclini incluye en el concepto de hibridación “las fusiones raciales o étnicas denominadas mestizaje, el sincretismo de creencias, y también otras mezclas modernas, (entre lo artesanal y lo individual, lo culto y lo popular, lo escrito y lo visual en los mensajes mediáticos), que no pueden ser designadas con los nombres de las fusiones clásicas, como mestizas o sincréticas” (García Canclini, 2003). La potencialidad de esta categoría reside en su valor heurísticos para aquellas investigaciones en las que se quiere abarcar conjuntamente las mezclas interculturales que suelen llevar diferentes nombres. Por lo tanto “sigue siendo conveniente emplear estos vocablos, para denominar el aspecto específico de ciertas hibridaciones, sus periodos históricos e identificar sus contradicciones propias”.

En lo que respecta a la institucionalidad de esta producción contemporánea, es necesario hacer un señalamiento de su valoración como práctica institucional, la que está relacionada con su función de servir a la transformación social. Las instituciones emplazan las prácticas de arte dentro de una compleja trama relacional en la que adquieren sus significados y sus definiciones como también su estatuto de práctica cultural. Como construcción, esta práctica se traduce en un trabajo productivo que es efectuado por un sujeto que desempeña un rol social y cultural y que pone de manifiesto el modo en como los individuos nos insertamos en una sociedad. Se trata pues de una producción que pertenece al dominio de una práctica comunitaria histórica y socialmente formada, que es comunicable y que se conforma en una prerrogativa que incluye no sólo al artista sino a todo posible espectador. Por lo que, aquello de lo cual decimos que es arte o no, dependerá del discurso y discusión que una comunidad entable respecto de una

producción determinada que tenga pretensiones artísticas. Este enfoque estético ha sido planteado por ejemplo por George Dickie (2005), para quien no existirían prácticas artísticas que pudieran llegar a realizarse en una deriva hacia fuera del territorio institucional del arte. Pero ninguna teoría estética por sí sola, basta para hacer frente a la realidad compleja y heterogénea internacional, regional o nacional, así como a la enmarañada diversidad del juego artístico contemporáneo. Esta situación se hace más notoria todavía en el análisis del juego visual contemporáneo del arte latinoamericano. En este terreno se hace indispensable prestar atención a aquellos estudios críticos y teóricos, surgidos de una labor intelectual de carácter transdisciplinario. Ámbito en que las conceptualizaciones estén más apegadas a estatutos de producción y circulación propias, y orientadas a un reconocimiento de las producciones artísticas latinoamericanas como respuestas sociohistóricas específicas. Hay una insuficiencia de análisis que pongan el acento en las tramas de poder que se insertan en el quehacer cultural de la región y que superen la aplicación de modelos hegemónicos específicamente euronorteamericanos.

Estas tramas de poder pueden reconocerse en los efectos de irradiación o difusión de los parámetros artísticos visuales en el vínculo centro-periferia. Contexto en el que fue posible que a partir de los 60, las tendencias vanguardistas emergentes en las metrópolis repercutieran con tanta inmediatez en las producciones de los países periféricos. Los años 60 y 70 fueron el escenario de un momento político conflictivo definido por una sucesión de golpes militares en la mayoría de los países de la región, en el que surgieron unas producciones de arte conceptual que se caracterizaron por su originalidad y que alcanzaron en cada país un desarrollo propio y singular. En el ámbito de esta tensión, entre las corrientes conceptuales metropolitanas y el arte conceptual introducido en los países periféricos, emergieron unas producciones que superaron ampliamente la noción meramente ruptural de la vanguardia internacional, ya en sus lenguajes como en sus instituciones.

Mientras que el conceptualismo euro-norteamericano fue despolitizado, en América Latina se manifestó con un profundo componente político y con una tendencia a la disolución del arte en lo social. En estas circunstancias la noción de vanguardia estuvo vinculada a ciertas prácticas de arte (que como lo manifestara Roberto Jacoby, en un mensaje en el Di Tella en 1968), que trataron lo político indirectamente, dicho de otra manera, la metáfora o la analogía en el arte fue utilizada como medio para referir la situación histórica, social y política de aquella época.

Para algunos autores como Simón Marchán Fiz (1973), el conceptualismo latinoamericano está fuertemente relacionado con aspectos políticos e ideológicos, por lo que lo incluyó dentro de la tendencia que denominó "conceptualismo ideológico". Peter Osborne (2002) definió más recientemente, que el contenido ideológico es el término clave para interpretar el arte conceptual latinoamericano.

Desde mi punto de vista, el contenido ideológico y la politicidad del arte contemporáneo aun hoy están atravesados por la problemática de la identidad, problemática que constituye como persistencia y recurrencia teórica y estética. En el aspecto teórico, Juan Acha (1991), por ejemplo, piensa que la persistencia teórica del problema ha influido en un sentido negativo ya que ha dificultado la conformación de un pensamiento visual autónomo. En cambio, pareciera que en la práctica, el problema de la identidad ha dado resultados positivos. Se trata de un proceso que está siempre surgiendo, en tanto y en cuanto emergen situaciones de crisis provocadas por los movimientos del

capital transnacional. Crisis que no nos abandonan y que han modificado en el tiempo la relación entre la práctica artística y la política. Crisis a pesar de las que la producción artístico-visual en Latinoamérica se ha presentado rica y variada. Es en relación con las crisis, en la que vuelve el replanteo de una reflexión profunda acerca de cómo podría llegar un arte a ser político o de cómo por esta anestesia de convivir con la crisis dejaría de haber arte comprometido y también un discurso que lo sostenga. Tal vez por la heterogeneidad de nuestras culturas hemos asumido la identidad que nos da la crisis y también hemos asumido la imposibilidad de que una obra de arte pueda intervenir o transformar esa realidad. Pero pareciera que en este siglo, el arte podría generar otros espacios, por ejemplo espacios de reflexión y también de silencios. Espacios en los que se pudiera llegar a pensar una posibilidad diferente a la de un futuro excluido de aquel futuro que nuestros gobiernos nos prometen. Después de todo no deberíamos olvidar que las artes visuales contemporáneas tuvieron en nuestra región, un desarrollo autónomo y crítico, y fueron en ese sentido mayormente consecuentes con la tradición vanguardista de Duchamp. Entonces en la medida en que estas prácticas están al fin y al inicio de la resistencia política del arte, y toda vez que las vicisitudes sean recurrentes, existe una nueva posibilidad de que se retomen las redes de intercambio intelectual que alguna vez tuvieron con aquellos legados vanguardistas.

Bibliografía

Acha, Juan , Colombres, Adolfo y Escobar, Ticio (1991) *Hacia una Teoría Americana del Arte*, Bs.As, Ediciones del Sol.

Adorno, Th. W. (1971) *Teoría Estética*, Madrid, Taurus.

Balvé, Beatriz (2004) “Arte y ciencia o industria cultural. El debate que se espera” en *Razón y revolución* Nro.13, Buenos Aires, Editorial la sonrisa del pingüino.

Dickie, George (2005) *Círculo del Arte*, Barcelona, Paidós.

García Canclini, Néstor (1995) *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, Grijalbo.

García Canclini, Néstor (2003) “Noticias recientes sobre la hibridación” en *Revista Transcultural de Música*. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México D.F

Khun, T.S. (2001) *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Longoni, Ana (2007) “Otros inicios del conceptualismo (argentino y latinoamericano)” en *Revista Arte Nuevo Digital*. arte-nuevo.blogspot.com/2009/04/sobre-la-revista-des-bordes.html

Lopez Anaya, Jorge (2007) *El Extravío de los límites. Claves para el arte contemporáneo*, Bs. As., Emecé.

Marchán Fiz, Simón (1973) *Del arte objetual al arte del concepto*, Madrid, Akal.

Osborne, Peter (2002) *Conceptual Art*. Londres, Phaidon.

Nueva Música y Reivindicación de la Contradicción

Marcelo Gabriel Pérez Mediavilla - Marcelo Trovina

U.N.Ca. Fac. de Humanidades, Dpto de Fil. Y Cs. de la Ed.

¿Por qué releer Adorno y sus incitaciones a inocular la negatividad dentro del mundo del arte? ¿Acaso, algo de sus enseñanzas se ha pasado por alto? ¿Existe algún aspecto que valga la pena volver a remarcar? Para estas tres preguntas la respuesta es afirmativa si *Filosofía de la Nueva Música* se interpreta de buena gana bajo la estimulante tesis que promueve Zizek desde su escrito *Visión de Paralaje*.

A partir de esta elección teórica se propone un breve recorrido por el cual la categoría de *paralaje*, en Zizek, se asimile a la de *contradicción* según la muestra Adorno a través de sus reflexiones sobre la música radical. Hacia el final la idea que deberá emerger será la atinente a promover una noción *antagónica* o *agonística* de la convivencia entre arte y sociedad.

Paralaje y Dialéctica Negativa

Para Zizek una *paralaje* es la confrontación con una multiplicidad de *apariencias* que recubren lo que lacanianamente se conoce como lo Real. Este Real aglutina tal multiplicidad de apariencias sin nunca conferirle identidad, forma de unificación o conjugación. De acuerdo a Zizek tanto Levi-Strauss, en el caso de los Winnebago, como Adorno, ante el problema de la definición de lo social, ofrecen buenos ejemplos de lo que es una *visión de paralaje*.

Especialmente, para el segundo, el acercamiento a *lo real* de *lo social* se presenta como una X que evade cualquier modo directo de enunciación. Adorno se dirime entre dos concepciones de lo social, cada una porta asertadamente una verdad sobre la cuestión y, no obstante, ninguna agota por sí misma la cuestión: pareciera ser que Adorno se enfrenta a un dilema, se topa con una antítesis: de un lado el valor del todo comunitario y del otro el de la parte individual. Sabe que ante este dilema una salida muy cómoda sería la de la *síntesis*, pero puesto que se ha instalado sobre un asunto que le resulta incómodamente indecidible, indiscernible, la posibilidad de una síntesis se complica. ¿Cuál es la solución de tamaña disyunción? ¿En qué extremo se esconde *la verdad de lo social*?

Optar por una definición implicaría desconocer la parte de verdad que la otra concede, y viceversa. Una conciliación de las partes llevaría a postular una suerte de común denominador, lo que forzaría al filósofo a un gesto de prestidigitación para hacer emerger una nueva entidad diferenciada de las dos anteriores. La comunidad y el individuo se excluyen mutuamente, pero también resultan engañosamente complementarios. El modo de enunciación que presentan los opone para que el analista social se arriesgue en su deliberación: adoptar una u otra alternativa, luego, asumir las consecuencias de quedarse corto.

La clave para salir al paso, la encuentra Adorno, en la suspensión de la elección. La alternativa es curiosa porque sólo en ella se tiende la verdad de lo social: es uno y el otro concepto. Ambas son *apariencias* y lo cierto será, en todo caso, que *lo social* es por definición esa misma tensión entre el individuo

y lo comunitario. Lo que se tienda por debajo de estas dos apariencias está negado por completo, no hay modo de descubrirlo cruda e inmediatamente. Lo que sea *la* enunciación de lo social sigue quedando allí, sin más, como una X suspendida entre dos postulados enfrentados.

Zizek formula esta aguda percepción de la paralaje de Adorno a través de dos momentos:

“...en una primera aproximación, la división entre las dos nociones de sociedad (la individualista-nominalista anglosajona y la organicista de Durkheim como una totalidad que preexiste a los individuos) parece irreductible, como si se estuviera en presencia de una verdadera antinomia kantiana que no puede resolverse por medio de una “síntesis dialéctica” superadora y que eleva a la sociedad a una inaccesible Cosa en sí; sin embargo, en una segunda aproximación, simplemente debería tomarse nota de que esta antinomia radical que parece impedir nuestro acceso a la Cosa *ya es la cosa en sí*: el rasgo fundamental de la sociedad actual es el irreconciliable antagonismo entre la Totalidad y el individuo.” (Zizek, 2006: 39-40)

Adorno se topa con la violencia de las definiciones, con el antagonismo de lo social según la versión anglosajona y la continental. Lo cierto en todo esto es que la sociedad es una puja de concepciones y en esta puja se encuentra tendida la verdad de lo social. La sociedad se juega entre dos abstracciones simbólicas, seguidamente, lo social se encuentra en la brecha que abren estas ficciones teóricas. No hay una sustancia social salvo aquella que emerge desde cada uno de los cuernos del dilema. La sociedad se hace visible a través del punto de mira que acentúa la totalidad o del que privilegia el individuo.

Lo que sea la sociedad no puede ser examinado más allá de las definiciones con las que Adorno cuenta. Lo Real de lo social, sostiene Zizek, no es un núcleo duro que insista idéntico e inmutable a pesar de las apariencias o más allá de las ficciones simbólicas. En todo caso, y a diferencia de Lacan, lo Real no se aloja por debajo y más allá de tales apariencias. Zizek desconfía de una comprensión del asunto como si se tratara de algo así como un *platonismo invertido* donde el reino de lo aparente ocupe una dimensión superior y la de lo real una inferior.

Lo Real no tiene un infraespacio metafísico como tampoco es una Cosa al modo de *la* Cosa-en-sí escondida en un lugar inexpugnable. Aunque siga entendiéndose como una X inaccesible, ésta puede ser advertida como una fisura o una grieta que se abre cuando la *mirada* se traslada desde uno de los bordes hacia el otro. Adorno posee la virtud de esta visión y encuentra que lo social, efectivamente, al cambiar de manera radical de un punto a otro no puede ser sino un antagonismo, es decir, lo único que subyace a lo social no es más que la violencia discrepante de las miradas teóricas. No hay por qué ir más atrás ni más lejos de las apariencias o construcciones conceptuales, con lo cual, la fuerza de una brecha que pone a la sociedad contra el individuo y al individuo contra la sociedad se encuentra, simplemente, en esta negatividad como resistencia al acuerdo entre las partes en disputa.

La *visión de paralaje* es una de las modalidades o de los gestos filosóficos más interesantes que el siglo XX le debe al materialismo dialéctico y que, de acuerdo a Zizek, convendría volver a reflotar. En la misma sintonía, de Adorno y su dialéctica negativa subsiste la convicción de que nunca existe coincidencia ni identidad entre la realidad y su enunciación teórica, práctica o política. A diferencia de la dialéctica idealista que levanta totalidades ilusorias y artificiosas, el materialismo dialéctico injerta la negatividad en la realidad

quitándole racionalidad y, por ende, provocando un cortocircuito entre ésta y el pensamiento.

De modo tal que la contrariedad fundamental se encuentra en los constantes desfasajes de la reflexión sobre la realidad. La reflexión es impotente ante la realidad y no hay astucia de la razón por la cual la realidad caiga bajo sus dominios: la realidad es sin razón, es lo que es más allá de toda racionalización. Lo único que cabe esperar *acerca de* ella es una variedad de construcciones simbólicas que emergen como precario material disponible para su señalización:

“En un primer movimiento, lo Real es el núcleo duro imposible que no se puede enfrentar directamente sino sólo a través de las lentes de una multitud de ficciones simbólicas, de formaciones virtuales. En un segundo movimiento, el núcleo duro resulta puramente virtual, sin existencia concreta, una *x* que sólo puede construirse retrospectivamente a partir de una multitud de formaciones simbólicas que son “todo lo que está realmente”” (Žižek, 2006: 40).

Si se habilitara o asimilara este *estatuto paraláctico* dentro de la dialéctica negativa de Adorno podría concebirse que, además de la enunciación de lo social, atrapada dentro de esta lógica se encuentra también la definición del arte moderno. O más específicamente, el arte musical de principios del siglo XX ya se hallaría atravesado por semejante estatuto.

Cuestiones de Método

Los editores de la célebre *Teoría Estética* de Adorno en un epílogo final dentro del mismo texto, coincidían en señalar que si bien éste debía dedicarse a Beckett, por voluntad expresa de su autor, también debía ser precedido por un sugestivo lema de Friedrich Schlegel: “En lo que se llama *filosofía del arte* suele faltar una de las dos cosas; o la filosofía o el arte”. Habrá que entender que, no puede existir identidad ni coincidencia entre los dos términos, sin importar el orden de precedencia, inevitablemente, uno excederá al otro. Arte y filosofía, cuando pretenden ser conjugados, experimentan una magnitud de desproporción que infecta su relación, esto es, una suerte de saturación parcial que no puede controlar la reflexión por más bienintencionada que ésta sea.

El hecho que de antemano se malogre todo intento por hacer una sana justicia tanto al arte como a la teoría, o a la inversa, implica advertir que el desequilibrio entre lo que significa una minuciosa descripción de las obras dentro de su especificidad y particularidad, y lo que sugiere una exposición expansiva acerca del arte, va más allá del problema método inductivo vs. método deductivo, o lo que se le asemeja, el valor del nominalismo contra los desafíos del universalismo. Estas clásicas contraposiciones ya suponen la ineludible mediación conceptual en aras de expresar lo particular o lo genérico.

Adorno va un poco más atrás y establece que la primera dislocación se encuentra en el enfrentamiento del arte con la reflexión, es decir, la inicial distorsión proviene de los fallidos intentos por conceptualizar y traducir la experiencia artística al vocabulario de las abstracciones y vericuetos filosóficos, luego aparece la opción si tal lenguaje se orientará a favor de las peculiaridades de pinturas, poemas y óperas o si privilegiará como vía regia la trabazón de categorías, el diseño de taxonomías y el despliegue y evaluación de nociones.

Sobre la cuestión del método Adorno propone asumir esta limitación inicial aunque sin renegar por ello, ya que le evita caer en presupuestos

esencialistas a la vez que le permite focalizarse en la relevancia de las disyunciones. Concretamente, se acepta la desventaja que impone la realidad del arte frente la grosera reflexión estética y se la invierte fructuosamente por recurso a una *reflexión segunda* por la que los conceptos se mantienen fieles a los pormenores y minucias artísticas. Adorno se encuentra convencido de que, para la estética como lo será para la filosofía en general, una constelación explicativa aceptable se concibe por recurso a estos fragmentos o *figuras micrológicas*. De esta manera, se desecha todo procedimiento que mágicamente invoque realidades preexistentes o más fundamentales al conjunto de los bocetos desarticulados disponibles como único material proporcionado por la reflexión.

“Si quisiera, en vez de esto, invocar lo secreto del arte mediante palabras primordiales, obtendría lo nulo, tautologías, características formales de las que se evapora la esencia, usurpada por el hábito del lenguaje y la preocupación por el origen... Como lo enigmático del arte sólo se articula en las constelaciones de cada obra, en virtud de sus procedimientos técnicos, los conceptos no son sólo la miseria de su desciframiento, sino también su oportunidad. El arte es por su propia esencia, en su especificación, más que sólo lo particular en él; incluso su inmediatez está mediada y, por tanto, emparentada con los conceptos.” (Adorno, 2004: 475)

Obviar los esbozos precarios o escenas recortadas de la reflexión sobre las obras de arte conduce al delirio esencialista que reclama la presencia y el contacto con lo real del arte, siendo esto imposible no queda más que una simulación por la que se postulan tautologías inoperantes y formalismos nulos. La dialéctica negativa, en un gesto antifenomenológico, remarca la fatalidad de la mediación simbólica, esa molesta intervención inquebrantable de los conceptos, a la que está condenada la gnoseología. De lo real del arte sólo aparecen esos retazos, esbozos o caricaturas con los que cabe realizar narraciones *paratáticas*: aquí aparece el verdadero culto de lo fragmentario por concentración de piezas móviles sin conexión por enlace deductivo o por mero orden de escalafonamiento. La misma *Teoría Estética* es coherente con este principio y su escritura se ofrece bajo la forma de la parataxis.

La configuración paratáctica no es más que la colección de fragmentos de ficciones simbólicas. La estructura paratáctica es, en definitiva, aquella multiplicidad de apariencias que modela la accidentada geografía de la brecha de paralaje. Una precipitación sobre la brecha no deja un saldo pobre porque no hay profundidad que explorar ni dimensionalidad alguna para tantear. Vuelta otra vez a la superficie de la hendedura, sin necesidad de un abismo que esconda lo originario del arte, mantenerse entre los cortantes bordes del precipicio otorga una oportunidad: la *mediación simbólica* además de representar la miseria de la compulsión por descriptarlo todo es a la vez la más prudente exploración de procedimientos técnicos, de peculiaridades de estilo o de tratamiento del material.

A partir del contacto y recolección de estas exploraciones, la mirada teórica no puede ejercer sino el contraste de esa cantidad desquiciada de detalles acerca de las obras de arte con la idea de acentuar los desajustes y las luxaciones de las unidades. Estas unidades descriptivas no cumplen con la función de los tradicionales componentes discursiva y argumentativamente vinculados porque la totalidad que es factible generar queda en un rudo y precario esquema de tensiones hecho de esas *figuras micrológicas*.

Adorno propone servirse de las figuras correspondientes a las más recientes obras de arte. El método propugnado desmiente la superioridad y resistencia de lo antiguo y no se deja seducir por el prestigio de lo clásico.

“El principio metódico es que los fenómenos más recientes han de arrojar luz sobre todo arte y no al revés, de acuerdo con la costumbre del historicismo y de la filología, que son profundamente burgueses y no quieren que cambien nada. Si es verdad la tesis de Valéry de que lo mejor en lo nuevo está en correspondencia con una necesidad vieja, las obras auténticas son críticas de las pasadas. La estética se vuelve normativa al articular esa crítica. Pero esto tiene fuerza retroactiva; sólo de ella se podría esperar algo de lo que la estética general simula.” (Adorno, 2004: 476)

La energía retroactiva de este principio de confrontación neutraliza el fixismo de los venerables paradigmas del arte indiferentes al avance del tiempo y siempre tan actuales. Junto a Valéry, Adorno, cree que el arte más inédito suple al anterior pues lleva ya el sedimento de viejas necesidades y se posiciona combativamente ante los precedentes. Zizek, acertadamente, recuerda que el núcleo duro de lo real resulta una X inconsistente determinable retrospectivamente. Del mismo modo, lo real del arte sólo toma forma por la mirada hacia las esquirlas suspendidas en el pasado.

Ello justifica la elección de la *Filosofía de la Nueva Música* en cuyo índice se hace patente esta decisión a penas se leen los nombres de Schönberg y Stravinski. Nombres por los que se filtra, polémicamente, mucho de la música anterior. Sin embargo, entre ambos la antítesis ya ha sido inyectada: las virtudes de uno y otro marcan distancias y diferencian los proyectos musicales que determinan buena parte de la producción musical del siglo XX. El justo *camino del medio* es rotundamente desechado ya que la tensión y la resistencia a las síntesis conciliadoras dicen más porque lo declaran primero y sin concesiones. En Béla Bartók, asegura Adorno, se expresa lo mejor de Stravinski y Schönberg del mismo modo en que Milhaud y Hindemith se ciernen a un cause por ellos no trazados: más interesante y herurísticamente económico es fiarse de la doble naturaleza del germen que prende en estos y otros tantos proyectos más.

“El principio que, por motivos de crítica gnoseológica, siguió Walter Benjamin en su tratado sobre la tragedia alemana puede fundarse en el objeto mismo en un examen de la nueva música desde un punto de vista filosófico que esencialmente se limite a sus dos protagonistas sin ponerlo en relación. Pues únicamente en los extremos se encuentra impresa la esencia de la música; sólo ellos permiten el reconocimiento de su contenido de verdad. (Adorno, 2003: 13)

Contradicción y Contracción

Adorno plantea, lo que en términos de Zizek podría denominarse, el *estatuto paraláctico* de la música. Tesis esta que puede arrastrarse al arte en general. No es inocente la disposición antitética de Schönberg como *el progresista* y Stravinski como *el restaurador*. No obstante, la *contradicción* es, literalmente, la categoría que define la fisonomía de esta operación que, a la par de enfrentar la novedad del radicalismo musical atonal a la avejentada armonía tonal y su insípida persistencia, polariza los procedimientos, exigencias y desafíos de dos compositores. Por un lado, el método tiende a trascender temporalmente los objetos para una crítica musical histórica, aunque, por el otro, decididamente, se ajusta a la arquitectura interna de los mismos para descubrir sus figuras micrológicas. El objetivo gravita en la acumulación de tantas figuras descriptivas como sea posible hasta que la imagen de las obras estalle en la demostración de su fracaso. Esto último se trata de una especie de implosión por saturación de ristas de detalles que

dan cuenta de por qué estas composiciones se encuentran atravesadas por la limitación y el fracaso.

“El método descubre las implicaciones de los procedimientos de las obras en los elementos. Siempre trata, por tanto, de determinar y seguir la idea de los dos grupos de fenómenos musicales hasta que la consecuencia de los objetos se transforma en la crítica de ellos. El procedimiento es inmanente: la exactitud del fenómeno, en un sentido que sólo se desarrolla en este mismo, se convierte en garantía de su verdad y en fermento de su no verdad. La categoría guía de la contradicción es ella misma de naturaleza doble: que las obras configuren la contradicción y en tal configuración la hagan surgir de nuevo en los rasgos de su imperfección constituye la medida de su éxito, mientras que al mismo tiempo la fuerza de la contradicción se burla de la configuración y destruye las obras.” (Adorno, 2003: 33)

La religión burguesa del arte *espiritualiza* toda obra negándole el exterminio y la muerte. Más allá de los ritos de momificación social conjurados sobre el destino del arte no hay trascendencia ni perennidad, sí perentoriedad. La autonomía era el rasgo que definitivamente entraba en complicidad con este aspecto acerca de la represión de la verdad en la caducidad del arte. La música radical se confina al aislamiento, la causa de su extinción y de su rechazo, aunque de esa manera se haga evidente su hostilidad hacia el conformismo social, termina por establecer su crudo posicionamiento crítico más los signos de la heteronomía.

“Conserva sin duda su verdad social en virtud de la antítesis con la sociedad, gracias al aislamiento, pero esto es lo que en último término hace que también ella misma perezca. Es como si se le sustrajera el estímulo a la producción, es más, la *raison d'être*.” (Adorno, 2003: 28)

El rango de heterónimo le adviene al arte musical cuando se sacude las nociones de *pureza, sentido, armonía, coherencia, totalidad*, aspectos que sugieren la coincidencia plena y metafísica entre sujeto y objeto. Adorno enseña que estas notas arrastran la miseria de tensiones largamente solapadas desde inicios de la música tonal como, *sonido individual/construcción del todo, Tipo de audición expresivo-dinámico/rítmico-espacial, armonía/melodía, armonía/contrapunto, vertical/horizontal, polifonía de la fuga/homofonía de la sonata, construcción formal/plasticidad temática, tema/desarrollo, continuidad/desarrollo*. La dignidad de Schönberg se manifiesta al constatar que a lo largo de su trabajo compositivo disuelve todas estos binomios sea evitando combinatorias o rechazando optar por alguno de los extremos; mientras que Stravinski, no menos audaz, extermina, en su tiempo, los criterios en uso para discriminar la buena de la mala música.

Al no haber resolución de este tipo de contradicciones, entre ambos, el antagonismo se levanta contra la tradición musical, aunque por motivos divergentes: Schönberg procura erradicar lo conocido y mira hacia el futuro desnaturalizando la tonalidad; muy distintamente, Stravinski pretende, sin pasar por conservador, una reintegración de la música al originario registro de lo rítmico. De avanzada o en reversa, lo importante es que hacen evidentes todas las incompatibilidades que la música tranquilamente tenía por no problemáticas y, en todo caso, como garantía de concertación, unidad e identidad.

A principios del siglo XX la música se debate entre el progreso y la restauración sin ser ideológica, o sea, practicando un movimiento suicida de *contracción* o de apartamiento respecto de una prestigiosa serie de valores que hacían al canon de la música que daba ocupación al corazón y al

entendimiento. Es por ello que Adorno puede sentenciar que el arte musical “Es ideología en la medida en que se afirma como un ser-en-sí ontológico más allá de las tensiones sociales” (Adorno 2003: 116). E indudablemente, no sólo los ideales de la estética musical burguesa son el blanco preferido, se agrega el forcejeo con el mundo de la producción económica y de la reproducción técnica para decretar que “La violencia que la música de masas ejerce sobre los hombres pervive en el polo social opuesto, en la música que se sustrae a los hombres” (Adorno, 2003: 66).

Contracción, sustracción, exclusión, pero que de ello no se siga la imputación de indolencia y pereza ante la conflictividad social, en todo caso habrá que percibir que la razón del arte heterónimo se halla en una crueldad desplegada no como distanciamiento querellante e incriminante sino más bien como transgresión y violación del sano sentido común. No por casualidad Zizek al iniciar *Visión de Paralaje*, con una introducción titulada *El Materialismo Dialéctico llama a la Puerta*, recuerda a sus lectores que se ha vuelto convencional manifestar el desagrado del arte abstracto o de la música atonal tildándolos de *tortura*. Con más razón esto querrá decir que, decididamente, “La nueva música absorbe en su propia consciencia y en su propia configuración la contradicción en la que se encuentra con respecto a la realidad” (Adorno, 2003: 112).

La *nueva música* de Stravinski ejerce este influjo sobre su auditorio arrastrándolo hacia disociación, la esquizofrenia, en definitiva, la experiencia de la autoopresión de la subjetividad. La exploración del exotismo musical, del primitivismo, de la parodia, del motorismo, de los actos acrobáticos, de un arte corporal, de la búsqueda de una involución del lenguaje musical, de un infantilismo, de la repetición convulsiva, de un estilo de lo roto, queda el desconcertante padecimiento de *schocks*. Tamaña ferocidad no es desconocida, obviamente, para el público de Schönberg: disonancias extremas, sonidos aislados, series descabelladas, aniquilación de toda relación entre grados, accidentalidad de los acordes, atmósferas enrarecidas, vibraciones eléctricas, ritmos absurdos, formas atrofiadas.

La música de inicios del siglo XX no hace sino más que asumir y llevar hasta la exageración lo que notablemente percibe y viabiliza en proyectos distanciados: Stravinski busca arcaísmo y autenticidad, Schönberg evolución y perfeccionamiento. Entre ellos, queda, al parecer de Adorno, definida la dramática situación del arte en pié de guerra ante la sociedad: “...ninguna obra de arte puede prosperar en una sociedad fundada en la violencia sin servirse de la propia violencia, pero con ello entra en conflicto con su verdad, con su lugartenencia de una sociedad por venir que ni conozca ni tenga ya necesidad de la violencia” (Adorno, 2003: 186).

Para concluir, puede advertirse que, tomando de la dialéctica negativa de Adorno un principio que eleva a la *contradicción* como piedra de toque, puede contrarrestarse la espontánea y natural opinión que concibe arte y sociedad como cifras que convergen de manera plácida y armoniosa. Así, queda planteado un agonismo cultural, un antagonismo difícil de resolver. No en vano Adorno ha sido fiel a sus rigurosos estudios musicales, a sus tediosas compilaciones de *figuras micrológicas*, solo a través de ellos pudo descubrir lúcidamente que “Las obras de arte son, como todos los sedimentos del espíritu objetivo, la cosa misma. Son la esencia social oculta, citada como manifestación.” (Adorno, 2003: 117)

Bibliografía:

- ADORNO, Th. W.;
- 2003, *Filosofía de la Nueva Música*, Akal, España.
- 2004, *Teoría Estética*, Akal, España.
- 2008, *Escritos Musicales IV. Moments Musicaux. Impromptus*, Akal, España.
- ZIZEK, Slavoj;
- 2006, *Visión de Paralaje*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.

Walter Benjamin: experiencia estética y *verdad* en el arte

Héctor Omar Quijano

Presentación

La notoriedad del pensamiento de Benjamin consistió según Buck-Morss en retener y transformar la filosofía (kantiana) y el misticismo (cabalístico) en su adopción del pensamiento marxista. Acercarse a esta notoriedad implica comprender cómo la filosofía idealista trastoca en materialista, y la iluminación religiosa en profana (Buck-Morss 1981). Implica, en la disposición cartográfica del análisis, retrotraerse a la constitución germinal del esquema crítico de conocimiento en el arte.

Encontramos que la prefiguración de ese esquema crítico en arte presupone un cruce de movimiento entre la “pulsación formal” de la mirada teórica del sujeto y la “pulsación inmanente” al objeto. Cuando ese cruce de movimiento se *detiene*, aparece la verdadera dimensión del conocimiento en arte. Lo que no significa que las “pulsaciones internas” se detengan. En función de ello, emprendemos nuestra indagación en vistas a determinar cómo del mismo modo que la manifestación *ideal* en el arte demanda un conocimiento como contemplación, el *shock* lo determina para la experiencia estética. Enfocaremos la cuestión desde la filosofía del arte y la estética.

Con este enfoque no nos estamos abocando sólo a la modalidad coincidente para la crítica y la filosofía del arte en cuanto “*articular conceptualmente la verdad que la obra de arte expresa sólo sensorialmente*” (Buck-Morss 1981:65); nos abocamos al *ejercicio mismo* por el que una crítica del conocimiento, tal como Benjamin la fundamenta en su “Prólogo epistemocrítico” escrito en 1925, se *retuerce* sobre sus propios movimientos por el que sus configuraciones cristalizan soterradamente.

Partiremos entonces de algunas *detenciones* en la movilidad de esas *torceduras*, pues el parámetro de la “dialéctica en suspenso” tiene su cabida *para* el mismo pensamiento benjaminiano. Para ello nos referiremos a su libro *Las ‘afinidades electivas’ de Goethe* de 1922.

Prefiguración de dos principios en el conocimiento del arte

En *Las ‘afinidades electivas’ de Goethe*, Benjamin prefigura una tensión en la relación del contenido objetivo y el contenido de verdad en el arte, tensión que se especificará como planteo epistemológico en *El origen del ‘trauerspiel’ alemán* en la relación conocimiento-verdad. Esta inscripción se determina en la pregunta crítica fundamental “*acerca de si la apariencia del contenido de verdad se debe al contenido objetivo o la vida del contenido objetivo al contenido de verdad*” (Benjamin 2007:126).

El contenido de verdad no es un preestablecimiento de *algo* que el arte se limitará a objetivar, al modo en que lo entiende el idealismo estético. Tampoco está dado según el modo en que las posiciones inductivistas lo conciben, esto es, como dependiente de las manifestaciones de los contenidos objetivos. El contenido de verdad no está determinado por tanto en un pliegue abstractivo, que expone reglas a priori o posteriori con las que subsumir densidades, sino que se manifiesta con una pluralidad discordante, con el

espaciado mismo con que el ideal del problema supremo en filosofía escapa a toda pregunta o pretensión unificadora.

Al configurar esta tensión, Benjamin se propone inscribir dos principios: por un lado, el principio que revela la verdad como *inmanente* a la obra; por otro, el que revela el conocimiento del arte como contemplación.

El primer principio indica que la interpretación de una obra no es posible pensarla como una identificación empática con la intención del autor. Esta es una idea inicial que latirá incólume en su libro posterior sobre el *Trauerspiel*, especificada en la tan citada y reconocida frase “*la verdad es la muerte de la intención*” (Benjamin 2007:231). El contenido de verdad se expresa como lenguaje formal *inmanente* a la obra, la cual “*debe estar absolutamente en primer plano en dondequiera que la intelección se oriente hacia el contenido y el carácter*” (Benjamin 2007:164). Esta afirmación va contra la concepción tradicional del biografismo y cierta crítica literaria que hace depender la obra de la vida.

La idea de *inmanencia* también desvirtúa el sentido de las etiquetas con que cierta filosofía del arte pretendía contener la multiplicidad de realizaciones artísticas. Este vaciamiento de sentido insta a tener presente el condicionamiento histórico de sus realizaciones. Demanda para la filosofía del arte conformar sus criterios “*de manera inmanente, gracias a un desarrollo del lenguaje formal propio de la obra, el cual exterioriza un contenido en contra de su efecto*” (Benjamin 2007:242).

Se abre así el panorama del segundo principio. Cuando se registra, en el arco compositivo de la obra, el vínculo entre forma y contenido, la forma ha aparecido siempre en el conocimiento del arte como aquello ligado directamente a la creación, al “entremezclar apariencias” en un movimiento armónico y encantador, simbólico. Si para los románticos tempranos la forma estética se presenta como la superficie “momentánea” de la forma reflexiva, y por tal como forma simbólica en cuanto “*representa la impronta del puro absoluto poético de la forma*” (Benjamin 2007:95), para Goethe lo simbólico encuentra su cabida en la dimensión poética de los objetos. Respecto al primer caso, Benjamin dice en su análisis de los poemas de Hölderlin:

“La forma interna, eso que Goethe llamaba “contenido”, ha de ser demostrada en estos poemas. Hay que descubrir la tarea poética propia como presupuesto para una valoración del poema... también debe entenderse que tal tarea es previa a la poesía... Esta tarea poética, este presupuesto, ha de entenderse como el fundamento último captable por el análisis” (Benjamin 1993:137).

Respecto al segundo, observa: “*lo simbólico es aquello en lo que aparece la unión indisoluble y necesaria de un contenido objetivo a un contenido de verdad*” (Benjamin 2007:158). Lejos de constituir estas últimas palabras una impugnación detractora, están en realidad sospechando cómo lo simbólico en el comercio del escenario empírico parece resaltar subrepticamente el telón de fondo de algo que pugna por su derecho. Cuatro años más tarde presentaría este extrañamiento como la *alegoría* (Benjamin 2007:376 y ss).

Por ello, la técnica poética que el mismo Goethe había planteado como la más adecuada sólo vuelve perceptible el contenido objetivo merodeando el límite de un contenido de verdad. “*El ámbito de la técnica poética constituye*

aquí el límite entre una capa superior y descubierta, y otra capa oculta y más profunda perteneciente a la obra” (Benjamin 2007:150). Desde esa vertiente es que según el filósofo, Goethe acentúa los contenidos míticos²⁹⁰, pero no alineado a la versión de la filosofía y poética del arte que tendía a homologar los dramas trágicos según la noción aristotélica. El drama de los personajes en Goethe, destaca Benjamin, no depende de la resolución ligada a la palabra del héroe trágico, sino de la indecisión basada en un instinto natural. Por ello es que el destino de los personajes aparece tan subordinado a un “simbolismo” de las cosas. La importancia del “mundo cósmico” en lo que acontece queda extra-limitado en la idea de que *“los contenidos esenciales de la existencia puedan plasmarse en el mundo de las cosas, y aun más, que no puedan consumarse sin tal plasmación”* (Benjamin 2007:126).

Con ello rescata de la novela de Goethe que el circuito de las afinidades naturales por las que los personajes enfrentan el sino, determinando su contenido objetivo, está dando cuenta de la correspondencia de la obra a un tipo de realización histórica que dimensiona su particularidad y aborta el sentido de apariencia simbólica por el que en función del efecto se hipostasiaba la forma. Esta remisión entre forma-apariencia será la etiqueta del arte moderno, su integridad orgánica y cerrada, a la que Benjamin opondrá la tensión de los elementos heterogéneos que *“convierte a la obra ya en pedazos, en fragmento del mundo verdadero, en el ‘torso’ de un símbolo”* (Benjamin 2007:193).

El segundo principio se refiere al modo en que el conocimiento del arte puede formularse como contemplación. Para ello es necesario dar cuenta de una dimensión en el que lo bello y la esencia de la verdad como reino de las ideas aparezcan ligados. Es el modo de evitar la cosificación y el sentido de una definición del arte y de la experiencia estética desde contenidos cognitivos meramente trascendentales. Por ello, en función de su “programa” de filosofía²⁹¹, considera rescatable la noción de Goethe sobre la naturaleza, que designa tanto *“la esfera de los fenómenos perceptibles como la de los arquetipos intuitivos”* (Benjamin 2007:152). Pero Goethe nunca pudo referir la síntesis, pues estaba demasiado inclinado al examen empírico de la naturaleza y las obras de arte.

Movido por esta imposibilidad goethiana, Benjamin se propone establecer el vínculo que permita al conocimiento del arte arribar a la *“virtual formulabilidad de su contenido de verdad como problema filosófico supremo”* (Benjamin 2007:184). Ese vínculo presupone una aproximación diferente al objeto, al fenómeno artístico en este caso. Dicha aproximación designa al fenómeno en su *auténtica* singularidad, cuya incongruencia el concepto confinaba como vacua aparición. Esa incongruencia, el fenómeno desplegado en sus particularidades y extremidades, está contendida en *idea*. La *idea* está prefigurada ya aquí con el sentido platónico que Benjamin le adjudicará posteriormente (Benjamin 2007:230,231). En función de la *idea* es posible la *interpretación objetiva* de los fenómenos que la configuran.

²⁹⁰ “Lo mítico es el contenido objetivo del libro...”, dirá Benjamin en la página 144 (Benjamin 2007).

²⁹¹ Tarea abocada a la búsqueda de un “lugar lógico” que contemple conceptos de conocimientos más puros que se correspondan con un concepto de experiencia más profundo (Benjamin 1917)

Si el arte como producción empírica supone en sí la concentración de fuerzas de un contenido objetivo y un contenido de verdad, ello indica que se adentra en el mundo de las ideas con la combustión luminica de su forma. Esta luminosidad abre el velo de su contenido de verdad, pero nunca desvelando la belleza que se contiene en la verdad como exposición, como presentación, más no como representación.

Por eso el conocimiento del arte implica la contemplación ligada al misterio de lo bello en el arte. Eso bello fue definido como “*el objeto en su velo*”, con lo que el conocimiento de un contenido verdadero nunca debe “alzar el velo”, pues “*sólo mediante su más preciso conocimiento como velo podrá por fin alzarse a la verdadera contemplación de lo que es bello (...) a la contemplación de lo bello en tanto que misterio*” (Benjamin 2007:209). Es decir, el conocimiento del arte es contemplación de la *idea*, detención del pensamiento ante el misterio de la belleza velada en su exposición. *Contemplación* y *exposición* son los modos del conocimiento del arte, y es lo que permite que lo singular se vincule a su vez a una totalidad contenedora, no conciliadora.

El conocimiento como contemplación se erige como dimensión *discontinua* del pensamiento, pero por tal como el único modo de acercarse a la verdad y al misterio de la belleza que busca ser *perseguida*.

La belleza que “busca ser perseguida” alude a indagaciones de filosofía del lenguaje, filosofía de la historia y de la estética. Si lo bello en relación a la naturaleza puede ser reproducible en la obra de arte “bajo un velo”, en relación a la historia queda como *apariencia* de lo que *ya* ha sucedido, o se ha *cubierto*. La siguiente cita de Benjamin en el texto sobre Goethe pone en tapete la cuestión que retomará en años posteriores:

“Toda belleza contiene de hecho en sí, del mismo modo que la revelación, algunos órdenes que pertenecen a la filosofía de la historia, dado que no hace visible la idea, sino que hace visible su misterio” (Benjamin 2007:209).

Shock y suspensión de la experiencia conciente

Si bien no trataremos la cuestión referida en el último párrafo del apartado anterior, si nos interesa hacer una breve articulación.

En su ensayo sobre Eduard Fuchs, Benjamin rescata la concepción de éste respecto a considerar la *impresión* –lo inmediato, lo eruptivo- como categoría de la *contemplación*. Fuchs dice “*Sólo hay un paso entre el verdadero sentir las fuerzas operantes en una obra artística y descifrarlas exhaustivamente*” (en Benjamin 1989:111). Con ello está ligando la experiencia de la creación artística y su desciframiento a ciertas condiciones históricas de sus realizaciones. Y está señalando que ese desciframiento presupone un método que asocie la crítica, filosofía del arte y de la historia: es el método del materialista histórico.

Esa necesidad se desprende también de las palabras de Fuchs al sostener que el saber del arte “*nunca se trata meramente de conceptos contruidos, sino de ideas que han llegado a ser formas que respiran vida*” (en Benjamin 1989:111). Con ello sigue alejándose de la posibilidad de cosificación del arte. Pues el discontinuismo materialista de su pensamiento no implica la positividad de la cosa singular, sino su redención y ajusticiamiento como secreto descubierto.

Se asocian a este sentido materialista dos categorías prefiguradas en la construcción epistemo-crítica del pensamiento benjaminiano. Nos referimos a *descubrimiento* y *reconocimiento*. Tienden estas categorías a indicar la recuperación de lo *auténtico* del fenómeno, la revelación de su devenir.

La cita siguiente de *El origen del drama barroco alemán* constituye un importante “pulso formal” respecto a lo que Benjamin escribirá después de las manifestaciones artísticas del surrealismo, sobre todo, y la experiencia ligada a la tecno-estética.

“Lo auténtico –ese sello del origen presente en los fenómenos- es objeto de descubrimiento, y de un descubrimiento vinculado de modo único con el reconocimiento. En lo más excéntrico y singular de los fenómenos, en las tentativas más torpes e impotentes así como en las manifestaciones obsoletas de una época de decadencia es donde el descubrimiento puede hacerlo salir a la luz”
(Benjamin 2007:244)

Es la ilusión moderna de integridad, la apariencia de armonía perceptual, el sueño fáustico de *superación* histórica, el recuerdo vano de una experiencia vaciada, lo que indica la decadencia que *llama* al descubrimiento de aquello *auténtico* no articulado. Habrá en la última década de su vida varios trabajos respecto a esta cuestión.

Uno de ellos es *Sobre algunos temas de Baudelaire*, de 1939. Surge allí una remisión fundamental de la experiencia estética como *shock*. Si bien plantea cómo la conquista de la sensación en la modernidad está asociada indefectiblemente a la disolución del aura a través de la experiencia de *shock*, también es cierto que encuentra en el *shock* el esquema formal ligada a un duelo fantástico por el que el artista llega a la creación (Benjamin 1999). El *shock* como regla fundamental del arte en Baudelaire, emancipa de la “experiencia vivida” ligada a la “fantasmagoría”. Buck-Morss señala la función social de la “fantasmagoría” moderna como “compensatoria” en tanto “anestesia el organismo” mediante la inundación de los sentidos, mediante la ilusión de totalidad (Cfr. Buck-Morss 2005:196 yss).

Por eso, en contrapartida, la poesía se configura como dispensadora de imágenes cuya textura de *shock* permite “*hacer saltar el acontecimiento de su contexto de experiencia*” (Benjamin 1999:22). Una experiencia en la “desnudez del acontecimiento” es una experiencia que depara su “dispersión incongruente” en la profundidad sin fondo de la percepción superficial. El modelo del arte moderno es el arte mnemónico, aquel que busca con sus imágenes retener el arabesco del contorno, la silueta de lo particular en pura manifestación.

Las imágenes mnemónicas, determinantes del arte y la experiencia estética como *shock*, promueven en su centro una paradoja semejante al canon crítico del ensayo filosófico: sólo mediante la *suspensión* (del recuerdo

conciente en el arte, de la intención cognitiva en la filosofía estética) es posible iluminar (profanamente) la verdad en el arte²⁹².

La idea del arte encuentra en la obra la misma vertiente expositiva que anula toda intención definitoria o delimitante. Es la “cinta de moebio” con la que se mide el esquema móvil de conocimiento en la relación sujeto-objeto como principio crítico de no identidad.

Así es que el “pulso formal” por el que Benjamin construye el pensamiento crítico encuentra su *torsión* en movimiento en el cruce ensayístico de miradas teóricas que se iluminan y sombrean a sí mismas, en una erupción de imágenes dialécticas en suspenso, nunca cristalizadas definitivamente. Es el pulso final que Benjamin deja latiendo el día de su muerte en un maletín (*La obra de los pasajes*).

Bibliografía

- BENJAMIN, W. (1993) *La metafísica de la juventud*. Paidós I.C.E./U.A.B, Barcelona.

- BENJAMIN, W. (2007) *Las ‘afinidades electivas’ de Goethe*. Abada Editores, Madrid.

- BENJAMIN, W. (1999) *Sobre algunos temas en Baudelaire*. PDF eleleph.com.

- BENJAMIN, W. (1917) *Sobre el programa de la filosofía futura*. E-Book PDF. Disponible en <http://www.agrupacióndemayo.com.ar>.

- BENJAMIN, W. (1929) *El surrealismo: la última instantánea de la inteligencia europea*. E-Book PDF. Disponible en <http://www.agrupacióndemayo.com.ar>.

- BENJAMIN, W. (1989): *Discursos interrumpidos*. Taurus, Madrid.

- BUCK-MORSS, S. (1981) *Origen de la dialéctica negativa*. Edit. Siglo Veintiuno, Buenos Aires.

- BUCK-MORSS, S. (2005) *Walter Benjamin. Escritor revolucionario*. Interzona, Buenos Aires.

²⁹² Un análisis más profundo llevaría a desarrollar aquí lo tratado en su ensayo *El surrealismo: la última instantánea de la inteligencia europea*. Nos referimos a la noción de “iluminación profana”.

Relaciones entre pintura y lenguaje en clave merleau-pontyana y sus proyecciones sobre la transmisión del saber filosófico

Silvia Solas

UNLP

“El filósofo se reconoce en que tiene *inseparablemente* el gusto de la evidencia y el sentido de la ambigüedad. (...). Lo que hace al filósofo es el movimiento que reconduce sin cesar del saber a la ignorancia, de la ignorancia al saber, y una suerte de reposo en este movimiento...”²⁹³

Las palabras de Merleau-Ponty parecen evocar, sin mencionarlo, al demiurgo platónico que, ni ignorante, ya que aspira al saber, ni sabio, ya que no lo posee, vive destinado a ser un buscador. Buscador de verdades, efectivamente, su lucha se desenvuelve entre el gusto por la evidencia y el sentido de la ambigüedad.

Mirada en su transcurso histórico, pareciera ser este desenvolvimiento entre dos extremos lo que le otorga a la filosofía esa especie de dinámica pendular que le impide gestar –aunque lo pretenda– una respuesta unívoca y definitiva. Lo que en Platón manifestaba la imperfección, pero a su vez, la dignidad del filósofo, es decir, del hombre, se convierte, por ejemplo, en un autor contemporáneo de Merleau, Albert Camus, en agobio existencial: el trabajo del hombre lleva la impronta de la piedra en la espalda de Sísifo.

Pero Merleau le concede al filósofo, que se debate entre el saber y la ignorancia, un tiempo de sosiego, “una suerte de reposo”: se trata del momento de la creación. Por eso cita las palabras de Bergson, de 1935: “(...) filosofar seriamente consistiría aquí en *crear* la posición del problema y en crear la solución.”²⁹⁴ No se trata de una mera reconstrucción conceptual que implica la aceptación textual de los términos de un problema, sino, propiamente, de la invención, más que de soluciones, de los problemas mismos.

Ahora bien, ese movimiento de la filosofía también puede producirse en clave pictórica: “El pintor mismo es un hombre en su trabajo que encuentra cada mañana en la apariencia de las cosas la misma interrogación, el mismo llamado al que nunca ha concluido de responder. A sus ojos, su obra no está hecha jamás, siempre está en curso (...).”²⁹⁵

Así, la filosofía, para Merleau, es, como el arte o la literatura, incluso como la ciencia, expresión.

²⁹³ Maurice Merleau-Ponty, (2006), p. 8 (el subrayado es del autor).

²⁹⁴ Ídem, p. 13 (el subrayado es del autor)

²⁹⁵ Ídem, p. 66

Es sobre la base de estas consideraciones que pretendo establecer cómo de un problema en principio de orden estético, la relación entre la pintura y el lenguaje, la cuestión se ha desplazado hacia un ámbito más amplio de la filosofía que puede contener cuestiones gnoseológicas y ontológicas. Pues de lo que se trata en Merleau es cómo decimos o expresamos el mundo; esta pregunta encierra los interrogantes acerca de qué conocemos del mundo y, por tanto, qué o cómo es el mundo.

Por otro lado me propongo mostrar de qué modo esta misma cuestión repercute en el plano de la transmisión filosófica o de la enseñanza de la filosofía. Ya que si la imagen artística, por ejemplo, la pictórica, puede concebirse como una expresión de sentido sobre el mundo, pero, por decirlo así, concentrado, es posible considerar que las interpretaciones sobre ella, formuladas en palabras, constituyen un despliegue de ese sentido al que podríamos adjudicarle el atributo de "filosófico".

Entonces, ¿no podríamos sostener que es posible iniciar la reflexión sobre una problemática de filosofía frente a un cuadro o una fotografía? Más recientemente, Gilles Deleuze se propone en un curso sobre la noción de diagrama en pintura dictado en los primeros años de la década del '80, precisamente, no indagar en lo que la filosofía ha dicho sobre la pintura, sino más bien qué tiene la pintura para aportar a la filosofía.²⁹⁶

Imagen pictórica y lenguaje

En su texto, *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, de 1960, Merleau-Ponty sostiene la notable consideración de que la pintura es un lenguaje a su manera. En tanto no significativa, constituye una especie de voz silenciosa o muda. En ese sentido, el lenguaje lleva la ventaja de fundarse en una permanencia de significados, relativamente inalterables, que constituyen la sedimentación significativa sobre la cual se montan las distintas reconstituciones interpretativas, las que pueden sumarse o confrontarse con interpretaciones previas. Tal diferenciación nos permite estimar que la pintura requiere que sus interpretaciones sean puestas en palabras. Para decirlo con Merleau, si bien se habla con la palabra no es posible pintar la pintura.²⁹⁷

Sin embargo, la diferencia entre pintura y lenguaje como modos expresivos no implica una diferencia esencial o irreductible, sino que es una diferencia de grado.

Para nuestro autor, lo que todo modo expresivo, la pintura y el lenguaje en este caso, comparten, es que tienen su base en la percepción. Lo que significa, en última instancia, que no hay ideas sobre el mundo que no arraiguen en lo sensible. Así, se pone de manifiesto la relevancia de la noción de "cuerpo" como portador de sistemas simbólicos, es decir, como "lugar" de realización de los fenómenos expresivos e intelectuales.

Por tanto, hay una simbolización natural, la percepción, y una simbolización convencional, el lenguaje, el arte, la ciencia; la segunda tiene su "anclaje" en la primera:

Es necesario, pues, reconocer bajo el nombre de mirada, de mano y, en general, de cuerpo, un sistema consagrado a la inspección de un mundo,

²⁹⁶ Cf. G. Deleuze, (2007), p. 21

²⁹⁷ Cf. M. Ponty, (2006), p. 90

capaz de salvar las distancias, penetrar en el porvenir perceptivo, dibujar en la sencillez inconcebible del ser, huecos y relieves, distancias y desvíos, un sentido...

El movimiento del artista, al trazar su arabesco en la materia infinita, amplifica, pero también prolonga, la simple maravilla de la locomoción dirigida o de los gestos de aprehensión. Ya en el gesto de designación, no solamente el cuerpo desborda sobre un mundo cuyo esquema él lleva en sí: lo posee a distancia más bien que es poseído por él. Con mayor razón el gesto de expresión, que se encarga él mismo de dibujar y de hacer aparecer afuera lo que enfoca, recupera el mundo. Pero ya, con nuestro primer gesto orientado, las relaciones infinitas de *alguien* con su situación habían invadido nuestro mediocre planeta y abierto a nuestra conducta un campo inagotable. Toda percepción, toda acción que la supone, en una palabra, todo uso humano del cuerpo es ya *expresión primordial*.²⁹⁸

Por su parte, la filosofía se ha desarrollado a través de la palabra. No obstante, lo que vemos, lo que creemos ver, e incluso la organización de nuestras visiones, siempre han despertado el interés filosófico. Asimismo, puede constatarse en los escritos de los filósofos, desde la antigüedad hasta los contemporáneos, la conformación de imágenes para dar cuenta de sus conceptos teóricos: la caverna platónica, el búho hegeliano, o las metáforas nietzscheanas son ejemplos paradigmáticos.²⁹⁹

Al mismo tiempo podríamos señalar que en nuestros días lo visual ha invadido el entorno cultural a través de imágenes plásticas, fotográficas, filmicas, televisivas y hasta virtuales. Lo que ha suscitado el cada vez más intenso interés filosófico por el problema de la imagen; problema que, en principio, se estima como estético, pero que en verdad tiene un alcance mucho más vasto, pues suscita interrogantes de orden psicológico, sociológico, incluso epistemológico y político. Y, como intento destacar aquí, pedagógico o didáctico.

En síntesis, poner en juego la reconsideración de la filosofía, enfatizando su constitución problemática, pareciera admitir la inclusión de reflexiones sobre el vasto campo de nuestras herramientas expresivas. La imagen y el lenguaje, en particular.

Imagen y enseñanza de la filosofía:

Si bien no hay grandes desarrollos específicos respecto de la incidencia y las posibilidades de la imagen en la enseñanza de la filosofía, las relaciones entre la imagen y la enseñanza están siendo revisadas actualmente desde la perspectiva de la así llamada pedagogía de la imagen. Varios artículos que giran en torno a esta problemática han sido publicados en un volumen coordinado por Inés Dussel y Daniela Gutiérrez, en cuya introducción señalan que “Una pedagogía de la imagen debe poner en cuestión toda una tradición de los sistemas educativos modernos, en los que la imagen ha sido generalmente despreciada como una forma de representación inferior y menos legítima que la escritura.” Se denuncia, en ese sentido, la consideración de la

²⁹⁸ Ídem, p. 75-76

²⁹⁹ Al respecto véase el trabajo de Elena Oliveras, “La metáfora en el discurso filosófico”, en E. Oliveras, (2007).

imagen como un reflejo transparente de realidades simples, una ilustración casi redundante de argumentos reflexivos vinculados a otras formas de expresión (que también, equívocamente, se creen transparentes y simples). Por lo cual la tarea que un educador, y creemos en particular un educador de la filosofía, debe tomar en cuenta que “proponer otros vínculos entre palabras e imágenes, proponer otros modos de trabajo con las imágenes, analizando la carga que contienen, “abriéndolas” en su especificidad, y poniéndolas en relación con otras imágenes, relatos, discursos e interpretaciones de esa realidad, es una tarea educativa de primer orden.”³⁰⁰

Precisamente, Leonor Arfuch manifiesta, en uno de los artículos de ese texto, de qué modo puede entenderse la imagen como idea, y cómo la mirada puede ser manejada, especialmente desde los medios tecnológicos, como la televisión. La pregunta que surge en su análisis es hasta qué punto y en qué sentidos el ver se relaciona con el saber y el hacer.³⁰¹

Es en este punto que estimo relevantes los análisis de Merleau-Ponty. Veíamos cómo la analogía entre el decir mudo de la percepción y el decir mudo de la pintura, diferían con la expresión del lenguaje, por lo que se requeriría “poner en palabras” las imágenes para establecer la significación. No obstante, como señala Arfuch, la imagen puede entenderse como idea, de modo que interrogarnos sobre el mundo o sobre nuestras acciones en él, por decirlo con pocas palabras “pensar nuestro mundo”, bien puede ser realizado con o a través de imágenes. “Nuestros ojos piensan”, decía Cézanne, el pintor ejemplar de Merleau. La pintura es, en ese sentido, un “pensamiento visual”. Para mencionar un ejemplo proveniente de la literatura, Marcel Proust consideraba en uno de sus ensayos, los cuadros de los pintores como ideas; uno de sus ejemplos es la pintura de Rembrandt cuyos ambientes dominados por claroscuros eran propicios para la meditación filosófica.³⁰²

¿Qué incidencia tiene esta consideración en el plano de la enseñanza de la filosofía?

La imagen podría ser no sólo vehículo para el pensamiento, la reflexión crítica o la ejemplificación de ideas filosóficas, sino más, algo así como “pensamiento concentrado” que invita a ser desplegado en palabras. Estimo que así se estimularía fuertemente la comprensión y la problematización conceptual.

Ahora bien, considero que esta perspectiva requiere reformular la propia noción de filosofía.

Conclusiones

Nunca parece suficientemente saldado el intento de definir o, al menos, tratar de describir en qué consiste aquello que incluimos en la denominación de filosofía. Sin embargo, en nuestra práctica docente ponemos en uso contenidos que estimamos filosóficos en un juego que pareciera corroborar la sugerencia de Merleau-Ponty: nos movemos, efectivamente, entre el gusto por la evidencia y el sentido de la ambigüedad.

³⁰⁰I. Dussel y D. Gutiérrez, (2006), pp. 11-12.

³⁰¹ L. Arfuch, "Las subjetividades en la era de la imagen: de la responsabilidad de la mirada", en I. Dussel y D. Gutiérrez, *Op. Cit.*, p. 75-84

³⁰² Cf. M. Proust, (2004).

Ahora bien, retomando los conceptos bergsonianos que Merleau destaca, la filosofía sería básicamente creación. De ahí su cercanía con el arte. Lo que para Merleau tienen de común un pintor y un filósofo es que en ambos el objetivo es fijar, en la tela, en los enunciados, aquello que todo hombre aprende en su percepción como “ser en el mundo”. Es decir, para ambos la tarea común, con medios y estilos diferentes, es *expresar* el mundo. No, representarlo o imitarlo, al modo en que un traductor utiliza las equivalencias más adecuadas, de una manera más o menos automática.

En síntesis, un pintor, un escritor, un filósofo, deben *crear* el mundo, en el sentido en que deben crear las vías de hacerlo comunicable. Deben reescribir, o repintar, lo que en la percepción, simbolización primordial como veíamos, se ha experimentado.

Es que la obra de arte contiene, más que ideas, *matrices de ideas*; ella nos proporciona símbolos cuyo sentido no terminamos nunca de desenvolver. Y, precisamente, porque se instala en un mundo del que no tenemos la clave, nos enseña a ver y finalmente nos da que pensar como ninguna obra analítica puede hacerlo, porque el análisis no halla en el objeto más que lo que nosotros hemos puesto allí.³⁰³

Si se trata, entonces, de superar la intención analítica y si parece ser hora de que superemos también nuestra ingenua definición de la imagen como simple representación. Si, por último, la filosofía auténtica puede redefinirse desde el punto de vista de la creación, es decir como un proceso que inaugura problemas, más que clausurarlos, ¿por qué no considerar la posibilidad de recrear tal proceso en un aula de filosofía?

El historiador del arte Herbert Read planteaba a mediados del siglo XX y a partir de la tesis de que la imagen artística tiene una prioridad histórica respecto de cualquier otra forma simbólica de constitución de la realidad, la necesidad de revisar los postulados de todas nuestras filosofías, y, en particular, “debemos preguntarnos una vez más cuáles son los *fundamentos correctos de la educación*.”³⁰⁴

Asimismo, las reflexiones de Walter Benjamin sobre la imagen dialéctica son retomadas por George Didi-Huberman y con ello destaca la relación entre conocimiento y creación:

Benjamin nos dio a comprender la noción de imagen dialéctica como forma y transformación por una parte, como conocimiento y crítica del conocimiento por otra. Aquella, por lo tanto, es en efecto común –según un motivo un poco nietzscheano– al artista y al filósofo. Ya no es una cosa únicamente “mental”, así como tampoco habría que contemplarla como una imagen únicamente “reificada” en un poema o un cuadro. Proporciona justamente el motor dialéctico de la creación como conocimiento y del conocimiento como creación.³⁰⁵

Por su parte, Elena Oliveras considera al arte contemporáneo fundamentalmente como objeto para el pensamiento. Por lo cual el

³⁰³ M. Ponty, (2006) p. 87 (el subrayado es del autor)

³⁰⁴ Read, H. (1957), p. 8 (el subrayado es mío)

³⁰⁵ Didi-Huberman, G. (1997), p. 119 (el subrayado es del autor)

“espectador del siglo XXI” que asiste a una exposición de arte debe ir preparado “a pensar, quizá, casi a la manera de un filósofo o de un teórico.”³⁰⁶

Todas estas consideraciones parecen abonar la posibilidad de sostener que la reflexión filosófica es susceptible de gestarse en el trabajo realizado con imágenes artísticas. La palabra filosófica podría, entonces, hacer de las “voces del silencio” pictóricas, un discurso significativo.

Referencias bibliográficas:

- Deleuze, Gilles (2007) *Pintura, el concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus.
- Didi-Huberman, George (1997) *Lo que vemos, lo que nos mira*, Buenos Aires, Manantial.
- Dussel y D. Gutiérrez, (2006) *Educación la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*, Buenos Aires, Manantial.
- Merleau-Ponty, Maurice, (2006) *Elogio de la filosofía seguido de El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Oliveras, Elena, (2007) *La metáfora en el arte. Retórica y filosofía de la imagen*, Buenos Aires, Emecé.
- Oliveras, Elena, (2008) *Cuestiones de arte contemporáneo. Hacia un nuevo espectador en el siglo XXI*, Buenos Aires, Emecé.
- Proust, Marcel, (2004) *Essais et articles*, Paris, Gallimard.
- Read, H. (1957) *Imagen e Idea. La función del arte en el desarrollo de la conciencia humana*, México, FCE.

³⁰⁶ Oliveras, E. (2008), p. 13

Lengua, discurso, poder en el pensamiento de Roland Barthes

Virginia Emilse Zuleta³⁰⁷

Est. de Filosofía

esdrujula_13@hotmail.com

1- Introducción

Siguiendo a Barthes, la crítica a la “metafísica de la verdad” iniciada por Nietzsche en el siglo XIX abre y a su vez se materializa, en el siglo XX, en la crítica ideológica del signo y la sustitución del “antiguo texto” de los filólogos por “un texto nuevo”³⁰⁸.

En este horizonte, algunos textos filosóficos, estéticos, semiológicos, críticos abordan la relación discurso/lenguaje y poder. Dicho de otro modo, uno de los interrogantes principales se centra en cuáles son los efectos de un determinado discurso en el orden de lo ideológico. Pues ya no es posible pensar que exista un discurso objetivo-puro, libre de diferentes mecanismos de control. Al decir esto estamos pensando fundamentalmente en Foucault³⁰⁹. Saber-poder, discurso-poder: la producción discursiva se encuentra controlada, seleccionada y distribuida por diferentes procedimientos de control.

Situándonos en este contexto, Roland Barthes, a partir de fuertes relaciones intertextuales con Nietzsche y Foucault, plantea en la *Lección Inaugural* un interrogante fundamental a la hora de abordar el eje lengua-discurso-poder: “¿cómo desprenderse de todo querer-asir?”. Desde esta pregunta, recorreremos algunos de sus textos. Dicho de otro modo, seguimos ciertos recorridos barthesianos a la hora de pensar cómo desprenderse del poder que habita en la lengua.

2- El querer-asir

El texto *Lección Inaugural* (conferencia pronunciada en 1977) aborda, entre otros temas, la relación discurso-poder. En esta conferencia su pregunta sobre el poder se materializa, entre otros, en el interrogante “¿cómo desprenderse de todo ‘querer-asir?’”. Para Barthes, el poder no sólo está presente en los diferentes mecanismos de intercambio social, sino que a su vez está presente en la lengua misma: “No vemos el poder que hay en la lengua porque olvidamos que toda lengua es una clasificación, y que toda clasificación es opresiva (...) Hablar, y con más razón discurrir, no es como se repite demasiado a menudo comunicar sino sujetar: toda lengua es una acción rectora generalizada” (Barthes, 2006: 118-119). O dicho de otra manera: “la

³⁰⁷ Estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan. Becaria de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la misma Universidad. Tema: “Lenguaje”, “discurso” y “ciencia” en la semiología de Roland Barthes dirigida por la Dra. Gabriela Simón.

³⁰⁸ El “antiguo texto” es: “el nombre de la obra, en la medida en que esta última está habitada por un sentido y uno solo, un sentido ‘verdadero’, un sentido definitivo; es el ‘instrumento’ científico que define autoritariamente las reglas de una lectura eterna” (Barthes, 2005a: 139).

³⁰⁹ Ver especialmente *El orden del discurso* (Foucault, 2004).

lengua, como ejecución de todo lenguaje, no es ni reaccionaria ni progresista, es simplemente fascista, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar a decir” (Barthes, 2006: 120).

La lengua es fascista y el signo es gregario: “en cada signo duerme ese monstruo: un estereotipo” (Barthes, 2006: 120). El fascismo de la lengua y el gregarismo del signo nos lleva interrogarnos acerca de cómo podemos desplazarnos del lugar del poder, cómo “romper” (con) esa violencia. Para poder escuchar a la lengua fuera del poder, sólo resta “hacerle trampas a la lengua”; una de las “trampas” privilegiadas es la literatura puesto que es ese discurso “que permite escuchar a la lengua fuera del poder”³¹⁰ (Barthes, 2006: 122).

Literatura, escritura o texto (nociones construidas por Barthes en una suerte de cadena sinonímica en *Lección Inaugural*) son esos espacios que rompen con el estereotipo³¹¹; de ahí su posibilidad de romper con el poder: “La tarea revolucionaria de la escritura no es eliminar sino transgredir. Ahora bien, transgredir es a la vez reconocer e invertir; hay que presentar el objeto que se va a destruir y *al mismo tiempo* negarlo; la escritura es precisamente lo que permite esta contradicción lógica” (Barthes, 2005a: 45).

En *Lección Inaugural*, Barthes plantea semejanzas entre el trabajo de la literatura y el de la semiología; sin embargo no debe entenderse de ninguna manera como prácticas homologables, para Barthes cada una tiene su especificidad. Lo que acá queremos destacar es que tanto la literatura como la semiología son consideradas como prácticas de escritura y como prácticas de reflexión constante sobre su propio lenguaje. En este marco entonces, insistimos la literatura y la semiología permiten escuchar la lengua fuera del poder. Literatura-semiología, en el pensamiento barthesiano³¹² son entendidas como una crítica de los signos, o sea de su propio lenguaje. La movilidad de este saber permite afirmar el continuo devenir, con esto queremos decir, la posibilidad de que la semiología no se solidifique, no se transforme en palabras de un filósofo leído por Barthes, Nietzsche, en “monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal” (Nietzsche, 2006: 25).

3-Entre la lengua y el discurso

En el pensamiento barthesiano encontramos una línea difusa entre la *lengua* y el *discurso*. Para sustentar esta afirmación recorreremos sus cursos del Collège de France, especialmente *Cómo vivir juntos* (1976-1977) y *Lo Neutro*

³¹⁰ A lo que podríamos agregar, siguiendo la lógica barthesiana, como otras “trampas privilegiadas”: el arte en general y la filosofía.

³¹¹ Señala Barthes que el estereotipo “está constituido por una necrosis del lenguaje (...) se cree más de cerca de la verdad por su indiferencia hacia su naturaleza lingüística: está completamente desgastado y, a la vez, lleno de gravedad. Mantener el estereotipo a distancia no es una tarea política, puesto que el propio lenguaje político está hecho de estereotipos; pero sí es una tarea crítica, es decir, una tarea que intenta poner al lenguaje en crisis (...) el estereotipo, en el fondo es un oportunismo: se conforma según el lenguaje imperante, o más bien, según aquello que en el lenguaje parece imperar (una situación, una institución, un movimiento, una ciencia, una teoría); hablar a base de estereotipos es alinearse del lado de la fuerza del lenguaje; este oportunismo debe ser (hoy día) rechazado” (Barthes, 1986: 321-322).

³¹² Sobre todo a partir de *Lección inaugural*.

(1977-1978). En estos seminarios se enuncian rasgos de la lengua y del discurso pero sin embargo no se nota una diferencia entre la lengua y el discurso. Estos rasgos no se encuentran en contradicción con textos anteriores, por ejemplo la *Lección Inaugural*, sino que se complementan. Es importante aclarar que no nos interesa reconstruir, ya sea en el caso de la lengua o del discurso, una definición, sino más bien, ir recorriendo las características, los matices que presentan cada uno.

En el curso sobre *Lo Neutro*, Barthes retoma la diferencia saussuriana (lengua/habla): ya desde Saussure, notamos la necesidad de dos espacios que permanecen en relación la lengua y el discurso; el primero es considerado una reserva, donde están guardadas las leyes del lenguaje de una comunidad (especie de tabernáculo), y el segundo, un momento de actualización, elección del sujeto, extracciones de la reserva. La lengua es donde no tengo posibilidad de elección, como dice Barthes, “aquello por lo cual, queriendo, o sin querer, soy hablado” (Barthes, 2004: 92). Se trata de reglas estrictas de combinación, la sintaxis, que funcionan como leyes que permiten ya sea la comunicación, la seguridad, etc., pero sin embargo, se imponen desde el exterior al sujeto y lo obligan a hablar. En este sentido, Barthes habla en *Lección Inaugural* del “fascismo” de la lengua.

El lenguaje humano se actualiza en el discurso³¹³, éste es el espacio en donde soy “libre” de “hablar”, pero sin embargo esta libertad gira siempre dentro de ciertos límites sociales. Los rasgos enunciados de la lengua y del discurso no permiten hacer una fuerte diferenciación. En la lengua a través de las reglas de sintaxis, en el discurso a través de las reglas sociales, entra en juego la restricción de la aserción; este rasgo que comparten estos dos espacios (lengua-discurso) es el que hace que los límites entre ambos sean difusos. Como dice Barthes, la aserción pasa de la lengua al discurso. La lengua es la “Ley” del discurso y para poder resguardar el discurso de la afirmación es necesario batallar con la lengua. Citando a Barthes “el discurso debe ‘batallar’ con la lengua, cuando quiere deshacer su asertividad natural. Se trata sin cesar de una lucha, de una prueba de fuerzas (...) hay en la lengua (tomemos aquí la palabra en su sentido genérico, englobando lengua y discurso) una disposición dramática: sea que el discurso se haga cargo de la arrogancia de la aserción, sea que quiera contrariarla” (Barthes, 2004: 94).

En relación con el paso de la aserción de la lengua al discurso en *Como Vivir Juntos* Barthes trabaja la expresión *tenir un discours*. “Sostener un discurso” es un idiotismo, plantea Barthes; pues sostenemos siempre un mismo discurso, “Sostenemos, continuamos siempre el mismo discurso –y aquellos que nos rodean les hace falta paciencia para soportar de nuestra parte ese discurso que prosigue, ese discurso imperdurable que es nuestro toda la vida. Hablamos hasta la muerte un solo y mismo discurso, y la muerte es la única potencia que puede cortarlo, romper el sostenimiento de nuestro discurso” (Barthes, 2005b: 197). Este idiotismo no logra separarse ni revertir la aserción de la lengua (discurso), dicho de otro modo no nos aparta del querer-asir.

“Sostener un discurso” no logra separarse del querer asir porque por un lado trae la idea implícita o explícita de la *aserción* y por otro “sostenemos” de alguna manera una *repetición* a través de la cual, al decir de Barthes, se

³¹³ “El lenguaje humano, actualizado en ‘discurso’, es el teatro permanente de una prueba de fuerzas entre agonistas sociales y afectivos” (Barthes, 2005b:232)

generan estereotipos. Por otro lado el discurso exige una respuesta; esta exigencia del discurso nos hace recalar en la figura de la respuesta.

En *Como vivir juntos*, Barthes señala que el discurso es una “performance de habla en la cual hay respuesta” (Barthes, 2005b: 225). La *respuesta*, figura desarrollada en *Lo Neutro*, conduce a otra figura: la *pregunta*: “La respuesta: parte del discurso constreñido por la forma ‘pregunta” (Barthes, 2004:161). Podríamos pensar el discurso como una pregunta en la medida que para Barthes todo pregunta tiene un terrorismo, ya que todo interrogante trae implícitamente un saber, una voluntad de verdad podríamos agregar. Continúa Barthes: “La pregunta niega el derecho a no saber, o el derecho al deseo incierto (...) Pregunta: quizá la peor de las violencias” (Barthes, 2004: 161-162). El discurso, al materializarse en forma de pregunta, conlleva la necesidad de una respuesta, que como toda necesidad impuesta desde el exterior genera violencia.

Nuestro subtítulo “Entre la lengua y el discurso” refiere a esa encrucijada en que nos encontramos: tanto la lengua como el discurso están situados dentro del querer-asir. Para alejarnos de esa incómoda encrucijada, nos queda jugar, batallar con la lengua-discurso. Como ya señalamos, Barthes plantea caminos posibles en *Lección Inaugural*: literatura, escritura o texto, (conceptos usados indistintamente) son los saberes que nos permiten romper con el poder, con la aserción de la lengua del discurso (Cfr. Barthes, 2006).

4- Un nuevo espacio: el texto y la escritura.

El texto, en el pensamiento barthesiano, es entendido como un espacio que permite que convivan diversas escrituras, sin que ninguna sea original, es un tejido de citas provenientes de los mil focos de cultura, que se lo experimenta en relación con el signo, en un retroceso infinito del significado El texto es un campo metodológico, que se experimenta en un trabajo, en una producción, mediante la significancia; la significancia es la que sugiere la idea de un trabajo infinito (del significado consigo mismo). A diferencia de la obra, el texto se sostiene en el lenguaje; el texto es lo que está escrito (Cfr. Barthes, 1999).

El texto se encuentra ligado a la escritura, podríamos decir que la escritura se materializa en el texto, si con Barthes pensamos que el texto es lo que está escrito. El texto ligado a la escritura, “es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es ese lugar neutro, oblicuo, al que van a parar nuestro sujeto, el blanco-y-negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe” (Barthes, 1999: 65).

La escritura es múltiple y a esta multiplicidad la relacionamos con la pluralidad del texto; “La pluralidad del Texto se basa, no en la ambigüedad de los contenidos, sino en lo que podría llamarse la *pluralidad estereográfica*³¹⁴ de los significantes que lo tejen (etimológicamente, el texto es un tejido) (...) está enteramente entretejido de citas, referencias, ecos: lenguajes culturales, antecedentes o contemporáneos, que lo atraviesan en una amplia estereofonía. La intertextualidad en la que está inserto todo texto, ya que el mismo es el entretexto de otro texto, no debe confundirse con ningún origen del texto:

³¹⁴ Barthes recurre al término “estereográfica” en el siguiente sentido: “Metafóricamente, podríamos decir que el texto es una estereografía: ni melódica ni armónica (o al menos no sin intermediarios) es decididamente contrapúntica, mezcla las voces en el interior de un volumen” (Barthes, 1999: 152- 153).

buscar las 'fuentes', las 'influencias' de una obra es satisfacer el mito de la filiación; las citas que forman un texto son anónimas, ilocalizables y, no obstante, *ya leídas antes*: son citas sin entrecomillado" (Barthes, 1999: 77-78).

En la práctica de la escritura, el sujeto se disemina, no hay un "yo conciente" que habla: "la escritura es lo único que puede desarrollarse *sin lugar de origen*; tan sólo ella puede permitirse burlar las reglas retóricas, las leyes del género, todas las arrogancias de los sistemas: la escritura es *atópica*; respecto a la guerra de los lenguajes, a la que no suprime, sino que *desplaza*, anticipa un estado de prácticas de lectura y escritura en las que es el deseo, y no el dominio, lo que está circulando" (Barthes, 1999: 139).

El texto y la escritura apartan la mirada de la creencia en el mito del origen. Para Barthes ni el texto, ni la escritura poseen un centro, ni mucho menos se fundamentan desde algo exterior a ellos, puesto que no hay un lenguaje real-objetivo. Barthes entiende el texto y la escritura como lugares de la no arrogancia, ya que no se enuncian en nombre de ningún fundamento, ni justamente de ninguna "arrogancia", sea la Ciencia, la Ley, la Doxa, etc.

Barthes al desarrollar la figura de la *arrogancia* en *Lo Neutro* dice: "Reúno bajo el nombre de de arrogancia todo los 'gestos' (del habla) que constituyen discursos de intimidación, sujeción, dominación, aserción, soberbia: que se ubican bajo la autoridad, la garantía de una verdad dogmática, o de una demanda que no piensa, no concibe el deseo del otro" (Barthes, 2004: 211). Sin bien cualquier gesto del habla que tenga las características antes mencionadas es arrogante; Barthes plantea tres principales arrogancias, la de la Ciencia, la de la *Doxa*, la de la militancia.

La escritura deja de lado la arrogancia, porque ella puede plantear una pregunta y dejarla en suspenso; o sea, al no hacer de la escritura una simple traducción ya sea de la imagen o de la palabra, y tratarla como un sistema que se basta sí mismo suscita *la* interrogación como un arte inagotable (Cfr. Barthes: 2005a).

El recorrido que iniciamos no puede tener un cierre definitivo, pues sabemos que toda recorrido siempre olvida...Pero nos interesaría volver resaltar estos dos lugares *texto* y *escritura*, como espacios que posibilitan desbaratar la arrogancia, combatir la aserción de la lengua; dicho en palabras de Barthes "La única reacción dialéctica, contra la arrogancia, y aquí, precisamente, pasaje del discurso a la Escritura, nacimiento de la Escritura, es asumir la arrogancia del lenguaje" (Barthes, 2004: 222).

Bibliografía

- Barthes, Roland (2006) *Lección inaugural*. Bs. As., Siglo XXI
- Barthes, R. (2005a) *El grano de la voz. Entrevistas 1962-1980*, Bs. As., Siglo XXI.
- Barthes, R. (2005b) *Cómo vivir juntos.*, Bs. As. Siglo XXI
- Barthes, R. (2004) *Lo Neutro*, Bs. AS. Siglo XXI
- Barthes, R. (1999) *El susurro del lenguaje*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel (2004) *El orden del discurso*, Bs. As., Tusquest
- Nietzsche, Friedrich (1998) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.

Comisiones

Área V: Pensamiento Social, Cultural, Político, Religioso

Dos núcleos problemáticos en el reconocimiento del sujeto en las democracias contemporáneas

Lic. María Cecilia Acosta – Lic. Graciela Marta Ramos

acosta.cecilia@live.com.ar; grataramos1@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de la Rioja

Introducción

La presente ponencia corresponde al trabajo de investigación que se lleva a cabo en la UNLaR. con docentes-investigadores del área de Filosofía y Comunicación Social. El objetivo es posibilitar la comprensión del modo en que los sujetos reconocen su dignidad en los procesos sociales, tomando como eje la comunicación, con el fin de fortalecer las relaciones intersubjetivas en el marco de la democracia.

Con este propósito se parte del supuesto que la comunicación es un espacio privilegiado de reconocimiento intersubjetivo. Actualmente se está trabajando en la noción de reconocimiento desde Hegel, incorporando los conceptos comunicacionales de identificación intersubjetiva y de poder de pensadores contemporáneos. Nos referimos a Lacan y el Estadio del Espejo, Norberto Bobbio y sus aportes en torno a la concepción de poder sustentadas por distintos autores como Hobbes, Weber y otros coetáneos. A Antonio Gramsci, y su concepto de hegemonía, que incluyen los de sociedad civil y sociedad política, Ernesto Laclau que desarrolla las ideas gramscianas en torno al tema, Elisabeth Noelle-Neumann, que enriquece con la teoría de la espiral del silencio, el pensamiento sobre comunicación y opinión pública, Jesús Martín Barbero y su perspectiva para abordar las denominadas comunicaciones de masas en el marco de los regímenes democráticos, y desde la que podrían discutirse algunas de las posiciones sustentadas por Habermas, quien considera a la comunicación como vector fundamental en la reconstrucción de las mallas sociales.

Desarrollo

El primer problema que trabajamos es la noción de reconocimiento y para ello releímos *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel e hicimos un repaso de la dialéctica que propone, tomando otras obras del autor, con la intención de estudiar y reflexionar sobre los sentidos del término *reconocimiento*.

Dentro del trabajo hermenéutico de *La Fenomenología del Espíritu*, nos detuvimos en *Autoconciencia* ya que ésta es la condición fundamental para el *reconocimiento*, porque el hombre, a diferencia del animal, es autoconciente y conciente de su realidad y de su dignidad humana.

Para Hegel el desarrollo se da en forma triádica, por lo tanto el desenvolvimiento de la autoconciencia también lo será: yo inmediato, apetencia (deseo) y duplicación de autoconciencia. En este tercer momento es donde se presenta el movimiento de *reconocimiento*.

El movimiento de reconocimiento se desarrolla a su vez, en tres momentos: autoconciencia duplicada, lucha de autoconciencia contrapuesta y amo/esclavo. En el apartado de autoconciencia duplicada realiza consideraciones que retomamos. Si bien para Hegel este es el primer momento para cumplir con el desarrollo pleno de reconocimiento, es decir, en esta

instancia la autoconciencia no ha alcanzado plenamente su libertad, estimamos que desde aquí se desprenden nociones de reconocimiento que son retomadas en nuestra época.

1. El primer sentido de reconocimiento: la construcción de la identidad desde la relación enajenada.

En la autoconciencia duplicada se produce una enajenación *en lo otro* un *espejo* o identificación *con el otro* ya que se ve a sí misma en lo otro, es decir, que podríamos pensar que en este primer momento se produce un proceso mimético o identificatorio, en donde la autoconciencia se funde en la otra. Este *espejo* es un movimiento doble ya que ambas autoconciencias se *identifican* mutuamente.

En la contemporaneidad esta noción hegeliana ha sido retomada y trabajada por escuelas psicoanalíticas en donde insertan el lenguaje como el factor determinante en el proceso de construcción de la identidad y es por ello que lo traemos a colación. Es el caso de Lacan que sostiene que la identidad de un ser humano puede incluir aspectos que están fuera de las fronteras biológicas del cuerpo, desarrollando la tesis del *Estadio del Espejo*, la cual le sirve para dar una explicación de los vaivenes de la conducta de los niños. Es desde la noción de *espejo* desde donde se produce una identificación con el otro, y se constituye en el vector o principio para el desarrollo del niño. La identificación posee aspectos negativos y positivos: por un lado al estar identificado con otro (externo) puede realizar cosas que antes no podía; pero la *fundición* con el otro determina que quede atrapado en la imagen del otro que es ajena (o externa), es decir, que está fuera; en términos hegelianos está enajenada, fuera de sí, no pudiendo lograr, entonces, la libertad de la autoconciencia.

Para Lacan el Yo se edifica desde el espejo, es decir, desde una relación alienada, por lo tanto *lo real* se construye desde *el otro*, o mejor dicho, del *relato* de la realidad que nos muestra el otro, formando así la realidad a través de las palabras. En consecuencia son ellas el fondo sobre las cuales se construye el Yo; el lenguaje, entonces, no sólo sirve para la comunicación mutua y a través de las palabras, para transmitir sentidos e intenciones, sino que la comunicación, constituida por palabras, nos configura. Por lo tanto lo que Yo registra como realidad es *lo dicho* en el proceso de comunicación.

2. El segundo sentido de reconocimiento: la construcción desde las relaciones de poder.

La construcción del reconocimiento desde las relaciones de poder, posee varios aspectos. El primero a mencionar es el que trabaja Hegel en la relación amo/esclavo y que con posterioridad fueron desarrolladas Schmitt y Freund con la concepción del poder político vinculadas a la relación amigo-enemigo, ya que para ellos el origen y la aplicación del poder político es el antagonismo, que contempla la defensa de los amigos y la división y eliminación, en caso extremo, del oponente.

2.a. La construcción del reconocimiento desde el conflicto (amigo-enemigo)

En *La Fenomenología del Espíritu* Hegel trabaja, la relación amo/esclavo, cuyo núcleo es la lucha por el reconocimiento, que termina con un vencedor y un vencido, constituyéndose el primero en Amo y el segundo en Esclavo.

Para Hegel, en el proceso dialéctico, la oposición o negación siempre es superada por otro momento que sintetiza y contiene los dos momentos anteriores, es decir, que la contradicción Amo-Esclavo debe ser conciliada o superada dialécticamente. Esa superación se encuentra en el Esclavo y no en el Amo, es decir en la conciencia servil, tema que no abordaremos en este momento ya que nos interesa detenernos en la tensión que produce la contradicción durante la lucha por el reconocimiento.

La autoconciencia, existe “en y para sí” en la medida y por el hecho de que existe (en y para sí) para otra autoconciencia; es decir, que ella es, en tanto entidad reconocida. En el proceso de evolución dialéctica existe un término medio, en él debe producirse el reconocimiento mutuo y recíproco ya que aún nadie ha vencido. Parados en este punto sostenemos que si el proceso de reconocimiento se da a través de la lucha y el sometimiento, también es posible la convivencia, mientras se mantenga la tensión del término medio entre los puntos extremos (que son los dos que se enfrentan). Por otro lado, es importante resaltar que según Hegel, la autoconciencia en la lucha por el reconocimiento cosifica o intenta excluir de ella todo lo que es el otro.

Desde nuestra perspectiva la comunicación es una instancia necesaria con el fin de lograr el mantenimiento de los adversarios en el término medio dialéctico, para que ninguna de las partes sea reducida y no reconocida. Tomar como eje la comunicación puede contribuir a superar la cosificación manteniendo el reconocimiento del otro en el término medio. A partir de ella entonces, se puede pensar en los términos ideales de habla que expone Habermas, por ejemplo.

2.b. La construcción de reconocimiento dentro del sistema democrático

Entendemos que el abordaje del reconocimiento del sujeto en las democracias contemporáneas, propósito central de este trabajo, implica imperativamente el tratamiento de los conceptos de poder político y comunicación. En el primer caso encuadrado en el sistema democrático, tal como alude el título de la ponencia, y también en el caso de la comunicación, ya que ella se constituye en el marco de las relaciones que posibilita este sistema. Queremos señalar así, que no se da de manera aislada, ni mucho menos abstracta.

Con respecto al poder político, cabe indicar que lo entendemos como aquel en donde el hombre es sujeto y objeto del mismo, y que se configura en una relación que se establece entre semejantes. Con el propósito de acercarnos más al tipo de poder que en este trabajo nos ocupa, corresponde aclarar que se trata de su ejercicio intencional, institucionalizado, que implica la existencia de gobierno, partidos políticos, y burocracia o aparato administrativo, y que en este caso puntual, reiteramos, se da en el marco de lo que denominamos sistema democrático.

Se expresa entonces en la relación de gobernantes y gobernados, estado y ciudadanos o si se quiere, en términos gramscianos, entre sociedad civil y sociedad política. Procuraremos así, acercarnos a una definición descriptiva y no prescriptiva del poder y desde este mismo lugar, es que se propone el

abordaje de la comunicación como un eje central que permitirá la estructuración del presente trabajo.

En este sentido es necesario señalar que la mayoría de las teorías sociales contemporáneas reconocen tres formas de poder, el político, el económico y el ideológico, que se articulan y configuran la organización social. Estos pueden ser entendidos, como la organización de la coacción o el empleo de la fuerza, la organización de las fuerzas productivas y la organización del consenso, respectivamente. Es justamente en esta última esfera en donde ubicamos a la comunicación, como punto de partida y elemento constitutivo de las relaciones intersubjetivas, y configurador de la identidad del sujeto y de su reconocimiento en las democracias contemporáneas.

La idea de las tres formas de poder, pueden articularse de diferentes maneras y estas posibilidades son aprehendidas y reflejadas por las distintas teorías sociales contemporáneas que abordan el tema. Resultan así interesantes los señalamientos de Norberto Bobbio al respecto.

En este sentido indica que en la teoría marxista, por ejemplo, la estructura comprende el sistema económico, expresado en el poder económico, y la superestructura el jurídico-político y el ideológico, separados éstos en dos momentos diferentes, y expresados en los restantes dos poderes, que conforman la tipología que la inicialmente hablamos.

Bobbio señala que la diferencia con la teoría tradicional estriba en que el momento más importante es el ideológico, ya que el poder económico se concibe dependiente del espiritual, mientras que en el pensamiento marxista el momento económico condiciona los poderes ideológico y político, ya que ellos son el reflejo más o menos inmediato de la estructura de las relaciones de producción.

Siguiendo esta línea de pensamiento, en Gramsci se distingue en la superestructura el momento del consenso, o sociedad civil y el del dominio, o sociedad política. Sin embargo él ofrece con su teoría de la hegemonía, la posibilidad de una lectura que atraviesa los rígidos límites de estructura y superestructura, permitiendo efectuar un abordaje mucho más rico de las relaciones entre ambas, lo que implica también el enriquecimiento de la interpretación de las relaciones entre los grupos sociales y su dinámica, a la que no escapa el fenómeno de la comunicación.

En el marco del pensamiento de este autor, es justamente en el momento del consenso, o de la sociedad civil, en donde ubicamos a la comunicación. Correspondería en este punto efectuar algunas breves consideraciones al respecto.

La hegemonía, que responde a la ideología, se afina en el seno de la sociedad civil, mientras que el aparato coercitivo en el de la sociedad política. En toda sociedad en donde una clase ejerce supremacía sobre otra u otras, se da en diversas proporciones, una conjunción de dominio y hegemonía, de fuerza y consenso. Para Gramsci la hegemonía no es sólo necesaria para el grupo o clase en el poder, en el sentido en que éste debe ser hegemónico, sino también para aquel grupo o clase que aspire hacerse del poder. Esto nos lleva a entenderla como una tensión entre los mecanismos de dominación y resistencia, entre las relaciones de dominación y subordinación. En última instancia, la hegemonía supone, al decir del propio Gramsci, “el logro de una unidad cultural social por la cual una multiplicidad de voluntades disgregadas con heterogeneidad de fines, se sueldan con vistas a un mismo fin, sobre la base de una misma y común concepción del mundo.” (1). Estos conceptos serán luego desarrollados por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, pero lo que

aquí puntualmente nos interesa es aproximarnos al rol que juega la comunicación en la estructuración de estos procesos, en tanto que la consideramos capital en la configuración de la identidad del sujeto-ciudadano, y su reconocimiento en las democracias contemporáneas.

Conclusión

Desde la lectura de Hegel distinguimos dos sentidos de reconocimiento: el primero que es la autoconciencia duplicada, el primer estadio en el proceso dialéctico, pero que, tal como vimos, es una noción que reaparece y que es desde donde las escuelas psicoanalíticas introducen el lenguaje y la palabra, como formadores de identidad y reconocimiento.

El segundo sentido pasa por el conflicto: relación amo/ esclavo donde la noción de reconocimiento se concreta a partir del sometimiento. El hombre se constituye en tal a partir de un deseo dirigido sobre otro deseo, es decir, de un deseo de reconocimiento. Aquí el reconocimiento sólo es posible a través del conflicto y de la diferencia que conforman el término medio del proceso dialéctico. Es en este término medio de tensión en donde es posible el reconocimiento del sujeto y su par, y la convivencia social ya que aquí aún, ninguno ha sido reducido, esclavizado o dominado.

Desde este segundo sentido de reconocimiento también se hace necesario tomar como eje la comunicación porque contribuye al sostenimiento del equilibrio tensionante en el proceso de reconocimiento evitando la reducción y cosificación, en una constante negociación.

Finalmente trabajamos el reconocimiento dentro del sistema democrático, destacando que la comunicación constituye el marco de relaciones que posibilita este sistema. Estudiamos el poder político reconociendo en principio, tres formas de poder: el político, el económico y el ideológico, entendido este último desde el consenso, en donde la comunicación se torna punto de partida y elemento constitutivo de las relaciones intersubjetivas. Será entonces también sustancial en la configuración de la identidad del sujeto y de su reconocimiento en las democracias contemporáneas, siempre en el marco de estructuras de poder.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. y M. HORKHEIMER, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Ur, 1971.

ALTHUSSER, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

BARBERO, Jesús M., *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México, G. Gilli, 1987.

BARBERO, Jesús M., *Procesos de comunicación y matrices de la cultura. Itinerario para salir de la razón dualista*, México, Felufac –Gilli, 1988.

BOBBIO, N., MATTEUCCI N., PASQUINO, G., *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 2007.

GRAMSCI, Antonio, *Cartas desde la cárcel*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.

GRAMSCI, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.

GRAMSCI, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.

- GRAMSCI, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.
- HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. de Antoni Doménech y Rafael Grassa, Barcelona, Gustavo Gilli, 1981.
- HEGEL, G. *Introducción a la Historia de la Filosofía*. (1980) Buenos Aires: Aguilar
- HEGEL, G. *La Fenomenología del Espíritu*. (1971). México: Fondo de Cultura Económico
- HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel* (1974). Barcelona: Península.
- KOJEVE, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo* (1971). Buenos Aires: La Pléyade.
- LAURENT, Eric. *Las paradojas de la identificación* (1999). Buenos Aires: Paidós.
- MATTELART, Armand, NEVEU, Erik, "Cultural Studies' Stories. *La domestication d'une pensée sauvage ?*" CENT, Réseaux, Nro. 80, 1996
- NOELLE- NEUMANN, Elisabeth, *La espiral del silencio. Opinión pública. Nuestra piel social*, trad. de Javier Ruiz Calderón, España, Paidós, 1995.
- REALE, G; Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico* (1995). Barcelona: Herder.
- ZIZEK, Slavoj, (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

**“Filosofia peronista”: le linee-guida ideologiche del giustizialismo.
Analisi del discorso di chiusura di Juan Domingo Perón a 60 anni
dal Primer Congreso Nacional de Filosofía.**

Giuseppe F. Benedini

"Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán
saciados" (MATEO 5: 6)

1. Un'occasione storica

Il 9 aprile 1949 si concluse, a Mendoza, in Argentina, il Primo Congresso Nazionale di Filosofia. Questo evento accademico, a dispetto del nome, ebbe una dimensione internazionale fin dalla sua prima convocazione, il 18 dicembre 1947, come *Primer Congreso Argentino de Filosofía*, contando “sulla partecipazione di tutti i paesi ispanofoni”³¹⁵. Il 20 aprile 1948, l'esecutivo argentino, con un decreto firmato dal presidente e controfirmato dal ministro della Giustizia, Belisario Gache Pirán, e dal ministro dell'Educazione, Oscar Ivanissevich, determinò la “nazionalizzazione” del congresso, mettendo a disposizione, per la sua realizzazione, la somma di 300.000 pesos. Il decreto di nazionalizzazione conferì al Congresso una dimensione politica, quando esso era stato inizialmente pensato come una riunione dal carattere puramente accademico; le delegazioni invitate, inoltre, non provenivano più esclusivamente da paesi di lingua spagnola, ma da ben 20 stati europei e americani, oltre alla delegazione argentina che era, di gran lunga, la più nutrita³¹⁶. Dei 284 delegati che aderirono al congresso, che si svolse tra il 30 marzo e il 9 aprile 1949³¹⁷, 173 assistettero alle conferenze tenute, tra gli altri, da Nicola Abbagnano (“L'esistenzialismo nella filosofia”, “Il possibile e il virtuale”), Cornelio Fabro (“Essere ed esistenza”), Hans-Georg Gadamer (“I

³¹⁵ A. A. Aguirre, *Hace 40 años en Mendoza*, in *La Reforma*, n. 20.986, General Pico, La Pampa, 25/3/1989; disponibile sul sito Internet: <http://www.lucheyvuelve.com.ar/Documentos/congresodefilosofia.htm>

³¹⁶ Argentina: 148 delegati (di cui 113 assistettero ai lavori e 85 pubblicarono almeno un intervento contenuto negli atti); Italia: 24* (3,14); Spagna: 16 (8, 11); Stati Uniti: 15 (10, 7); Germania: 14 (9,11); Francia: 10 (3, 9); Brasile: 10 (6, 5); Messico: 9 (5, 7); Regno Unito: 5 (0, 1); Perù: 4 (4, 4); Portogallo: 4 (2, 4); Svizzera: 4 (1, 4); Colombia: 4 (2, 2); Venezuela: 4 (1, 1); Uruguay: 3 (1, 1); Cile: 3 (1, 1); Bolivia: 2 (1, 1); Repubblica Dominicana: 2 (1, 1); Canada: 1 (1, 1); Irlanda: 1 (1, 1); Guatemala: 1 (1, 0). *Ernesto Grassi, in quanto professore all'università di Monaco di Baviera era considerato membro della delegazione tedesca. I dati statistici del *Primer Congreso Nacional de Filosofía* sono disponibili sul sito: <http://www.filosofia.org/ave/001/a137.htm>

³¹⁷ La realizzazione del congresso fu posticipata più volte: originariamente sarebbe dovuto cominciare il 12 ottobre 1948, ma in seguito al decreto di nazionalizzazione la data d'inizio venne riportata al 25 ottobre dello stesso anno, per essere poi fissata definitivamente al 30 marzo 1949. H. Klappenbach, *Filosofía e política en el Primer Congreso Argentino de Filosofía*, in *Fundamentos em Humanidad*, San Luis, Universidad Nacional de San Luis, 1/6/2000.

limiti della ragione storica”, oltre al discorso inaugurale come rappresentante dei membri europei), Ernesto Grassi (“La filosofia nella tradizione umanista”, “La filosofia come opera umana”, “Il concetto di realismo politico”), Ugo Spirito (“Individualità e collettività”, “Il problematicismo”), Hernán Benítez³¹⁸ (“L’esistenza autentica”) e Julio Meinvielle³¹⁹, (“Il problema della persona e la città”). Altri filosofi, che dettero la propria adesione pur non partecipando in prima persona, inviarono contributi che furono letti durante lo svolgimento del congresso, come, ad esempio: Maurice Blondel³²⁰ (“Il dovere integrale della filosofia”), Benedetto Croce (“La filosofia come storicismo”), Augusto Guzzo (“La persona umana”), Karl Jaspers, (“Situazione attuale della filosofia”), Julián Marías³²¹ (“La ragione nella filosofia attuale”), Michele Federico Sciacca (“I due idealismi”), Galvano della Volpe (“Contraddizione e non contraddizione nel giudizio”, “Sulla genesi aristotelica della «contraddizione»”, “La critica aristotelica della «diairesi» platonica”). Anche Martin Heidegger – a cui gli occupanti della Germania, impegnati nel processo di de-nazificazione delle accademie tedesche, impedirono di partecipare – inviò il proprio messaggio di adesione, letto a conclusione della sessione inaugurale. Il suo pensiero fu comunque oggetto di approfondite analisi durante i lavori della terza giornata del congresso, dedicata alla “Filosofia dell’esistenza”. Negli atti del congresso si possono leggere molti interventi improntati a un anti-positivismo di stampo aristotelico-tomista, con un acceso dibattito circa il valore dell’esistenzialismo e delle sue categorie filosofiche³²². Si noti, tra l’altro, la presenza di numerosi teologi e sacerdoti cattolici, tra i quali spicca la presenza di Octavio Nicolás Derisi, fondatore della *Sociedad Tomista Argentina* e di Cornelio Fabro, esponente di spicco della neo-scolastica. Un altro fatto di rilievo riguarda la nutrita presenza di delegati spagnoli che rifletteva la politica di “amicizia” promossa in quegli stessi anni dai governi di Perón e Franco³²³. Per contro spiccava l’assenza di filosofi sovietici (non furono invitati), mentre i delegati canadesi e statunitensi che parteciparono ai lavori del Congresso lo fecero a

³¹⁸ Sacerdote, militante peronista e confessore di Eva Perón.

³¹⁹ Julio Meinvielle (1905-1973), sacerdote cattolico e fondatore della *Unión Scouts Católicos Argentinos*. A differenza Benítez, apparteneva alla tradizione cattolica-conservatrice e manteneva un atteggiamento critico nei confronti del peronismo. Morì nel 1973 in un misterioso incidente automobilistico.

³²⁰ Maurice Blondel (1861-1949) morì appena due mesi dopo la chiusura del Congresso.

³²¹ Julián Marías Aguilera (1914-2005) fu discepolo di Ortega y Gasset e padre dello scrittore Javier Marías.

³²² *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1950. A partire dal febbraio 2002 gli atti del congresso sono disponibili in edizione digitale a cura del *Proyecto Filosofía en Español* su <http://www.filosofia.org/mfb/1949a128.htm>.

³²³ Durante la cena di commiato, alla presenza di Juan Domingo ed Eva Perón, Adolfo Muñoz Alonso, tenne un discorso in rappresentanza della delegazione spagnola, nel quale fu prodigo di elogi per la coppia presidenziale; vedi H. Klappenbach, *cit.* (note). Per un’analisi approfondita dei rapporti, non solo culturali, ma anche politici ed economici tra l’Argentina peronista e la Spagna di Francisco Franco rimandiamo a R. Rein, ***Peronismo, populismo y política: Argentina 1943-1955***, Buenos Aires, 1998, p. 157 e ss.

titolo personale³²⁴. Organizzato dal rettore dell'Universidad Nacional de Cuyo, Ireneo Cruz³²⁵, il *Congreso Nacional de Filosofía* fu la prima riunione filosofica di questa portata ad essere organizzata in America Latina; non a caso suscitò l'interesse dell'allora presidente argentino, Juan Domingo Perón, deciso ad approfittare dell'occasione per esporre, dinanzi ad una platea che riuniva molti dei più illustri pensatori dell'epoca, le principali linee-guida ideologiche della sua azione di governo.

2. "Una filosofia della vita, semplice, pratica, popolare, profondamente cristiana e profondamente umanista"

Il mese di marzo del 1949 rappresentò un momento cruciale nella storia del movimento peronista. Il giorno 16, solo due settimane prima dell'apertura del Congresso di Filosofia, i deputati costituenti giurarono solennemente sul testo della nuova Costituzione argentina. La carta costituzionale del 1949, che permetteva la rielezione del presidente in carica per due mandati consecutivi, fu approvata senza il concorso dell'opposizione, che rappresentava poco più di un terzo dei deputati e partecipò solo alla prima sessione ordinaria³²⁶. L'inclusione nel nuovo testo costituzionale di alcuni dei principali obiettivi politici peronisti, delineando quell'identificazione tra stato e movimento che Perón dichiaratamente perseguiva, motivarono il boicottaggio dell'opposizione, la quale accusava il presidente di voler instaurare un regime totalitario in Argentina. Il clima di guerra parlamentare, risolta con una prova di forza dai rappresentanti che sostenevano l'esecutivo, non toglie però alla Costituzione del 1949 il suo carattere di novità. Essa comprendeva, infatti, l'enunciazione dei cosiddetti "diritti di seconda generazione", tra cui la famosa "Dichiarazione dei diritti del lavoratore", oltre alla sanzione della parità giuridica tra donne e uomini. Questi elementi facevano già parte del corpus dottrinario del

³²⁴ Klappenbach, *cit.* (note)

³²⁵ Ireneo Fernando Cruz (1905-1954), studioso di storia antica e lingua greca, era stato chiamato ad assumere la direzione dell'Universidad Nacional de Cuyo l'11 settembre 1947, in seguito al commissariamento degli atenei argentini deciso dal governo peronista. In qualità di *decano interventor* (1947-1948) e quindi di rettore (1948-1954), Cruz si fece promotore degli obiettivi del governo nel campo dell'educazione universitaria, tesi ad ampliare l'accesso agli atenei. "Il numero degli alunni e dei laureati delle facoltà aumentarono considerevolmente, così come gli orari dei corsi – notturni compresi – perché potessero assistervi anche gli alunni che lavoravano. Esempi di questo fatto si osservano nella facoltà di Filosofia e Lettere, che ebbe due laureati nel 1943 e trentatré nel 1952, e nella facoltà di Medicina (creata nel 1951) che soppresse l'esame d'ammissione, ragion per cui il numero degli alunni iscritti aumentò, tra il 1951 e il 1954, del 62%". F. Mastrangelo, *Dr. Ireneo Fernando Cruz*, in *Nuevos Boletines*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2009.

(Vedi:http://www.uncu.edu.ar/contenido/index.php?tid=621&mid=2297&itemaction=ampliar&M_Item=14669)

³²⁶ La questione della maggioranza parlamentare qualificata a dichiarare la necessità di una riforma costituzionale fu oggetto della più accesa controversia tra maggioranza e opposizione. Il dibattito verteva intorno all'articolo 30 della Costituzione del 1853 e successive leggi di riforma (234/1860 y 171/1866), cioè sul fatto se si dovessero calcolare i due terzi dei membri totali del parlamento (compresi quelli incapaci di partecipare ai lavori parlamentari per motivi di salute), come voleva l'*Unión Cívica Radical* o dei membri presenti, come nell'interpretazione dei peronisti, che alla fine prevalse. La Costituzione del 1949 venne poi considerata invalida e abrogata, con il decreto 229/56, dal governo militare che rovesciò Perón.

peronismo, che andava costituendosi a partire da due punti fermi: il nazionalismo e una dottrina sociale che traeva il suo fondamento non dalla sinistra marxista, ma dal pensiero cattolico. La rivendicazione del carattere cristiano del movimento peronista risale, almeno, al discorso del 29 dicembre 1945³²⁷, quando la Chiesa cattolica ne sosteneva ufficiosamente la campagna elettorale, ma la ritroviamo all'epoca del conflitto tra il clero e il governo di Perón e anche oltre.

Nel 1948 venne pubblicata una raccolta dei discorsi tenuti da Perón nei cinque anni precedenti, intitolata *Doctrina Peronista*³²⁸. Quest'opera non aveva però carattere sistematico: i discorsi erano ordinati per argomento, ma traspariva fin troppo chiaramente il carattere estemporaneo di molti di essi e, soprattutto, venivano giustapposti interventi inerenti all'epoca del governo militare (incentrati soprattutto su temi legati all'"unità nazionale e all'ordine") con altri più recenti (in cui prevaleva la tematica della "giustizia sociale"³²⁹). L'effetto finale risultava, dunque, assai frammentario: *Doctrina Peronista* è una preziosa miniera di citazioni di Perón, ma non aiuta certo a chiarire in cosa consista davvero la dottrina peronista. I discorsi sono spesso contraddittori, legati ad avvenimenti particolari e, soprattutto, appare netta la differenza di tono tra i primi, pronunciati quando Perón era a capo della Segreteria del Lavoro e della Previdenza (più misurati nella forma e spesso infarciti di formule mutuata dal nazionalismo degli anni '30), quelli della campagna elettorale del 1945-46 e quelli del presidente democraticamente eletto. Va anche ricordato che, trattandosi di discorsi, emergono tutti gli stilemi dell'oratoria peronista: l'ampio ricorso a esempi concreti, proverbi, linguaggio popolare, oltre ad un abbondante uso di ripetizioni, slogan, esortazioni all'uditorio e minacce all'"oligarchia" liberale. Ben diverso e più ambizioso era il contenuto della *lectio magistralis* pronunciata da Juan Domingo Perón durante la cerimonia di chiusura del Congresso di Filosofia – tenutasi presso il Teatro Independencia di Mendoza – alla presenza della moglie Eva, di vari ministri e rettori universitari argentini, oltre che delle autorità locali e dei filosofi partecipanti. Il suo scopo era, addirittura, quello di trovare alla dottrina peronista un'esatta collocazione all'interno della storia universale del pensiero, travalicando i confini della pura e semplice dialettica politica. Per quanto riguarda il contenuto più prettamente filosofico della conferenza ("lecture" come appropriatamente appare sul frontespizio della traduzione in inglese³³⁰), è ormai assodato come il presidente argentino si fosse avvalso di "un autore reale o consulente rimasto fino ad oggi nell'ombra

³²⁷ J. D. Perón, *Discorso del 29/XII/1945 in Perón expone su doctrina*, [s.l.] [1947?], pag. 91.

³²⁸ J. D. Perón, *Doctrina peronista. [Antología del pensamiento del general Perón compilada por el Centro universitario argentino. Con la Carta orgánica nacional del Partido peronista.]*, Buenos Aires, 1948. Di quest'opera esiste anche un'edizione italiana, pubblicata nel 1952.

³²⁹ A. Rouquié, *Pouvoir militaire et société politique en République Argentine*, Paris, 1978, pag. 362.

³³⁰ Ved: <http://lanic.utexas.edu/project/arl/pm/sample2/argentin/peron/490451t.html>. Nel sito è contenuta la versione in inglese del discorso fino al capitolo XXI.

sino ad oggi”³³¹. Il discorso di Perón al Congresso di Filosofia fu comunque significativo, sia perché si trattava di un fatto raro che una massima carica nazionale partecipasse a un evento di questo tipo, ma soprattutto perché esso rappresentava uno dei primi tentativi di strutturazione dell’ideologia peronista, denominata “giustizialismo” per la prima volta in questa occasione.

La nostra azione di governo non rappresenta un partito politico, ma un grande movimento nazionale, con una dottrina propria, nuova nel campo politico mondiale.

Il movimento nazionale argentino, che chiamiamo giustizialismo nella sua concezione integrale, ha una dottrina nazionale che incarna i grandi principi teorici di cui vi parlerò in seguito e costituisce, a sua volta, la scala delle realizzazioni, oggi felicemente compiute nella comunità argentina.

Ho voluto quindi offrire ai signori che ci hanno onorato con la loro visita un’idea sintetica della base filosofica, di ciò che rappresenta la nostra tercera posición.

Alessandro, il più grande tra i generali, ha avuto Aristotele come maestro. Ho sempre pensato, dunque, che la mia funzione aveva qualcosa a che vedere con la filosofia³³²

Gl’intellettuali si disposero quindi ad ascoltare un lungo discorso, in cui il presidente organizzò gli argomenti nel quadro di quella “filosofia della vita, semplice, pratica, popolare, profondamente cristiana e profondamente umanista”³³³, come fu definita la dottrina giustizialista dal suo ideologo fondamentale. Quel che è certo è che il disegno peronista di presentarsi come difensore del moderatismo e della dottrina sociale della Chiesa, faceva parte di una strategia più generale, decorrente dal contesto politico in cui fu pronunciato il discorso di Mendoza³³⁴.

³³¹ M. Velarde Cañazares in *El polémico gran evento filosófico*, in *Pagina 12*, 3/4/2009. (<http://www.pagina12.com.ar/diario/universidad/10-122564-2009-04-03.html>) J. A. Ramos in *La era del peronismo*, Buenos Aires, 1988, pag. 47 suggerisce l’ipotesi di Raúl Mendé, futuro ministro degli Affari Tecnici, come *ghost writer*. Mendé, tra l’altro, darà alle stampe, nel 1950, il suo libro intitolato *El Justicialismo. Doctrina y realidad peronista*, vero e proprio trattato di mistica peronista, un’opera di scarso spessore, scritta però con l’intenzione di diventare una sorta di “catechismo” ufficiale del movimento. Altri ancora indicano in Hernán Benítez il vero autore del discorso.

³³² *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1950, *cit.* Il preambolo del discorso non è riportato in J. D. Perón, *Conferencia del Exc.mo Señor presidente de la nación argentina Gral. Juan Perón, pronunciada en el acto de clausura del primer congreso nacional de filosofía: Mendoza, 9 de abril de 1949*, Buenos Aires, 1949 e nelle successive traduzioni.

³³³ Partido Peronista: Consejo Superior, *Manual del peronista*, Buenos Aires, 1954, pagg. 23-25.

³³⁴ Nel 1949, tale rivendicazione contribuiva a dare un nuovo significato alla politica di neutralità dell’Argentina. Se, durante la seconda guerra mondiale, il governo militare (di cui Perón faceva parte) aveva attirato su di sé i sospetti, in parte fondati, di filo-fascismo [E. Pavón Pereyra, *Yo, Perón*, Buenos Aires 1993, pag. 267], il governo democraticamente eletto nel dopoguerra a dispetto degli auspici del Dipartimento di Stato e dei sovietici, aveva bisogno di uscire dal relativo isolamento diplomatico in cui si trovava, pur senza essere costretto rinunciare a uno spazio di manovra autonomo. È noto come Perón fosse fermamente convinto che la “guerra fredda” sarebbe sfociata in guerra aperta tra le due superpotenze vincitrici del secondo conflitto mondiale. La

3. Una prospettiva etica

Il discorso si rifaceva continuamente ad esempi tratti dalla storia e dalla storia della filosofia, ma chiarendo, fin dal primo capitolo – intitolato “L’uomo e la società affrontano la più grande crisi di valori registrata mai registrata nella loro evoluzione”³³⁵ – che “non può esistere alcun divorzio tra il pensiero e l’azione”³³⁶. Tale premessa rimandava ai temi della filosofia politica, ma in un’ottica di esacerbato pragmatismo:

È possibile che l’azione del pensiero abbia perduto, in questi ultimi tempi, il contatto diretto con le realtà della vita dei popoli. È anche possibile che la cultura delle grandi verità, la ricerca infaticabile delle ragioni ultime, abbiano trasformato una scienza, astratta e ricca d’insegnamenti per sua natura, in una virtuosità tecnica, con un conseguente spostamento dalle prospettive nelle quali l’uomo dispiega abitualmente le proprie attività.³³⁷

Partendo da una concezione anti-positivista della scienza, Perón sosteneva come l’avvento dell’“età del materialismo pratico” avesse prodotto un notevole progresso economico che, però, aveva fatto smarrire all’individuo l’esatta coscienza di sé. Il problema maggiore dell’uomo moderno consisteva nel fatto che questi aveva perso la fede nelle verità fondamentali: l’approccio relativista a queste “verità”, il dubbio, anche solo per il suo valore metodologico, circa cosa esse significassero, venivano, dunque, scartati a priori. La missione della filosofia diventava, perciò, quella di ritrovare la propria missione pedagogica e di “sintetizzare la verità” per illuminare il cammino umano³³⁸.

I Greci del tempo di Socrate si ponevano interrogativi sinceri: l’essere, il principio, la virtù, la bellezza, la finalità e s’incaricavano di formulare in maniera appropriata le loro tavole della Morale e i loro principi d’Etica. Non è

strategia di mantenimento della neutralità doveva, dunque, essere mantenuta a tutti i costi, mirando a cogliere nuovamente i frutti della posizione di “terzo non belligerante”, pronto magari, come nel 1945, a saltare in tempo sul carro del vincitore. Il varo del Piano Marshall, aveva privato l’Argentina del ruolo di principale fornitore di carne e cereali dei mercati dell’Europa Occidentale, ponendo fine alle straordinarie *performance* della bilancia commerciale degli anni 1945-1948, ma il rischio di venire nuovamente accusato di nutrire simpatie totalitarie non permetteva a Perón una netta presa di posizione contro gli Stati Uniti. Al tempo stesso era necessario rassicurare anche i settori più conservatori, che potevano nutrire dei dubbi sulla natura e le intenzioni delle forze sindacali che integravano il movimento peronista, ragion per cui il ricorso ai principi della dottrina sociale della Chiesa doveva apparire come una soluzione moderata opposta al radicalismo marxista.

³³⁵ J. D. Perón, Conferencia del Exc.mo Señor presidente de la nación argentina Gral. Juan Perón, pronunciada en el acto de clausura del primer congreso nacional de filosofía: Mendoza, 9 de abril de 1949, Buenos Aires, 1949, pag. 11.

³³⁶ *id.*, cit., pagg. 11/12 (capitolo I)

³³⁷ *id.*, cit., pag. 12.

³³⁸ *id.*, cit., pagg. 12/14 (capitolo II: “*El hombre puede desafiar cualquier mudanza si se halla armado de una sólida verdad*”).

lecito considerare tali problemi come risolti per poi fuorviare l'uomo – che ignora le antiche verità centrali – con delle nuove verità superficiali o con dei semplici sofismi. [...]

Sono stati scoperti dei fatti la cui assimilazione non è affatto semplice per l'uomo. Si è persuaso l'uomo della convenienza di compiere un salto senza gradualità, da un idealismo rigoroso ad un materialismo utilitario; dalla fede all'opinione; dall'obbedienza alla libertà incondizionata.

La libertà, la più grande conquista dei tempi moderni, non ha portato con sé una ristrutturazione preliminare dei suoi corollari. È anche possibile che vi sia stata una certa improvvisazione in questa vittoria, perché è sempre difficile ristabilire l'ordine tra le truppe che prendono possesso di una città a lungo assediata.³³⁹

La sfiducia e il pessimismo nei confronti delle conquiste della modernità sembravano ricalcare certe proposizioni “ultramontane” che vedevano, nella libertà proclamate a partire dalla rivoluzione francese, l'avvento di “un'era del disordine”. Ma se pur non è possibile retrocedere nel tempo – proseguiva Perón – la storia insegna come le verità, che sembrano spesso appartenere al passato, vengano rivalutate nei periodi di crisi; l'esempio è la riscoperta della filosofia greca, avvenuta durante il Medioevo, che condurrà poi verso l'Umanesimo e l'Età Moderna³⁴⁰. “La preoccupazione teologica”³⁴¹ è la costante che il conferenziere individuava nella storia umana, tracciandone l'evoluzione sommaria dalla preistoria all'età contemporanea. Dalla fede nell'esistenza della Divinità come coscienza universale di tutte le civiltà umane venivano fatti derivare i vari sistemi morali. Durante il Rinascimento, invece, si affermò una nuova prospettiva che mette al centro “il libero arbitrio – la Libertà della volontà – come condizione della Morale”³⁴², un cambiamento, questo, che condizionò tutto il pensiero delle epoche successive. La sostituzione del culto divino con il “culto dell'umanità” che cominciava a farsi largo, sfociò, tre secoli più tardi, nel positivismo, necessario approdo per un pensiero sempre meno preoccupato dalle questioni escatologiche e teso, invece, ad indagare la verità a partire dall'esperienza sensibile. “Una rivoluzione totale, grandiosa nei suoi aspetti materiali, ma forse mal accompagnata da una visione esatta delle prospettive di fondo”³⁴³. A causa di tali fattori Perón arrivò a parlare di una “crisi dello spirito europeo”³⁴⁴ (riferendosi al diffondersi dell'ateismo e del laicismo politico nel Vecchio Continente), a cui facevano da contrappunto “La formazione dello spirito americano e le basi dell'evoluzione ideologica universale”³⁴⁵. Queste ultime – sosteneva – necessitavano più che mai di

³³⁹ *id.*, cit., pag. 13.

³⁴⁰ *id.*, cit., pagg. 15/16 (capitolo III: “Si la crisis medieval condujo al Renacimiento, la de hoy, con el hombre más libre y la conciencia más capaz, puede llevar a un renacer más esplendoroso”).

³⁴¹ *id.*, cit., pagg. 17/20 (capitolo IV).

³⁴² *id.*, cit., pag. 21.

³⁴³ *id.*, cit., pag. 23.

³⁴⁴ *id.*, cit., pag. 22.

³⁴⁵ *id.*, cit., pagg. 21/23 (capitolo V).

essere fissate: le teorie di Darwin applicate alle società umana (il cosiddetto “darwinismo sociale”) si erano rivelate inadeguate, dal momento che il fattore biologico non era sufficiente a spiegare la complessità della natura umana:

Non è possibile fondare su una legge tecnica, slegata da ogni ragione ultima, una legge positiva e nemmeno un trattato morale.

Se si traspone questa spiegazione nell’ordine generale, l’uomo, la società o lo Stato si vedono obbligati a inventare subito una nuova scala di valori, una nuova Morale. All’apogeo di un’età di ambizioni materiali, dopo aver respinto per molto tempo, pressoché durante un secolo e mezzo, ogni ragionamento metafisico, il pensiero non può rifugiarsi all’infinito in criteri marginali. [...] ³⁴⁶

Urgeva pertanto “il riconoscimento dell’essenza della persona umana come base della ‘dignificazione’ e del benessere dell’uomo”³⁴⁷. La virtù autentica era, secondo Perón, quella socratica³⁴⁸, una virtù “attiva, altrettanto battagliera di quella cristiana”³⁴⁹, opposta a un’idea di bene puramente teorica, negativa nei confronti di tutto quanto è transitorio e, quindi, umano. Tale virtù non è “un ideale specifico ad ogni essere umano”, ma, come ricorda Platone, unica e universale; trasposta nell’era moderna, essa rappresenterebbe un giusto mezzo tra la metafisica idealista e la deificazione della scienza umana. Non a caso, Perón si servì di Socrate (nel senso del protagonista dei dialoghi platonici quali *La repubblica* o *Le leggi*) per introdurre il primo vero argomento politico del suo discorso:

Per Socrate, l’operaio che conosce il suo lavoro, in opposizione al demagogo o a la massa incosciente era virtuoso, come lo era colui che sapeva che il lavoro non disonora mai, dinanzi all’uomo ozioso e al politicante.³⁵⁰

La visione tripartita (operai, guerrieri e governanti-filosofi) e ordinata dell’utopia politica platonica, opposta al modello ateniese di democrazia – in cui la “massa incosciente” si trovava in balia dei demagoghi, incapace com’era di perseguire il proprio bene e quello della società – prefigurava, all’interno del discorso, un’altra utopia: quella della *comunidad organizada peronista*. Una comunità (*Gemeinschaft*) in cui regni la pace sociale e in cui la differenza di funzioni, temperata da un sistema comune di diritti e doveri, non si trasformi in disuguaglianza; una comunità in cui venga incoraggiata la solidarietà tra gli individui e in cui le rivendicazioni particolari, mantenute all’interno di limiti precisi per il bene della collettività, non diano spazio alla lotta di classe. La ricerca di questo giusto mezzo, che rifuggeva egualmente l’arbitrio oscurantista del passato e l’eccesso di libertà che aveva dato origine al materialismo, si traduceva in quella che in seguito divenne una delle più note teorie politiche peroniste: la *tercera posición*. Nella conferenza di Mendoza, essa venne prima formulata in termini morali e filosofici: si trattava di un’equidistanza, non già tra due sistemi politici, ma tra due modi di concepire la vita. Accettando l’ordine e la morale come basi della politica, si sosteneva

³⁴⁶ *id.*, cit., pag. 25.

³⁴⁷ *id.*, cit., pag. 24 (capitolo VI).

³⁴⁸ *id.*, cit., pagg. 25/26 (capitolo VII: “*La realización perfecta de la vida*”).

³⁴⁹ *id.*, cit., pag. 26.

³⁵⁰ *idem*.

però che: “I valori morali devono compensare l’euforia delle lotte e delle conquiste e opporre un muro invalicabile al disordine”³⁵¹.

Alla politica spetta guadagnare i diritti, ottenere la giustizia ed elevare il livello di vita, ma occorrono anche altre forze. È necessario che i valori morali creino un clima di virtù umana capace di compensare in ogni momento, oltre a quello che è stato ottenuto, quello che è dovuto. Sotto questo aspetto la virtù riafferma il suo senso d’efficacia. Essa non sarà solamente l’eroismo costante delle prescrizioni liturgiche; è uno stile di vita che ci permette di dire di un uomo che ha adempiuto virilmente agli imperativi personali e pubblici: “Colui che era obbligato a dare e poteva farlo ha donato e colui che era obbligato ad adempiere ha adempiuto”.

Questa virtù non ostruisce le vie della lotta, non ostacola l’avanzata del progresso, non condanna le ribellioni sacrosante, ma oppone una barriera insuperabile dinanzi al disordine.³⁵²

Nel collocare la morale in una posizione preminente anche rispetto al libero arbitrio umano – sebbene dica, con Sant’Agostino, che un’azione morale è necessariamente espressione di libertà (*libertas maior*) – Perón riteneva che: “L’amore tra gli uomini avrebbe ottenuto frutti migliori in minor tempo di quanto non abbia fatto il rancore”³⁵³. A questo modo di concepire l’etica, ricondotto all’imperativo categorico kantiano – il quale era definito come “un credo che non potrebbe trovare dei precedenti che nei principi cristiani dell’amore reciproco”³⁵⁴ – ne veniva contrapposto un altro, fondato sul pessimismo nei confronti della natura umana, che aveva in Thomas Hobbes il suo più famoso esponente:

Hobbes appartiene al periodo in cui i lumi socratici e la speranza evangelica cominciano a svanire dinanzi ai freddi barlumi della Ragione la quale, a sua volta, non tarderà ad abbracciare il materialismo. Quando Marx ci dice che dalle realtà economiche dipende la struttura sociale e la sua divisione in classi e, di conseguenza, la Storia dell’umanità non è altro che la storia delle lotte di classe, noi cominciamo a vedere con chiarezza, nei suoi effetti, il panorama del “Leviatano”.

Non esiste probabilità di virtù, né un’ombra di dignità individuale, dove si proclami lo stato di necessità di questa lotta che è, per sua stessa essenza, una franca dissociazione degli elementi naturali della comunità. Ciò corrisponde a sostenere, al contrario, che non esista una differenza d’interessi e una differenza di necessità e che tocca all’uomo farli sparire gradualmente, persuadendo a cedere coloro che possono farlo e stimolando il progresso di chi è rimasto indietro.

Ma questa operazione – che ha occupato la società per più di un secolo attraverso dolorose vicissitudini – non ha bisogno di grida o minacce né, ancor meno, di spargimenti di sangue per ottenere i risultati sperati. L’amore tra gli uomini avrebbe ottenuto migliori frutti in meno tempo e, se esso ha trovato chiuse le porte dall’egoismo, questo si deve al fatto che l’educazione morale

³⁵¹ *id.*, cit., pagg. 27/28 (capitolo VIII).

³⁵² *id.*, cit., pag. 28.

³⁵³ *id.*, cit., pagg. 29/31 (capitolo IX).

³⁵⁴ *id.*, cit., pag. 29.

non è stata così efficace nel far sparire questi difetti quanto lo è stato il rancore.³⁵⁵

4. La comunidad organizada: né comunismo né capitalismo

L'idolo polemico di Perón – diretto discendente, a suo dire, del “pessimismo sociologico” hobbesiano – apparve presto chiaro: si trattava del materialismo storico marxista. Egli considerava fuorviante l'idea che la storia procedesse attraverso una successione di modi di produzione sganciati da qualsiasi riferimento ideale, la cui conflittualità interna ne generava, a un certo punto, la sostituzione violenta con un nuovo modello – ugualmente centrato sui valori “strutturali” della produzione e del consumo – nella speranza che la presa del potere da parte delle forze del proletariato, ponesse fine a questo “ciclo di reincarnazioni” dell'ingiustizia per approdare finalmente ad una società egualitaria. All'ideale rivoluzionario marxista, Perón ne contrapponeva un altro, che propugnava un'evoluzione pacifica in cui il progresso materiale e la libertà fossero accompagnati dalla presa di coscienza, da parte di ogni individuo, del concetto di bene comune. Della dottrina marxista, Perón considerava particolarmente pernicioso, per la realizzazione di una società fondata sulla giustizia, l'idea di lotta di classe. Nel suo pensiero essa assurgeva al grado di male sociale assoluto, prodotto da malattie morali quali il rancore e l'egoismo. La lotta di classe rappresentava una fonte perpetua d'odio e di lacerazioni, ovvero le più gravi minacce all'organizzazione comunitaria che egli si proponeva, invece, di difendere a ogni costo. Questo nuovo passaggio dal campo della morale a quello della politica veniva giustificato citando Aristotele: “L'uomo è un essere creato per vivere in società; il bene supremo non si realizza dunque nella vita umana individuale, ma nell'organizzazione super-individuale dello Stato; la morale culmina nella politica”³⁵⁶.

La vita di relazione appare come una misura efficace per l'onestà con la quale ogni uomo accetta il proprio ruolo. Da questo senso della vita, che proverrà in gran parte dall'educazione ricevuta e dall'ambiente che regna nella comunità, dipende la sorte della comunità stessa.

Ci saranno dei popoli che hanno il senso della morale e dei popoli che ne sono sprovvisti; politici civilizzati e politici non civilizzati; proiezioni di progresso ordinato o deliranti irruzioni delle masse. La differenza che esiste tra ottenere i buoni risultati di una vittoria sociale o l'annientamento nel disordine, dipende dal grado di morale posseduta.

Questi gradi caratterizzano i differenti periodi della Storia. Essi rendono glorioso il trionfo e sopportabile il fallimento, attenuando le calamità e procurando forze di riserva.³⁵⁷

La virtù dei popoli e quella dei governanti – una virtù non innata, ma determinata dalle circostanze storiche – era quindi il presupposto per una

³⁵⁵ *id.*, cit., pagg. 30-31.

³⁵⁶ *id.*, cit., pag. 32.

³⁵⁷ *id.*, cit., pag. 33.

politica fondata sul progresso, i cui eccessi sarebbero stati tanto meno probabili quanto più era alto il livello etico della comunità³⁵⁸.

Il progresso è, inoltre, in assoluta relazione di dipendenza con il grado di morale raggiunto: esso stabilisce la morale delle leggi e può interpretarle saggiamente. Per la vita pubblica ciò significa l'ordine, l'azione e il felice uso della libertà. [...]

La libertà fu in primo luogo la sostanza del contenuto morale della vita. Ma, per ciò stesso, ci è impossibile immaginare una vita libera senza principi morali, come è altrettanto impossibile concepire delle azioni morali in un regime d'irriflessione e d'incoscienza.³⁵⁹

“Il senso ultimo della morale consiste nella correzione dell'egoismo”³⁶⁰, tanto dei fautori della lotta di classe, che minano la concordia sociale in nome delle proprie rivendicazioni particolari, quanto dei sostenitori del sistema liberale. Marxismo e liberalismo, secondo Perón, lungi dall'escludersi, derivavano entrambi da una stessa visione della società dove il materialismo liberale non si poneva come alternativa al materialismo marxista, ma ne costituiva, anzi, la ragion d'essere.

L'egoismo che ha forgiato la lotta di classe ed ha ispirato i più violenti anatemi del materialismo è, allo stesso tempo, il soggetto ultimo del progresso morale. Contro questa opposizione ostinata, risultato della sopravvalutazione dei propri interessi, conviene certamente prendere posizione. Una tale enunciazione corrisponde, nella Storia, a una sanguinosa e dura evoluzione di cui non possiamo ancora dire che la fine sia stata raggiunta.

Se il benessere è il principale obiettivo, e la sua realizzazione una delle finalità centrali delle aspirazioni generali, è evidente che alcuni hanno trovato i mezzi e le risorse per procurarselo e che altri non li hanno mai posseduti. Quelli hanno cercato di conservare la loro condizione privilegiata, il che ha portato allo sconvolgimento motivato dall'azione rivendicativa, non sempre pacifica, dei meno dotati. L'egoismo era destinato, magari per un disegno provvidenziale, a trasformarsi in motore di un'epoca umana agitata. Ma l'egoismo è, prima di tutto, un valore-negazione, è l'assenza di altri valori, è come il freddo che non significa nulla se non l'assenza di calore. Combattere l'egoismo: ciò non presuppone un atteggiamento armato di fronte al vizio, ma piuttosto un atteggiamento positivo destinato a fortificare le virtù contrarie; a sostituirle con un'ampia e generosa visione morale.³⁶¹

Alla condanna del collettivismo comunista faceva dunque seguito, in maniera speculare, il rifiuto dell'individualismo sfrenato, cioè di quel falso concetto di libertà altrettanto pregiudizievole per la vita comunitaria che nacque con “l'industrialismo e il capitalismo”³⁶² e con l'ideologia che li sosteneva. “Il leader politico critica il liberalismo fondamentalmente perché poggia su valori che privilegiano un individualismo esacerbato che finisce per

³⁵⁸ *id.*, cit., pagg. 32/33 (capitolo X: “*El grado ético alcanzado por un pueblo imprime rumbo al progreso, crea el orden y asegura el uso feliz de la libertad*”).

³⁵⁹ *id.*, cit., pagg. 33-34.

³⁶⁰ *id.*, cit., pagg. 34/35 (capitolo XI).

³⁶¹ *idem.*

³⁶² *id.*, cit., pag. 36

disumanizzare l'uomo, togliendogli ogni possibilità di agire in maniera solidale, facendo di esso un soggetto egoista, il cui unico fine è soddisfare i propri appetiti individuali, e che trascura gl'interessi e le necessità degli altri.”³⁶³. Una nuova dicotomia veniva così introdotta, quella tra l'Io e il Noi, tra libertà individuale e giustizia sociale, che nuovamente trovava il suo punto d'equilibrio nella *comunidad organizada*³⁶⁴:

[...] Allorché diciamo che il passaggio storico procede dall'antica condizione di necessità verso la moderna condizione di libertà, pensiamo più all'individuo che alla comunità e abbiamo una visione distorta dell'evoluzione. La fase preparatoria, o teorica, della realizzazione dell'io nel noi è stata appositamente atta a permettere la cessione dei simboli del comando che, senza ancora ricadere sulla massa, propiziavano ai nuovi dirigenti il passaggio di potere tanto desiderato.

La libertà che allora veniva proclamata esige un chiarimento se dobbiamo considerarla nel senso odierno. Se per libertà intendiamo quel patrimonio vivente dell'umanità che si trova oggi allo stato di necessità dettato, a sua volta, dall'arbitrio indiscutibile di una frazione elettorale, noi individueremo immediatamente il principale problema: la libertà incondizionata e, soprattutto, il suo potere di scelta.

Essere liberi non significa agire seguendo il proprio desiderio, ma procedere a una scelta tra le molteplici possibilità che sono profondamente conosciute. E può essere che osserviamo, allora, come la gioiosa promulgazione di quello stato di libertà non sia stata preceduta da nessun dispositivo sociale per diminuire le differenze tra il campo della lotta e quello della difesa né, tanto meno, sia stata preceduta dall'azione culturale necessaria affinché le possibilità selettive, inerenti a qualsiasi azione veramente libera, potessero essere l'oggetto di un atto compiuto con coscienza. Il fondamento cosciente come contenuto della libertà – l'autodeterminazione popolare – ha seguito a notevole distanza nel tempo il prologo politico della questione.³⁶⁵

4. Una sintesi dialettica: la tercera posición

Per quanto riguarda l'aspetto politico-sociale, Perón affermava che “la cosiddetta lotta di classe è attualmente in via di sparizione”³⁶⁶ perché i vecchi ceti dirigenti, consci della loro crisi, si erano finalmente decisi a cedere, in nome del progresso, parte del loro potere per “superare la lotta delle classi attraverso la collaborazione sociale e la ‘dignificazione’ umana”³⁶⁷.

L'aspirazione al progresso sociale non ha niente a che vedere con il chiassoso sfruttamento proselitista e non può prodursi attraverso

³⁶³ D. Arzadun, *Perón ¿proyecto nacional o pragmatismo puro?*, Buenos Aires, s.d., pag. 166.

³⁶⁴ J. D. Perón, *Conferencia del Exc.mo Señor presidente Juan Domingo Perón...*, cit., pagg. 36/38 (capitolo XII: “La humanidad y el yo. Las inquietudes de la masa”).

³⁶⁵ *id.*, cit., pagg. 37-38.

³⁶⁶ *Ibid.*, cit., pag. 39.

³⁶⁷ *idem* (capitolo XIII).

l'indebolimento e l'avvilimento dei tipi umani. L'umanità ha bisogno di credere nel proprio destino e nella sua azione ed essa possiede la chiarezza sufficiente per intravedere che il passaggio dall'io al noi non si opera come una meteora, come uno sterminio delle individualità, ma come una conferma di queste nella loro funzione collettiva.³⁶⁸

Libertà e dignità dell'individuo potevano, dunque, procedere di pari passo³⁶⁹, a patto di comprenderne il fondamento ideale. Si ritornava così una parte dell'esposizione dal contenuto decisamente più storico-filosofico. Spirito e materia³⁷⁰ – si affermava – erano diventati, nel corso dei secoli, valori tra loro inconciliabili. Nell'antichità, i filosofi indiani, Platone e Aristotele ritenevano che il bene consistesse nella vittoria dello spirito sulle forze inferiori della materia, una teoria che si diffuse durante i secoli successivi, grazie soprattutto al cristianesimo. George Berkeley fu il più estremo rappresentante di questa "serie aristotelica" e solamente nell'età dei Lumi (nel discorso si citano D'Alembert, Voltaire e Kant) la validità della metafisica venne messa seriamente in discussione. Già nell'Ottocento, Karl Marx tradusse sul piano politico, con la teoria del materialismo storico, le proposizioni filosofiche formulate dalla sinistra hegeliana³⁷¹. Gli esempi di Soren Kierkegaard, Victor Hugo, Ludwig Klages o Martin Heidegger³⁷² venivano, però, citati per dimostrare come non fossero mai mancati, d'altro canto, pensatori che contestassero questa unidimensionalità dell'essere umano. Interrogandosi se: "La felicità auspicata dall'uomo apparterrà al regno del materiale o le aspirazioni dell'anima umana giungeranno al sentiero della perfezione?"³⁷³ Perón sosteneva che l'elevazione spirituale diveniva una necessità, per evitare "l'insettificazione"³⁷⁴, prodotta dal materialismo, che conduceva inesorabilmente alla nausea esistenziale:

Delle voci d'allerta ci segnalano frequentemente il pericolo che si corre quando il progresso tecnico non sia seguito da un progresso proporzionale nell'educazione dei popoli. [...]

³⁶⁸ *id.*, cit., pagg. 39-40.

³⁶⁹ *id.*, cit., pagg. 40/42 (capitolo XIV: "Revisión de las jerarquías").

³⁷⁰ *id.*, cit., pagg. 43/44 (capitolo XV: "Espíritu y materia: dos polos de la filosofía").

³⁷¹ *id.*, cit., pagg. 45/50 (capitolo XVI: "Cuerpo y alma: el 'cosmos' del 'hombre'").

³⁷² José Pablo Feinmann, autore di opere storiche sul peronismo quali *El peronismo y la primacía de la política* (1974) e *Estudios sobre el peronismo* (1984), nel suo romanzo breve *La sombra de Heidegger* (2005) accenna a una suggestiva quanto inverosimile derivazione della dottrina peronista della *tercera posición* dalle teorie heideggeriane. Non dimentichiamo, d'altra parte, come Perón, durante la sua missione militare 1938-1940, avesse avuto modo di visitare la Germania nazista, dove l'autore di *Essere e Tempo*, godeva di grande influenza e reputazione.

³⁷³ J. D. Perón, *Conferencia del Exc.mo Señor presidente Juan Domingo Perón...*, cit., pagg. 51/57 (capitolo XVII).

³⁷⁴ Neologismo di derivazione kafkiana e antitesi, nello schema dialettico peronista, alla "dignificazione" dell'individuo.

La vita che si concentra nelle grandi città ci offre con triste frequenza lo spettacolo di questo pericolo a cui le menti illuminate hanno dato il nome di “insettificazione”. [...]

Il materialismo intransigente contava senza dubbio sul segno meccanico ed implacabile del progresso, immaginando che, privato della sua ombra cosmica, l'uomo avrebbe finito per sentirsi minuscolo e vittima della mostruosa trepidazione vitale. Perciò esso ha dato all'individuo un sostituto della sua proporzione spirituale: il risentimento. Precedentemente aveva sostituito, alle tendenze supreme, quelle delle forze inferiori: questa “invidia” che ieri formava parte del corpo di una teoria estremamente interessante e che oggi, delusa e disincantata, i suoi discepoli hanno trasformato in “nausea”. Nausea per la morale, per l'eredità della vita in comune, nausea per le leggi e i procedimenti inesorabili della Storia, nausea biologica.³⁷⁵

“Bisogna rendere all'uomo la fede nella propria missione”³⁷⁶, rifuggendo quelle tesi pessimistiche, figlie di un esistenzialismo nocivo, che condannavano l'individuo all'impotenza, imprigionandolo nella stretta gabbia della sua imperfezione³⁷⁷ e, al tempo stesso, bandire per sempre l'annullamento della sua libertà individuale, in nome di teorie che portavano alla deificazione dello stato, al collettivismo e al totalitarismo, all'“onnipotenza dello Stato su una quantità di zeri”³⁷⁸.

Che l'individuo accetti pacificamente la sua eliminazione come un sacrificio per il bene della comunità non costituisce un beneficio per quest'ultima. Una somma di zeri è sempre zero; una gerarchizzazione strutturata sull'abdicazione personale non è produttiva che per quelle forme di vita nelle quali si producono assieme il materialismo più intollerante, la deificazione dello Stato, lo Stato-Mito e una segreta ed inconfessata vocazione al dispotismo.

Ciò che caratterizza le comunità sane e vigorose è il grado delle loro individualità e il senso con cui esse si dispongono a generare l'ordine collettivo.³⁷⁹

L'esplicito ripudio del totalitarismo permette a Perón di negare qualsiasi approssimazione tanto con il comunismo sovietico quanto con il fascismo, di cui era considerato un simpatizzante³⁸⁰. L'ideologia ufficiale esposta alla platea

³⁷⁵ J. D. Perón, *Conferencia del Exc.mo Señor presidente Juan Domingo Perón...*, cit., pagg. 52-53

³⁷⁶ *id.*, cit., pagg. 59/61 (capitolo XIX).

³⁷⁷ *id.*, cit., pag. 58 (capitolo XVIII: “*El hombre como portador de valores máximos y célula del 'bien general'*”).

³⁷⁸ *id.*, cit., pag. 41.

³⁷⁹ J. D. Perón, *Conferencia del Exc.mo Señor presidente Juan Domingo Perón...*, cit., pagg. 55-56.

³⁸⁰ In realtà Perón era un fervente ammiratore di Mussolini. Si veda l'intervista (del 1973!) in cui lo definisce “un colosso” e afferma che “Il fascismo italiano aveva portato le organizzazioni popolari ad una partecipazione effettiva alla vita nazionale, dalla quale il popolo era sempre stato escluso”; in T. Luca de Tena ed E. Peicovich, *Yo, Juan Domingo Perón*, Barcellona, 1986, pagg. 28-29. Tra i militari che governarono l'Argentina dal 1943 al 1945, Perón non era l'unico a nutrire simpatie per le forze

dei principali intellettuali del “mondo libero”, in un’epoca in cui i rapporti diplomatici con gli Stati Uniti restavano tesi, descriveva la terza posizione argentina come un insieme armonico di libertà individuali e responsabilità collettiva, giustizia sociale e attenzione ai valori spirituali, in special modo a quelli derivanti dalla dottrina cristiana. Essa appariva come frutto di un percorso attraverso la storia del pensiero lungo il quale il presidente individua alcuni punti fermi: il pensiero greco antico (Platone), la Scolastica (San Tommaso d’Aquino) e Jean-Jacques Rousseau, che considerava, in un certo senso, precursori del suo ideale di *comunidad organizada*³⁸¹.

Così come, all’esame che ci è consentito, la volontà si presenta trasfigurata in possibilità di Libertà, il “noi” appare nel suo ordine supremo, vale a dire la comunità organizzata. [...]

Uno Stato di Giustizia dove ogni classe esercita le proprie funzioni al servizio del tutto e si applica perché la propria virtù peculiare si elevi conforme al suo destino e serva all’armonia del tutto. Il tutto appare nell’orizzonte politico greco, che è anche il primo orizzonte politico della nostra civiltà, con tutta una proporzione centrale di giustizia, con una legge d’armonia, quella del corpo umano, che prevale sulle singolarità. [...]

Il Cristianesimo, che costituì la prima grande rivoluzione, la prima liberazione umana, avrebbe potuto rettificare felicemente le concezioni greche. Ma questa rettificazione si avvicinò piuttosto ad un apporto.

Esso arricchì la personalità dell’uomo e fece della libertà, fino ad allora teorica e limitata, una possibilità universale. Il pensiero cristiano, seguendo un’evoluzione ordinata, che perfezionò la visione geniale dei Greci, più tardi fondò le proprie imprese filosofiche sui metodi di questi ed accettò come proprie una buona parte delle loro discipline. Ciò che mancò ai Greci per la definizione perfetta della comunità e dello Stato fu esattamente ciò che il cristianesimo aveva portato: il suo uomo verticale, eterno, immagine di Dio. Si passò poi dall’uomo alla famiglia, al focolare; la sua unità si trasformò nel plasma che formò gli Stati attraverso i comuni e su di essa risposano le collettività moderne. [...]

Quando la scuola tomista ci dice che lo scopo dello Stato è l’educazione dell’uomo ad una vita virtuosa, noi intuiamo l’enorme importanza di questo ponte teso sulle ombre del Medioevo. Quest’uomo, al servizio del quale – e al servizio del suo perfezionamento – lo Stato si consacrava non era certamente il germe di un individualismo anarchico. Perché questo [modello] degenerasse fu necessario portare l’accento dai suoi valori spirituali a quelli materiali. L’uomo non era che qualcosa che doveva perfezionarsi, per Dio e per la comunità. La virtù alla quale si riferiva San Tommaso non era affatto indifferente alla virtù greca, modello dei valori ideali per la realizzazione della vita stessa [...]

La Rivoluzione francese costituì un clamoroso prologo per il libro, allora bianco, dell’evoluzione contemporanea. Noi troviamo in Rousseau un’evocazione costruttiva della comunità e l’identificazione dell’individuo nel suo seno come base della nuova struttura democratica. Questa concezione servì da punto di partenza per l’interpretazione pratica degli ideali nelle nuove democrazie. A un certo punto, però, si fece quasi d’obbligo la soppressione, in realtà non necessaria, di tutta una scala di valori, prodotta per la stessa forza

dell’Asse, ragion per cui la neutralità argentina, mantenuta fino al 18 marzo 1945, fu sempre guardata con sospetto dagli Alleati.

³⁸¹ *id.*, cit., pagg. 62/74 (capitolo XX: “*La comunidad organizada, sentido de la norma*”).

di reazione. Possiamo domandarci, ad esempio, se sia stato affatto necessario, per arrivare dal potere assoluto alla volontà del cittadino, cancellare dinanzi a questo ogni possibilità spirituale.³⁸²

La vera democrazia non poteva dunque basarsi sul semplice egualitarismo, perché tutte le ideologie che “non fissano i propri assoluti nella gerarchia dell’uomo, né nei suoi valori, né nelle sue possibilità di virtù [...] li fissarono nello Stato o nelle organizzazioni tipicamente materialiste”³⁸³. Il giusto governo non doveva pertanto cancellare la dimensione trascendente dell’uomo, fondamento della sua individualità, ma era necessario, allo stesso tempo, che i singoli accettassero la volontà generale, così com’è intesa da Rousseau, ovvero come espressione del bene comune:

La giustizia non è un termine che insinua la violenza, bensì una persuasione generale; esiste dunque un regime di gioia, perché laddove il senso democratico può fortificarsi nella comprensione universale della libertà e del bene generale, è là che l’individuo può, con precisione, realizzare la propria personalità, trovare pienamente la propria euforia spirituale e la giustificazione della propria esistenza.³⁸⁴

Il giustizialismo peronista, definito come un “collettivismo di tipo individualista”, viene così presentato come una soluzione efficace, una terza via tra gli assoluti filosofici dello “spirito” e della “materia”, del “corpo” e dell’“anima”, del “noi” e dell’“io”, fattisi dottrine politiche³⁸⁵.

Noi siamo collettivisti, ma la base di questo collettivismo è di tipo individualista e il suo fondamento è una fede suprema nel tesoro che l’uomo rappresenta, per il solo fatto che esso esiste.

In questa fase dell’evoluzione, il collettivo, il “noi”, sta asciugando la fonte dell’individualismo egoista. È giusto che noi c’incarichiamo di determinare se dobbiamo porre l’accento della vita in comunità solamente sulla materia o se sia più prudente che la libertà dell’individuo regni da sola, sorda agli interessi e ai bisogni comuni e provvista di un’ambizione irrefrenabile, altrettanto materiale. [...]

In mezzo ai cataclismi, lo sguardo dell’uomo ha percepito nuovamente l’immagine di Dio e, per riflesso, ha ritrovato la propria. Se dobbiamo predicare e mettere in pratica un Vangelo di giustizia e di progresso, sarà necessario fondare la sua realizzazione sul perfezionamento individuale, in quanto premessa del perfezionamento collettivo. I rancori e gli odii che s’abbattono oggi sul mondo, tra popoli e tra fratelli, sono il risultato logico non di un itinerario cosmico dal carattere fatale, ma di una lunga predicazione contro l’amore. Questo amore che procede dalla conoscenza di se stessi e, in seguito, dalla comprensione e dall’accettazione delle ragioni altrui.

³⁸² *id.*, cit., pagg. 62/75.

³⁸³ *id.*, cit., pag. 75 (capitolo XXI: “*La terrible anulación del hombre por el Estado y el problema del pensamiento democrático del futuro*”).

³⁸⁴ J. D. Perón, *Conferencia del Exc.mo Señor presidente Juan Domingo Perón...*, cit., pag. 80.

³⁸⁵ *id.*, cit., pag. 81 (capitolo XXII: “*Sentido de proporción. Anhelos de armonía. Necesidad de equilibrio*”).

Quello che la nostra filosofia cerca di ristabilire, quando impiega il termine “armonia”, è esattamente questo senso di pienezza dell’esistenza. Il principio hegeliano della realizzazione dell’“io” nel “noi” per mezzo dell’“io”.

La nostra comunità sarà comunità di uomini, non di bestie. La nostra disciplina tenderà a divenire conoscenza, cercherà di essere cultura. La nostra libertà, la coesistenza delle libertà, proverrà da un’etica per la quale il bene generale è sempre vivo, presente, indeclinabile. Il progresso sociale non deve né mendicare né assassinare, ma realizzarsi con piena coscienza della propria inesorabilità. La nausea deve essere bandita da questo mondo, che potrà sembrare ideale, ma che noi siamo convinti sia realizzabile. Questa comunità che persegue fini spirituali e materiali, che tende a superarsi, che desidera ardentemente progredire ed essere più giusta, migliore e più felice, in cui l’individuo possa simultaneamente realizzarsi e realizzarla, darà il benvenuto all’uomo dell’avvenire dalla sua alta torre, secondo la nobile convinzione di Spinoza: “Noi sentiamo, noi proviamo che siamo eterni”.³⁸⁶

È a partire dal Primer Congreso Nacional de Filosofía che la dottrina giustizialista prende forma; come giusto mezzo tra gli estremi (la tercera posición, in tal senso sinonimo di giustizialismo, sarà raffigurata come un punto al centro di un arco i cui estremi sono l’individualismo e il collettivismo³⁸⁷), ma soprattutto come dottrina della giustizia sociale, che Perón considerava la base della democrazia. La rivendicazione del carattere democratico del governo peronista, del suo moderatismo e della sua essenza cristiana, costituiscono pertanto l’essenza della conferenza di Mendoza. In questa lunga carrellata attraverso la storia del pensiero, senza mai perderne di vista le molteplici implicazioni politiche, Perón, proprio come il generale macedone citato all’inizio del suo discorso, riuscì a spezzare con un abile colpo di spada il nodo gordiano delle più intricate questioni filosofiche.

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Buenos Aires, 1950

Escuela Superior Peronista, Apuntes de economía peronista, Buenos Aires, 1954

A. D. Faleroni, ¿Quiénes conspiran contra Perón? Conozca la verdad sobre la gran traición del imperialismo y la antipatria, Mendoza, 1952

Partido Peronista: Consejo Superior, Manual del peronista, Buenos Aires, 1954

J. D. Perón, Doctrina peronista. [Antología del pensamiento del general Perón compilada por el Centro universitario argentino. Con la Carta orgánica nacional del Partido peronista.], Buenos Aires, 1948

J. D. Perón, Conferencia del Exc.mo Señor presidente de la nación argentina Gral. Juan Perón, pronunciada en el acto de clausura del primer

³⁸⁶ *id.*, cit., pagg. 82-83.

³⁸⁷ “I governi delle nazioni possono realizzarsi in maniere diverse; ma tutte loro, attraverso la storia, hanno oscillato come un pendolo tra l’individualismo e il collettivismo. Noi pensiamo che, tra questi due estremi, esista una terza posizione più stabile e permanente e su questa terza posizione abbiamo basato tutta la nostra dottrina”. In Escuela Superior Peronista, *Apuntes de economía peronista*, Buenos Aires, 1954, pag. 39; cit. anche in D. Arzadun, *cit.*, pag. 163.

congreso nacional de filosofía: Mendoza, 9 de abril de 1949, Buenos Aires, 1949

J. D. Perón, La Revolución, discurso pronunciado por el excelentísimo señor presidente de la Nación, General Juan Domingo Perón, el 1° de mayo de 1954, al inaugurar el nuevo período de sesiones parlamentarias en el Congreso Nacional, in El Gobierno, el Estado y las organizaciones libres del pueblo, la comunidad organizada: trabajos, alocuciones y escritos del General Juan Domingo Perón que fundamentan la concepción justicialista de la comunidad, Buenos Aires, 1975

J. D. Perón, Obras completas. Volumen XVII, [Descartes : política y estrategia (1952)], Buenos Aires, 1984

J. D. Perón, Perón expone su doctrina, [s.l.] [1947?]

R. Mendé, El Justicialismo. Doctrina y realidad peronista, Buenos Aires, 1950.

FONTI SECONDARIE

D. Arzadun, Perón ¿proyecto nacional o pragmatismo puro?, Buenos Aires, [s.d.]

G. Benedini, Il Peronismo, Roma 1997

J. P. Feinmann El peronismo y la primacía de la política, Buenos Aires, 1974

J. P. Feinmann, Estudios sobre el peronismo, Buenos Aires, 1984

J. P. Feinmann, La sombra de Heidegger, Buenos Aires, 2005

T. Luca de Tena, E. Peicovich, Yo, Juan Domingo Perón, Barcellona, 1986

E. Pavón Pereyra, Yo, Perón, Buenos Aires 1993

R. Potash, El ejército y la política en la Argentina (I); 1928-1945 de Yrigoyen a Perón, Buenos Aires, 1971

J. A. Ramos, La era del peronismo, Buenos Aires, 1988

R. Rein, Peronismo, populismo y política: Argentina 1943-1955, Buenos Aires, 1998.

J. L. Romero, Las ideas políticas en Argentina, Buenos Aires, 1975

A. Rouquié, Pouvoir militaire et société politique en République Argentine, Paris, 1978

J. J. Sebreli, Los deseos imaginarios del peronismo, 5ª ed., Buenos Aires, 1985

J. F. Segovia La formación ideológica del peronismo; Perón y la legitimidad política (1943-1945), Córdoba, 2005

J. C. Torre, La vieja guardia sindical y Perón: sobre los orígenes del peronismo, Buenos Aires, 1990

M. Weber, Economía y sociedad, Mexico, 1977

RISORSE MULTIMEDIALI

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1950. Disponible su: <http://www.filosofia.org/mfb/1949a128.htm>, acceso effettuato il 18/4/2009.

A. A. Aguirre, Hace 40 años en Mendoza, in La Reforma, n. 20.986, General Pico, La Pampa, 25/3/1989 ≤<http://www.lucheyvuelve.com.ar/Documentos/congresodefilosofia.htm>>

H. H. Cucchetti, Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943 – 1955): lo lo religioso en el primer peronismo ≤<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/argentina/ceil/cucheti.pdf>>

H. Klappenbach, Filosofía e política en el Primer Congreso Argentino de Filosofía, in Fundamentos em Humanidad, San Luis, Universidad Nacional de San Luis, 1/6/2000 ≤<http://www.scielo.org.ar/pdf/orisoc/v5/v5a03.pdf>>

J. D. Perón, Lecture of his Excellency the President of the Argentine Republic Gral. Juan Peron at the Closing Session of the First National Congress of Philosophy, Mendonza, 1949. ≤<http://lanic.utexas.edu/project/ar1/pm/sample2/argentin/peron/490451t.html>>

Primer Congreso Nacional de Filosofía in Proyecto filosofía en español ≤<http://www.filosofia.org/ave/001/a137.htm>>

F. Mastrangelo, Dr. Ireneo Fernando Cruz, in Nuevos Boletines, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2009 http://www.uncu.edu.ar/contenido/index.php?tid=621&mid=2297&itemaction=ampliar&M_Item=14669>

M. Velarde Cañazares in El polémico gran evento filosófico, in Pagina 12, 3/4/2009 ≤<http://www.pagina12.com.ar/diario/universidad/10-122564-2009-04-03.html>>

La Universidad y sus Horizontes

Lic. Esteban Bobadilla Muñoz

Prof. Tit. U.C.C.

1- INTRODUCCION

Si para referirnos a la Universidad, tomamos el simbolismo de una fortaleza y desde ella nos preguntarnos ¿qué somos y en donde estamos? El análisis que contenga la respuesta, será necesario que lo realicemos desde su interior, para después abrir las ventanas necesarias para escuchar lo que se dice desde fuera.

Las preguntas que se originan, tratando de esclarecer y sustentar el sentido de esta institución, no la hacemos desde la escotilla de una nave espacial, sino desde cualquier ventana de interés de la institución, que al abrirla, nos muestra la realidad intra y extra muros.

De ahí la urgencia, por lo determinante de la cuestión: ¿Hacia donde se dirige la Universidad, sigue siendo univérsitas?

No es cuestión menor el responder a este tema ya que al hacerlo, estamos ahondando, entre otras cuestiones, en la de su identidad, su producción intelectual, los valores que cultiva y porqué no, las ideologías que la sustentan. Lo más difícil, sin embargo, será llevar a la Universidad a una constante evaluación de sí misma y de sus nuevas responsabilidades en la sociedad post industrial.

La Universidad se interesa en todas las ramas del saber; promueve investigaciones en todas las disciplinas; nada, teóricamente, escapa a su curiosidad y a su espíritu de investigación³⁸⁸

Si recurrimos al tema que nos invita a reflexionar en este Congreso, el mismo exige que aportemos elementos a la cuestión: La Universidad, como ámbito para reflexionar...

Nuestro aporte se sustentará en lo que nos brindan tanto las ciencias sociales, como así también la filosofía y el significativo legado de los 33 años de la S.A.F.

El aporte del pensar filosófico a la Universidad como problema, debe contextualizarse en el carácter de multiversidad, que hace posible y jerarquiza la actividad interdisciplinar, en cuanto camino esclarecedor.

Si la Universidad abandonase su misión de univérsitas, como consecuencia de la irrupción de algún absolutismo de turno, es entonces cuando se convierte en un problema el hecho de cómo lograr desde su especificidad, su finalidad.

A nuestra Universidad, debemos exigirle una visibilidad de 100%. No es aceptable que ésta disminuya su responsabilidad social, por contingencias del tiempo. La realidad desde la cual surge y se encuentra la Universidad, exige de ésta una visión tal que impida el acceso a los eufemismos, esto es, debido a lo calificado de su identidad.

³⁸⁸ Carrier Hervè – Misión futura de la Universidad pag. 63 – Ed. El Ateneo –Bs. As. 1977

Vayamos, por lo tanto “mar adentro”, la costa no nos sirve para el análisis de lo medular.

2- LA UNIVERSIDAD, SU CIRCUNSTANCIA Y EL PROYECTO DE PAIS

Asistir desde dentro u observar desde fuera a los distintos rostros de la Universidad, es hoy una cuestión compleja, como lo es el análisis de cualquier otra realidad de la macro sociedad.

Como institución, tiene raíces que la sustentan, el problema se suscita en el tronco y en las ramas, en especial cuando, en cada primavera del saber, aparecen ‘nuevas ramas’.

La Universidad como realidad tiene y le otorga sentido a su ‘tiempo’, construyendo permanentemente ‘su circunstancia’.

Es precisamente esta circunstancia, que al estar conformada por la presencia de un Maestro y discípulos, en la búsqueda de la Verdad, caracteriza de forma tal sus acciones, que resulta imposible confundirla con otras realidades sociales, aunque se trate de los mismos hombres que la integran.

La Universidad es ese ámbito social donde se vivencian caminos de búsqueda, donde el saber fundado se convierte en herramienta imprescindible, para alimentar su corazón que late en la búsqueda de lo aún desconocido. ‘Para responder a esta problemática, los aportes de la Universidad deben ser acordes al ámbito de reflexión superior. Su análisis debe estar dirigido a ‘los orígenes’ y apuntar a una ‘refundación’, para que sea posible rescatar los valores que dieron origen a la cultura iberoamericana.

La misión de la Universidad ante el intento de desacreditar valores para ceder a otras nociones de valor que implican otra concepción de cultura y de pueblo, debe ser de esclarecimiento. La profundización de la cultura de un pueblo, depende en gran medida de la universidad que tenga.

La Universidad debe esclarecer el panorama respecto de la pluralidad de culturas. Esto significa no una suma de culturas, sino una interrelación de las mismas, para lo cual cada una de ellas debe sumir su propia identidad; para esto la Universidad debe ser el lugar donde se cultiva la identidad de un país, para esto debe asumir la tarea de ‘iluminar ‘la cultura’.³⁸⁹ ‘

En su trayectoria histórica, la universidad ha sido el ámbito donde se originan ideas claras y precisas, donde la elaboración de proyectos como propuestas superadoras, intenta erradicar visiones absolutistas del hombre y del mundo.

En la tarea de construir el saber, la universidad ha ido elaborando ideas fuerza que se han convertido en vías de interpretación de la realidad.

Esta realidad se ha ido conformando desde los vaivenes históricos que, a su vez, han exigido de la misma, respuestas acordes a su identidad.

³⁸⁹ Esteban Bobadilla Muñoz – Aportes para la identidad de la Universidad en el siglo XXI – Jornadas de Pensamiento Latinoamericano – Univ. Nacional de Cuyo, Mendoza 1989

Ante cada acontecimiento histórico que exige de un análisis calificado, la sociedad ha estado atenta al 'decir' de la universidad, por tratarse de un aporte que debe originarse en un sustento científico-filosófico.

La universidad es por lo tanto, el ámbito donde se construyen respuesta a problemas que involucren tanto a las causas segundas, como a las primeras, respetando a todas las visiones que se originen en una amplitud intelectual.

Es de suponer que para tal misión, los absolutismos no han de aterrizar en la plataforma de la universidad; y si lo logran, la misma universidad deberá ocuparse que éstos vuelvan a despegar lo antes posible.

Es en la universidad, en cuanto lugar de la excelencia, donde debería elaborarse los futuros proyectos de país, suponiendo que desde este ámbito se sustenta una visión amplia e integradora de nuestro territorio y lo que en él se encuentra.

A los efectos de no caer en utopías es que nos interrogamos: ¿Ha sido la universidad, el ámbito donde se elaboraron proyectos de país? Y si esto sucedió ¿fueron tenidos en cuenta? ¿Y en nuestro presente qué. Elabora la universidad proyectos de país aplicables y sustentables?

Más elemental aún ¿Le preocupa a la universidad esta realidad que es nuestro país? ¿Está transitando por los mismos carriles? ¿Y si la universidad como ámbito instructivo-educativo, fuese el último reducto social medianamente sano que queda para la reconstrucción del país, estaría capacitada para tal misión?

3- LA UNIVERSIDAD ANTE LA TAREA DE AUTOEXIGIRSE

La instancia de autoevaluación, se ha convertido en el presente, en una experiencia que estimula y jerarquiza. Desde una mirada crítica, se podría observar: ¿no ha adquirido esta experiencia un alto grado de costumbrismo?

Nuestro aporte al respecto, se refiere a lo que debe seguir después de haberse autoevaluado, que debe ser el autoerigirse por convicción. Esta actitud se origina en el conocimiento de los objetivos y de los fines que conforman la realidad llamada Universidad.

El conocernos como institución, no debe reducirse a saber qué decir o informar acerca de lo nuestro. Apunta más bien a conocernos en cuanto a la esencia de una universidad y no al simple hecho de 'funcionar' como tal.

La autoexigencia debe orientarse a la profundización del carácter de universidades; a la institucionalización del diálogo entre las ciencias, las técnicas y las corrientes filosóficas; a la capacidad para mirar y ver, no lo que aparece, sino lo que es.

No debería suceder que la visión que acerca de un tema, tenga la universidad, corra el riesgo de que se le 'apiale la mirada'. Es por esto que la tarea de autoerigirse, debe estar en permanente tensión intelectual. 'La Universidad ya no puede contentarse con enseñar las ciencias como si se tratara de disciplinas sin relación con los cambios sociales, con los conflictos

de poderes y la política general de los estados. Es indispensable, por lo tanto, que la enseñanza universitaria se afirme una posición crítica, especialmente con los puntos siguientes: el estatuto de la ciencia, su poder, su uso y su libre desarrollo. Para ejercer su función práctica la Universidad debe saber tomar distancia con respecto a la sociedad que es su familiar. El mejor camino de la Universidad para servir en lo contemporáneo, consiste en verificar la validez de sus postulados y criticar sus aspectos irracionales o injustos.³⁹⁰

Las razones de porqué exigirse, se encuentran, entre otras, en la naturaleza de limitados de quienes la integran, son 'humanos y bien humanos', parafraseando a Don Miguel de Unamuno; esto los lleva a la experiencia de redefinir lo definido, cuantas veces sea necesario.

Además, la autoexigencia actualiza y capacita para estar preparados ante los cambios de un presente, que no nos perdonará si nos encontramos ajenos a la realidad de los acontecimientos.

Y respecto de lo que acontece, la universidad debería ser como un faro, siempre dispuesto a orientar, ante las mareas de turno.

4- LA UNIVERSIDAD, ANALIZADA Y JERARQUIZADA POR LA SOCIEDAD

Cuando el análisis de la Institución Universidad, se realiza desde la macro sociedad, se supone que primará la objetividad, al estar dicha acción al margen de intereses espúreos.

Los frutos son la realidad más objetiva que poseemos, al analizar, juzgar y jerarquizar la consistencia de un árbol.

Son los 'frutos pensantes o egresados' quienes están capacitados para evaluar 'su Universidad' y 'esta' Universidad.

El común de la sociedad 'capta' la realidad humana y profesional de este egresado, que al ser requerido su servicio, procede con idoneidad y dignidad.

¿Qué espera la sociedad de sus universidades? Que ante situaciones y casos que exigen de un análisis distinto, ésta responda de modo calificado, ya que las otras formas de responder, son las que frecuentan el área peatonal.

Entonces, cuando la problemática de la circunstancia hace que debamos recurrir a la universidad y ésta se destaque por su idoneidad, la sociedad responderá con un reconocimiento.

La universidad como ámbito de saber calificado, debe estar al margen de los absolutismos, más aún, no debe permitir que se arraiguen en la institución, ya que de ser así, dejaría de ser universidad.

Si realizamos una mirada retrospectiva a los últimos 50 años ¿qué distante nos encontramos del deber ser?

Si retomamos la visión y el aporte de los profesionales, en cuanto egresados, estamos ante una porción de la sociedad, capacitada para autoerigirse y exigir.

³⁹⁰ Carrier Hervé – Misión futura de la Universidad – Pag. 44 – Ed. El Ateneo – Bs. As. 1977

Esto es así, porque ellos han vivenciado la experiencia de ‘asistir’ al proceso evolutivo del saber, durante los años de adquisición de conocimientos, para así acceder a la instancia de ejercer una profesión.

Desde ésta, el profesional debe estar capacitado para saber cuánto le debe a la universidad y cómo le agradece la universidad, la imagen que de ella lleva a la sociedad.

Es desde estos parámetros como se puede medir la realidad de la misión de la universidad. Señalamos algunas preguntas que debe realizarse un profesional: ¿fui orientado para la tarea de servir? ¿Prevaleció durante los años de formación la amplitud intelectual? ¿Me brindaron los elementos necesarios para elaborar mi escala de valores? ¿Se jerarquizó durante los años de facultad la cuestión de la ética profesional? ¿Fue jerarquizada la visión interdisciplinaria en el tratamiento de los problemas?

Estas cuestiones que no son taxativas, conforman un material determinante que permite ubicarnos frente a la universidad que tenemos.

5- RESPONSABILIDAD SOCIAL, COMO AMBITO DE REFLEXIÓN PARA LA EXCELENCIA

Señalar la responsabilidad social de la universidad, es acentuar lo que determina su identidad, es indicar el para qué de una institución que no es posible entenderla fuera del contexto social.

La palabra responsabilidad significa de parte de la institución, tener el don de la ubicación, sabiendo que su función social es única e irremplazable.

La responsabilidad social se va construyendo en el tiempo, para lo cual asistimos al proceso histórico que manifiesta el espacio que la universidad fue logrando, desde sus orígenes hasta nuestros días. Desde la Universidad debe surgir la propuesta de su realización, para que la sociedad científica retome aquellas formas de conocimiento y de lenguaje que son fundamentales para la interpretación del hombre y del mundo.

Por ser el ámbito universitario, el lugar adecuado para que se le de al saber una función auténticamente humana, es que aparece la Universidad como una auténtica comunidad moral. Su interés es universal y su misión diaria consiste en servir a la verdad libremente, sin dependencia de ningún orden.

Al no ser la Universidad la única que se dedica al saber, ya que existen otros centros de investigación, es por lo mismo la responsable de presentar otro panorama y otra concepción de la ciencia y de la técnica, orientándolas al servicio del hombre.³⁹¹

En nuestro presente, la universidad es un ámbito que se caracteriza por la apertura ante los acontecimientos, no fabrica paradigmas sino que los elabora desde la realidad.

Es un ámbito desde el cual se debe eliminar todo intento por excluir; su responsabilidad consiste en actualizar las instancias de la inclusión.

³⁹¹ Esteban Bobadilla Muñoz – La Unidad del saber y la Universidad – VIII Jornadas de Filosofía – U.N.C. –Córdoba 1984

Resulta dificultoso analizar el tema de la responsabilidad fuera del contexto de la reflexión. Cada una de las aulas que conforma la institución debe ser 'el ámbito apropiado para construir la excelencia'.

Seguimos suponiendo que a la universidad 'se va para pensar' y que desde el ámbito académico 'se invita a pensar'.

Es cuando estas dos instancias se encuentran, que podemos afirmar que esta garantizado el ámbito de reflexión, posteriormente se constatará, que función debe cumplir y que objetivos pretende lograr.

6- LA MISION DE CONSTRUIR EL FUTURO, PREPARANDO CONDUCTORES

Consideramos que el rostro de mayor significación de la responsabilidad social de la universidad, es el referido a la tarea de construir el futuro que implica: 'pensar el tiempo que deberán vivir otros'.

La misión de construir el futuro, requieren de mentes lúcidas, conocedoras del pasado, observado el pasado desde el lente de la objetividad.

Cuando se accede al dato histórico, exento de dirigismo, es un hecho, la garantía de ubicación en el presente. 'Si partimos de la ubicación social de la Universidad, observamos que se da en ella una exigencia de diálogo, buscando la complementación entre la especialización y el panorama universal. Pues su especificidad consiste en el tratamiento de un saber que se origina en nociones particulares de verdad, para proyectarse hacia una noción integral de la verdad. A esta tarea colabora específicamente el Departamento de Epistemología, por lo cual se recomienda su implementación'³⁹²

Es esta ubicación la que nos exige justificar para que estemos. Nuestra 'estadía' debe constituirse aquí y ahora, para la ardua tarea de aportar elementos que permitan la conformación de futuros conductores.

Señalamos algunos de esos elementos considerados como imprescindibles y que conforman el concepto ya clásico de 'hombre honorable'.

Por si fuese necesario traducirlo al lenguaje del presente, esto significa: 'persona que se distingue por un modo de vivir, sustentado en las virtudes.

Por lo tanto, honorable no es el cargo o la función, sino quien lo ejerce desde estos parámetros.

De ahí que la misión de la universidad en este aspecto, consiste en preparar futuros hombres de ciencia y conciencia, que dignifiquen la función social que fuere, a partir del compromiso de proceder solo de forma honorable.

Esto será posible si se inicia el proceso de conformar los claustros de la universidad, en ámbitos donde se proponen y cultivan las virtudes que conducen a la honorabilidad.

¿Es utópica la propuesta? ¿Existe socialmente otra salida posible?

Lo cierto es que nuestro presente, es un fiel reflejo de lo opuesto a la propuesta y que los 'vientos de cambio' urgen.

³⁹² Esteban Bobadilla Muñoz - La unidad del saber y la Universidad, en la experiencia intercultural - VII Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana - Univ. De Salamanca - España - 1990

El fin de proceder sin honorabilidad en quienes conducen, es un hecho evidente y terminal.

Desde esta institución no es correcto 'esperar a que pase el féretro del enemigo', es imprescindible reorientar y construir el proceder de los vivientes, el futuro así lo exige.

7- LAS VISIONES REDUCCIONISTAS Y LA CONSTRUCCIÓN DEL SABER

La misión de construir el saber, es una de las instancias por las que debe transitar todo humano, contribuyendo con lo ya hecho por el hombre histórico. Esta instancia se sustenta en el carácter de 'misión' que adquiere la tarea de construir el saber.

Es oportuno aclarar que el saber es construido por el hombre, al margen de cuál sea la circunstancia, pero convengamos que el lugar apropiado es el aula, al margen de cuál sea la realidad social que ésta representa.

En ese lugar, los protagonistas son el Maestro y el discípulo.

Imaginemos la tarea de construir el saber en uno de los gabinetes del Centro Astronómico 'El Leoncito' en la precordillera de San Juan, o en una escuela rancho en el Chaco Santiagueño, o en un aula virtual de una universidad de gestión pública o privada.

En todos los casos debe prevalecer la condición humana que lo lleva al hombre a vivenciar experiencias de asombro, por lo aún desconocido, que incluye el dominio de las respuestas parciales elaboradas por el hombre, en el intento por responder a la pregunta ¿cómo es la realidad?, vivencia ésta que abrirá la ventana de interés que pretende iniciar el proyecto que le permita responder a la cuestión del por qué de la realidad.

Consideramos que la tarea de construir el saber, debe formar parte de cada proyecto de vida, por tratarse de una instancia en la cual el sujeto se proyecta hacia los objetos que lo circundan. Se trata de la estructura del conocimiento proyectada en el tiempo. La misión de la Universidad en lograr la unidad del saber, se convierte en responsabilidad ante la sociedad, toda vez que es el conjunto de las investigaciones científicas, las que suelen determinar el rumbo de la humanidad, ante este hecho no puede manifestar ignorancia.

La institución Universidad, debe aceptar que la revolución socio científica es un hecho y que hay valores a salvar tan importantes como son el hombre y su destino, la unidad del saber, el hombre y su realización plena.³⁹³

Ahora bien, cuando en esta experiencia el hombre procede desde visiones reduccionistas la tarea de construir se encuentra seriamente disminuida y desmejorada, ya que se utiliza un acto que por el sentido común, sólo debería ser objetivo.

La historia del pensamiento humano es suficientemente caudalosa en este sentido, en ella encontramos corrientes de pensamientos cargadas de un amplio sustento decretista.

Es posible que el hombre que procede desde esta visión, pretenda construir un futuro donde se absoluticen aspectos de la realidad y se pretenda demostrar lo ineficaz de los intentos metafísicos.

³⁹³ Esteban Bobadilla Muñoz – Aportes para la identidad de la Universidad en el siglo XXI – Jornadas de Pensamiento Latinoamericano- Univ. Nac. De Cuyo – Mendoza 1989

En este caso, los saberes del saber serán orientados hacia un funcionalismo pragmático que determinará la condición humana.

Ante ésta situación, el hombre histórico le preguntará al hombre de nuestro presente ¿qué sabes con lo que sabes? ¿no estarás construyendo la ignorancia del hombre del futuro?

Es lógico que ante las visiones reduccionistas debemos asumir una actitud integradora que demuestre lo limitado de éstas, proponiendo caminos de búsqueda que sustenten y solventen a la condición humana.

Por favor, reconstruyamos el aula, cultivemos el saber, erradiquemos las actitudes mediocres y jerarquicemos aquéllas actitudes de búsqueda que transitan estados tan humanos como son los de la duda, la soledad y el asombro.

Razón pública e inicio de la vida. Límites y horizontes.

Daniel Busdygan ³⁹⁴

El concepto rawlsiano de *razón pública* constituye el centro de una concepción deliberativa de la democracia. En este concepto se desarrollan dos elementos constitutivos: (i) una teoría de la legitimidad política independiente de fundamentaciones religiosas o metafísica y (ii) la posición de neutralidad del Estado ante el *factum* del pluralismo.³⁹⁵ El primer paso de esta ponencia será mostrar cómo la idea de *razón pública* establece *condiciones* de la argumentación pública que posibilitaría arribar a resultados imparciales respecto a problemas públicos moralmente controversiales. En un segundo momento veremos que a pesar de su fuerte impronta por buscar un trasfondo justificador orientado a la neutralidad, no es evidente cómo esta noción puede garantizar *correctamente* la heterogeneidad del espacio público y en este sentido observaremos si establece demandas desiguales a quienes sustentan una identidad religiosa.

Este problema de la teoría política rawlsiana será revisado a la luz de una cuestión bioética que es centro de controversias en los debates de muchos países democráticos cuando se discuten leyes sobre el *inicio de la vida* (investigación de células madres, eliminación de embriones supernumerarios, aborto). La comunicación intentará abordar este tema poniendo en claro los problemas que se siguen en las distintas formas de justificación que intentan validar normativas sobre este tema, de modo que podremos ver, por un lado, cómo los sistemas comprensivos de creencias no presentan equivalencias discursivas, y por otro, cómo la razón pública rawlsiana no exige esfuerzos iguales a todos los ciudadanos de una sociedad democrática y plural.

Los límites naturales de la razón y el inicio de la vida.

Las *cargas del juicio* es el elemento teórico rawlsiano mediante el cual se da cuenta de por qué, a pesar de que desarrollemos adecuadamente nuestras facultades de razón y juicio, se produce un núcleo irreductible de “desacuerdos razonables”.³⁹⁶ El punto central de este elemento teórico no sólo es dar cuenta del desarrollo dinámico de la diversidad social sino también asegurar una forma de tolerancia en el ejercicio de una razón común a todos los ciudadanos, la *razón pública*. De este modo podemos comprender cómo los

³⁹⁴ Prof. en Filosofía (UNLP) y Esp. en Cs. Ss (UNQ). Docente en la UNLP- Dto. de Filosofía FaHCE- y en la UNQ -Área Cs. Ss.-; miembro investigador del proyecto UBACyT “*Democracia Deliberativa y Derechos Humanos*”, e-mail: dbusdygan@yahoo.com

La presente ponencia constituye un trabajo *en progreso* inserto dentro de un amplio proyecto de tesis.

³⁹⁵ Rawls, J., *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2004.

³⁹⁶ El desacuerdo razonable es un tipo de desacuerdo en el que, o bien al dejarse de lado todo tipo de errores lógicos o bien se han superado los intereses individuales o partidarios, aún persiste la disputa.

límites naturales de la razón que se plasman en nuestros juicios, haciéndolos diferir sustancialmente en ciertas cuestiones básicas en las que no habría acuerdos unánimes, se cuelan en cuestiones tales como: ¿en qué momento la vida humana merece un respeto irrestricto por parte del Estado?, ¿qué significa ser persona?, ¿es el embrión una persona?, ¿tienen las mujeres embarazadas los mismos derechos que los embriones?

Al exponer las cargas del juicio, Rawls desarrolla una lista no exhaustiva de las fuentes “más obvias” en las que se producen desacuerdos razonables. Allí comienza sosteniendo que “la evidencia –empírica y científica– de que se dispone sobre el caso es conflictiva y compleja, lo que [la] hace difícil de estimar y evaluar”.³⁹⁷ Respecto a la controversia ¿desde cuándo la vida humana merece un respeto absoluto?, aquello que para unos es evidencia suficiente, para otros sólo constituyen datos superfluos, secundarios o ideológicamente ‘contaminados’. Al respecto podríamos decir que cuando dos teorías se hallan en franca confrontación la forma de decidir tal disputa epistemológica sería desarrollar una base empírica neutral, pero este punto es bastante improbable de ser llevado a cabo de forma inexpugnable en estas materias. Tal improbabilidad está dada porque desde argumentos materialistas como funcionalistas se han desarrollado divergentes y equipotentes *concepciones fundacionales de lo humano*, tales posiciones discrepan respecto a cómo tratar a los embriones.³⁹⁸

Para algunos es una evidencia suficiente, *clara y distinta*, el hecho que células humanas, producto de la concepción, sean cualitativamente distintas a cualquier otro tipo de células humanas- ciertamente porque tienen una totipotencialidad que puede convertirlas en una persona *plena*-. Esa cualidad es *suficiente* para que a partir de la concepción se le otorgue un respeto absoluto a esa vida que ha comenzado. Tal respeto considerado desde lo jurídico expresa que el embrión merece un trato *como* el de un *ser humano pleno*, poniendo en cierta equivalencia moral un aborto temprano, por ejemplo, con el homicidio.³⁹⁹ Esta posición entiende que es homicida cualquier práctica

³⁹⁷ Rawls, J., *Liberalismo ... op.cit.*, p.87.

³⁹⁸ Desde un *fundacionalismo materialista biológico* se sostiene que la similitud genética entre los seres humanos es suficiente para determinar nuestras obligaciones morales con entidades prójimas- lo que el hombre es ya está cargado genéticamente en el embrión haciéndolo moralmente considerable-. Por otro lado, los *funcionalistas* entienden que aquello que es el hombre no puede ser reducido a sus elementos biológicos constitutivos sino al funcionamiento de ciertas capacidades específicas significativas. El concepto de persona se vuelve así un concepto problemático que debería caberle al óvulo fecundado en algún estadio de su proceso evolutivo y es un interrogante dónde le comenzarían a caber derechos humanos (Cf. Agazzi, E., “El estatus ontológico y ético del embrión”, en Gonzales, J., (comp.), *Dilemas de bioética*, México, FCE, 2007, pp. 109-133.)

³⁹⁹ Esta es la postura extendida por la Constitución Nacional de la República Argentina en su art. 75 inc.22, donde se adhiere a numerosos pactos internacionales que abonan esta postura- los Pactos de San José de Costa Rica y la Convención Americana sobre Derechos Humanos sostienen que se es persona a partir de la concepción. Para una discusión, Martínez, S., M., “El Estatuto del Embrión”, en Garay O., E., (cord.), *Responsabilidad Profesional de los Médicos. Ética, Bioética y jurídica: civil y penal*, Buenos Aires, LA LEY, 2002, p. 458). Asimismo, también aparece esta posición directamente estipulada en el Código Civil Argentino, art. 70 y en la

que atente contra la vida del embrión intrauterinamente o extrauterinamente—un ejemplo de esto último, el descarte de embriones supernumerarios.

Por otro lado, quienes prefieren no darle un valor absoluto al embrión sino hasta que logre facultades relacionadas a la sensibilidad, defienden algún tipo de las concepciones funcionalistas. Éstas defienden que la definición de qué es persona depende de un conjunto de facultades que el embrión adquiere en estadios bastante posteriores al momento de la concepción. El problema de esta posición es la búsqueda de un período determinado donde el estatus ontológico del embrión cambia cualitativamente.⁴⁰⁰

De lo antes dicho sólo podemos proferir que los datos que versan sobre el comienzo de la vida, se estiman y se evalúan en coherencia con alguna ontología general no universalizable dependiente de alguna doctrina comprensiva. La embriología como disciplina biológica no nos brinda un lenguaje neutro, aséptico de interpretaciones valorativas, por tanto “la categoría de persona es una categoría ontológica, y no puede reducirse a ninguna categoría biológica”.⁴⁰¹

La problemática antes expuesta nos muestra al menos uno de los límites con los que nos topamos al momento de buscar desarrollar políticas públicas, por ejemplo, sobre investigación en células troncales. A partir de ello nos preguntamos cómo es posible en sociedades plurales establecer un plano en el que los diferentes modos de justificación puedan legitimar la normativa que se busca. Para ello la teoría rawlsiana establece dos orientaciones que creo provechosas: (i) las bases de los acuerdos deben buscarse en los puntos de contacto valorativos que los ciudadanos tengan y (ii) esto es posible de ser realizado desde dentro de la mayoría de las doctrinas comprensivas razonables que participan en el espacio público y político.

La razón pública y su extensión

penalización del aborto que se encuentra en el Código Penal Argentino, arts. 85, 86 y 88. Al día de hoy la ley vigente no contempla la concepción extrauterina, por lo que en el Art. 63 del Código Civil se habla de “personas por nacer” (*son personas por nacer las que no habiendo nacido están concebidas en el seno materno*). Sin embargo y a pesar que su redacción pertenezca a un contexto científico y biotecnológico muy distinto al actual, la doctrina jurídica ha establecido que la vaguedad semántica del concepto “concepción” debe interpretar que: el embrión fuera del útero será considerado a partir de la “singamia” y, según se ha considerado allí, esto sucedería alrededor de seis horas posteriores a la fusión de gametos que forma el genotipo (Cf. Garay, O., E., *Código de Ética de los Médicos. Doctrina, jurisprudencia y legislación*, Buenos Aires, AD-HOC, 2000, pp. 431-434). También sostiene esta postura de forma paradigmática la Iglesia Católica Apostólica Romana desde el Concilio Vaticano II (Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Guadium et Spes*, §. 51, en http://www.vatican.va/phome_sp.htm.) Sin embargo, la posición ante el tema del aborto dentro del catolicismo no es monolítica, pues existe un grupo de católicos heterodoxos a favor del aborto llamado católicos por el derecho a decidir (Cf. <http://www.catolicasporelderechoadecidir.org>).

⁴⁰⁰ No discutiré fortalezas y debilidades de estas posturas presentadas y que por cierto no agotan el abanico de posiciones que discuten al respecto del tema, pues me centraré en ver cómo la razón pública les estipula determinadas condiciones para la deliberación.

⁴⁰¹ Valdez, M., “El estatus ontológico y ético del embrión humano”, en González Valenzuela, J., (coord.), *Dilemas...op.cit.* p. 172.

En contextos de pluralidad como los que se verifican en las actuales sociedades democráticas, ninguna doctrina comprehensiva- religiosa, filosófica o moral- puede ser el fundamento político último de una concepción de justicia que rija las instituciones básicas. Por tanto un Estado debe aspirar a no promover ni favorecer alguna doctrina comprehensiva en particular en detrimento de otra.⁴⁰² De esta anterior orientación a la neutralidad se entiende que se debe propiciar un igual respeto a las diferentes concepciones razonables del bien, por lo que no deberían justificarse políticas apelando a razones o valores propios de alguna doctrina en particular. Sin embargo, tal como lo presenta Rawls, en la diversidad de creencias, valores y doctrinas muchas veces incompatibles es posible hallar bases comunes para apoyar los acuerdos de una *concepción política de justicia compartible* que se funde en valores *políticos*, no metafísicos, sedimentados en la *cultura democrática*. Esos valores neutrales de los que pueden partir las doctrinas incompatibles son la base aceptable de las demandas morales para personas razonables pertenecientes a distintas doctrinas comprehensivas (De Marneffe).⁴⁰³ La igualdad civil, de libertades y de oportunidades en conjunto, son valores políticos que posibilitan y propician la diversidad social; son condiciones de posibilidad de la democracia plural.

Dicho esto, podemos preguntarnos qué tipo de razones serían pertinentes, puesto que no propulsan una visión abarcadora, para que funcionarios legislativos o judiciales diriman cuestiones controversiales a propósito del inicio de la vida. Para responder a esta cuestión esbozaré qué rasgos definen a la razón pública rawlsiana y qué modelos pueden seguirse de ella.⁴⁰⁴

La razón pública en Rawls tiene (a) un ámbito definido de aplicación (esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica), (b) sujetos determinados que la llevan adelante, (c) un contenido determinado por una familia de concepciones políticas razonables, (d) un modo de aplicación en la discusión que busca leyes legítimas al amparo del poder coercitivo del Estado y (e) el control de la ciudadanía para que esas leyes satisfagan el criterio de reciprocidad.⁴⁰⁵ La razón pública es la razón común de los ciudadanos democráticos en el espacio público y político y esto es posible, pues su objeto está restringido a una agenda de temas. Lo que se espera respecto a su contenido es que en la argumentación pública se encuentre una familia de concepciones políticas razonables, accesibles y comprensibles a todos los ciudadanos. Este requisito moral, no legal, que deberían cumplir los ciudadanos en el “foro político público” al momento de dirimir cuestiones controvertibles *creo que sirve para asegurar* la neutralidad necesaria de leyes que estarán respaldadas por el aparato coercitivo del Estado. Esa neutralidad otorga legitimidad a políticas que están fundamentadas en razones factibles de

⁴⁰² Cf. Garreta Leclercq, M., *Legitimidad política y neutralidad estatal*, Buenos Aires, Eudeba, 2007, pp. 12-19.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 14 y 15.

⁴⁰⁴ Cf. Solum, L. “Inclusive Public Reason”, en *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 5, 1994, pp. 217-131.

⁴⁰⁵ Cf. Rawls, J., “Una revisión de la idea de razón pública”, en *Derechos de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, cap. 1.

ser entendidas por todos. Esas condiciones normativas estipulan consigo la *reciprocidad* en ciertos modos de justificación pública.

Una de las críticas que se establece a la razón pública es que ésta requiere que los ciudadanos adopten sólo la perspectiva de lo que es posible justificar políticamente en público. De modo que tal noción erigiría un primer modelo basado en la exclusión de la diversidad de razones. El *modelo exclusivo* requiere que las *razones no públicas* sean eliminadas de las deliberaciones políticas. Esta visión estrecha de la reciprocidad como condición necesaria a cumplir, exige que un ciudadano se desprenda de sus orientaciones confesionales más profundas tal como lo haría con un par de anteojos, o bien que se aleje de la dimensión política.⁴⁰⁶

Es claro que una constitución del Estado liberal exige “una justificación no religiosa y postmetafísica de [sus] fundamentos normativos”⁴⁰⁷. Sin contradecir esta premisa el modelo inclusivo de razón pública permite la apelación a razones no públicas, excepto en ámbitos constitucionales, en la medida que las decisiones no afecten a otras doctrinas y muestren que promueven valores políticos de la cultura democrática. En esta concepción de la razón pública se entiende que la *reciprocidad* - fundamento moral de la justificación que asegura tanto el respeto mutuo como la legitimidad de lo decidido- no exige que los ciudadanos se pongan de acuerdo sino que se pueda apreciar la fuerza moral de los argumentos de los otros.⁴⁰⁸

Es razonable la exigencia rawlsiana que en cuestiones constitucionales y en espacios legislativos y jurídicos, las razones públicas eleven las condiciones de la deliberación a diferencia de cómo ésta se da en los ámbitos privados. Pero si eso se exige en todas las instancias de la deliberación pública nos alejamos de lo realizable. El modelo restrictivo de razón pública traza una clara frontera que exige un irreal desdoblamiento del ciudadano en cuestiones donde las *materias políticas no se distinguen claramente de materias de religión* que no puede ser extendido a todos los ciudadanos. Apoyar una noción inclusiva de la razón pública, permite estar más en sintonía con lo que un tipo de democracia deliberativa proyecta, a saber, que cualquier procedimiento de decisión política vinculante debe apoyarse en procedimientos deliberativos que lo legitimen,⁴⁰⁹ allí los resultados deben hallar “un acomodo en el entramado, más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural”.⁴¹⁰ Benhabid

⁴⁰⁶ En palabras de Amy Gutmann: “la separación estricta también limita las expectativas legítimas de los ciudadanos” (*La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 251).

⁴⁰⁷ Habermas, J., “¿Fundamentos prepolíticos del Estado de Derecho?”, en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 108-119, p.108.

⁴⁰⁸ Cf. Gutmann, A., p 236 Enfatizando esta idea Habermas sostiene que “el ordenamiento jurídico universalista y la moral social igualitaria debe conectarse desde adentro del *ethos* comunitario, de modo que uno derive de una manera consistente *del otro*. Para aclarar esta «inserción», John Rawls eligió la imagen de módulo: aunque ha sido construida con ayuda de razones neutrales en términos cosmovisionales, este módulo de la justicia secular debe encajar en los respectivos contextos de fundamentación ortodoxos” (“¿Fundamentos...”, *op.cit.*, p. 118).

⁴⁰⁹Cf. Gutmann A., y Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, Cambridge (Mass.), London, The Belknap Press, 2000.

⁴¹⁰ Habermas, J., “¿Fundamentos...”, *op.cit.*, p. 112.

sostiene la necesidad de una teoría de la democracia deliberativa *amplia* en la que no deberíamos ser demasiado exigentes con respecto a las facultades intelectuales y morales de todos los participantes en cada una de las esferas deliberativas,⁴¹¹ ya que la fundamentación autónoma de la moral y el derecho no se interponen a las religiones razonables.⁴¹² El punto de partida de las razones no las invalida, si estas propician valores políticos en el que las personas libres e iguales cooperan sobre la base del respeto mutuo. Muchas razones no públicas razonables propician valores democráticos y pueden ser aceptadas como *complementarias* para legitimar políticas públicas -aunque no reviertan fundamento suficiente.⁴¹³ La identidad religiosa (o de otros grupos identitarios) puede operar favorablemente como “una fuerza pública muy poderosa para apoyar a la justicia democrática”.⁴¹⁴ Pero esas verdades privadas deben ser *traducidas* al plano público secular si quieren tener fuerza normativa suficiente en la diversidad cultural. El modelo amplio entiende que *a priori* no deberían ser dejadas de lado las razones no traducidas, si son razonables y no traducibles, pues podemos aprender de ellas aunque en el espacio deliberativo no tengan un peso categórico como las razones públicas.

Dicho esto podemos inferir que los costos que la neutralidad del Estado le reportan a un ciudadano religioso no son los mismos que para otro que no lo sea. Esta asimetría de costos se funda en que el creyente debe adecuar sus proposiciones y fundamentos a un lenguaje público secular asequibles por todos. Y ese deber tiene un presupuesto fuerte: que puede hacerlo. Pero salvando la propuesta rawlsiana debemos entender que no se está aplicando esta normativa a *todos* los ciudadanos. Quienes deben adoptar un modelo restrictivo en ciertas esferas de la deliberación son funcionarios estatales. En los temas controversiales que presenté al inicio podemos ver que la tolerancia que deben pagar algunos ciudadanos religiosos es “un costo por el disfrute de la libertad religiosa negativa” de todos.⁴¹⁵ Establecer políticas públicas que sean legítimas respecto al inicio de la vida, debe justificarse mediante razones públicas y esto es un costo que recae necesariamente en exigencias a funcionarios que detentan algún poder del Estado.⁴¹⁶

Consideraciones finales

¿Desde cuándo la vida merece respeto absoluto? no tiene respuesta que evada las cargas del juicio. Por otro lado, ningún tipo de fe o revelación religiosa posee un carácter vinculante tal que sirva para justificar una ley de

⁴¹¹ Cf. Benhabid, S., *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006.

⁴¹² Habermas, J., “¿Fundamentos...”, *op.cit.*, p. 108.

⁴¹³ Gutmann, A., *La identidad... op. cit.*, p. 228.

⁴¹⁴ *Ibid.* p.226.

⁴¹⁵ Habermas, J., “¿Fundamentos...”, *op.cit.*, p. 108.

⁴¹⁶ Cf. Habermas, J., “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *op. cit.*, pp.121-155.

un Estado neutral que busca respetar del mismo modo a la pluralidad de concepciones razonables.

Rawls propone pautas que condicionan la deliberación política pues pretende asegurar un *deber de civilidad* entre ciudadanos que fundan e interpretan principios constitucionales. ¿La deliberación debe caracterizarse por la búsqueda de consensos unánimes?, como lo mostramos al principio esto sería inalcanzable en esta materia, por lo que el propósito de la razón pública no es dar fin a un desacuerdo razonable sino brindar un conjunto de valores mediante los cuales no se profundice el problema y puedan llegar a resolverse provisoriamente, en la dimensión social y política, estas disputas morales. La deliberación en tanto método para acercarse a resultados socialmente aceptables favorece el entendimiento de los diferentes puntos de vista enriqueciendo el tipo de pluralismo. La apelación a formas de razonamientos comunes y creencias compartidas se muestra como una forma de solidificar mejor cualquier salida en la que se hayan discutido problemas controvertibles ∞

Bibliografía

Agazzi, E., “El estatus ontológico y ético del embrión”, en Gonzales, J., (comp.), *Dilemas de bioética*, México, FCE, 2007, pp. 109-134.

Benhabid, S., *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006.

Garay, O., E., *Código de Ética de los Médicos. Doctrina, jurisprudencia y legislación*, Buenos Aires, AD-HOC, 2000, pp. 431-434.

Gutmann, A., *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz, 2008.

Gutmann A., y Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, Cambridge (Mass.), London, The Belknap Press, 2000.

Habermas, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.

Garreta Leclercq, M., *Legitimidad política y neutralidad estatal*, Buenos Aires, Eudeba, 2007.

Martínez, S., M., “El Estatuto del Embrión”, en Garay O., E., (cord.), *Responsabilidad Profesional de los Médicos. Ética, Bioética y jurídica: civil y penal*, Buenos Aires, La Ley, 2002.

Rawls, J., “Una revisión de la idea de razón pública”, en *Derechos de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

Rawls, J., *Liberalismo Político*, Barcelona, Crítica, 2004.

Solum, L. “Inclusive Public Reason”, en *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 5, 1994, pp. 217-131.

Código Civil Argentino

Código Penal Argentino

<http://www.catolicasporelderechoadecidir.org>

http://www.vatican.va/phome_sp.htm.

La Identidad, sus Zonas Oscuras y el Aporte del Saber Popular: aún no nos reconocemos como sujetos humanos

Prof. Víctor Hugo Castro

Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes
Universidad Nacional de San Juan

Prólogo

En 1987 participamos de I Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, realizado en la Ciudad de Córdoba con la Ponencia: “El quehacer filosófico latinoamericano y qué hacer desde lo académico”; en el mismo proponíamos que sólo a través del diálogo entre el Saber Popular y el Saber Académico podríamos ir acercándonos a una edificación de la identidad y a la liberación de nuestros pueblos latinoamericanos.

En 2007 en San Juan en el II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía presentamos la Ponencia “¿Habrà sujeto?”, en el que afirmábamos que sólo conociendo bien la naturaleza de lo humano, incluido lo social, podríamos comenzar a reconocer al ser humano y a la sociedad como un sujeto humano (individual y/o colectivo). En ese trabajo insistimos en lo biológico (genoma y cerebro humano), en lo psicoanalítico (la mente humana), como autorreguladores naturales de las conductas, que justamente no las hacen tales (del concepto “conducirse”).

Esta tercera Ponencia que presentamos ahora propone abordar las zonas oscuras, cuando no tenebrosas, recibidas como legado, que nos impiden re-conocernos, desarrollarnos y edificar nuestra identidad como sujetos libres. La Ponencia es el comienzo de actividades que desarrollaremos en nuestra Universidad y en nuestra Provincia con motivo de Bicentenario.

Para que haya sujeto humano (individual y colectivo –político) no podemos ignorar esas zonas oscuras

Desarrollo

Justo es reconocer que algunas lecturas de los últimos años, nos afirman en nuestra idea madre de que aún no nos reconocemos como sujetos humanos (individuales o colectivos), sino tan sólo como embriones. Quizá haya y/o hubo sujetos... pero aisladamente.

Algunas de las lecturas a que nos referimos son: Edgar Morin, Osvaldo Bayer, Joel Kovel y el libro, editado por la Asociación Madres de Plaza de Mayo: “Un país 30 años el pañuelo sigue haciendo historia”, L. Rozitchner y otros. Estas lecturas nos han confirmado en nuestra idea madre señalada en lo que hace al sujeto colectivo, como años anteriores las lecturas sobre la psiquis, el cerebro, el genoma nos mostraron lo mismo en relación al sujeto individual.

“Serás lo que hay que ser, si no, no eres nada”; esta máxima de San Martín se adecua precisamente a su vida y a su misión por la liberación de los países de América Latina. “Ser lo que hay que ser es, para nosotros, tarea esencial, a la que nunca podemos pensar terminada. Tarea de ser argentinos, de ser lo que, por advenimiento a la vida de la libertad, ya fuimos germinalmente, para devenir cada vez más argentinos en la unidad de una estirpe que, aportando sus esencias y su estilo al acervo de la humanidad ecuménica, se dispone a marcar su huella sobre el planeta en la convivencia y sucesión de los linajes” (Carlos Astrada). Lo que somos deviene de lo que

fuimos –recordar el mito platónico de la reminiscencia- ya sea de los genes, de nuestros antepasados, de la historia, de lo que Estrada denomina *Genius loci* (“estilo vital de las configuraciones individuales y colectivas que de su humus emergieron” aquí el autor hace referencia al paisaje, al suelo en que uno vive).

Lo que nosotros intentamos es mostrar la necesidad de conocernos a nosotros mismos (*gnosis seauton*) desde el reconocimiento de la geografía, de la biología, de la historia, y de la sociedad en la que nacimos o fuimos arrojados. Pero aún hay ZONAS OSCURAS. Un solo ejemplo: a J. A. Roca todavía mucha gente lo considera un “prócer” cuando en realidad fue un asesino de aborígenes y apropiador de sus tierras; etc.

Desde que nos conquistaron y colonizaron nos decían, escribían y nos hicieron creer sobre nosotros cosas como estas, de I. Kant, en plena Ilustración europea:

“El pueblo de los americanos no es susceptible de ninguna forma de civilización. No tiene ningún estímulo, pues carece de afectos y de pasiones. Los americanos no sienten amor, y por eso no son fecundos. Casi no hablan, no se hacen caricias, no se preocupan de nada y son perezosos... incapaces de gobernarse, están condenados a la extinción” (citado por Alcira Argumedo).

O J. G. F. HEGEL, en sus “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”, Alianza Editorial, Madrid, España, 1980, que nos trataba, ¡después de la Revolución Francesa! de inmaturos. “Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa”, pontifica este alemán...

Como vemos no hace falta irnos tan atrás -a Juan Ginés de Sepúlveda; quien ya en 1500 nos trataba de homúnculos.

A todos nuestros detractores les podemos contestar con esta poesía escrita por una estudiante criolla:

“Sólo te valiste de tus manos para obtener el alimento y
abrigo, con ellas construiste tus viviendas, con
palos, barro y piedras.
Vos creías en un hombre blanco que volvería...
pero lo que no sabías es que ese hombre blanco te robaría.
Te robaría tus creencias, tus costumbres, tu cultura.
Te mataría.
Cuando digo INDIO mi corazón palpita
mi sangre corre con más fuerza que nunca.
Porque en cada sorbo de mate
en cada manta que me cobija
en cada pintura que sobre mi rostro pongo
florece en definitiva mi verdadera CULTURA
Por más que te mataran, nunca moriste, nunca te
fuiste porque siempre, INDIO, siempre,
TE LLEVAMOS DENTRO”

Todas estas exclusiones, discriminaciones y negaciones hacia nosotros, nos han generado una historia llena de zonas oscuras: prejuicios, mentiras sobre nuestra historia, desigualdad social, injusticia e impunidad,

autoritarismos, ignorancias... etc. que no nos permiten ser lo que debemos ser.

Nosotros creemos que con sólo rescatar la memoria desde 1955 es suficiente para darnos cuenta de estas zonas.

Hay textos de algunos de nosotros, sobre nosotros mismos, que nos ayudan a ser sujetos: por ejemplo, José Martí, Carlos Astrada, Eusebio Dojorti (más conocido como Buenaventura Luna), Atahualpa Yupanki, etc. etc.

Para continuar en este análisis del origen de las zonas oscuras acudimos al concepto de “enmascaramiento” (José Luis Romero). Muchas veces, por ignorar información de calidad, es decir, por no conocernos bien, no actuamos del mismo modo. Sólo cuando los individuos y los pueblos “se conocen” bien, actúan de igual modo.

En la vida, en la historia, de los individuos y de los pueblos existen zonas oscuras o conflictivas o directamente ignoradas; así, los individuos a través de terapias –el psicoanálisis, por ejemplo- pueden llegar a conocer esas “zonas”... Y en los pueblos, en sus historias –incluidos sus antepasados como sucede con los individuos- hay que emplear alguna terapia para conocerse mejor. Conociéndose mejor, se actuará mejor. Uno conoce mejor cuando conoce los hechos y sus causas y le pone palabras... de esa manera pueden irse conociendo las zonas que aún en la oscuridad influyen en su acción presente... Al conocerse mejor se puede controlar mejor la autoaniquilación o, lo que es peor aún, controlar la relación de agresividad con los otros... y no sólo evitar la aniquilación y/ la exclusión o eliminación del otro, sino llegar a co-existir con el otro: estando a su disposición, cuidándolo y colaborando con el otro...CONFIANDO EN EL OTRO, que es el nombre de la crisis actual: LA CRISIS DE LA CONFIANZA (M. Buber). Sólo con una buena terapia uno puede –los pueblos pueden- irse re-conociendo, re-construyendo, re-edificándonos. TODO ESTA GUARDADO EN LA MEMORIA, canta León Gieco.

Así en los individuos hay una característica muy humana: el enmascaramiento (“Lo peculiar en el enmascaramiento es la ocultación de una realidad que permanece intacta bajo la máscara, y la buena fe con que el sujeto la enmascara, unas veces sin tener conciencia de ello, y otras conscientemente, persuadido de que lo que se esconde debe ser reprimido o negado. Hay enmascaramiento inconsciente y con autoengaño cuando atribuimos a nuestras acciones móviles distintos de los reales, y enmascaramiento consciente cuando contenemos una interjección grosera o cubrimos por pudor una parte de nuestro cuerpo”, J. L. Romero, Teoría del hombre, Página 213). Así mismo sucede con los pueblos o sociedades: hay una tendencia al olvido, o a la negación, de lo que realmente pasó o pasa, por conveniencia o por desconocimiento histórico. ¿O no hay acaso una tendencia –hoy muy marcada- al descompromiso, a la irresponsabilidad, a hacerse el sibilino?

Conclusión

Como conclusión consignamos algunas expresiones de un sanjuanino, de un Sabidor Popular de San Juan. En el trabajo más extenso agregamos un análisis sobre el Saber Popular, en el convencimiento de que ese Saber puede iluminar la idea madre señalada en este resumen: las zonas oscuras

Qué escribió un Sabidor Popular sanjuanino, Eusebio Dojorti, sobre nosotros

Lo que sigue son afirmaciones extraídas del “Manifiesto de la Unión Regional Intransigente de la Provincia de San Juan”, escrito en 1932 por Eusebio Dojorti (1906-1955)

Y, ¿cómo es nuestra etnia? ¿cómo somos nosotros?

De “enorme y noble fuerza creadora”

De “grandes posibilidades de progreso, de civilización y de cultura”

De “generoso fondo sentimental acreditado en la pelea”

“el criollo nativo ha sido despojado de la tierra, que fue y debe ser suya”

“el nativo de la región significa una posibilidad de cultura que nadie se ha propuesto desarrollar y que es necesario tener presente si deseamos constituir algún día una nacionalidad sólida, vigorosa y perdurable”

“De inteligencia vivaz, de innata fuerza moral y pleno de generosos sentimientos adquiridos al contacto de la naturaleza rica y pródiga, el criollo constituye una levadura social que difícilmente podrá igualar el habitante fatigado y egoísta de naciones que declinan”.

“Dignificar al criollo pero no hacerlo desaparecer”

“es la masa que hay que modelar”

“es el factor esencial en los términos del problema sociológico de la República, cuyos elementos están dados por voluntad de la historia, elementos que la mala voluntad de los dirigentes no puede sustituir”.

“la falla no reside en el pueblo sino en los dirigentes”

“Llevan todos la razón cuando nos reprochan como delito, nuestra pobreza. Somos pobres porque el criollo ha sido desalojado de la tierra que era suya y porque nunca nuestro lirismo transó con los treinta dineros del poder. Quede la plata con los millonarios, enriquecidos en el poder de la Industria o ... en la industria del Poder.

“Plata que ellos utilizan para degradarse a sí mismos y degradar a los demás, en la confiada inconsciencia de la vorágine social que ha de aplastarlos en forma inexorable”.

“el problema, más social que político, reside en la situación angustiosa del criollo nativo, eternamente explotado”.

Esta breve reseña de citas intenta mostrar la agudeza de la caracterización del pueblo criollo, la vigencia aún de su problemática histórico-política, y la capacidad intelectual de delimitar qué es o, mejor, quiénes constituyen el pueblo, o, mejor, los pueblos de la República.

Pero, lo que más nos interesa recalcar es que estos textos muestran una dimensión de revalorización y estima del nosotros como sujeto digno, valioso y capaz. Esta dimensión es la que se opone al fuerte prejuicio ideológico del criollo nativo como “orgánicamente incapaz, perezoso, borracho y pendenciero” (cita del mismo Manifiesto). Esto “es verdad para quienes sólo atinan a ver la superficie de las cosas, no puede serlo para los que alguna vez se hayan detenido a pensar hasta dónde aquellas instituciones, por todo extremo hostiles a nuestro habitante rural, han contribuido a degenerarlo, a modificar su carácter, sus sentimientos y su idea de la autoridad, del derecho de justicia”. La versión señalada y refutada por Dojorti viene desde la Conquista de América, está en los textos de europeos como Hegel, como vimos, y flota aún en el ambiente. No hay mejor modo de someter a un pueblo que haciéndole perder la confianza en sí mismo, haciéndole creer que es “orgánicamente incapaz, perezoso, borracho y pendenciero”. Si alguna de estas deformaciones se han dado entre algunos miembros del pueblo criollo, su causa está en la acción de las instituciones que lo han despreciado, explotado y oprimido. Caso que también se dio entre los “gringos”, los inmigrantes pobres de nuestro pueblo que no llegaron a “triunfar”.

Es necesario y conveniente volver a sentir el sano orgullo de ser criollo nativo, por su capacidad, por su valor y su dignidad.

La tan buscada (por unos) y negada (por otros) identidad, anhelado punto de partida de un accionar teórico y práctico coherente y fundado, y el sujeto digno, están presentes en este Manifiesto. Desde estas posiciones ideológicas, cabe una tarea de re conocimiento y de re valorización de los seres humanos criollos y de sus cosas, como camino de hominización.

Se nos ha ocurrido comparar este Manifiesto con el famoso Manifiesto Comunista de Marx en lo que hace a su claridad respecto del “fantasma” que recorrió Europa. En el segundo Manifiesto era el proletariado industrial europeo, en el primero son los marginados y excluidos del sistema capitalista actual. Tal relevancia no puede ser desconocida por el actual pueblo sanjuanino que aún debe soportar que las clases dirigentes, en la escuela y en los medios de comunicación, presenten al invasor extranjero como quien nos permitirá “elevarnos” a la civilización y al desarrollo.

Bibliografía

ARGUMEDO, Alcira, Los Silencios y las Voces en América Latina, Colihue, Buenos Aires, Argentina, 2006

ASTRADA, Carlos, Tierra y Figura y otros escritos, las Cuarenta, Buenos Aires, Argentina, 2007

BAYER, Osvaldo, 30 años de polémicas, entredichos, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, Argentina, 2008

CASTRO, Víctor Hugo, Tiene la palabra un sabidor... Don Buenaventura Luna, San Juan, Argentina, 1994

CASTRO, Víctor Hugo, Aprendiendo a convivir (reflexiones filosóficas en torno a la convivencia y a la amistad), SELaR, La Rioja y EFU, 2004 y EFU y FFHA, UNSJ, 1ª. Reimpresión, San Juan, Argentina, 2005

DOJORTI, Eusebio de Jesús, Manifiesto de la Unión Regional Intransigente, San Juan, Argentina, 1932, Inédito

KOVEL, Joel, El enemigo de la naturaleza – ¿El fin del capitalismo o el fin del mundo?, Asociación Civil tesis 11, Buenos Aires, Argentina, 2005

KUSCH, Rodolfo, América Profunda, Bonum, Buenos Aires, Argentina, 1986

KUSCH, Rodolfo, Esbozo de una antropología filosófica americana, Castañeda, Buenos Aires, Argentina, 1978

KUSCH, Rodolfo, Pensamiento indígena y popular, Hachette, Buenos Aires, Argentina, 1977

MARTI, José, Nuestra América, Fuentes de la Cultura Latinoamericana, Leopoldo Zez Compilador, tierra firme, México, 1993

MORIN, Edgar:

Educar en la era planetaria, Gedisa, Barcelona, España, 2003

La cabeza bien puesta, Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 2002

Los siete saberes necesarios para la educación del futuro, Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 2002

Introducción al pensamiento complejo, Gedisa, Barcelona, España, 2005

El Método I, La naturaleza de la naturaleza, Cátedra, Madrid, 1999

El Método II, La vida de la vida, Cátedra Teorema, Madrid, España, 2003

El Método III, El conocimiento del conocimiento, Cátedra Teorema, Madrid, España, 2002

El Método IV, Las Ideas, Cátedra, Madrid, España, 6ª. Edición, 2006

El Método V, La humanidad de la humanidad, La identidad humana, Cátedra Teorema, Madrid, España, 2003

El Método VI , Ética, Cátedra Teorema, Madrid, España, 1ª. Edición, 2006

Introducción a una política del hombre, Gedisa, Barcelona, España, 2002

Mis demonios, Kairós, Barcelona, España, 1996

Tierra-Patria, Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 2004

ROMERO, José Luis, Teoría del hombre, Ed. Losada S.A., Buenos Aires, Argentina, 1958

ROZITCHNER, León, La Cosa y la Cruz, Losada, Buenos Aires, Argentina, 2007

VARIOS, Un país 30 años el pañuelo sigue haciendo historia, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires, Argentina, 2006

YUPANQUI, Atahualpa, Aires Indios, Siglo Veinte, Buenos Aires, Argentina, 1985

YUPANQUI, Atahualpa, Cerro Bayo, Siglo Veinte, Buenos Aires, Argentina, 1986

Aportes para la comprensión de Mariano Moreno como síntoma de la conflictividad en la identidad nacional argentina

Prof. Juan Pablo Cedriani - Mauro Gonzalo Villegas

Licenciatura en Filosofía (U.N.R.C.).

dkccerbero@gmail.com - maurovillegas51@gmail.com

Introducción

El amplísimo marco del bicentenario involucra gran cantidad de problemáticas filosófico-políticas. No obstante, gracias a esta amplitud es posible atravesar el despliegue de los acontecimientos históricos, que erróneamente se presentan como puntos fijos de referencia, constituyendo en cambio, fijaciones en las referencias, a fin de cimentar la experiencia contemporánea.

Al respecto, se asume que el paradigma-bicentenario constituye el acceso a la significación de los modos de experiencia política actual tributarios del legado ideológico-político, que marca la revolución independentista, tradicionalmente fijada el 25 de mayo de 1810.

Con esto no se supone que desde el pasado se condene hacia el presente, sino que éste interseca la iteración de lo pretérito en su actualización contemporánea.

Con este recuerdo del presente, la Argentina del siglo XXI adviene posible en su trasposición pretérita, bajo un anacronismo semántico que, si bien parece asumirlo como ser-posible-de-un-hecho-presente, lo reclama como ser-sido-posible.

Esta actualización del pasado-posible, emerge desde el legado político que nos atraviesa y que encuentra su modelo, en la conflictividad inherente al proceso introyectivo de la construcción de la identidad nacional. Así, indagar las emergencias sintomáticas re-significa el ser sido posible que nos compete históricamente. Desde esta postura, resulta imperativo retrotraerse a la consolidación de nuestra identidad nacional, desde una perspectiva del primer pensador importante de la cuestión de la identidad argentina, a saber, Mariano Moreno.

La construcción de la identidad nacional se asienta sobre un proceso de introyección de episodios históricos concretos, es decir, la incorporación a la nación de los sucesos histórico-políticos, que por ser objetos del mismo, adquieren un carácter ficcional y trágico. En primer lugar, es ficcional porque la noción de ficción apunta concretamente a un artefacto ideológico, que como constructo tiende a organizar los hechos, para generar sobre aquellos a los que es dirigido, sentimientos de representatividad, nacionales y de comunidad

colectiva⁴¹⁷. Mientras que el carácter trágico remite a un conflicto de carácter aporético, que se ramificará en el transcurso histórico⁴¹⁸. Un episodio paradigmático, lo constituye la Revolución de Mayo.

Tomando a Moreno, como figura histórica-política, que encarna la conflictividad inherente a la construcción nacional, conviene puntualizar que el marco histórico pre-nacional, se sitúa sobre el terreno que deja preparado el proceso de colonización. Podemos señalar la existencia de problemáticas subyacentes, que desembocan y permanecen en la configuración de la identidad nacional, desde el momento en que las relaciones y tradiciones de las sociedades que precedieron a 'La Argentina', forjaron la formación de esta, consolidando identidades regionales diferentes de España y a su vez entre sí⁴¹⁹.

Esta consolidación se bifurcó, por un lado, en aquella vertiente elitista de los dirigentes, que aspiraban a ser más españoles que los españoles mismos. Por otro lado, los criollos, de carácter popular, vinculados y dirigidos por caudillos, que aunaban ideas radicalmente opuestas a las de la elite, a saber el localismo y el personalismo⁴²⁰.

Sobre la conflictiva superposición entre los intereses de una elite idealista y utópica, y los reclamos de una clase populista y localista, sucede que el reino de España es puesto en jaque por Napoleón, al nombrar a su hermano José Bonaparte rey de España, tras intervenir en la disputa que protagonizaban Carlos IV, rey de España, y su hijo Fernando VII.

Las ideas independentistas de la incipiente Argentina, tuvieron origen en la disolución de tal lazo. Quedando entonces, una comunidad acéfala, el virreinato se puso a la tarea de organizar a las provincias, a fin de instituir un gobierno hasta que se restaurara el orden en España. De este modo, se pronuncia al respecto en la Primera Junta:

“¿Juráis (...) a nombre del Señor Don Fernando VII, y para guarda de sus augustos derechos; obedecer sus órdenes y decretos; y no atentar directa ni indirectamente contra su autoridad, proponiendo pública y privadamente a su seguridad y respeto?”⁴²¹

Este juramento inaugura la ficcionalización de la identidad nacional, posibilitando aunar, tanto a los idealistas utópicos españolistas, que reconocían la legitimidad de la autoridad de Fernando VII, como también, a los realistas criollos el rechazo de la monarquía ibérica:

“En una palabra, el juramento fue más que nada un modo de unir a criollos y españoles de todo

⁴¹⁷ Cfr. NICOLÁS SHUMWAY (1993), *La Invención de la Argentina*, Ed. Empecé, Bs As, pp. 13

⁴¹⁸ Cfr. EDUARDO RINESI (2005) *Política y Tragedia*. Ed. Colihue. Bs As, p 13

⁴¹⁹ Cfr. FRADKIN, R. y GARAVAGLIA, J. C. (2009) *La Argentina colonial*, Siglo XXI, Buenos Aires. pp. 9

⁴²⁰ Cfr. NICOLÁS SHUMWAY, *óp. cit.*, pp. 21

⁴²¹ *Ídem.* pp. 37

color político bajo una bandera única; nadie puso objeciones en jurar lealtad a un rey inexistente⁴²².

La Revolución es el acontecimiento paradigmático de la nacionalidad, ya que, su necesidad de legitimación, coincide con la necesidad de cohesión entre las partes protagonistas del proceso.

En Moreno se encuentran los elementos conflictivos, apreciables en el Juramento de la Primera Junta. Su pensamiento escenifica la condición contradictoria, que heredamos.

Siguiendo a Terán, se identifica en Moreno un reclamo de continuidad con respecto a la identidad del imperio español. Repasando su escrito Representación de los labradores y los hacendados, se destaca que en él, el pensador Rioplatense, esgrime una argumentación a favor del reconocimiento como corporación comercial igualitaria en derechos comerciales, respecto del resto de la nación española. En el mismo texto se remarca la fidelidad para con el Rey, como así también el rechazo de su representante local. Se podría incluso sostener que lo que Moreno pretende en este texto, se parece menos a una revolución rupturista, que a un afianzamiento de los lazos con la Corona, a fin de dejar de ser considerados meras colonias, y ser reconocidos como partes iguales del reino. No obstante, debe observarse que, sobre este reclamo de continuidad, le será posible asentar su discurso rupturista, léase revolucionario.

Bajo la consideración del imperio español como un todo orgánico, Moreno podrá aducir que, el todo prima por sobre las partes, de modo que, vista la destitución de Fernando VII, es el pueblo quien pasa a detentar el poder, y tiene la prerrogativa de dirigir su destino, en la medida en que el pacto social se establece entre los pueblos, y no entre ellos y el Rey.

Así mismo, Moreno no es ajeno al contractualismo de la voluntad general. De este modo no es la sumatoria de partes la que tiene preeminencia, sino el todo unitario, la comunidad, que permitirá posteriormente asentar la legitimidad de la revolución, sobre el ideal de derechos previos a la sociedad y al Estado.

La conceptualización de lo nacional se encuentra precedida por la remoción de la legitimación de poder monárquico, en pos de una legitimación comunitaria. Esto manifiesta la premura por afianzar una identidad en términos de identificación colectiva, en un proceso de actualización histórica continua, y por lo tanto, de consolidación institucional. En relación con esto y en términos de método político, Moreno da especial prioridad al afianzamiento de la identidad, y el primer problema que encuentra será la composición heterogénea del ámbito político, distinguiendo entre los que se encuentran del lado del sistema vigente, los enemigos declarados, y los que permanecen al margen. Aquella composición implicará, la necesidad de homogeneizar los medios apropiados para asegurar el orden y legitimar el poder sobre el que éste se asienta, para el correcto goce de la Libertad. Y será el Estado, el que se constituirá como único garante⁴²³, sin embargo, tal garante no ha sido establecido aún.

⁴²² *Ídem.* p. 38

⁴²³ Cfr. MARIANO MORENO (2007), *Plan Revolucionario*. Biblioteca Nacional, Bs As, p 282

El medio por el que deba mantenerse y legitimarse dicho orden fue tratado en el primero de los artículos, haciendo referencia a la conducta que debe mantenerse por parte del Gobierno, para respaldar su propia dignidad con la opinión pública:

“mostrando sólo los buenos efectos de los resultados de nuestras especulaciones y tramas, sin que los pueblos penetren los medios y resortes de los que nos hemos valido, (...) *afianzaremos más el concepto público y su adhesión a la causa...*”⁴²⁴

No obstante, la apelación a lo homogéneo, debe estabilizar políticamente los intereses privados, y hacerlos concurrir a un interés común. Desde esta perspectiva, nocivo, resultará todo aquello que se oponga al interés de la comunidad, el cual debe concurrir a la consolidación de los estados, por medio de la comunión en la tarea revolucionaria. Tarea que, por su naturaleza política, no puede desvincularse del ejercicio de la violencia instituyente, de la cual Moreno es consiente en su Plan.

Lo que Moreno necesita instaurar es un orden, y para ello debe apelar al carácter poietico de la violencia. El perfil creador de la coerción, habrá de fundar entonces un orden diferente del hasta entonces establecido, también por violencia⁴²⁵.

De este modo, las betas de pronunciada reminiscencia maquiavélica que abre Moreno, se plasman en observaciones que exceden el bien individual a favor de un objetivo político-moral superior al cual se llega por medio de un virtuosismo político, que en este caso se encuentra abocado a la correcta manipulación de la maquinaria política resorte a resorte.

Es la disposición y dosificación de esta construcción, la que se presenta como intento unificador de la identidad, que a su vez encierra sus propias contradicciones, en el mismo afán de abarcarlas.

El carácter histórico de esta visión trágico-introyectiva, está en correlación con la intensión revolucionaria del Plan, en la medida en que lo que se busca es fundar un arte-facto ideológico-político, apelando a la operatividad política, encauzando los hechos según un arte, es decir, el del Plan de operaciones. Los elementos fundamentales para este emprendimiento, son las figuras del obrar político, dentro de las cuales se destaca la Astucia, tal cual la presenta Esteban de Gori en su prólogo al Plan, como rasgo agente del movimiento estatizante-actualizante, en el desafío temporal que la manifestación del virtuosismo del poder emprende, en su continua alineación como Estado. En las palabras de E. Gori:

“Desde esta mirada el tiempo se *estataliza* en ese intento de acelerarlo, de adelantarse a su letargo y a sus posibles efectos. Digamos: el Estado no duerme, está siempre expectante, historizando desde su *particularidad* el tiempo y buscando

⁴²⁴ *Ídem.* pp. 283 (Las bastardillas son nuestras).

⁴²⁵ EDUARDO GRUNER (2007) *Las Formas de la Espada*, Ed. Colihue, Bs As, p

desesperadamente componer una temporalidad estable y unitaria”⁴²⁶.

Lo astuto del avance estatizante implica un rigor capaz de cimentar las bases sobre las que se asentará el Plan, manteniendo el ritmo inherente a tal proceso. Este rigor es un signo de adultez del movimiento que comprende el Plan, ya que Moreno, alude al rigor que se ha aplicado para el control⁴²⁷, en el sentido de ser capaces de metabolizar ese rasgo del poder, que en algún momento han debido experimentar de manera pasiva. La iniciativa, proclamará Moreno, debe partir desde los estados que ahora toman las riendas, entendiendo que el status quo que vertebraba una concepción de mundo, se derrumbaba y con éste, perecerían también los estados que no pudieran a la vez consolidarse. De acuerdo con esto, el carácter jacobino del Plan de Moreno, remite a la apropiación del rigor político, a fin de que el Plan se aboque a la consolidación de un nuevo punto referencial para la experiencia política, ya que el riesgo de extinción era demasiado grande, y Moreno lo tenía muy en claro al sostener que:

“...jamás en ningún tiempo de revolución, se vio adoptada por los gobernantes la moderación ni la tolerancia: el menor pensamiento de un hombre que sea contrario a un nuevo sistema, es un delito por la influencia y por el estrago que puede causar con su ejemplo, y su castigo es irremediable”⁴²⁸

Reflexión Final

Es la introyección de la violencia renegada, el legado político que nos dejó el Bicentenario. Podemos aprender, desde el presente, como feudatarios de un proceso político antinómico.

Lo que interesa es desentrañar aquello del pasado, que nos interseca en el presente. De este modo, se torna necesario develar aquello que clandestinamente operaba en la imperatividad de lo nacional, y lo cívico. El supuesto que subyace a todo el Plan, es el de una comunidad. El Plan de Moreno adhiere a la lógica antinómica, pretendiendo salvar a la patria de un peligro inherente a ella, desdibujando necesariamente los límites identitarios de los individuos, yuxtaponiendo lo propio con lo colectivo, revistiéndolo al mismo tiempo de un carácter indefinido⁴²⁹. De este modo, el Plan, no pretende salvaguardar a la patria de la violencia, sino con la violencia. Lo que se logra con el Plan es salvar a la comunidad de ella misma, por medio de ella misma.

En esta antinomia encontramos el elemento conflictivo que reconocíamos, al comienzo, en el Juramento de la Primera Junta. La independencia, la Revolución, la identidad nacional; todos estos fenómenos

⁴²⁶ MARIANO MORENO, *Óp. Cit.* pp. 24 ss.

⁴²⁷ *Cfr. Ídem.* pp. 276

⁴²⁸ *Ibid.* 276

⁴²⁹ *Cfr. ROBERTO ESPOSITO (2005), Inmunitas, Ed. Amorrortu, Bs As-Madrid, pp. 36*

políticos, se construyeron sobre la base del conflicto, como elemento esencial. Tomando por caso a la Revolución, esta supone que los involucrados adoptan una deuda, al momento de protagonizar este proceso. Deuda en el sentido de convertirse en tributarios de aquello común, de modo que la identidad nacional se asienta sobre una carga. Según esto, los argentinos no compartimos una propiedad, sino más bien una deuda.

La alteración identitaria protagoniza la experiencia política contemporánea. En ella, lo impropio caracteriza la relación trans-subjetiva. Lo nada en común, es lo que supone el Plan, en la medida que sobre este conflicto se inaugura la implementación de la violencia, como ejercicio del poder. Podemos resumir lo expuesto, afirmando que el ejercicio del poder político, se escande en el terreno transicional que se sitúa entre la contraposición entre lo propio y lo ajeno.

La emergencia desde la cual debían construirse nuevos lazos, en términos de legitimidad política, para reponer los lazos perdidos con el imperio español, acarreo una yuxtaposición de lo propio con lo común. Aquellos lazos se tradujeron en términos de comunidad, de modo que paso a ubicarse la legitimidad, en los intersticios de las particularidades. El proyecto del Plan, por lo tanto, se constituye como un intento de encauce histórico y político, ya que:

“la nación no era el presupuesto que sustentó el comienzo de los movimientos de independencia y los protagonizó, sino que se trata de un producto muy posterior del proceso histórico”⁴³⁰.

El Bicentenario, concebido de esta manera, es la integración reflexiva de un continuo temporal de configuraciones determinadas, en un tramo consensuado, pero que como dato histórico, no sólo forma parte de una tradición, sino que a su vez, constituye uno de los puntos alrededor de los cuales se vertebran los componentes disímiles de la Argentina histórica.

Referencias bibliográficas

- ESPOSITO, ROBERTO (2005) *Inmunitas*, Ed. Amorrortu, Bs As-Madrid.
- FRADKIN, R. y GARAVAGLIA (2009) *J. C. La Argentina colonial, Siglo XXI*, Bs As.
- GRUNER, EDUARDO (2007) *Las Formas de la Espada*, Ed. Colihue, Bs As.
- MORENO, MARIANO (2007) *Plan Revolucionario*. Biblioteca Nacional, Bs As.
- EDUARDO RINESI (2005) *Política y Tragedia*. Ed. Colihue. Bs As.
- SHUMWAY, NICOLÁS (1993) *La Invención de la Argentina*, Ed. Empecé, Bs As.
- TERÁN, OSCAR (2008) *Historia de las Ideas en la Argentina. Siglo XXI*, Bs As.
- VIRNO, PAOLO (2003) *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, ed. Paidós. Bs. As.

⁴³⁰ FRADKIN Y GARAVAGLIA *Óp. Cit.* pp. 258

Relación Iglesia-Estado en Argentina: del liberalismo a la democracia de masas.

Emilce Cuda Dunbar

Universidad Católica Argentina

emilcecuda@fibertel.com.ar

En el marco del bicentenario, y con la intención de repensar algunos aspectos del ser nacional, se cree pertinente analizar también la participación de la Iglesia Católica Argentina en la esfera pública, y esa participación no puede entenderse fuera de la relación Iglesia-Estado condicionada por los movimientos sociales y políticos que se producen en la lucha entre el liberalismo y la democracia de masas. Parte de la Iglesia en la Argentina es acusada de ser jansenista en el siglo XIX, romanista en la primera mitad del siglo XX, y marxista en la segunda. Su clero pasa de ser acusado de elitista en el siglo XVIII, marginal y corrupto en el siglo XIX, culto y politizado en el siglo XX. Su feligresía pasa de ser tildada de supersticiosa en el siglo XIX, ortodoxa en los años treinta, y revolucionaria en los setenta. La relación Iglesia-Estado en Argentina se dio en medio de un pueblo algunas veces dividido entre liberales, nacionalistas, y progresistas.

El contexto mundial del nacimiento de la nación Argentina es clave y hacia él apunta el presente análisis, deteniéndose en una narración comparativa entre dos modelos: Estados Unidos y Argentina. En el siglo XVIII y XIX, el catolicismo se manifestó frente al liberalismo, a nivel mundial, de manera diferente. Mientras en Europa y en Latinoamérica un liberalismo laicista persiguió al catolicismo, en Estados Unidos un liberalismo religioso puso en marcha la primera democracia republicana de la historia y le garantizó constitucionalmente al catolicismo sus derechos civiles mediante la separación de poderes. Mientras Roma condenaba en el *Syllabus* la libertad de conciencia,⁴³¹ Baltimore iniciaba con sus obispos irlandeses la apología universal de la democracia de masas. Si bien Argentina copia el modelo constitucional republicano, representativo, y federal, de Estados Unidos, lo hace con restricciones respecto a la relación Iglesia-Estado.

Algo en común entre Estados Unidos y Argentina: su independencia tiene como una de sus causas el avance de Inglaterra sobre los derechos de las minorías coloniales. En ambos casos el catolicismo, amenazado por el protestantismo liberal, es quien promueve las guerras de independencia; sabía tanto en Norteamérica como en Sudamérica que del “curso de los acontecimientos” dependía su futuro en el continente. La presión impositiva de los liberales ingleses sobre los colonos de Norteamérica es la oportunidad histórica que los católicos de Maryland identifican para alentar a sus vecinos protestantes a declarar en 1776 la independencia respecto de los ingleses, poniendo fin a la intolerancia religiosa y civil de los liberales. Las Invasiones Inglesas en el Río de la Plata producen el mismo efecto, y el catolicismo promueve la defensa entre las familias nativas patricias. Sin embargo, en Estados Unidos es la Iglesia quien desde el comienzo de la nueva nación aboga por su separación del Estado como garantía de libertad de ambas

⁴³¹ Pío IX, “Syllabus”, 1864, en *El magisterio de la Iglesia*, Enrique Denzinger, Barcelona, Herder, 1963.

esferas. En Argentina, por el contrario, el catolicismo defenderá la idea de “nación católica”, estrechando el vínculo de las dos ciudades –terrenal y divina- tratando de constituir al catolicismo en identidad nacional.⁴³² No obstante, la identidad de la nación se identificaba con el catolicismo. La Virgen no solo fue la patrona de los ejércitos revolucionarios en las luchas por la independencia -que contaban con la protección espiritual y económica del catolicismo-, sino que hasta hoy encabeza una de las movilizaciones populares más grandes de Latinoamérica en su peregrinación anual al santuario de Lujan.

El catolicismo norteamericano, dentro de las condiciones históricas del liberalismo, eligió la democracia de masas como a la mejor forma de gobierno desde el comienzo de la república, y logró su aceptación como modelo político en 1829 llevando a Jackson al poder, gracias al voto católico del Partido Demócrata. Como modelo social logra llevar la democracia de masas al Vaticano hacia finales del siglo XIX, obteniendo la aceptación de León XIII, quien da origen a la Doctrina Social. En Argentina, un pueblo católico con un Estado protector del catolicismo, el vínculo de la Iglesia con el Estado fue muy diferente.

Sin bien fueron colonias inglesas liberales y protestantes las que influyeron sobre el modelo político republicano de Estados Unidos, su democracia de masas se debe a los católicos. El modelo de Estados Unidos es el resultado del ideal político de “libertad” de la Ilustración, entrelazado con el principio cristiano de “igualdad” -transformado luego por los obispos católicos en el interés democrático de la masa obrera. Si bien la Declaración de Independencia de 1776,⁴³³ contiene el principio cristiano de “igualdad” -ya que los Padres Fundadores, a diferencia de otras constituciones liberales, fundamentaron la libertad política en un Dios creador de hombres iguales-, la democracia universal aparece recién en 1829 con el voto católico obrero inmigrante promovido por Jackson, y la democracia real luego de la Guerra Civil, en parte por la presión de las luchas obreras católico-irlandesas. Argentina también era un país con un sector dirigente liberal, pero estos liberales no eran en su mayoría creyentes sino laicista. Sin embargo, la mayoría rural con la que debían contar para la revolución era católica.

La democracia igualitaria, promovida por el federalismo de Hamilton, Madison, y Jay,⁴³⁴ en Estados Unidos no encontró un obstáculo en el catolicismo de la época sino -y por el contrario- fue efectivizada por este, no solo para garantizar su libertad de culto sino también para asegurar la participación política de la clase trabajadora católica, en defensa de sus derechos sociales. Esto se debe a que el catolicismo norteamericano del siglo XVIII vio con antelación que el liberalismo solo podría garantizar la libertad que pregonaba si reconocía la igualdad universal. Esa conciencia democrática era originaria de los inmigrantes obreros irlandeses, católicos, como resultado de las condiciones de desigualdad a las que el liberalismo inglés los sometía

⁴³² L. ZANATTA Y R. DI STEFANO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009.

⁴³³ DANIEL BOORSTIN, (Comp.), *Compendio histórico de los Estados Unidos. Un recorrido por sus documentos fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

⁴³⁴ ALEXANDER HAMILTON, *The federalist*, New York, The new American library, 1961.

históricamente: primero en Irlanda negándoles el acceso al parlamento, y luego en Estados Unidos negándoles la ciudadanía, en ambos casos bajo el pretexto de ser católicos, pero en realidad por la lucha social que representaba la clase obrera para una burguesía en crecimiento.⁴³⁵

Por otra parte, Hamilton y Jefferson, temerosos de que las garantías individuales del liberalismo debilitaran al Estado central, habían propuesto un modelo federal que al mismo tiempo de garantizar los derechos individuales de las minorías, garantizaran los derechos sociales de las mayorías. Este modelo constitucional, consistente en la separación de soberanías particulares de acuerdo a intereses propios diferentes -pero unificadas de acuerdo al interés común: la supervivencia del Estado-, permitía separar la jurisdicción espiritual, de la política. En el caso del catolicismo, correspondía la primera al Vaticano y su pontífice soberano, y la segunda al Estado. Esta relación Iglesia-Estado quedó garantizada constitucionalmente a solo once años de la Declaración de Independencia, y se ratifica de manera directa y universal la Constitución que en el artículo sexto, sección 3, de la Primera Enmienda, garantiza la libertad de ambas esferas: Iglesia y Estado.

Nace así, en 1791 en un país liberal y con mayoría protestante, la Iglesia Católica en Estados Unidos, a solo quince años de la Declaración de Independencia, con el nombramiento de su primer obispo John Carroll, de origen irlandés y jesuita. En Argentina, una nación mayoritariamente católica, el nacimiento de una Iglesia local se da recién en 1865, transcurridos cincuenta y cinco años desde la Revolución de Mayo, y el nombramiento de sus obispos será el gran problema que no solo atravesará todo el siglo XIX sino que impedirá la definición de un modelo político y social: la discusión sobre el patronato. De hecho, en 1880 se sancionan las leyes laicas perjudicando al catolicismo, pero las amenazas del socialismo y del anarquismo -fruto de la apertura inmigratoria de fines de siglo-, llevan a la Iglesia Argentina a acercarse a los sectores políticos conservadores practicando la educación cívica y moral sobre la elite liberal, convirtiéndola en tres décadas en defensora del catolicismo.

En 1945 la Iglesia Católica apoya el proyecto peronista, popular, nacionalista y católico. Se busca evangelizar a la clase obrera en orden a lograr la justicia social, y para defenderla del marxismo. La jerarquía eclesiástica apoya a Perón frente al creciente laborismo de izquierda. Si bien la reforma de la Constitución de 1949 atentaba contra la idea de Nación Católica que perseguía la Iglesia, también es verdad que incluía en su nueva declaración de principios muchos elementos de la Doctrina Social. La idea de Justicia Social del peronismo tenía entre sus orígenes las influencias de los cursos de formación que el catolicismo impartía dentro del ejército. El mito nacional se debatía ahora entre el catolicismo y el peronismo. Ambos enemigos del liberalismo antes que del socialismo, y amigos de la justicia social. Una especie de “tercera vía”; una especie de democracia social como contrapartida de la democracia liberal, tan enemiga del catolicismo como del peronismo. Ambos decían encarnar lo “nacional y popular”. Del otro lado quedaba el liberalismo burgués.

La Iglesia de Estados Unidos fue tildada en el Vaticano peyorativamente de “americanista” pretendiendo con eso acusarla de separatista y nacionalista. Sin embargo, el norteamericano fue un catolicismo nacionalista y a la vez “papista”; republicano pero democrático, porque supo

⁴³⁵ A. M. GREELAY, *The Catholic Experience*, New York, Doubleday & Company, 1967.

desde un comienzo que en el liberalismo solo podría defender los principios cristianos de igualdad y libertad para todos desde una cultura republicana, con una Iglesia y un Estado separados. Vio como un signo de los tiempos que en el liberalismo la Iglesia para ser libre debía estar constitucionalmente separada del Estado, y desde su *Primera Carta Pastoral* en Baltimore reconoce a la democracia republicana como garantía de la igualdad, y en consecuencia de la libertad.⁴³⁶

Mientras tanto, en Argentina en el siglo XIX, una clase dirigente agnóstica seguía teniendo un Estado confesional, y en Estados Unidos, un pueblo liberal, cristiano practicante, generó un Estado laico. En el siglo XIX en Argentina una ilustración laicista combate las instituciones religiosas, en Norteamérica ya desde el siglo XVIII una ilustración creyente lucha por un Estado laico como garantía de la libertad religiosa de una sociedad practicante.

En 1796 Washington afirma que por mucho mérito que se le reconociera a la educación iluminista no se podía esperar de la razón la moralidad nacional si no se cultivaban los principios religiosos.⁴³⁷ El mismo Tocqueville,⁴³⁸ aristócrata y ateo, vio en la religión la contención moral de las mayorías en el poder; y vio en el catolicismo, por su carácter universal, a la religión del liberalismo. Según observa el joven francés, en Estados Unidos el Estado liberal era garante del catolicismo porque sus gobernantes sabían que eran las costumbres y no las instituciones las que hacían al éxito de la democracia. También para Echeverría el cristianismo sería civilizador, pero solo sería la religión de la democracia siempre y cuando se liberara de Roma, es decir, del catolicismo.

En Estados Unidos durante el siglo XIX la Iglesia Católica, separada del Estado, colaboró a pedido de este en la formación cívica y moral de los inmigrantes, “patriotizando” a la clase obrera, “concientizándola” en la lucha por sus derechos sociales. Allí la ley de educación pública es producto de la movida católica para evitar el peligro de una religión de Estado. En Argentina el catolicismo también decide hacerse cargo de la educación moral de la nación, pero colocando la educación religiosa como obligatoria, algo que por momentos tanto el liberalismo laicista como peronismo se lo impedirán, aunque solo y de acuerdo a las coyunturas sociales. El catolicismo en Argentina, a comienzos del siglo XX, también opta por la educación como tarea pública y pastoral, y comienza a evangelizar a los sectores militares en defensa de la identidad católica para la nación.

Si bien el voto universal estaba en Estados Unidos desde 1829, es a la Guerra Civil a la que se debe el logro de la “democracia real”, que con la Decimotercera Enmienda convierte a la democracia liberal en democracia de masas. Sin embargo, para entonces y dada la persecución que el liberalismo ejercía sobre el poder temporal de los Estados Pontificios y del catolicismo, la Santa Sede se hace cada vez más antiliberal y por tanto antidemocrática. Es entonces cuando los obispos americanos viajan a Roma a mediados del siglo XIX para hacer la apología de la democracia de masas que -según ellos-, a

⁴³⁶ HUGH J. NOLAN, (ed.), *Pastoral Letters*, Washington, United States Catholic Bishops, 1984. Volumen I: 1792-1940.

⁴³⁷ TRACY ELLIS, ed. *Documents of American catholic history*, Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1956.

⁴³⁸ ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Editorial Sarpe, Madrid 1984, Traducción de Alianza Editorial S.A. Tomo II.

diferencia de la democracia liberal, elitista, atea, y destructiva de lo político, en Estados Unidos era religiosa y popular.⁴³⁹

¿Por qué en Estados Unidos el catolicismo está del lado de la masa obrera? Sin duda, una de las claves de la democracia americana estaba en el clero irlandés. En 1791 el primer obispo de los Estados Unidos, John Carroll, solicita sacerdotes a Europa para la nueva nación liberal republicana, pero llega el clero francés antiliberal -precisamente huyendo de la revolución por pertenecer al Viejo Régimen. Esto provoca una reacción protestante contra el catolicismo “papista”. Rápidamente el obispo Carroll logra revertir la situación y en 1820 trae al clero irlandés, sacerdotes de habla inglesa y tradición republicana, pero con experiencia en la lucha por los derechos sociales de la clase trabajadora contra la opresión liberal inglesa. Es por ellos que el liberalismo en Estados Unidos deviene democrático -a pesar de estar desde 1776 fundamentado en el criterio de igualdad.

La inmigración obrera irlandesa desencadenó ya en la primera mitad del siglo XIX un conflicto social que fue camuflado como conflicto religioso. Ambos grupos: nativitas liberales conservadores, e inmigrantes republicanos democráticos, se acusan mutuamente de “amenaza a la soberanía”. Los liberales acusaban a los católicos de papistas/monárquicos, y estos a los liberales de anticonstitucionales por no reconocerles el derecho a la igualdad sobre el que se fundamentaba el Estado según sus documentos fundantes. Los inmigrantes constituían para los liberales, sin duda, una amenaza social y no religiosa. Los sectores conservadores, para no tener que reconocerles sus derechos sociales naturales, les negaban primero los derechos civiles por el catolicismo “papista” una amenaza a la soberanía. El catolicismo americano, formado por la clase trabajadora, consigue los derechos sociales luego de conseguir los derechos civiles mediante la gestión de los obispos norteamericanos de origen irlandés quienes hacen valer ante el Estado de Derecho el principio federal que separaba ambas soberanías y garantizaba por tanto la libertad de culto al catolicismo.

Si bien Argentina recibe una inmigración irlandesa para la época, no produce los mismos efectos sociales que en Estados Unidos, ya que no eran los irlandeses en sí mismos los portadores de las ideas democráticas, sino los obispos irlandeses. En Argentina se destacó el Padre irlandés Fahy, quien sí fue un luchador de los derechos del hombre en estas tierras. Introduce al país las primeras congregaciones de religiosas con fines educativos. Es así como la mojas irlandesas fundan el primer colegio de enseñanza religiosa, la Misericordia en 1857, en Riobamba y Tucumán.

La lucha por los derechos de la clase trabajadora en Argentina se dará recién en el siglo XX. Si bien el laicismo marginó al catolicismo en Argentina durante el siglo XIX, la situación se revierte en el siglo XX. Un nuevo componente social entra en escena: la clase trabajadora. Para entonces la economía argentina era famosa en el mundo, pero la riqueza estaba concentrada y las clases trabajadoras vivían al margen de ella y de los derechos civiles y sociales. La Iglesia conciente de ello, y a diferencia de Estados Unidos, trabajó sobre la clase liberal, evangelizando a los hijos de las elites en el ejército, en los colegios, y en las universidades. Logró en cuarenta años llegar a la tierra prometida y cumplir al mismo tiempo con el sueño platónico del “rey filósofo”. Ahora la Argentina tenía una clase dirigente

⁴³⁹ “Discurso de John Hughes”, en TRACY ELLIS, ed. *Documents of American catholic history*, Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1956.

católica. Había educado una generación de políticos y militares en los valores de las “*Rerum Novarum*”. En 1943 el ejército hará una revolución en defensa de la identidad nacional católica. Perón era parte de esta formación militar en la Doctrina Social y de esa revolución, y esto explica no solo su discurso social sino también el apoyo que le da la Iglesia en su primera etapa, como así también las garantías que el peronismo da al catolicismo.

El catolicismo en Estado Unidos colabora con el Estado en limitar al liberalismo económico con la “realidad efectiva de la democracia”, pero siempre dentro de las estructuras constitucionales republicanas, donde los presidentes se han sucedido ininterrumpidamente, aun con una Guerra Civil en medio. En Argentina el catolicismo por momentos se confundió con el Estado, y no siempre fue democrático. Los obispos en Estados Unidos llegaron a colocar los incidentes de los sectores liberales contra los trabajadores católicos en la categoría de crímenes contra el Estado por atacar su principio constitutivo de libertad de expresión.⁴⁴⁰ La política separatista no sostenía económicamente a la Iglesia en Estados Unidos, pero si constitucionalmente, asegurándole de este modo la libertad política.

Cuando Pío IX en el *Syllabus* de 1864 condena la democracia, los obispos norteamericanos le señalan que en la política real, la ley no aparecía como la voluntad de la masa sino como la expresión de un sector conservador, contra el que ellos luchaban precisamente a favor de los derechos sociales del pueblo. Aun respaldando al Concilio Vaticano I, el episcopado norteamericano denunció como una gran amenaza al “liberalismo moral”,⁴⁴¹ concientes de que la democracia sin los límites morales no puede satisfacer su principio esencial, el respeto de los derechos inalienables del hombre. La Iglesia Argentina también luchó por los derechos civiles y sociales del hombre en distintos momentos históricos, en unos de manera más comprometida que en otros.

Si bien el concepto de catolicidad se adecuaba a la nueva etapa internacionalista, el punto de conflicto entre catolicismo y liberalismo era la figura “monárquica” del Papa. Mientras la Iglesia de Roma subordinaba la ciudad terrena al Reino de los Cielos, la Iglesia norteamericana sostenía que eran dos reinos diferentes, y ambos con su propia jurisdicción, algo que el sistema federal americano contemplaba perfectamente. Pero el contexto internacional no era federal y las cosas se complicaban para Pío IX quien en 1846 publica la encíclica *Qui pluribus*,⁴⁴² sobre la Fe y la Religión -tema que ya había sido tratado por Gregorio XVI en la encíclica *Miraris vos* de 1832 en contra del liberalismo. El documento califica las ideas liberales como perversas, como una guerra de corrupción contra las costumbres de la sociedad civil; dice que el sistema liberal es contrario a la misma razón natural. Aquí ya comienza Roma también por atacar al comunismo enfrentándose hasta pasada la Segunda Guerra Mundial a las dos ideologías dominantes.⁴⁴³

⁴⁴⁰ “Séptimo concilio provincial” en HUGH J. NOLAN (ed.), *Pastoral Letters*, Washington, United States Catholic Bishops, 1984. Volumen I: 1792-1940.

⁴⁴¹ “Concilio Vaticano I”, en *El magisterio de la Iglesia*, ENRIQUE DENZINGER, Barcelona, Herder, 1963.

⁴⁴² Pío IX, *Qui Pluribus*, de 1846, sobre *La fe y la religión*, 1846, www.ewtn.com, 1999.

⁴⁴³ *Idem*.

No era fácil para los obispos en el resto de los países defender la soberanía espiritual del pontífice existiendo en Europa un poder temporal del mismo. Argentina es uno de los primeros pueblos que ya en 1810 comienza su independencia de la corona Española, pero definir su modelo político le lleva casi todo un siglo. Mientras tanto, en 1848 el modelo republicano llega incluso a los Estados Pontificios, donde Pío IX formó el primer consejo de ministros con la misión de abrir la Iglesia Católica a las ideas liberales porque la rebelión de las masas trabajadoras era imparable. En Argentina esto se produce un siglo después. El Papa proclama la constitución y coloca a Giacomo Antonelli como primer ministro, llegando incluso a la formación de un gobierno mixto con los laicos. Sin embargo el 9 de febrero de 1849, la asamblea romana proclamaba el fin del papado y el nacimiento de la república, mientras en Francia Luís Napoleón era proclamado presidente de la República -aunque más tarde rey de la burguesía conservadora-, ocupará Roma devolviendo Sant'Angelo a la Iglesia.⁴⁴⁴

Mientras tanto, la función social de la Iglesia en Estados Unidos era transformar a los inmigrantes católicos que huían del hambre y la guerra europea en ciudadanos demócratas. Los católicos convirtieron la educación de la clase obrera en el objetivo pastoral del siglo XIX, no para disciplinarlos sino para prepararlos intelectualmente para la defensa sus derechos sociales ante el liberalismo. Las luchas sociales del siglo XIX y XX también dividieron a los obispos católicos en Estados Unidos y en el mundo; es la misma lucha que se produce dentro del liberalismo entre conservadores y progresistas. El liberalismo, como explica Max Weber, necesitaba romper los límites morales que el catolicismo ponía al capital.⁴⁴⁵ El liberalismo corre al catolicismo del Estado y de la vida pública, y el catolicismo reacciona de manera diferente en el mundo. En Estados Unidos, en los siglos XVIII y XIX, elige la vía democrática y la separación de poderes.

En Europa y en Argentina, el catolicismo también condena al liberalismo, y elige los concordatos. Pero, justo cuando Pío X inicia la purga modernista al interior de catolicismo mundial, conocida como romanización, por la cual las ideas progresistas se adormecen hasta el *Concilio Vaticano II*; en Argentina despierta una nueva Iglesia, ilustrada y demócrata, con un clero joven y local que comienza a ponerse del lado de los trabajadores.

León XIII, presionado por una burguesía europea liberal y anticatólica y por un proletariado cada vez más socialista, y habiendo escuchado la campana norteamericana, levantó la condena a la democracia con el Principio de Indiferencia, pero al mismo tiempo denunció la corrupción que se ocultaba tras de ella, llamando a los católicos a la vida pública. Los americanistas y la Democracia Cristiana comienzan a denunciar la corrupción del sistema representativo hacia finales del siglo XIX, responsabilizando al liberalismo económico, y buscando una democracia social. León XIII acepta, entonces, un “gobierno moderadamente popular” poniendo como condición el límite de la moral, pronunciándose en 1891 por la cuestión obrera y en defensa de un Estado regulador, atribuyendo a la Iglesia la función social de recomponer el orden moral, inaugurando la Doctrina Social, delegando la tarea política en los

⁴⁴⁴ PAUL JOHONSON, *Estados Unidos. La Historia*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 2001.

⁴⁴⁵ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2003.

laicos para mejorar las condiciones sociales,⁴⁴⁶ algo que en Argentina llegará en el siglo XX incluso a la lucha revolucionaria armada.⁴⁴⁷

A finales del siglo XIX el catolicismo mundial se divide entre conservadores y progresista. Los católicos norteamericanos progresistas viajarán a Europa a propagar como principio universal a la democracia federal, pero Roma con *Longinqua Oceani* y con *Testem benevolentiae* intenta frenarlos. León XIII en 1901 promulga *Graves de communi*, aludiendo no a una democracia liberal, sino a una forma de acción social, algo que la jerarquía de la Iglesia Argentina y la clase dirigente toma como forma de participación social en los años treinta.

Ya en el siglo XX el catolicismo de Estados Unidos asume un rol internacional; justamente Roosevelt saca a Estados Unidos de la crisis mediante una planificación estatal de acuerdo con el *Plan de reconstrucción social* dado por los obispos en 1919,⁴⁴⁸ copiado de los planes socialistas europeos. Los obispos americanos en 1943 plantean la necesidad de una coordinación internacional en defensa de las democracias occidentales: la Organización de las Naciones Unidas, idea recogida por Pío XII en 1944 aceptando finalmente el magisterio pontificio la democracia liberal como garantía de la dignidad humana,⁴⁴⁹ en oposición al modelo marxista. Para entonces la Iglesia Argentina era demócrata y popular, solo por un tiempo. Cuando el peronismo amenaza con quitarle derechos y con separarla del Estado, comienza un enfrentamiento que terminará con la quema de Iglesias y la excomunión, caída, y proscripción de Perón.

La Declaración de Independencia norteamericana, redactada por Jefferson en 1776, establece una república democrática cuando pone a “Dios como creador de todos los hombres iguales”, y al decir que el fin del Estado será la “felicidad pública” –lo cual significa: “libertad de participación política”. La Constitución argentina de 1853 en su preámbulo invoca “la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia”. Si bien reconoce la libertad de culto en el artículo 14, como toda constitución liberal, no obstante declara en el artículo 2 sostener -económicamente- al catolicismo, al estilo europeo, pero no al punto de negar otros cultos, ya que su política inmigratoria necesitaba dejar abiertas las puertas a todos los pueblos del mundo. La Constitución argentina sigue el modelo americano al declarar a la nación representativa, republicana y federal, pero respecto de la religión se inclina por el modelo conservador.

En la Argentina la relación Iglesia-Estado evidencia una síntesis entre las dos posiciones: la americana y la europea. Si bien la Constitución de 1853 aseguraba la libertad de culto, también aseguraba un trato especial –económico- al catolicismo por parte del Estado que terminaba limitándolo más que garantizándolo. En 1923, por ejemplo, el presidente Alvear se enfrenta al Vaticano por no avalar la fórmula propuesta por el Congreso para la

⁴⁴⁶ ILDEFONSO CAMACHO MARRANA, *Doctrina social de la Iglesia*, Editorial Desclée, 2000.

⁴⁴⁷ G. MORILLO, *Cristianismo y Revolución*, Universidad Católica de Córdoba, 2003.

⁴⁴⁸ HUGH J. NOLAN (ed.), *Pastoral Letters*, Washington, United States Catholic Bishops, 1984. Volumen II: 1941-1961.

⁴⁴⁹ PÍO XII, *Benignitas et humanitas*, 1944, www.multimedios.org; 2001.

arquidiócesis. En 1954 con el presidente Perón se inicia un nuevo conflicto cuando un gobierno antiliberal y popular acepta el divorcio vincular, la supresión de la enseñanza religiosa, y propone un proyecto de reforma constitucional para la separación Iglesia-Estado. Este último conflicto, que tuvo como consecuencias, por un lado, la persecución de católicos; por otro un golpe de Estado cívico-militar bajo la consigna "Cristo vence" en septiembre de 1955. Una vez más la lucha social escondida tras un conflicto religioso.

La relación Iglesia-Estado, la autonomía y la cooperación que el sistema federal puede permitir o no a ambas esferas, es un tema delicado aun hoy y no solo en Argentina. Sin embargo ni debe confundirse laicidad de Estado con laicismo social, ni la mezcla entre lucha social y lucha religiosa debe empañar el aporte social que la labor evangélica en la prédica de la dignidad humana, es decir el derecho de todo hombre a la libertad y la igualdad, a representado en la lucha por el reconocimiento, más allá de sus actores inmediatos. Luego de las atrocidades del nazismo, nace la Nueva Teología, una nueva corriente dentro de la Iglesia, abierta al diálogo político y ecuménico que logrará en 1965 poner las bases del gran cambio con el *Concilio Vaticano II*. Sin embargo la renovación eclesiástica en Latinoamérica se confunde con la lucha social por la democracia y la justicia social, enfrentándose nuevamente a los sectores conservadores, al costo de vidas en las filas del catolicismo –obispos, sacerdotes, y laicos-. Puede concluirse que la relación Iglesia-Estado en la Argentina es un reflejo del camino que recorre la sociedad hacia la democracia de masas, quedando en el medio la lucha por la apropiación del ser nacional.

Biopolítica: el campo de concentración como paradigma

Patricia Chantefort

Actualmente y desde hace unos años, la biopolítica se ha convertido en una de las temáticas más investigadas e instauradas como centrales en el ámbito de la filosofía política.

Fue Michel Foucault quien sentó las bases para este análisis. Su concepción del poder, profundamente opuesta a la tradicional, afirma que este no se posee sino que se ejerce, no está localizado sino disperso. Cada subjetivación implica la inserción en una red de relaciones de poder, esto es la microfísica del poder.

Desde esta noción se puede deducir que también la vida y, consiguientemente, la muerte, se constituyen en objeto de relaciones de poder y esto es lo que constituiría la biopolítica.

De allí la afirmación de Giorgio Agamben –un autor que en muchas de sus obras profundiza en este temática- : “El antiguo derecho de hacer morir y dejar vivir cede su lugar a una figura inversa, que define la biopolítica moderna y que se expresa en la fórmula hacer vivir y dejar morir” (Agamben, 2000: 86)

Para este autor un ámbito en donde la política –poder y control- sobre la vida y sobre la muerte, se presenta con rotunda claridad es el fenómeno del totalitarismo. Éste es caracterizado como “estado de excepción” en el cual se suspende el derecho, precisamente, para garantizar su existencia y continuidad, o, en otras palabras, también la forma legal de lo que no puede tener forma legal, porque es incluido en la legalidad a través de su exclusión.

En los Estados totalitarios de nuestro tiempo, en particular, el Estado nazi, se observa una absolutización sin precedentes históricos del biopoder de “hacer vivir” que se entrecruza con una generalización también absoluta del poder de “hacer morir”. De esta manera, la biopolítica coincide, entonces, con una tanatopolítica.

Su tesis es que el “estado de excepción” es ese momento -que se supone provisorio- en el cual se suspende el orden jurídico y que se ha convertido, durante el siglo XX, en forma permanente y paradigmática de gobierno. Entonces, la excepción es en realidad la estructura originaria que funda, es decir que da origen y fundamento, a la biopolítica moderna, o sea, a la política que incluye la vida natural dentro del poder estatal. Al respecto dice Agamben: “El estado de excepción es el lugar esta ambigüedad [vida y norma, hecho y derecho] emerge a plena luz y, a la vez, el dispositivo que debería mantener unidos a los dos elementos contradictorios del sistema jurídico. Él es, en este sentido aquello que funda el nexo entre violencia y derecho y, a la vez, es el punto en el cual donde se vuelve “efectivo”, aquello que rompe este nexo” (Agamben, 2007: 15)

La excepción es una especie de exclusión; es un caso que es excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda totalmente desligado de la norma sino que, al contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de una suspensión. “La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella. El estado de

excepción no es pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste.” (Agamben, 1998: 30)

El nexo establecido entre política y vida no es una relación puramente instrumental. Por el contrario, la novedad de la biopolítica es que el dato biológico es político, y viceversa. “Esta conversión en tarea política de la propia herencia natural expresa mejor que cualquier otra cosa la paradoja de la biopolítica, la necesidad en que ésta se encuentra de someter la vida misma a una incesante movilización. El totalitarismo de nuestro siglo tiene su fundamento en esta identidad dinámica de vida y política y, sin ella, sigue siendo incomprendible” (Agamben, 1998: 187-188)

Desde esta perspectiva ¿qué es un campo de concentración?, ¿cuál es su estructura jurídico-política? El campo de concentración es el paradigma de la biopolítica moderna, es el arquetipo del estado totalitario que es, por definición, un estado de excepción. Afirma Giorgio Agamben: “Un paradigma (el término quiere decir en griego simplemente “ejemplo”) es un fenómeno particular que, en cuanto tal, vale para todos los casos del mismo género y adquiere así la capacidad de constituir un conjunto problemático más amplio” (Agamben, 2007: 13)

Todo lo sucedido en los campos de concentración supera el concepto jurídico de crimen. El campo es el lugar en el cual se hizo realidad la más absoluta condición inhumana. Debemos entender el campo no sólo como un hecho histórico y una anomalía perteneciente al pasado -aunque también rastreable eventualmente todavía hoy- sino, de alguna manera, como la matriz oculta del espacio político en el que todavía vivimos.

Los campos nacen no del derecho ordinario, y menos de una transformación del derecho carcelario, sino del estado de excepción. El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción se convierte en regla, en tanto suspensión temporal de ordenamiento, y adquiere un orden especial permanente que, como tal, subsiste constantemente fuera del ordenamiento normal.

Es necesario comprender esta característica fundamental de suspensión del ordenamiento jurídico del campo de concentración para intentar entender lo que en ellos ocurrió. Los que entraban al campo de concentración perdían sus derechos y toda posibilidad de protección jurídica; por esta razón todos los horrores cometidos en los campos de concentración no constituían delito ya que aquellos que allí se encontraban ya no eran ciudadanos ni tan siquiera seres humanos.

Entonces, el campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción se transforma en regla. Los campos de concentración se fueron convirtiendo, de esta manera, en realidades permanentes aunque no reconocidas por ningún estatuto legal. Si no se comprende la estructura jurídico-política de los campos, la de realizar en forma estable la excepción, lo increíble que en ellos ha sucedido permanece totalmente ininteligible. Quien entraba en el campo se movía en una zona de indistinción entre interior y exterior, excepción y regla, lícito e ilícito en la cual la protección jurídica se minimizaba.

Entonces, el campo de concentración es el más absoluto espacio biopolítico que jamás se haya realizado, en el cual el poder sólo tiene frente a sí la más pura vida biológica, sin mediación alguna. Por esto, el campo es el paradigma mismo del espacio político, en el punto en que la política se convierte en biopolítica.

La pregunta correcta respecto de los horrores cometidos en los campos no es la que indaga sobre cómo han sido posibles delitos tan atroces sobre seres humanos, sino a través de qué procedimientos jurídicos y de qué dispositivos políticos los seres humanos han podido ser integralmente privados de sus derechos y prerrogativas, al punto que cualquier acto cometido en relación con ellos no aparecía nunca como un delito.

El campo –pensado incluso desde nuestra actualidad- es el nuevo regulador oculto de la inscripción de la vida en el ordenamiento político.

Desde esta perspectiva debemos observar la reaparición de los campos. Tenemos que esperar no sólo nuevos campos sino también nuevas formas de inscripción de la vida en el poder estatal. El campo es el nuevo nomos biopolítico del planeta.

Según Agamben, si entendemos de esta manera el campo de concentración, las conclusiones pueden extenderse a cualquier lugar o situación en donde derecho y hecho no pueden distinguirse. “El estado de excepción, que era esencialmente una suspensión del orden jurídico, pasa a ser ahora un nuevo y estable sustrato espacial, en que habita esa nuda vida que, de forma cada vez más evidente, ya no puede ser inscrita en el orden jurídico. La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo y lo que llamamos campo de concentración es precisamente tal separación. A un orden jurídico sin localización (el estado de excepción, en el que la ley es suspendida) corresponde ahora una localización sin orden jurídico (el campo de concentración, como espacio permanente de excepción). El sistema político [...] alberga en su interior una localización dislocante que lo desborda, en que pueden quedar incorporadas cualquier forma de vida y cualquier norma. El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos, la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de sus metamorfosis, tanto en las zonas d’attente de nuestros aeropuertos como en las periferias de nuestras ciudades” (Agamben, 1998: 223)

Algunos consideran que sobre Auschwitz no puede hablarse porque constituye un algo indecible por los horrores que allí se cometieron. Está claro que se trata de un fenómeno único y extraordinario del pasado. Al respecto afirma Primo Levi: “Hasta el momento en que escribo, y no obstante el horror de Hiroshima y Nagasaki, la vergüenza de los Gulag, la inútil y sangrienta campaña de Vietnam, el autogenocidio de Camboya, los desaparecidos en Argentina, y las muchas guerras atroces y estúpidas a las que hemos venido asistiendo, el sistema de campos de concentración nazi continúa siendo un unicum, en cuanto a su magnitud y calidad” (Levi, 1989: 19-20)

En la obra de Agamben *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, como queda claro, a partir de su título, el eje temático está dado por lo que venimos analizando sobre el campo de concentración como paradigma del estado de excepción y, particularmente, Auschwitz –como modelo y ejemplo de los campos- y lo que sobre él nos ha llegado a través de algunos sobrevivientes, como Levi y Bettelheim. En el prólogo, titulado “Advertencia”, Agamben se encarga de explicar cuál será el punto de vista o perspectiva para escribir acerca de algo de lo que ya mucho se ha dicho. Dicha perspectiva no es la histórica, aclara, sino la ético-política que podría acercarnos a una explicación sobre el exterminio del régimen nazi atendiendo a las razones del comportamiento tanto de los verdugos como de las víctimas. “...lo que tuvo lugar en los campos les parece a los supervivientes lo único verdadero y, como tal, absolutamente inolvidable; por otra, esta verdad es, en la misma medida, inimaginable, es decir, irreductible a los elementos reales

que la constituyen. Unos hechos tan reales que, en comparación con ellos, nada es igual de verdadero; una realidad que excede necesariamente sus elementos factuales: ésta es la aporía de Auschwitz”. (Agamben, 2000: 8-9)

Desde esta perspectiva, la función fundamental de los campos, en el sistema de la biopolítica nazi, sería no sólo convertirse en el lugar de la muerte y el exterminio, sino también en el lugar de producción del “hombre hundido” como define al prisionero del campo de concentración un sobreviviente, Primo Levi.

Es sin duda cierto que la dimensión de lo ocurrido en Auschwitz por momentos parecería inenarrable, pero sostenemos con Agamben que no podemos someternos al mandato de un silencio que impida hacernos pensar aún en aquello que se presenta como totalmente incomprensible. Considerar a Auschwitz como “lo indecible” sería continuar en el ámbito de los eufemismos, es decir y a pesar de las intenciones, otorgarle un sentido impronunciable por su grandeza. Para poder hablar sobre Auschwitz son imprescindibles –y ésta es la clave de Lo que queda de Auschwitz- los testimonios de los sobrevivientes.

Lo que, en el fondo, está presente en los Estados totalitarios y sus procedimientos para la muerte, es la díada hombre/no-hombre, es decir, el hecho de ser hombre y la posibilidad cierta de dejar de serlo ya sea en la muerte o en la vida “hundida”.

Las categorías (posibilidad, imposibilidad, contingencia, necesidad) ya no son categorías lógicas o del conocimiento que sólo tienen que ver con las proposiciones que produce nuestra facultad de conocer. “Son operadores ontológicos, es decir, las armas devastadoras con las que se lleva a cabo la gigantomaquia biopolítica por el ser y con las que se decide en todo momento sobre lo humano y sobre lo inhumano, sobre un “hacer vivir” o un “dejar morir”. La subjetividad es el campo de esa lucha. Que el ser se dé en forma modal significa que “ser, para los vivientes, es vivir”” (Agamben, 2000: 153)

Entonces, posibilidad (poder ser) y contingencia (poder no ser) son los operadores de la subjetivación. El sujeto es el campo de fuerzas atravesado por las fuerzas de la potencia y la impotencia, del poder ser y del no poder ser. Auschwitz representa, en este sentido, el derrumbamiento histórico de los procesos que apuntan a la potencia, es la experiencia abrumadora en donde lo imposible se convierte en real.

Según Giorgio Agamben, lo que define el perfil más específico de la biopolítica del siglo XX es no ya “hacer morir ni hacer vivir” sino “hacer sobrevivir”. “No la vida ni la muerte, sino la producción de una supervivencia modulable y virtualmente infinita...”; y sigue: “La ambición suprema del biopoder es producir en un cuerpo humano la separación absoluta del viviente y del hablante, de la zoe y el bíos, del no-hombre y el hombre: la supervivencia” (Agamben, 2000: 163)

Es en este sentido que nos parece clave la siguiente afirmación: “los que hoy reivindican la indecibilidad de Auschwitz deberían mostrarse más cautos en sus afirmaciones. Si pretenden decir que Auschwitz fue un acontecimiento único, frente al que el testigo debe de una u otra forma someter su palabra a la prueba de una imposibilidad de decir, tienen desde luego la razón. Pero si, conjugando lo que tiene de único y lo que tiene de indecible, hacen de Auschwitz una realidad absolutamente separada del lenguaje, si cancelan, en el musulmán [así son denominados los prisioneros en situación extrema de deterioro], la relación entre imposibilidad y posibilidad de decir que constituye el testimonio, están repitiendo sin darse cuenta el gesto de los nazis [...] Su

silencio entraña el riesgo de duplicar la advertencia sarcástica que las SS transmitían a los habitantes del campo, que Levi transcribe al principio de *Los hundidos y los salvados*: “De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para dar testimonio de ella, pero incluso si logran escapar el mundo no lo creería. [...] Aunque alguna prueba llegase a subsistir, y aunque alguno de vosotros llegara a sobrevivir, la gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos...” (Agamben, 2000: 164)

Bibliografía:

Agamben, Giorgio. *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, edit., 2007.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I*. Valencia, Pre-textos, 1998.

Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia, Pre-textos, 1999.

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 2001.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza, 1988.

Bettelheim, Bruno. *Sobrevivir. El holocausto una generación después*. Barcelona, Crítica, 1981.

Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Giorgi, G. y Rodríguez, F., comp. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires, Paidós, 2007.

Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, Muchnik, 1989.

Prácticas de Subjetivación y Educación

Prof. Pedro R. Dabin

pedro_dabin@hotmail.com

I.-

El término “**biopolítica**” según Edgardo Castro, traductor argentino de Foucault, se remonta al sueco Rudolf Kyellen (1905). Se pueden distinguir dos conceptos diferentes: el primero, tuvo vigencia hasta los años '70, hace referencia a una concepción de la sociedad, del estado y de la política en términos biológicos, más precisamente, patológicos: el estado es una realidad biológica, un organismo que vive en continuo desorden y la política tiene que basarse en dicha patología. En cambio, el segundo concepto hace referencia a la utilización del término para dar cuentas del modo en que el estado, la política, el gobierno se hace cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica del hombre. Este último sentido es el que se ha impuesto, después de los años '70, a partir de los trabajos de Michel Foucault (1926-1984).

La noción aparece por primera vez utilizada por Foucault en 1974 en una conferencia pronunciada en Río de Janeiro, Brasil, que tenía por título “*El nacimiento de la medicina social*”⁴⁵⁰. Más adelante realizará formulaciones más articuladas en “*La voluntad del saber*” (2008) y otros análisis más extensos en los cursos dictados en el Colegio de Francia entre 1976 y 1979, recientemente publicados en español: “*Defender la sociedad*” (2006a), “*Seguridad, territorio, población*” (2006b) y “*Nacimiento de la biopolítica*” (2007). Foucault desarrolla, en dichos textos, el tema que nos ocupa de una forma no totalmente integrada, por ejemplo, en “*Defender la Sociedad*” la cuestión aparece como una transformación de la “guerra de razas”; en cambio en “*La voluntad del saber*” aparece a partir de la noción de soberanía, como una de las transformaciones posibles del derecho del soberano de “hacer morir o dejar vivir”. Pero también en éste último texto la formación de la biopolítica aparece relacionada con lo que él llamara “**gubernamentalidad**”, concepto que se analizará más adelante.

Según Foucault, a partir de la época clásica, occidente asiste a una transformación de los mecanismos de poder. Antiguamente, retomando lo ya dicho, el soberano poseía el derecho de hacer morir o dejar vivir lo que le otorgaba un poder sobre la vida o la muerte de los sujetos. En cambio, a partir del siglo XVII, el poder se organiza en torno de la vida. Dicho poder se organiza bajo dos formas que no son opuestas, sino que se encuentran atravesadas por una red de relaciones: por un lado, las **disciplinas** (o anatomo-política del cuerpo humano), que tienen como objeto el cuerpo individual, considerado como una máquina; por el otro lado, a partir de mediados del siglo XVII, una **biopolítica de la población**, del cuerpo-especie, cuyo objeto será el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida). En “*Seguridad, territorio y población*” y en “*Nacimiento de la biopolítica*” nuestro autor inserta la cuestión de la biopolítica en el marco

⁴⁵⁰ Actualmente se encuentra publicada en: *Dits et écrits*, vol. III., pág. 207-222.

del análisis de la racionalidad política moderna, en particular, en el estudio de la razón de estado y el liberalismo.

La biopolítica se trata, en definitiva, de una nueva forma de ejercicio del poder que también tiene por objeto el cuerpo, pero no el individual, sino el de la especie, el de la población, el cuerpo colectivo

II.-

Corresponde ahora distinguir la gubernamentalidad de la noción de gobernabilidad, que si bien no deja de referirse al problema del gobierno de la población, entendemos que dicho concepto acentúa otra cuestión.

La noción de **gobierno** se funda en dos ejes; en el primero gobernar consiste en conducir las conductas, es decir a una relación que se establece entre los sujetos. El otro consiste en la relación que uno puede establecer consigo mismo en la medida en que trata de dominar los placeres o los deseos. Los modos de objetivación-subjetivación se sitúan en el cruce de estos dos ejes. En cambio la **gubernamentalidad** es el estudio de las maneras de gobernar o mejor dicho una analítica del gobierno. Éste concepto es un dominio definido por:

1. el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer esta forma de ejercicio del poder que tiene por objeto principal a la población, por forma mayor la economía política y por instrumento técnico a los dispositivos de seguridad;
2. la soberanía o las disciplinas, es decir el gobierno sobre otros, que permitieron el desarrollo de toda una serie de saberes;
3. el proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media, terminó convirtiéndose -durante los siglos XV y XVI- en el Estado administrativo y finalmente en el Estado gubernamental que ahora tiene por objetivo a la población y no el territorio, que utiliza un saber económico y controla la sociedad por medio de dispositivos de seguridad.

En *“Dichos y Escritos”* Vol. IV, Foucault llama gubernamentalidad al encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de si. Foucault no deja de lado la relación del sujeto consigo mismo; en este sentido es que desarrolla el concepto en *“Hermenéutica del sujeto”* (). Por lo tanto el análisis de la gubernamentalidad abarca:

1. la ética o el examen de las artes de gobernar que incluyen el estudio del gobierno de si;
2. las formas políticas de la gobernabilidad, es decir el gobierno de los otros y
3. las relaciones entre el gobierno de si y el gobierno de los otros.

A partir de lo expuesto se puede comprender la importancia que tendrá, en el pensamiento de Foucault, la cuestión del liberalismo desde el punto de vista de la racionalidad de las prácticas de gubernamentalidad.

III.-

El principal problema de la gubernamentalidad consiste en cómo volver gobernable a una sociedad que cada vez vive más, se reproduce y produce exclusión social. Refiriéndonos a la educación cabría preguntarse cuáles son las formas políticas en que somos educados para controlarnos y goberarnos a nosotros mismos. En definitiva, se trata, de “crear una población” a través de las normas y de constituir una nación en donde antes no lo había. Desde esta perspectiva, trabajar con el concepto de gubernamentalidad supone preguntarse cómo la educación argentina, organizada en un sistema político

en el siglo XIX, resultó una matriz que moldeó y dio origen a la población; a través de qué estrategias se articuló el gobierno de la conducta. Abordar el campo educativo nos remite a interrogarnos acerca de cómo se constituyó la educación -en el sentido explicitado- en la formación de la subjetividad y en el gobierno de la conducta en nuestra sociedad.

Este marco nos permite incorporar el concepto de poder como relación, como ejercicio, pero, sobre todo, como voluntad. Esta forma de comprender al poder es la que llevó a Foucault (1992, 2003) a estudiar justamente los modos de su ejercicio, los procesos, las prácticas, las inscripciones a través de las cuales hemos llegado a ser quienes somos. El poder opera a través de las instituciones sociales y mediante diferentes vías para controlar, gobernar y “normalizar” la conducta tanto individual como colectiva. El propósito que ha guiado a la obra de Foucault ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos somos constituidos en sujetos y en éste propósito se encuentra implicado el tema del poder porque en tanto el sujeto se encuentra en relaciones de producción y significación, se encuentra también en relaciones de poder. Sin embargo para nuestro autor el poder no es necesariamente represivo ya que éste conduce, seduce y es sobre todo es practicado más que poseído. Él considera al binomio saber - poder como el conocimiento, desarrollado mediante el ejercicio del poder y utilizado con posterioridad para legitimar otros actos de poder: *“El poder lejos de estorbar al saber, lo produce”* (1992:115) y *“el saber no entra tan sólo en las demostraciones; puede intervenir igualmente en las ficciones, reflexiones, relatos, reglamentos institucionales y decisiones políticas”* (2002: 308). De ésta manera se van conformando los cuerpos, los gestos, los comportamientos, los rituales, lo que puede ser dicho o no, pensado o no, conocido o no, modelos de verdades, de tiempos y de espacios, que tienen que ser clasificados, distribuidos y ordenados. Todo se consolida, a través de múltiples e invisibles procesos ya que la sociedad disciplinaria -mediante permanentes y refinados dispositivos- extiende su territorio por todo el tejido social para mantener constantemente la vigilancia y el control, pero su establecimiento precisa de la conjunción de tres elementos: una población, una institución y una disciplina. Foucault lo afirmaba de ésta manera:

Entramos así en una edad que yo llamaría de ‘ortopedia social’. Se trata de una forma de poder, un tipo de poder social que yo llamo ‘sociedad disciplinaria’ por oposición a las sociedades estrictamente penales (...). Es la edad del control social. (2003: 103).

Durante la constitución de los Estados – Nación (siglos XVIII, XIX) se determina que las normas (sociales, técnicas, económicas y jurídicas) tienen que ser representadas, aprendidas, memoradas, aplicadas y si hubiera infracciones, las faltas deben ser castigadas. La unidad virtual de las normas se convierten en una institución, en la cual las reglas de ajuste de las partes son exteriores a las partes ajustadas. De ésta manera **en el ámbito de lo social no hay normalidad sin normalización** y tanto soberanía como disciplina (ambas son dispositivos de seguridad) son las dos caras constitutivas de los mecanismos generales de poder (mecanismos de disciplina) en nuestra sociedad. Para Foucault (2006a) las disciplinas normalizan, analizan, descomponen a los individuos (los lugares, los tiempos, los gestos, los actos, las operaciones) en elementos suficientes como para percibirlos y modificarlos. La cuadrícula disciplinaria establece los elementos mínimos de percepción y los clasifica en función de objetivos determinados. Las disciplinas dicen como se deben distribuir a los alumnos en las escuelas, mediante jerarquías, dentro de clasificaciones (gradualidad escolar); también

fija los procedimientos de adiestramiento progresivo, de control permanente y a partir de ahí los clasifica entre normales y anormales.

Curiosamente, en el siglo XIX, en Francia y en nuestro país, a imitación del primero, las escuelas encargadas de formar a los maestros y dotarlos de los conocimientos necesarios para su desempeño se las llamó “Ecole Normale” (Escuelas Normales). Las mismas estaban imbuidas del positivismo pedagógico que elaboró modelos dirigidos a ordenar, reprimir, expulsar o promover en la escuela sistemáticamente a la población, alcanzando la mayor correlación posible entre raza, sector social y educación proporcionada por el Estado (Puiggrós, 2004). Vemos como desde sus orígenes la escuela en Argentina se encontró fuertemente marcada por el mandato de la homogeneización. Los sistemas educativos de la modernidad entendían a la **homogenización como igualación social o igualdad de oportunidades**, una meta que se lograría mediante la educación. Las escuelas argentinas, según los principios de la ciudadanía política, serían el espacio común y las encargadas de proponer una igualdad en el trato para cada uno de los alumnos y alumnas. La propuesta de la llamada Generación Liberal de 1880 era la imagen de ricos y pobres en la misma aula, juntos en el banco de la escuela, recibiendo la misma enseñanza propiciada por el Estado como condición del ejercicio democrático. Justamente **la igualdad consistía en proveer a todos los ciudadanos -desde el ámbito del Estado- los saberes, conocimientos y cultura que eran considerados necesarios para hacer posible una república de iguales**. Esto es lo que se llama igualdad de derecho. Pero a la vez -el sistema educativo- sostenía un sentido restrictivo por el cual ciertos sectores de la población quedaban afuera de la consideración de la ciudadanía, de los deberes y derechos que de ellas se desprenden. Para ser más precisos los indígenas y la población rural -los gauchos- eran considerados ineducables. La igualdad de derecho no encontraba su concreción directa en la igualdad de hecho. La igualdad de derechos comenzó siendo formal, es decir que se trataba de una igualdad inscripta en un sistema político que reconocía a todos los ciudadanos en pie de igualdad en su base jurídica. El Estado se constituyó en el encargado de proveer igualdad y lo hizo estableciendo sistemas de provisión de seguridad social: salud y la educación pública. El resultado alcanzado consistió en que se suavizaron algunas desigualdades pero sin llegar a construir una igualdad; ya que **la homogeneidad** entendida como igualación ante la ley, **a la vez que generaba corrimientos para igualar, construía parámetros acerca lo deseable y lo correcto**. De ésta manera **la igualdad fue adquiriendo un fuerte sentido de modelamiento disciplinador que pretendía la inclusión indistinta en una identidad común**, constituyéndose así la igualdad de hecho.

En los últimos treinta años, se ha producido un reconocimiento teórico en el campo de la pedagogía y de la política educativa sobre las relaciones existentes entre el aprendizaje y las diferencias individuales que existen entre los alumnos y las alumnas de una misma clase. Por otro lado ha adquirido fortaleza la concepción de la diversidad de motivaciones, talentos, antecedentes culturales y sociales que deben ser atendidos para facilitar el mejor desarrollo de las diversas potencialidades de todos los alumnos y alumnas y asegurar de esa manera la equidad en las oportunidades educativas. Estas ideas han ocupado el interés de académicos, políticos y profesionales de la educación originando un compromiso teórico y político que ha dado lugar al diseño e implantación de numerosos proyectos que encararon el problema para buscarle soluciones efectivas. De alguna manera el tema ha adquirido relevancia teórica y social porque “la diversidad” es una de las

tantas objetivaciones existentes y aún cuando se transita por los diferentes campos del saber y por la historia del pensamiento occidental, invoca ineludiblemente a las sombras de la condena, a la segregación, a la exclusión, a a falla del lazo social, a la privación de algo. Se trata de una nueva preocupación por la “atención a la diversidad”, que surgió no solamente en el contexto de la educación y de la escuela, y que nos bosqueja nuevos anudamientos entre el saber y las estrategias micropolíticas de poder. Todo esto constituye un complejo entramado que tiene lógicas y formas propias de articulación con el sistema educativo y efectos específicos en distintos ámbitos del cuerpo social y sin duda que constituye una nueva forma de conformación de la subjetividad y de control social.

IV.-

Foucault tiene el privilegio de ofrecernos herramientas conceptuales para poder asumir el análisis crítico de las cuestiones filosófico políticas y político sociales. Por un lado, ya no podemos pensar la política de la misma manera en que se ha venido haciendo. Aunque sigamos utilizando las viejas categorías de la modernidad (soberanía, progreso, libertad), ellas ya no tienen el mismo sentido: están atravesadas por la problemática de la biopolítica. La misma acciona sobre los individuos y la población para moldearlos y sujetarlos a un orden establecido, a un régimen de verdad al que se encuentra vinculado, a un poder que la determina y la produce.

La educación, mediante la pedagogía y las políticas educativas, se encuentra ligada fundamentalmente a instancias político sociales, ya que se presenta históricamente como un instrumento posible de regulación y normalización del corpus social. La educación y la escuela, como organización educativa, producen y hacen circular un discurso específico, que esta signado por lo pedagógico, que gira en torno al saber – poder.

Bibliografía

Castro, E.

Foucault, M. (1994). *Dits et écrits III - IV* (Dichos y escritos, vol. III y IV). París: Gallimard.

(1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.

(1996). *Hermeneútica del sujeto*. Bs. As.: Altamira.

(2002). *La arqueología del saber*. Bs. As.: Siglo Veintiuno Editores.

(2003). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Bs. As.: Siglo Veintiuno Editores.

(2006a). *Defender la sociedad*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.

(2006b). *Seguridad, territorio, población*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.

(2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.

(2008). *La voluntad de saber*. Bs. As.: Siglo Veintiuno editores.

Puiggrós, A. (2004). *Qué pasó en al educación argentina*. Bs. As.: Galerna.

La inscripción del pensamiento político de Hobbes en las concepciones antiguas: continuidades y rupturas con Platón y Aristóteles.

Anabella Di Pego

UNLP

Introducción

En su clásico libro *Teoría y Praxis*, Habermas realiza una reconstrucción de la filosofía política que pone de manifiesto el contraste entre la aproximación de los antiguos y el pensamiento político moderno. Los contrapuntos estarían dados por la delimitación moderna entre la ética y la política, la racionalidad instrumental y la inscripción de la política en el seguro camino de la ciencia moderna tomando como modelo a la ciencia demostrativa. A pesar de la pertinencia de estas distinciones, el enfoque habermasiano adolece de una caracterización monolítica de las concepciones antiguas de la política que no permite apreciar relevantes matices que podrían poner de manifiesto la persistencia de elementos antiguos en los desarrollos modernos. La hipótesis de lectura que nos guiará a lo largo del trabajo sostiene que existen al mismo tiempo marcados contrastes entre la filosofía práctica aristotélica y la concepción hobbesiana, como así también notables líneas de continuidad entre el autor del *Leviatán* y la delimitación platónica de la política. Dada la complejidad que supone bosquejar la concepción política de estos filósofos antiguos a lo largo de sus obras, nos limitaremos en nuestro análisis a algunas secciones de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y de la *República* de Platón. Así nos proponemos rastrear algunas similitudes entre el pensamiento político de Platón y el de Hobbes en lo que refiere a la racionalidad y al tipo de conocimiento que implica la política. A pesar de la pretensión de Hobbes de fundar la ciencia política sobre bases completamente nuevas, esperamos mostrar que diversos elementos teóricos del *Leviatán* remiten al pensamiento político clásico de Platón. Sin embargo, esto no significa que no admitamos las notables diferencias que existen entre estos filósofos, y la relevancia de Hobbes en la constitución de la ciencia política moderna. No obstante consideramos que la innovación del pensamiento político de Hobbes puede comprenderse mejor teniendo en cuenta, tanto sus continuidades como sus rupturas respecto del pensamiento político clásico de Platón y de Aristóteles. Esto nos permitirá llevar a cabo una crítica de la política que no se limita a las perspectivas modernas sino que se remonta al surgimiento mismo de la filosofía, así como también rescatar la especificidad del planteo aristotélico y sus potencialidades para pensar “lo político”.

La ruptura de Hobbes respecto de la filosofía práctica aristotélica

No nos ocuparemos tanto del contraste entre la filosofía política clásica y el pensamiento político de Hobbes, dado que este ha sido abordado excelentemente por Habermas en su obra, ya clásica para la filosofía política: *Teoría y Praxis*⁴⁵¹. Sin embargo, señalaremos algunas de las tensiones más relevantes. Habermas considera que una de las diferencias fundamentales entre la filosofía política clásica y la moderna, consiste en la delimitación que

⁴⁵¹ Habermas, J. *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, trad. de Salvador Más Torres y Carlos Moya Espí, Madrid, Tecnos, 1990, capítulo 1.

ésta última introduce entre la esfera política y la ética. La filosofía política clásica era una continuación de la ética, y se proponía alcanzar una buena vida. De este modo, para Platón la ética consistía del gobierno de uno mismo, mientras que la política se ocupaba del gobierno de los otros. Maquiavelo ya había separado éstas esferas al acuñar una noción de virtud que implicaba la habilidad o capacidad para hacer incluso cosas consideradas malas, con el propósito de adecuarse a los tiempos cambiantes. Hobbes recupera esta noción de Maquiavelo de virtud, a través del concepto de astucia, entendido como una capacidad de los hombres que consiste en el uso de medios injustos. “Si a la prudencia se añade el uso de medios injustos o deshonestos, tales como los que usualmente se arbitra el hombre cuando siente temor o necesidad, nos encontramos con esa especie de sabiduría tortuosa que se denomina ASTUCIA, y es un signo de pusilanimidad”⁴⁵². Tanto Maquiavelo como Hobbes consideran la utilidad de esta capacidad, indudablemente vinculada a la racionalidad instrumental, sin limitarla con preceptos éticos. La esfera de la ética y de la política se han separado y han comenzado a recorrer los sendos caminos autónomos que hoy conocemos.

Esta delimitación entre la ética y la política, se aprecia claramente en el *Leviatán* cuando el autor se dedica a clasificar “las distintas maneras del conocimiento”⁴⁵³. La ciencia o filosofía es “el conocimiento de la consecuencia de una afirmación respecto a otra”⁴⁵⁴, es decir un cálculo racional que partiendo de premisas verdaderas, deduce las conclusiones que se siguen de las mismas. La filosofía se divide, por un lado, en una filosofía natural que estudia los accidentes de los cuerpos naturales; y por otro, en una filosofía política o civil que estudia los accidentes de los cuerpos políticos. La ética aparece dentro de la filosofía natural, más específicamente dentro de la física, y a su vez dentro del estudio de las “consecuencias de las cualidades de los animales”, y se define como el estudio de las “consecuencias de las pasiones de los hombres”. Mientras que la política forma parte de la filosofía política o civil, y se define como el estudio de la constitución del estado y de los deberes y derechos del soberano y de los súbditos.

Una segunda cuestión a considerar, refiere a la existencia o no de un ámbito político propiamente dicho. Para Aristóteles la política se insertaba en el ámbito de la *praxis*, que había procurado diferenciar claramente de la *poiésis*. Mientras que la primera refiere a la realización de acciones virtuosas; la segunda refiere a la fabricación de objetos a partir de un fin dado de antemano. Recordemos que para Aristóteles la mayor jerarquía en la escala del conocimiento lo ocupaba el conocimiento teórico, en tanto su fin se encuentra en sí mismo, es decir busca el conocimiento por el conocimiento mismo. En este sentido, la *praxis* tiene mayor estatuto y jerarquía que la *poiésis* porque en esta última, el fin –obtener una obra– está más alejado del conocimiento en sí mismo, que en la *praxis*, cuyo fin es la acción misma y no una obra. Entonces en Aristóteles no sólo la política pertenecía al ámbito de la *praxis* sino que también su jerarquía era superior al de una mera *poiésis*. A diferencia de esto, Hobbes concibe la política como una técnica que procura

⁴⁵² Hobbes, T. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, trad. de Manuel Sanchez Sarto, México, FCE, 1998, capítulo VIII, p. 58.

⁴⁵³ *Ibidem*, capítulo IX, p. 67 y 68.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, capítulo IX, p. 67.

enseñar la forma de construir un estado, tal vez de manera análoga a como los antiguos procedían en la producción (*poiésis*) de una casa. “La Naturaleza está imitada de tal modo, como en muchas otras cosas, por el *arte (poiésis)* del hombre, que éste puede crear un animal artificial”⁴⁵⁵. La política es la *poiésis* para constituir un estado artificial que es la instancia coercitiva que asegura el orden y la paz. “Baste recordar aquí que Hobbes compara el Estado, además de con el reloj, con el que es el constructo por excelencia, es decir, con la casa”⁴⁵⁶.

Por otra parte, la política, en tanto forma parte del ámbito de la *praxis*, implica un tipo de racionalidad⁴⁵⁷ que no es de carácter productivo o técnico, sino que se vincula con la *phrónesis* o prudencia. El modo de ser racional práctico es la prudencia que consiste en la deliberación acerca de medios y fines. “En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”⁴⁵⁸. La prudencia, a diferencia de la racionalidad de la *poiésis*, no consiste en dado un fin –construir un objeto- establecer cuáles son los medios más adecuados para conseguirlo; sino que procura también –como lo hace a lo largo de la *Política* el mismo Aristóteles- reflexionar sobre los fines establecidos. En este sentido la prudencia implica un tipo de racionalidad que no es meramente instrumental sino que delibera respecto de los fines, y que denominaremos, por tanto, racionalidad con respecto a fines.

En contraposición con esta concepción de la prudencia, Hobbes considera que la misma consiste en la capacidad de seleccionar los medios más adecuados, a partir de las experiencias pasadas similares, para alcanzar un fin. Es decir, para Hobbes la prudencia, implica un tipo de racionalidad instrumental, que procede a partir del “pensamiento de algunos medios que hemos visto producir efectos análogos a aquellos que perseguimos; del pensamiento de esos efectos brota la idea de los medios conducentes a ese fin... Es decir, en todas vuestras acciones, considerad frecuentemente aquello que quereis poseer, porque es la cosa que dirigirá todos vuestros pensamientos al camino para alcanzarlo”⁴⁵⁹. En la racionalidad instrumental es necesario establecer el fin que se quiere alcanzar, y ese fin mismo selecciona y organiza los medios adecuados. Otro aspecto de la racionalidad, para Hobbes, es su carácter deductivo, es decir el procedimiento en el que a partir de premisas verdaderas y se extraen las consecuencias que se siguen de las mismas. “Porque RAZÓN, en este sentido no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales

⁴⁵⁵ *Ibidem*, introducción, p. 3.

⁴⁵⁶ Bobbio, N. *Thomas Hobbes*, trad. de Manuel Escrivá De Romani, México, FCE, 1992, p. 43.

⁴⁵⁷ “La producción es distinta de la acción (uno puede convencerse de ello en los tratados exotéricos); de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo” Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1995, Libro I, capítulo 3, 1140a 5.

⁴⁵⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1995, Libro VI, capítulo 5, 1140a 25-30.

⁴⁵⁹ Hobbes, T. *Leviatán*, capítulo III, p. 16.

convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos⁴⁶⁰. Sin embargo, el carácter instrumental y el carácter deductivo de la racionalidad, no se vinculan con una racionalidad práctica que procure abordar los asuntos políticos en su singularidad ontológica. Más bien, Hobbes introduce la política en el ámbito de la racionalidad instrumental y deductiva.

Por último, Aristóteles sostiene que hay criterios de exactitud relativos, pero no degradados en su jerarquía, a cada dominio de conocimiento. La exactitud de cada uno de los diferentes tipos de conocimiento (teórico, práctico y productivo), se establece de acuerdo a su objeto de estudio –dimensión ontológica-. De modo que, “es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones⁴⁶¹. En contraposición, Hobbes concibe a la filosofía política como una de las ramas de la ciencia, junto con la filosofía natural; y la ciencia “es el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto de otro⁴⁶². Es decir, la característica propia de la ciencia es proceder mediante la razón deductiva, y “la razón es, por sí misma, siempre, una razón exacta, como la Aritmética es un arte cierto e infalible⁴⁶³. El criterio de exactitud de Hobbes no contempla las diferencias de los objetos de estudio.

En definitiva, Aristóteles advirtió el carácter inestable de la ontología de la política, y frente a ello elaboró herramientas conceptuales y criterios de exactitud apropiados para ese tipo de objeto. En cambio, Hobbes concibió que la única manera de hacer frente a la inestabilidad de los asuntos humanos, era desarrollar un conocimiento técnico, análogo al de las ciencias de la naturaleza. La consecuencia fue el desarrollo de una “ciencia” política cuyas herramientas conceptuales (causa, cálculo, necesidad, etc.) tomadas de las ciencias de la naturaleza no le permiten abordar desde una óptica apropiada su singularidad ontológica⁴⁶⁴.

Hobbes, al mismo tiempo que estableció la autonomía de la política en relación con la ética; aplicó el paradigma de las ciencias naturales a los asuntos de la política, delimitando de este modo un abordaje técnico de los mismos. Para Hobbes, la política como ciencia, no sólo tiene la pretensión, sino que puede reconstruir las condiciones necesarias y universales para la constitución de un estado pacífico y ordenado. Esta nueva conceptualización de la política implica dejar de lado y contraponerse a los supuestos básicos de la filosofía práctica aristotélica. Sin embargo, no consideramos que esta oposición pueda afirmarse tan tajantemente respecto de la obra de Platón.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, capítulo V, p. 33.

⁴⁶¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro I, capítulo 3, 1094b 20-25.

⁴⁶² Hobbes, T. *Leviatán*, capítulo V, p. 37.

⁴⁶³ *Ibidem*, capítulo V, p. 33.

⁴⁶⁴ “En la medida que la política se racionaliza científicamente y en la medida que la praxis se dirige teóricamente por medio de recomendaciones técnicas, crece aquella peculiar problemática residual en vistas de la cual el análisis científico-experimental tiene que explicar su incompetencia” Habermas, *Teoría y Praxis*, p. 53.

La línea de continuidad Platón-Hobbes

Si bien es cierto que en considerables aspectos, el pensamiento de Platón guarda semejanza con el de Aristóteles y ambos se contraponen a Hobbes (por ejemplo en la continuidad entre la ética y la política), creemos que en diversos aspectos el pensamiento de Platón guarda afinidad con el de Hobbes. En primer lugar, no es necesario aclarar que Platón no conceptualizó la distinción aristotélica entre *poiésis* y *praxis*, sino que según su concepción, el mundo de los asuntos políticos carece de un ámbito conceptual propio y se desarrolla en el ámbito de la *poiésis*. De esta manera, en el *Político* sostiene “llamamos ‘político’ al arte [*poiésis*] que brinda su cuidado a la ciudad”⁴⁶⁵. Platón es el primer filósofo que inscribió a la filosofía política en el ámbito de la técnica, con la esperanza de que las acciones humanas fuesen tan fácilmente manejables como la producción de objetos. Hobbes, luego de siglos de predominio de la filosofía práctica de Aristóteles, vuelve a instaurar –cosa que ya había hecho Platón– el conocimiento político en el camino de la técnica. Para Hobbes, la política es una técnica científica, que procede de manera análoga a las ciencias naturales, pero que tiene mayor estatuto científico que éstas, porque se encuentra junto con la geometría entre las ciencias demostrables. Las ciencias demostrables⁴⁶⁶ son aquellas cuyos objetos han sido creados por el hombre mismo, y por tanto sus fines también han sido estipulados por el hombre. En cambio, las ciencias naturales no son demostrables porque estudian la naturaleza, cuyas causas no están en poder de los hombres, sino de la voluntad divina.

Ahora, vamos a analizar cuáles son algunas de las consecuencias de considerar a la política como una *poiésis* en el pensamiento de Platón, porque por esta vía también encontraremos similitudes con Hobbes. Según Platón la noción de *poiésis* abarca a todas aquellas actividades que tienen por objeto la producción de cosas, y procede primero a la visualización de un modelo o paradigma que constituye el fin buscado –por ejemplo, la casa que se quiere construir– y luego a la selección de los medios adecuados para conseguirlo. Como vemos, el saber técnico requiere del establecimiento de un modelo o fin, a partir del cual se seguirán los medios adecuados, que se presentan como reglas procedimentales. De manera análoga a como procede el constructor de casas, el gobernante debe ascender hasta su modelo (Idea de Bien) y a partir del mismo procurar los medios más adecuados para llevarlo a cabo en la realidad sensible. El político debe “elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas; y, tras ver el Bien en sí, sirviéndose de éste como paradigma, organizar [...] el Estado”⁴⁶⁷. El político no reflexiona sobre los fines, porque éstos son dados mediante una aprehensión intelectual, sino sobre los medios más adecuados para procurar la obtención de los mismos. Es decir, para Platón la política se limita a un tipo de racionalidad instrumental, que procura alcanzar los fines dados a través del acceso al ámbito inteligible de las Ideas.

⁴⁶⁵ Platón, *Político*, trad. de M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, Madrid, Gredos, 2000, 279e.

⁴⁶⁶ Bobbio, N. *Thomas Hobbes*, p. 41.

⁴⁶⁷ Platón, *República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Barcelona, Gredos, 1998, Libro VII, 540a–b.

Por su parte, para Hobbes la política también se limita a una racionalidad de tipo instrumental. En realidad todo el ámbito de las acciones de los hombres –también de las acciones políticas- se restringe a este tipo de racionalidad⁴⁶⁸, porque los hombres se aprestan a la acción movidos por el deseo y la aversión. Es decir, los fines de nuestras acciones no son producto de una deliberación racional sino producto de un apetito no racional. Esto no quiere decir, que Hobbes, no contemple un proceso de deliberación de la voluntad sobre los deseos, pero esta deliberación no es racional, en tanto consiste en “poner término a la libertad que tenemos de hacer u omitir, de acuerdo con nuestro propio apetito o aversión”⁴⁶⁹. Hobbes se encarga de señalar que “la definición de la voluntad dada comúnmente por las Escuelas, en el sentido de que es un *apetito racional*, es defectuosa, porque si fuera correcta no podría haber acción voluntaria contra la razón”⁴⁷⁰. En definitiva, los fines son establecidos por el deseo y la aversión, y no son producto de una deliberación racional. Ni siquiera la voluntad puede ser entendida como un apetito racional, dado que ella elige un curso de acción por una inclinación o apetito.

En Hobbes, incluso la decisión de someterse a un pacto de sujeción en el que se constituye el soberano, es producto del razonamiento instrumental de individuos auto-interesados. Los individuos deciden pactar para asegurarse el mantenimiento de su propia vida, es decir para no estar sometidos al temor constante de ser atacados por otro y de que su vida les sea arrebatada. De modo que la constitución del estado tiene por objeto procurar que los hombres puedan vivir seguros y en paz. En este sentido, el gobierno del soberano tiene un fin establecido de antemano, que es la causa de su institución, que consiste en procurar el orden, para lo cual debe proceder utilizando los medios más eficientes. El soberano procede mediante una racionalidad instrumental, sin deliberar sobre los fines, no ya porque éstos sean dados a través del acceso a Ideas universales y necesarias, sino porque su fin principal le es dado en el momento de su constitución a través del pacto.

En definitiva, tanto en Platón como en Hobbes no existe la posibilidad de una deliberación racional acerca de los fines –como si existe en Aristóteles-, en el primero porque los mismos son producto de una aprehensión intelectual universal y necesaria, y en el segundo porque los fines son producto de los deseos y aversiones de los hombres, y aunque la voluntad procede a la elección de esos fines, esta elección no es racional sino que se basa, también, en el deseo y la aversión. De esta manera, ambos autores reducen la racionalidad de la política a una racionalidad instrumental, en la que dados los fines se deben seleccionar los medios más adecuados para conseguirlos.

Por último, aún resta la cuestión de la exactitud y validez del conocimiento político, aspecto que en Aristóteles era tratado en relación con las características ontológicas del objeto de estudio. En cambio, Platón considera que los conocimientos políticos dado que se fundan en la aprehensión de Ideas eternas y universales tienen una exactitud comparable a

⁴⁶⁸ “Para Hobbes, decir que el hombre está dotado de razón equivale a decir que es capaz de descubrir cuáles son los medios más adecuados para alcanzar los fines deseados” Bobbio, N. *Thomas Hobbes*, p. 48.

⁴⁶⁹ Hobbes, T. *Leviatán*, capítulo VI, p. 48.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, capítulo VI, p. 48.

cualquier ciencia que se base en éstas. A su vez, Platón elabora una propuesta política que puede ser caracterizada brevemente bajo la noción del “filósofo-rey”⁴⁷¹, y esta propuesta tiene pretensiones de validez universal para toda cultura, tiempo y espacio. Por su parte, Hobbes también pretende que las enseñanzas legadas por el *Leviatán*, sean tan rigurosas como las de la geometría, y en esto residiría la importancia e innovación de su obra. Pero también pretende que sus enseñanzas políticas tengan pretensiones de universalidad, basándose principalmente en un supuesto acerca de la uniformidad de los hombres. Según sus propias palabras: “Por la semejanza de los pensamientos y de las pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etc., y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas”⁴⁷².

Consideraciones finales

En este trabajo hemos analizado comparativamente las concepciones políticas de tres autores: Platón, Aristóteles y Hobbes. Para organizar dicha comparación hemos procedido a concentrarnos en cuatro aspectos: (i) la relación entre la ética y la política; (ii) la existencia o no de un ámbito propio de los asuntos políticos, *praxis* y *poiésis*; (iii) la racionalidad implicada en la política; y (iv) la exactitud y validez de los conocimientos políticos. En el primer apartado hemos señalado la ruptura que introduce Hobbes respecto de la filosofía práctica de Aristóteles, mostrando que dichos autores se oponen radicalmente en la consideración de cada uno de los puntos enumerados (i, ii, iii y iv). Mientras que en el apartado sucesivo hemos intentado señalar ciertas líneas de continuidad entre el pensamiento político de Platón y el de Hobbes. Al respecto, podemos afirmar que si bien ambos autores disienten respecto de la relación entre la ética y la política (i), presentan ciertas coincidencias respecto de las demás cuestiones (ii, iii y iv). De este modo, hemos demostrado que tanto Platón como Hobbes conciben a la política como una actividad vinculada con la técnica (ii), que ambos reducen la racionalidad del ámbito político a la racionalidad instrumental (iii), y que tienen criterios de exactitud y validez con pretensiones fundadas de universalidad (iv), que no contemplan la particularidad ontológica de los asuntos políticos.

Bibliografía

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1995.

Bobbio, N. *Thomas Hobbes*, trad. de Manuel Escrivá De Romani, México, FCE, 1992.

Habermas, J. *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, trad. de Salvador Más Torres y Carlos Moya Espí, Madrid, Tecnos, 1990.

Hobbes, T. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, trad. de Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1998.

⁴⁷¹ Platón, *República*, libro VII.

⁴⁷² Hobbes, T. *Leviatán*, introducción, p. 4.

Platón, *República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Barcelona, Gredos, 1998.

Platón, *Político*, trad. de M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, Madrid, Gredos, 2000.

Shapin, S. y Schaffer, S., *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*, trad. de Alfonso Buch, Buenos Aires, Editorial UNQui, 2005.

Watkins, J. W. N., *Qué ha dicho Hobbes verdaderamente*, trad. de Antonio Gallifa, Madrid, Doncel, 1972.

Ontología del ciberespacio: La disolución de las categorías on-line y off-line en los entornos de interacción de la red.

Héctor Ariel Feruglio

UNCA – IINTAE

e-mail: giovanniferuglio@hotmail.com

Introducción

La polémica por el estatus ontológico del ciberespacio implica desbordar muchas veces el cuerpo de categorías preestablecido por los teóricos, en este caso de las ciencias sociales, para abocarnos muchas veces a reconstruir las experiencias de ordinarias (ordinary experience). Esta operación nos permitirá mantenernos abiertos y alertas a los posibles sentidos que los sujetos otorgan a sus prácticas, a las relaciones inter-objetuales e inter-subjetivas que acontecen en el ciberespacio, todo un conjunto de elementos y relaciones que marcan el proceso de fabricación y de experimentación que se debate entre nociones tales como la de simulación y la de experimento. *A comprehensive ontology of cyberspace is important both philosophically and sociologically. Philosophers desiring to understand reality typically do not exclude whole categories of phenomena from their consideration* (Koepsell, Rapaport, 2003: 3). Podríamos admitir en muchos casos que el control limitado de las experiencias ordinarias, nos permite al menos replantearnos, los lugares desde donde fluyen las posibles estabilizaciones de la interacción. Durante la década del noventa un conjunto novedoso de fenómenos de producción, tanto en el campo del arte como en el campo de la ciencia, permitieron el surgimiento de nuevas ecologías culturales organizadas bajo formas de producción en fuente abierta que desbordara los esquemas de producción organizados bajo los dispositivos de la demarcación disciplinaria. Estas ecologías culturales fueron capaces de concebir nuevas dinámicas de producción de objetos artísticos y científicos a partir de la exploración y la estabilización de los elementos de las comunidades emergentes en las geografías móviles del ciberespacio.

La configuración del ciberespacio en el marco de las nuevas ecologías culturales

Los paralelismos entre las ciencias biológicas y las prácticas estéticas prestaron el marco necesario para el surgimiento de un nuevo modo de producción, donde la relación entre distinción y aplicación se hizo prácticamente indivisible. Esta distinción decimonónica tan estructurante de la modernidad se había construido bajo poderosas dicotomías que permanecen aun en los modelos de análisis. Dichos modelos están siendo progresivamente interpelados por numerosos investigadores que pretenden repensar el estatus ontológico de la distinción entre investigación y aplicación, confluyendo de este modo, en una polémica epistemológica que intenta dilucidar las formas de producción, circulación y consumo de los elementos que intervienen en la configuración de la cultura, la identidad y la subjetividad. *La distinción entre los que se ocupan de la teoría –de la verdad*

profunda de los fenómenos- y aquellos que se ocupan de los diseños de experimentos o de aplicaciones – de los problemas del hacer- se vuelve en el presente tan frágil como la distinción entre lo vivo y lo no vivo (Laddaga, 2006: 267). La construcción de simulaciones comenzara progresivamente a convertirse en una herramienta que romperá con los criterios de producción sistemática (modelo matemático) y empezará a reclamar el estatus de un organismo sintético (artificial) que adquiere las propiedades, aunque sea momentáneamente, de los organismos naturales.

La similitud del método científico y del método social resulta cada vez más evidente, es decir, los productos de las ciencias naturales se parecen cada vez más a los de las ciencias sociales. Lo emergente es el resultado de una especie de bricoleur a partir de de una serie de acontecimientos contingentes, la producción muchas veces irrumpe *sin un proyecto a largo plazo bien definido, el bricoleur le da a su material funciones inesperadas para producir un nuevo objeto* (Knorr Cetina, 2005:113). A partir de la explotación de los materiales que brindan los diversos sitios (lugares) en el ciberespacio (links, iconos, botones, imágenes, fotos, videos, sonidos, etc) los sujetos logran elaborar sus proyectos. *Al hacerlo, están constantemente dedicados a producir y a reproducir algún tipo de objeto factible que logre cumplir con el propósito que temporariamente se le ha asignado* (Knorr Cetina, 2005:113). Cuando los sujetos se interesan por averiguar cosas sobre fenómenos no teorizados, donde todo análisis parece insuficiente, comienzan a realizar gracias a las posibilidades técnicas que brinda el ciberespacio, *universos artificiales que evolucionan de acuerdo a reglas locales pero uniformes de interacción* (Laddaga, 2006: 269), cuya especificación ha sido establecida de antemano. Las simulaciones computacionales operaran como representaciones o metáforas, como prototipos o modelos, donde la distinción entre natural/artificial; real/virtual; fisico/metafisico se torna ambiguo y sujeto a cambios tanto en el campo de la ciencia como en el campo del arte. *Por otro lado, la convergencia entre simulación y la realización, entre construcciones literales y metafóricas, puede ser abordada a través de la manipulación de materiales biológicos existentes* (Laddaga, 2006: 269). Desde nuestra perspectiva lo mismo puede ocurrir en los grupos o comunidades on-line, estos operan como verdaderos laboratorios de fabricación y de experimentación, un espacio donde las interacciones sociales pierden la referencia de la distinción entre simulación y experimento, hay una especie de asimilación entre las interacciones on-line y las interacciones off-line, que tienden a producir en dicha operación *objetos materiales* (hechos de interacciones) con *finés híbridos*. Las interacciones están orientadas, en gran parte de los grupos, a la producción de *objetos materiales* que resisten la posibilidad misma de diferenciar las categorías de interacciones on-line e interacciones off-line. Lo que postulamos aquí es que, siguiendo a Gallison (Ladagga, 2006: 270) a partir del debilitamiento de ciertas distinciones (lo vivo y lo no vivo; lo real y lo virtual, lo fisico y lo metafisico) las simulaciones computacionales comienzan a ser consideradas como prácticas dentro de una nueva cultura epistémica: *no son ni estrictamente experimentales ni estrictamente teóricas.*

En este sentido los procesos vinculados a la generación de normas que regulan las prácticas sociales (interacciones) se han ido progresivamente modificando, no solo en el ciberespacio, sino que debemos admitir que en realidad la polémica en torno a la emergencia de nuevos espacios sociales, nuevas formas de interacción e identidades, responde a la paulatina aparición de ciertas formas de sociabilidad que otrora parecían impensables, todo un conjunto de formas o estilos de vida traslocales, cambiantes y móviles.

Las nuevas formas de organización social en la red de grupos en fuente abierta

Las redes sociales son en gran parte el resultado de los procesos de deslocalización, se asientan sobre la base de procesos de interacción que involucran el *lenguaje de interacción* pero también el *lenguaje de construcción espacial* (Reid, 2004: 217). Muchas de las cuestiones aquí planteadas se han desarrollado sobre la base de las posibilidades que el ciberespacio brinda para la exploración y expresión del *self*, los modos de auto-recreación y de inscripción que los sujetos desarrollan, todo un conjunto de cuestiones sobre las cuales se manifiesta en gran parte el carácter positivo y contenedor que las redes sociales son capaces de ofrecer (Poster, Stone, Turkle). Sin embargo, es interesante plantear los problemas y las formas que asume la dinámica de los grupos en esta especie de configuración. Una de las críticas más fuertes a estas perspectivas que mira con gran entusiasmo las potencialidades que la CMO promete a la hora de examinar los aspectos de la subjetividad y la conformación de identidades, radica en el hecho de que la adopción de *sevles* (*self*) virtuales se erige sobre la base de una concepción posmoderna del sujeto (fragmentado). Bajo ésta prerrogativa era posible pensar múltiples roles estructurados mediante la adopción-construcción de diferentes identidades on-line, capaces de generar nuevas experiencias (personales o comunitarias). La identidad flexible y negociable tenía la pretensión de desafiar las relaciones cara a cara, conformar comunidades virtuales y examinar conceptos de la vida íntima (subjetivos), para lograr equilibrar algunos aspectos emocionales desordenados en la vida real.

Para algunos autores como Reid y Kolko (2004:218) estas formas de interacción con pretensiones cohesivas generaban un efecto totalmente contrario, es decir, aquellas proyecciones fragmentadas del *self* mundo-real en un *self* on-line (fluido) eran capaces de trazarse mediante un proceso reflexividad (las prácticas del *self* on-line permite estabilizar las prácticas del *self* mundo-real). Pero este tipo de reflexión tiende más hacia una ruptura del *self* unificado (como entidad absoluta y trascendente) que a una *creación del lenguaje y de la ideología* (Reid, 2004: 223). En este sentido dichos autores postulan que las identidades fluidas se hallan mas ligadas a la construcción del espacio virtual, a edificación de un lugar donde el *self* fragmentado acaba dispersándose, una cuestión que dificulta la conformación de comunidades mediante la participación de personajes flexibles y elásticos. El hecho de que los personajes on-line no se encuentren espacialmente integrados, constituye un elemento más para entender la existencia de una disociación en la elección de personajes (ser una persona u otra), todo esto gracias a las posibilidades que el ciberespacio brinda a partir de su naturaleza discreta. El hecho conflictivo radicaría en que esta posibilidad difícilmente pueda lograrse en el espacio social-real, al menos no simultáneamente.

Dentro de estas perspectivas lo que nos es posible encontrar en las comunidades on-line es sin lugar a dudas una invitación a la multiplicidad pero de ninguna manera flexibilidad, esta tesis reside en el hecho de que *un personaje virtual está demasiado comprometido con la particularidad del self que proyecta y demasiado poco comprometido con la continuidad de ese self que proyecta* (Reid, 2004: 224) La posibilidad de postular un *self* múltiple e inestable que habita la geografía dispersa del ciberespacio, es el resultado en última instancia de una superposición de la fragmentación del *self* por un lado, y el desplazamiento y la fragmentación del espacio virtual por otro.

Debido a esto gran parte de los estudios actuales sobre internet se han orientado a la búsqueda de modos de integración del desarrollo del self (nuevas formas de interacción, comunidades virtuales, etc) y las posibles ubicaciones que el mismo adquiere en el ciberespacio. Nos encontramos aquí frente a un problema que de algún modo ya hemos discutido, un problema eminentemente moderno que responde a dos complicaciones fundamentales que de alguna manera intentamos desarrollar a lo largo de toda nuestra investigación. En primera instancia la presuposición de que el self debe ser localizable (sentido de lugar y permanencia) para poder ser pensado como sujeto dentro o implicado en una comunidad. Y en segundo lugar la idea de que un self virtual erosiona necesariamente la posibilidad de un self situado, mediante la creación de espacios o escenarios donde los sujetos habitan *abstraídos de las consecuencias de sus acciones* (Lajoie, Reid, 2004: 225).

El problema de la localización abre nuevamente las polémicas en torno a la brecha existente entre el espacio virtual (on-line) y el mundo real (off-line), caracterizando al primero a partir de una geografía dispersa y desplazada en un sentido de analogía directa o inversa a un tipo de vínculo social y cultural coincidente el self fragmentado característico de la posmodernidad. Para algunos autores como Soja (1989:120) la disolución *del paisaje psicológico interno* del self se halla de algún modo relacionado con el desplazamiento y la fragmentación del espacio virtual. Para otros autores como Reid y Kolko (2004:126) la *ruptura de la intimidad arraigada a la realidad* es el resultado del artefacto psicológico emergente de la geografía fragmentada de los espacios virtuales y no un proceso de continuidad como proponían algunas perspectivas deconstruccionista como las de Turkle (1997). *Una arquitectura que da a los individuos mundos separables que no buscan conexión refuerza el sentido de que los selves múltiples existen para un solo tipo de interacción.* (Reid, 2004: 228). En esta deslocalización característica del self virtual (imposibilidad para integrar diferentes tipos de acciones y reacciones en el mismo self) encontramos el principal obstáculo para lograr mediante diversas formas de interacción la continuidad y la permanencia de una comunidad. La idea de que las comunidades virtuales negaban el self físico y su consecuente dominio, se acercaba peligrosamente a posición moderna del self (permanente y continuo) frente a una concepción posmoderna del self (disperso y fragmentado). La búsqueda de una posición intermedia como la de Reid y Kolko (2004) resulta sumamente operativa debido a que el uso estratégico de ambas perspectivas, la modernista (rendición de cuentas y permanencia de la identidad) y la posmodernista (presencia distribuida),

Conclusión

Avanzar hacia una discusión ontológica sobre base material y simbólica del ciberespacio es sin lugar a dudas el principal problema a la hora de legitimar la emergencia de identidades y subjetividades en los contextos interactivos de internet. Frente a la unidad material del mundo-real encontramos la indeterminación que configura el ciberespacio, su fluidez, su inconmensurabilidad. Una de las claves para discutir el estatus ontológico de las tecnologías de simbolización, puede ser desde nuestro punto de vista la cuestión de lo virtual. En este sentido las polémicas en torno a que se entiende por lo virtual podrían dividirse en dos grandes enfoques, por un lado *celebrar lo virtual como una próxima etapa evolutiva o dialéctica más allá de lo real o desechar lo virtual como falsa instantánea de lo real* (Poster, 2004:208). Para abordar resolver problemática son ilustrativas las reflexiones de autores

como Levy (2007) quién observaba en el devenir de Internet un proceso de inversión a partir de las practicas interactivas, de aquella oposición real/potencial inscripta en la cultura occidental. Desde esta perspectiva la oposición clásica real/potencial era algorítmica, lo que permitía formas de organización y diagramaciones sumamente esquemáticas para la explicación de lo real. *Lo potencial fácilmente se convierte en real, o mejor aún, su posibilidad de convertirse en real esta predefinida* (Poster, 2004: 209). En el caso de la oposición virtual/actual la relación es mucho más problemática debido a que para que lo virtual devenga actual se precisa de mayor invención. Si bien lo virtual no puede ser fijado a ninguna coordenada espacio-temporal, de allí lo complejo del término indeterminación y sus consecuencias para pensar la configuración de la identidad y la subjetividad, lo virtual no deja de ser real.

Lo que observamos en la perspectiva de Lévy, es que en la actualidad se está produciendo una especie de inversión, lo actual esta deviniendo virtual y no a la inversa, lo virtual deviniendo actual. Una cuestión que abre el panorama entorno al conjunto indefinido de posibilidades emergentes en la red, para alejarse de la búsqueda de un estado fijo de las cosas.

En los entornos interactivos, la información y la comunicación, se encontrará en continuo desplazamiento de un lugar otro a través de redes, configurando recorridos reticulares que permitirán la emergencia de nuevos sentidos y de nuevos mapas.. Cuando hablamos de virtualización, en la perspectiva de Lévy (2007: 36) no estamos hablando de desrealización, *un proceso de transformación realizada en un conjunto de posibilidades*, sino de lo que estamos hablando es de una transformación de la identidad, una especie de desplazamiento de la realidad base (centro de gravedad ontológico) del objeto en discusión. Nos enfrentamos con objetos cuya determinación es de algún modo indeterminada, es decir, los objetos virtuales contienen un nivel de complejidad y de indeterminación que los hace casi completamente dinámicos. La imagen virtual deviene real en la medida que sea actualizada, es decir copiada o modificada por los usuarios en un proceso continuo de transformación. Esto generará dentro del espacio social la emergencia de objetos marcados por una especie de sobre determinación (contingencia de los sucesos), debido a que se configuran como objetos estructurados a partir de una multiplicidad de prácticas muchas veces contradictorias. Lo curioso es que también se constituyen como objetos indeterminados, en la medida en que son el resultado de un tipo de producción en fuente abierta, por lo que resultan una continúa invitación a lo imaginario.

BIBLIOGRAFÍA

- FOX KELLER, E.
2000: *Lenguaje y Vida. Metáforas de la biología del siglo XX*. Manantial.
Buenos Aires
- JONES, S. (editor)
2003: *Cibersociedad 2.0*. UOC. Barcelona
- KNORR CETINA, K.
2005: *La fabricación del conocimiento. Un ensayo sobre el carácter constructivista y contextual de la ciencia*. Universidad Nacional de Quilmes.
Buenos Aires.
- LADDAGA, R.

- 2006: *Estética de la emergencia*. Adriana Hidalgo. Buenos Aires
LEVY, P.
- 2007: *Cibercultura. La cultura de la sociedad red*. Anthropos. Barcelona
RAPAPORT, W. y KOEPESELL, D.
1995. *The ontology of cyberspace*. koepsell@acsu.buffalo.edu
- TIRADO SERRANO, F y DOMÈNECH, M.
- 2006: *Lo social y lo virtual: Nuevas formas de control y transformación social*. UOC. Barcelona
TURKLE, S.
- 1997: *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Paidós Transiciones. Barcelona

Lo político populista. Liderazgo, movilización de masas y experiencias de integración cultural

Daniel Inojosa

danielinojosa70@yahoo.com.ar

Docente e Investigador-UNSJ

La democracia contemporánea se sustenta en dos postulados: preocupación prácticamente exclusiva por la *empiricidad institucional*, o sea, por el funcionamiento de la democracia “real” (que incluye muchas veces consideraciones reservadas a sus posibilidades de optimización), y el *normativismo* que hace del régimen democrático la opción ético – política (como una suerte de “sentido histórico” en el que la democracia en sí misma es un valor). Las perspectivas sobre la democracia, en especial las vertientes liberales y “progresistas”, son concepciones que hacen absoluta una forma civilizacional *optimista* con pretensiones de *universalidad*. Aparentemente, la concepción del mundo liberal burguesa ha triunfado. El “orden normal” es el de la *Politisierung* weberiana, la extensión del procedimiento, de la racionalidad de medios. En definitiva, la política democrática supone el fin de lo político.

Sin embargo, a partir de una lectura crítica, lo político, entendido desde su conflictividad inherente, sobrepasa las *formas* de la política. De hecho, lo político aparecería como el primado de *voluntades concretas* con fines de exclusiva dominación. La democracia y los derechos adquirirían, por lo tanto, el carácter de un *particular universalizado*, una forma relativa *histórica* y *espacial* (también *interesada*, “puesta” por intereses de puro dominio).

Es desde esta lógica conflictiva de lo político cuando cobra particular relevancia la reflexión sobre el populismo. Es decir, tal como lo entendemos, el populismo tiene su especificidad política: se trata de una de *praxis* de democracia radical contestataria del procidentalismo de las formas democráticas liberal – burguesas. Si el populismo es un fenómeno estrictamente sociológico, si surge en contextos de crisis, de deslegitimación de un determinado orden socio – político, si han existido populismo de izquierda o derecha, conservadores o revolucionarios, democráticos o autoritarios, agrarios o políticos, etc., y si esta panoplia que ha presentado el populismo es tan variada como afirma Ernesto Laclau que se hace imposible su comprensión, lo cierto es que hemos preferido entender lo populismo desde la distinción entre la política y lo político. Porque si algo caracteriza al populismo es su conflictividad desde una particular *parxis* articuladora del liderazgo con lo gobernados, el populismo es, precisamente, una *lógica política*, un modo de institución de lo social.

Sin embargo, esta *praxis* adquiere un carácter específico cuando aparece en contextos de modernización estructural de las sociedades occidentales. Este populismo es esencialmente diferente de los populismos románticos y conservadores. Así, a modo de ejemplo, los populistas rusos (o *narodniki*, de *narod*: pueblo) devenidos luego en socialistas populistas expresan, en realidad, tanto una reacción contra la explotación de la aristocracia feudal, como una reivindicación romántica del *mir* o antigua comuna rural para nada receptiva de las promesas civilizatorias liberal –

burguesas. Veamos, en este sentido, cómo aparece esta *praxis* en la experiencia populista alemana. Se trata, en efecto, de un caso extremo, el único, para decirlo en términos schmittianos, que podría arrojar luz sobre lo que queremos exponer.

Es en la dicotomía entre *Kultur oder Zivilisation*, la oposición entre Cultura y Civilización, agudizada por el estallido de la Gran Guerra, la que signa al pensamiento alemán en el periodo que se extiende desde fines del siglo XIX y comienzos del XX. Es esa dicotomía la que le da significado al populismo alemán, a su ideología *völkisch* (una ideología ésta por demás compleja ya que algunas de sus expresiones estaban más próximas a los *narodniki* rusos).

Alemania, en este sentido, se presenta como una anomalía frente a Occidente, por ser impermeable ante sus grandes metas civilizatorias y su “progreso” moral. La intelectualidad alemana, con la excepción marginal de liberales y marxistas, siempre reductibles a los postulados de sus respectivos internacionalismos, esa intelectualidad rebelde a la *Zivilisation* observa las cosas de manera diferente, no participa en los axiomas de la Civilización moderna, racionalista, humanista y democrática.

La reciente nación alemana aparece a contramarcha de la historia, en apariencia indiferente a las condiciones generales de Europa. Ya anteriormente el joven Marx sostenía algo semejante, aunque por motivos diferentes: “Los alemanes somos los contemporáneos filosóficos del presente sin ser sus contemporáneos de la realidad.” La intelectualidad alemana estaba no sólo al presente en las cosas del pensamiento, atenta a las grandes cuestiones del momento, y hasta podía avizorar más allá de esa actualidad para en ocasiones devenir en vanguardia. Sin embargo, era un país insólitamente atrasado en lo político y lo económico, aún dominado por la reacción y el conservadurismo de las estructuras feudales del poder, sin avanzar todavía en una revolución industrial y tecnológica como la de otros países europeos.

En los tiempos de aquella oposición entre *Kultur* y *Zivilisation* ya las cosas habían cambiado. Alemania era una potencia política con una economía avanzada tecnológicamente, con pretensiones de supremacía continental. Pero no dejaba de ser una anomalía, no se había dado ni una modernización institucional – política que expresara el pluralismo social y político de su compleja sociedad, ni su cultura se había abierto al legado democrático, humanista y pluralista de la Revolución Francesa. La reacción controlaba el poder político y la cultura.

Frente a la *Zivilisation* ilustrada y racionalista, modernizante e internacionalista, la *Kultur* del *Deutschum* reivindicaba el romanticismo y la vida, el apego a la tradición y la nación. O sea, la aceptación de los beneficios materiales de una moderna economía capitalista y del progreso científico y tecnológico, mientras que se rechazaba los valores de una cultura liberal – burguesa. El filisteísmo guillermino, según la mirada de los que criticaban la mentalidad burguesa, es la consecuencia lógica de esta opción, o sea, aceptar la revolución industrial y tecnológica, sin asumir la forma ético – política del liberalismo burgués.

Sin embargo, como agudamente lo observara Weber, las complejas tendencias sociológicas del mundo occidental hacían inevitables la democratización y movilización de las masas. Es la masificación de la política la que produciría tensiones con las formas liberales. De esta manera, siendo imposible la democracia pura, tendría que aparecer, según Weber, una

democracia elitista. Es decir, una *democracia plebiscitaria*, una *democracia de los jefes*, que trae consigo una forma de *dominación carismática oculta*. La democracia, es una actividad de *interesados*, de unos interesados en realizar por medio del poder político sus ideas, valores, etc. Entonces, existe una *factum* de la vida política: la división entre los sectores *activos* y los sectores *pasivos* en la vida política, entre el *jefe político* y la *masa*. La política y la democracia se construyen desde “arriba” y no desde “abajo”, se realizan a través de la voluntad *demagógica* del jefe y su grupo por lograr la adhesión plebiscitaria de la *masa*, es decir, de los sectores *pasivos*.

A partir de 1933, con la concentración del poder en el caudillaje político, la *dominación carismática* se hace abierta, se presenta como la alternativa superadora de la crisis. El *Führerprinzip* y su identificación con el *Reich*, muy a pesar de Weber, fue la versión más extrema del liderazgo cesarístico. Es por ello que desde el primer día de ascenso al poder, el nacionalsocialismo intentaría *homogeneizar* la sociedad, moldearla pedagógicamente y autoritariamente en un principio unificador, la síntesis de la pertenencia al “*blut und boden*” (al hecho de formar parte a la sangre y el suelo alemán). Se apelaba, por ello, a un pasado ancestral, a una especie de “cuerpo biológico colectivo” al que todo alemán se encuentra ligado en una continuidad histórica. Preservar y potenciar el “cuerpo sano” del pueblo alemán es la tarea del nazismo, lo que significa excluir y combatir las tendencias e ideologías que lo amenazan. La ideología *völkisch*, la sustancia del nazismo, le da una particular orientación al régimen. Cancelar las diferencias y la polarización social y política supondría la opción totalitaria y la destrucción del orden normativo liberal – burgués.

Este organicismo radical, esta afirmación contundente de la primacía del todo en la experiencia alemana, le da al populismo otra de sus notas distintivas. Es decir, el populismo se presente como un intento de reconstituir los vínculos orgánicos, de los lazos comunitarios desarticulados por la primacía del individuo en la modernidad.

Es en la contraposición al discurso y práctica de las promesas emancipatorias de programa ético – político liberal burgués donde el populismo propone “otra institucionalización”, otra democracia, otra libertad, otra igualdad etc. Como agudamente observara Marx en el *Cuestión judía* a propósito de La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789: los derechos del *citoyen* no dejan de ser una falsedad. Pretenden el momento ético – político de la comunidad al reconocer la dignidad del ciudadano como soberano, como sujeto de la soberanía del Estado, y, por ende de su razón de ser o legitimidad del poder.

Pero lo que sucede en realidad es que esos derechos proponen una universalidad ilusoria, al ser hacer de los derechos civiles meros instrumentos al servicio y protección de los derechos del hombre. El ser social del hombre es aparente, de hecho, la sociedad sólo es un “marco externo al individuo”, y lo que es más importante según el joven Marx, el único vínculo que cohesiona, que enlaza las partes es la “necesidad natural, la necesidad y el interés privado”. Así, mientras se proclama la liberación del pueblo de todos los privilegios y distinciones lo que sucede es el enaltecimiento del “hombre egoísta”, aislado, al margen y contra la comunidad, con el agregado que el ciudadano es siervo de ese “hombre egoísta (el “*citoyen* servidor del *homme egoísta*”).

Esto fue posible por la disolución de los vínculos orgánicos de la sociedad feudal, o sea, de la “sociedad civil” del feudalismo, de esos lazos que separaban al individuo del Estado y que se materializaban en las

corporaciones. Esas relaciones feudales no dejaban de ser políticas, en el sentido de que los vínculos del pueblo y de los individuos con el Estado estaban atravesados por los vínculos corporativos. Las posesiones, el trabajo y la vida natural no eran elevadas al plano de la sociedad sino que formaban parte de “sociedades especiales”. La revolución política que luego devino destruyó esas relaciones orgánicas, de clase, gremiales, corporativas etc., elevando los asuntos del Estado al plano del pueblo. Se “suprimió, con ello, el carácter político de la sociedad civil”, se descompuso a la sociedad civil, por un lado, entre los individuos y, por otra, los “elementos materiales y espirituales” que la integraban.

El momento ético – político del liberalismo burgués es un “ficcionalismo normativista” que oculta una lógica de dominación de sujetos concretos. Por ello, el populismo afirma también su lógica: frente al átomo aparece lo colectivo, en lugar del individuo lo social, en vez del ciudadano aparece el pueblo, etc. La politicidad del populismo, su carácter de *lógica política*, está, en términos de Laclau, en su capacidad de “la construcción de fronteras internas y la identificación de un “otro” institucionalizado”. La apelación al pueblo como unidad orgánica y experiencia histórica desde el poder, la construcción de una identidad a partir de la integración cultural – simbólica es otra de las notas diferenciadoras del populismo.

Ahora bien, más allá de estas consideraciones del pensador argentino, tal construcción populista es por demás conflictiva. La fuerza política del populismo, su condición de posibilidad política está precisamente en su lógica radicalmente conflictiva. Es por ello que, a nuestro entender, así como el caso extremo, en términos schmittianos, es el que nos puede permitir comprender mejor esa *lógica política* del populismo, del mismo modo es la distinción amigo – amigo posibilitaría aproximarnos a la especificidad política del populismo.

El criterio para distinguir entre amigo y enemigo es un dato de la realidad, no se trata de “ficciones ni de normatividades”, sino de la realidad óptica por el que los pueblos se agrupan en amigos y enemigos. Los “antagonismos concretos” derivados de la distinción amigo - enemigo están presentes en el lenguaje político, es decir, en el carácter “*polémico*” de “todos los conceptos, ideas y palabras” propiamente políticos, ya que siempre están dirigidos a quién en concreto se trata de “combatir, negar y refutar” con esa terminología. Los términos y conceptos políticos se formulan en vistas a un antagonismo concreto y a una situación concreta que obedece a la distinción amigo – enemigo, un antagonismo que, *ultima ratio* y de forma extrema, se “manifiesta en guerra y revolución” (también, ese carácter polémico del lenguaje político, se utiliza para calificar de “apolíticas” a las posiciones de algún adversario, al que se acusa de estar “fuera de este mundo, de no tener acceso a lo concreto”).

En definitiva, el populismo, como fenómeno político, es ese movimiento que define su identidad (e inclusividad de la masa inorgánica en la organicidad del “pueblo”) a partir de la determinación del otro diferente, del adversario, que potencialmente es un enemigo que se sitúa existencialmente frente a esa identidad. Una identidad construida simbólicamente, que al estar lejos del “ficcionalismo normativista” liberal, tiene su razón de ser en los antagonismos concretos. Enfrentamientos que, por otra parte, se expresan en el lenguaje político (con el consiguiente búsqueda de definir y redefinir tal lenguaje desde un proyecto de integración cultural). Se trata, además, de una construcción democrática si bien hostil a las formas liberal – burguesas. De una democracia que no es ni jacobina (y menos girondina), sino que es *plebiscitaria*, por aclamación, que se construye de arriba hacia abajo. Es decir,

el populismo aparecería como una *democracia de los jefes*, que trae consigo una forma abierta, de *dominación carismática oculta*.

El ideario socialista en la Universidad argentina: Construcciones y mutaciones discursivas

Ivonne Laus

U.N.Rosario

***“Ni siquiera
ardor revolucionario,
tan sólo
esperanzas
mínimas.”***

Faye, 1991

La configuración de un escenario inexorablemente político a la vez que científico prepara la posibilidad de la emergencia del ideario socialista en Argentina y, especialmente, en la Universidad.

Dichas condiciones de aparición encuentran una relación de continuidad con los modelos ideológicos del pensamiento socialista moderno, representados –siguiendo un trabajo de Ángel Cappelletti⁴⁷³– por los pensadores franceses: Babeuf, Saint-Simon, Blanc y Blanqui.

Desde la revolución en pos de una igualdad social y económica ante una mera igualdad jurídica, pasando por los socialistas utópicos con su propuesta de un socialismo tecnocrático, hasta la democracia parlamentaria y la República como formas políticas para iniciar el tránsito hacia la sociedad socialista, sin descartar la dictadura revolucionaria blanquista; se esbozan los procesos posibles para la configuración del socialismo en la Argentina del siglo XX.

Diversos agrupamientos de inmigrantes así como distintos centros socialistas –El Centro Socialista Universitario, entre ellos– comenzaban a darle forma a lo que sería el Partido Socialista Argentino, fundado en 1896 en lo que podría llamarse su Congreso constituyente donde quedarían establecidos los estatutos –la “Declaración de principios” y el “Programa Mínimo”– que se constituirían en el núcleo programático de la organización por más de medio siglo.

Liderado por Juan B. Justo, comenzaría a funcionar y operar una organización que se encontraría atravesada en su devenir histórico por una polaridad característica del socialismo moderno: el reformismo moderado y el ardor revolucionario que ha ido implicando, por lo demás, incesantes tensiones que algunas veces derivaron en escisiones profundas hacia el interior del Partido, cuyo proyecto político “anudaba un programa inicial de transformación social radical con un modelo de accionar de reforma por integración social”. (Camarero, Herrera: 2005; p. 10)

Si bien estas tensiones han ido caracterizando al socialismo argentino, las mismas encuentran las bases de su producción en la propia historia de las

⁴⁷³ “Etapas del pensamiento socialista”. Buenos Aires, Libros de Anarres, 2007.

ideas socialistas; ya que “el socialismo moderno, el socialismo como doctrina y como ideología vinculadas concretamente con la sociedad industrial y con el sistema capitalista, nace casi con la misma sociedad industrial y con el mismo sistema capitalista, es decir, con la Revolución Francesa y con el Iluminismo”. (Cappelletti, Angel: 2007, p.11) La Revolución de 1789 se imprime como un punto de referencia histórico del que emanan distintos posicionamientos y concepciones del socialismo y de la futura revolución en aras de conquistar una sociedad justa.

Es precisamente el siglo de las luces el teje la trama donde dichos modelos van aconteciendo inequívocamente al son del Iluminismo. A partir del siglo XVIII el conocimiento que acompaña a la razón, la luz de la verdad contra una ignorancia afincada en la oscuridad, atraviesa el pensamiento de la época y aún sus luchas: entre naciones, entre clases pero, casi paradójicamente, las luces no dejan ver “algo bastante diferente: un inmenso y múltiple combate no entre conocimiento e ignorancia, sino entre los saberes mismos”. (Foucault: 1996; p. 147).

Todo un movimiento de organización de los saberes que requirió de prácticas e instituciones que articularon estas iniciativas en la era de las disciplinas. “Disposición -dirá Foucault- de cada saber como disciplina y, además, despliegue de los saberes así disciplinados desde dentro, reparto de los mismos, comunicación y jerarquización recíprocas en una especie de campo global o de disciplina global que es llamada, precisamente, ciencia”. (1996; p. 150)

. Empero, los saberes hasta el siglo XVIII no conocían límites de vecindad, de clasificación o de jerarquización; constricciones que la ciencia impondrá, en tanto policía disciplinaria y campo general de los saberes.

Es a partir de entonces que la *verdad* científica adquirirá un nuevo régimen político y será este nuevo escenario el que posibilitará en la Argentina de fines de siglo XIX la emergencia y, más aún, la consolidación de una organización política partidaria por excelencia, con un programa propio que lo presenta como “un agente de modernización de la atrasada Argentina” que “aspiraba a transformar costumbres electorales, legislación, conceptos de administración y gobierno, y a infundir en el país un verdadero espíritu republicano y democrático” (Oddone: 1988; p. 193-194). Pero además, y sobre todo, la lectura que el Partido hacía de la realidad política argentina y que implicaba su transformación económica y social “(pre)suponía una clase nueva, capaz de comprenderlo y actuar *científicamente* en la vida institucional, para acelerarlo” (Camarero, Herrera: 2005; p. 13).

Un Partido que era considerado ante todo por sus miembros una “escuela de cultura y civismo” y por lo que Justo, su máximo representante, veía con el socialismo “el advenimiento de la *ciencia a la política*”. El proyecto del socialismo contemplaba la reforma intelectual y moral y “se basaba en una doctrina económica nueva favorable al mayor número”. Un proyecto con un método: “Elevar demográfica, técnica, económica y políticamente al país”. (Justo: 1947; p. 204)

Y mientras Justo veía en el socialismo “un factor de orden y progreso”, Ingenieros proponía una cultura científica positivista que influiría particularmente en Alfredo Palacios y su propuesta de renovación científica de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Plata. Propuesta que se encontraría completa en épocas del decanato de Palacios con la

implementación de un laboratorio de “Psicofisiología”, destinado a realizar investigaciones sobre el trabajo y el derecho penal⁴⁷⁴.

Indagar el devenir de las ideas socialistas argentinas desde las condiciones que posibilitaron su conformación en nuestro país, y así conocer sus diversos usos discursivos, requiere por tanto de un pensamiento negativo, dialéctico⁴⁷⁵, que nos permita percibir el carácter contradictorio de la realidad que le ha hecho y le hace lugar, no sólo como un partido obrero y socialista, sino en tanto “agente modernizador” que define su accionar “como pedagógico y científico”.

“El advenimiento de la ciencia a la política” que Juan B. Justo veía con el socialismo derivaba quizás en una política de las ciencias en una época cuya racionalidad *instrumental* se inscribía en el marco del modelo positivista, contradictorio por lo demás, para unos intelectuales y militantes partidarios a la vez que, al tiempo que pregonaban la sociedad socialista, se encontraban inexorablemente atravesados por un discurso científico – filosófico que, excediéndolos, chocaba con sus ideas partidarias.

Paradoja que se inscribe a través de la filosofía y sociología positivista que pretende imponer la forma general de la organización social capitalista como una entidad natural y que, por tanto, impide cualquier pensamiento que conduzca a su cuestionamiento y a su transformación. (Cappelletti, Andrés: 2007) Así, el positivismo, que reafirma su dominio ideológico en la sociedad industrial, aparece sosteniendo filosófica e ideológicamente la realidad presentada por el capitalismo. Binariedad del pensamiento establecida gracias a estas *condiciones de posibilidad* planteadas en una época que ha encontrado en la ciencia positiva la razón y la verdad, configurando el suelo teórico - epistemológico que ha nutrido *científicamente* el *avance* infalible del *capital*.

Con todo, si las *Luces* del siglo XVIII hilvanaron el pensamiento socialista moderno francés; el positivismo del siglo XIX y XX atravesará inexorablemente el pensamiento socialista que se configura en Argentina. Menos distancia geográfica que *verdades* epocales; estos modelos ideológicos del socialismo moderno influenciarán las ideas socialistas argentinas recién a fines del 1800 y lo harán sobre un nuevo espacio de poder y un nuevo orden de saber que articulará su advenimiento.

El socialismo argentino se construye también sobre las bases de este saber organizado, sobre las bases de las disciplinas; encontrando la mayoría de las veces el suelo de su producción intelectual en el campo universitario y si bien, la cultura política misma de la izquierda argentina encuentra allí rasgos de identidad, el Partido Socialista lo hace aún más grávidamente en la época de su consolidación como organización partidaria, con el papel jugado por los militantes y dirigentes de procedencia universitaria. “El socialismo vio acrecentadas sus filas por la incorporación de numerosos profesores universitarios y de sectores del movimiento estudiantil, quienes reivindicaron

⁴⁷⁴ El laboratorio estaría orientado además a definir el derecho como una ciencia social, e introduciendo los métodos de la psicología experimental para la formación de los estudiantes en ramas particulares del derecho.

⁴⁷⁵ El pensamiento dialéctico de raíces hegelianas – marxistas que retoman los filósofos de la Escuela de Frankfurt está atento a las contradicciones, a los conflictos que constituyen lo social; postulándose así como un pensamiento negativo que se basa, fundamentalmente, en el rechazo a la conciliación de los opuestos o a cualquier síntesis que aspire a la conciliación o la unificación.

a su vez esa filiación ideológica en su actuación en el propio seno de las universidades.” (Graciano: 2005; p. 273)

Nacida nuestra primera universidad de los ecos españoles y, posteriormente, influenciada -como todas las de Latinoamérica- por el modelo napoleónico, su orden se rigió según las necesidades del bonapartismo. La clase dirigente encontró en la cúspide del saber organizado un lugar para formarse y reforzarse, generando sólidas cadenas que ligaban sin dificultades gobierno y universidad. Todavía la universidad argentina era *copia original* de la española en los tiempos en que la verdad de Dios se disolvía en la verdad científica, mientras el positivismo más tradicional hacía soporte allí donde el clericalismo aún ardía.

La Reforma Universitaria logra una ruptura definitiva con el molde colonial y le otorga a la universidad de principios del siglo XX su propia identidad. “Volvamos la mirada hacia nosotros mismos. Reconozcamos que no nos sirven los caminos de Europa ni las viejas culturas” –decía Alfredo Palacios en su *Mensaje a la juventud iberoamericana*. Y pese a que el movimiento reformista no se hallara reducido a ninguna corriente partidaria; socialistas como Justo, Palacios, Ingenieros, Korn, junto a radicales y aún a anarquistas acompañaron este movimiento juvenil.

Si bien en Argentina, a diferencia de lo ocurrido en Perú⁴⁷⁶, el movimiento no derivó en la formación de ningún partido político; muchos de los jóvenes reformistas devendrían hombres socialistas⁴⁷⁷ que, mediante esta organización partidaria, pugnarían a lo largo de las décadas por los principios democráticos de la universidad. Postulados que, como apunta el presidente actual del Partido Socialista⁴⁷⁸, constituyen para nuestra universidad un programa, “una hoja de ruta”.

Sin embargo, el conglomerado de modificaciones que han transformado desde entonces a la universidad, la apartan irremediamente de los principios reformistas que revolucionaron el sistema de educación superior a principios del siglo XX en Argentina y Latinoamérica.

Hoy consideramos necesario reivindicar la relevancia de los sectores y movimientos que pugnan por la politización y constante democratización de la universidad aún cuando gran parte de la población universitaria parece haber acoplado sus intereses a los intereses neoliberales -que vienen propagándose sin interrupciones en Argentina desde la década menemista-: Motivación, aptitud, calidad de vida, autoestima, éxito personal, individualidad extrema y plena *libertad* se han constituido en urgentes metas a alcanzar por cada particular; gajes del nuevo intelectual que emula en esta *dictadura del mercado global*⁴⁷⁹ a la del último régimen castrense y la suya: aquel que vaya a la universidad a estudiar y, solo, *sólo* a estudiar...

La implacable represión de entonces, la implacable urgencia de ahora excusan la participación, la comunidad, la tolerancia, la cooperación o la emergencia de lazos de solidaridad; postulados que a lo largo del siglo XX

⁴⁷⁶ Conformación del APRA

⁴⁷⁷ Entre otros, Deodoro Roca, Carlos Sánchez Viamonte, Julio V. González, Rodolfo Araoz Alfaro, los hermanos Orgaz, Ernesto Giudici, Alejandro Korn como figura tutelar.

⁴⁷⁸ Rubén Giustiniani, Senador Nacional por el Partido Socialista.

⁴⁷⁹ Según una idea de Bauman: 2001, p. 199; Beck: 2002; p. 10

sostuvieron los universitarios e intelectuales socialistas que intentaron conformar un programa para la transformación de la Universidad⁴⁸⁰ a partir del cual “las casas de altos estudios debían transformarse en centros de creación de una cultura humanista de vinculación latinoamericanista y en el ámbito de formación del ciudadano y del dirigente político del país, en donde la reflexión y los problemas políticos –culturales y económico – sociales (...) tuvieran un lugar privilegiado”. (Camarero, Herrera: 2005, p. 275) Pugnando a través de este programa por la democratización de las distintas esferas de decisión institucional, administrativa y educativa; por la participación estudiantil en el gobierno de las universidades y por la gratuidad de la enseñanza superior.

En esta época de mínimas revoluciones dentro y fuera de la universidad, notablemente adquiere relevancia el pensamiento socialista moderno surgido en Francia y sus condicionamientos en la emergencia del socialismo argentino. Materialidad discursiva que podríamos liberar de las palabras de Louis Blanqui, convencidos con él de que “el saber conduce a la igualdad” y con ello –en mucho, de estos movimientos depende- a la emancipación social.

Si bien el escenario político científico que posibilitó el pensamiento socialista moderno ha cambiado puesto que *la ciencia* tal como la conocemos ahora, apenas había nacido; la lógica de dominio que presenta el positivismo es substancialmente idéntica a la de la Ilustración⁴⁸¹. Lógica que “tiende a convertirse en una categoría que alude al pensamiento moderno en la línea que se inicia con Descartes y Bacon y que, atravesando el mencionado siglo (XVIII), culmina en nuestros días con el positivismo y con el pragmatismo en sus diferentes versiones.” (Cappelletti, Andrés: 2007, p. 60; n 83)

Esta racionalidad científica imperante durante el advenimiento del socialismo argentino, continua siendo suelo fértil para unas teorizaciones cada vez apresadas en la verdad y el discurso científico, en cuya producción y circulación la universidad obtiene una importancia fundamental. La verdad “es objeto bajo ciertas formas, de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social...); es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, media)” (Foucault: 2000; p. 143-144)

Las transformaciones y continuidades en el ideario socialista argentino -en relación a la Universidad- están sustentadas por el mismo orden de saber y de poder que rige las supuestas mutaciones y continuidades de un discurso político que se oculta -parafraseando a Michel Foucault- bajo ropaje científico. El interrogante, la empresa crítica y genealógica, el punto de ataque que interpela la configuración de las prácticas socialistas vigentes en el ámbito de la universidad, apunta al escenario neoliberal – a su propia racionalidad científica tecnocrática y gubernamental-: ¿Qué de la participación socialista en tal construcción discursiva actual?

⁴⁸⁰ Cuya ejecución fue llevada a cabo durante la dirección del dirigente socialista Alfredo Palacios de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la UNLP entre 1922 y 1925. Experiencia que alcanzó su máxima expresión en el rectorado que él mismo ejerció en esa universidad entre 1941 y 1943.

⁴⁸¹ Según los postulados de la Escuela de Frankfurt

Referencias bibliográficas

- CAMARERO, H., HERRERA, C. (2005) *El Partido Socialista en Argentina. Sociedad, política e ideas a través de un siglo*. Buenos Aires, Prometeo.
- CAPPELETTI, ANDRES (2007) *Filosofía y Psicología. El problema del sujeto*. Rosario, UNR editora
- CAPPELETTI, ANGEL (2007) *Etapas del pensamiento socialista*. Buenos Aires, Libros de Anarres.
- FOUCAULT, M. (1996) *Genealogía del Racismo*. La Plata, Altamira.
- FOUCAULT, M. (2000) *Un diálogo sobre el poder*. Madrid, Alianza editorial.
- GRACIANO, O. (2005) *Los proyectos científicos y las propuestas legislativas de los intelectuales socialistas para la renovación de la universidad argentina, 1918-1945*. En: Camarero, H., Herrera M., *El Partido Socialista en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo; pp. 273-297
- JUSTO, J. B. (1947) *El Socialismo* En: Obras de Juan B. Justo, t. VI, La realización del socialismo. *La Vanguardia* (1947), Buenos Aires.
- MARCUSE (1993) *El Hombre Unidimensional*. Barcelona, Editorial Planeta-Agostini.
- ODDONE, J. (1988) *Historia del socialismo argentino*. Buenos Aires, CEAL, 1era. Edición 1934

¿Hombre bueno o ciudadano bueno? (en la *Política* III de Aristóteles)

Prof. Néstor Gabriel Luján

Fac. de Fil. y Letras – U.N.Cuyo

nestorgabriellujan@yahoo.com.ar

1.- Introducción

La dificultad para interpretar el texto de la *Política* de Aristóteles proviene no sólo de un estilo, a veces, demasiado sintético o del orden incierto de los ocho libros que la componen, sino de problemas más de fondo, relativos a su contenido. Tal vez, debido a la tensión constante en Aristóteles entre la descripción de la realidad política y la aplicación de su teoría ética. Precisamente, lo que se intentará esclarecer es el significado de una de las tesis más importantes del pensamiento político de Aristóteles: la afirmación de que sí puede identificarse el hombre bueno con el buen ciudadano por medio de un fin común.

Para un análisis de la noción aristotélica de felicidad como fin de la *pólis* y de qué sea ciudadano y hombre bueno se torna decisivo el estudio de los lugares de la *Política* donde Aristóteles examina la posible identidad entre los fines de la *pólis* y el fin del hombre. Pero en este trabajo sólo se tomará el texto de la *Pol.* III 4, en que de manera indirecta se afirma cierta identidad de los fines del hombre y de la *pólis* y si es lo mismo ser buen ciudadano que hombre bueno.

2.- La virtud ética y la virtud política (*Pol.* III 4)

a. Planteamiento del problema

Antes de *Pol.* III 4, Aristóteles busca la definición de *polítes* y, luego, se pregunta qué es lo que caracteriza específicamente a la *pólis*. Pero en el capítulo 4 plantea un nuevo problema: la identidad entre el fin del hombre y el de la *pólis*. La pregunta es: “si ser hombre bueno y ciudadano cabal consiste en la misma excelencia o no”⁴⁸².

b. Primera argumentación: la cuestión de qué sea buen ciudadano.

Al comienzo de III 4, Aristóteles se detiene a definir qué se entiende por “*buen ciudadano*”. Para determinar qué sea o en qué consiste ser buen ciudadano utiliza la comparación con la tripulación de un barco. El ciudadano es miembro de una comunidad y como tal cumple una función determinada, distinta a la de los demás ciudadanos, pero común en cuanto todas ellas se dirigen al mismo fin. En el barco, uno es el remero, otro el vigía, otro el piloto (distintas funciones), pero todos trabajan para mantener a salvo la

⁴⁸² III 4, 1276b 16-18.

embarcación (fin común). “Análogamente, los ciudadanos, aunque sean desiguales, tienen una obra (érgon) en común que es la seguridad (sotería) de la comunidad”⁴⁸³. Pero en seguida, Aristóteles, saca una conclusión inesperada:

“la comunidad es el régimen; por tanto, la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen. Ahora bien, puesto que hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano; en cambio, del hombre bueno decimos que lo es por una virtud perfecta única [prudencia=phrónesis]. Es claro, pues, que un ciudadano que sea bueno puede no poseer la virtud por la cual es bueno el hombre” (1276b 29-35).

Si III 4 es el texto donde Aristóteles identifica el fin del hombre con el de la *pólis*; entonces resulta inesperado que esta asimilación no sea posible debido a que la diversidad de regímenes implica diversidad de virtudes del ciudadano, mientras que la virtud del hombre es única, porque no depende del régimen de la *pólis* en que vive.

Aristóteles no piensa que la virtud moral sea la misma para todos, pues debe adecuarse a las circunstancias de cada uno. Puesto que en *EN* II 6, Aristóteles, define la virtud por referencia a “un término medio relativo a nosotros”, (1106b 36-1107a1), es decir, que no es “ni uno ni el mismo para todos”, (1106a 32). El problema para identificar la virtud del hombre con la virtud política radica en que ésta no sólo debe adaptarse a las circunstancias de cada, sino también al régimen que ordene la *pólis*. En el régimen oligárquico o en la democracia la virtud no es la misma, pues ni siquiera se considera ciudadanos a los mismos hombres⁴⁸⁴.

Pero Aristóteles reformula el problema desde la perspectiva del mejor régimen “*tês arístes politeías*” (1276b 37), que es único (Cfr. *Pol.* VII y VIII).

c. Segunda argumentación: el buen ciudadano en el mejor régimen.

Aristóteles retoma la discusión anterior desde el punto en que atribuía a cada ciudadano distintas funciones. También en el mejor régimen: cada ciudadano debe cumplir su función y cumplirla bien, para lo cual necesita cierta virtud.

De todos modos, no parece necesario que todos los ciudadanos sean buenos moralmente, porque para que la *pólis* sea la mejor, basta que cada uno cumpla bien su función respecto de ella. Ni siquiera es posible que todos sean buenos, porque no pueden ser iguales todos los ciudadanos, sino que en la *pólis* se encuentran distintos elementos, cada uno con su propia virtud.

De ahí que Aristóteles responda parcialmente a si es o no la misma la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano: “*resulta, por tanto, claro que no se trata absolutamente de la misma*”⁴⁸⁵. Pero aunque más adelante se descubran

⁴⁸³ 1276b 27-29.

⁴⁸⁴ Cf. III 1, 1275a 3-5 y 1275b 3-5.

⁴⁸⁵ 1277a 12-13. Cf. para las razones que llevan a Aristóteles a esta conclusión 1276b 37-1277a 12.

equivalencias entre ambas virtudes, ésta no será absoluta. No hay entre ellas identidad total, sino sólo según un punto de vista o relativa.

Entonces buscará, Aristóteles, los puntos de coincidencia de ambas virtudes: en quién coinciden la virtud del buen ciudadano y la del buen hombre. Y afirma luego: “decimos que el gobernante recto debe ser bueno y prudente”⁴⁸⁶. La prudencia es la virtud central del hombre bueno⁴⁸⁷, de manera que la virtud del hombre bueno parece coincidir con la de cierto ciudadano: el gobernante recto. Pues, si se dijo que de haber equivalencia entre la virtud ética y la política, ésta sería relativa, puede decirse ahora que la equivalencia es relativa a la virtud política de un ciudadano determinado:

“Si la virtud del buen gobernante y la del hombre bueno son la misma, pero también es ciudadano el gobernado, no puede ser la del ciudadano absolutamente la misma que la del hombre, aunque pueda serlo la de algún ciudadano; porque la virtud del gobernante no es la misma que la del ciudadano” (1277a 20-23).

En efecto, aunque es cierto que son distintas la virtud del gobernante y la del gobernado, no son excluyentes, si es cierta la opinión comúnmente aceptada de que quien gobierna aprende a mandar obedeciendo y quien obedece es también capaz de mandar⁴⁸⁸. El buen ciudadano debe poseer ambas virtudes: “la virtud de un ciudadano digno parece consistir en ser capaz tanto de mandar como de obedecer bien” (1277a 26-27).

Podríamos, entonces, decir que la virtud del buen ciudadano coincide con la del hombre bueno y ahora se añade que todo ciudadano es tanto gobernado como también gobernante, al menos en cuanto a la capacidad, “la consecuencia es fácil de comprender” (1277a 32): de algún modo la virtud ética se encuentra en todo buen ciudadano, sea porque es gobernante, sea porque puede serlo.

Pero es importante la aclaración que sigue: referida a la relación entre la virtud ética y la política. En efecto, así como estableció una coincidencia entre la virtud ética y la virtud del gobernante, ahora añade que tanto mandar como

⁴⁸⁶ 1277a 14-15. Santo Tomás en su comentario a la *Política* piensa que Aristóteles se refiere a *EN VI 8*, 1141b 23-33, donde se afirma que “la *Política* y la prudencia coinciden en cuanto a la disposición (*hêxis*)” (23-24) y luego advierte que, dentro de las formas de la prudencia, se reserva el nombre específico de “prudencia” a la virtud referida a la propia conducta, mientras que a otras de sus formas se las llama “economía”, “legislación” y “*Política*”.

⁴⁸⁷ Para Aristóteles, las virtudes morales están unidas a la prudencia, que se encuentra en todo hombre bueno. “No es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral” (*EN VI 13*, 1144b 31-32). De este modo, si el hombre y el gobernante buenos son tales por la misma virtud, es decir, la prudencia; se sigue que también poseen las demás virtudes.

⁴⁸⁸ Es un proverbio en que Aristóteles basa su nueva argumentación: “no puede mandar bien quien no ha obedecido” (1277b 12-13). En *Pol. VII 4*, Aristóteles está a favor de una alternancia en el poder entre los ciudadanos, de manera que obedezcan durante su juventud y manden al llegar a la vejez. Y para apoyar esta opinión, hace referencia a esta misma sentencia: “dicen que el que se proponga para gobernar bien debe primero obedecer” (1333a 2-3). En Platón también aparece la misma idea, *Leyes* 643e y 762e.

obedecer bien son actividades propias del hombre bueno. Porque haciéndolas bien depende su plenitud y la puesta en funcionamiento de todas las virtudes morales en la medida en que éstas se actualizan en sociedad y no como hombre solitario. Además que en las distintas etapas de su vida en sociedad es alternativamente gobernante o gobernado: en la familia, aldea, *pólis*.

Desde este nuevo punto de vista la restricción al gobernante de la identidad de la virtud ética con la política ya no es tal. Pues nada impide que la virtud ética pueda tener formas distintas, según la situación en que se encuentra el hombre o ciudadano que la posea. Así, dado que mandar y obedecer bien son virtudes propias del hombre bueno y no sólo del buen ciudadano, la virtud ética puede adquirir formas distintas sin dejar de ser la misma virtud:

“Si la templanza y la justicia tienen forma distinta en el que manda y en el que obedece pero es libre, es evidente que la virtud del hombre bueno, por ejemplo su justicia, no puede ser una, sino que tendrá formas distintas según las cuales gobernará o será gobernado” (1277b 17-20).

En otras palabras, la pluralidad de funciones cívicas que determina la existencia de distintos tipos de virtud política no se contradice con la unidad de la virtud ética, pues ésta tiene la plasticidad necesaria para adquirir diversas formas, siempre que no se abandone la perspectiva del régimen ideal.

En el texto citado no habla de *“la virtud”* en general sino de dos virtudes: templanza y justicia. Al final del capítulo se comprende porqué.

*“Sólo la prudencia del gobernante es una virtud peculiar suya; las demás parecen ser necesariamente comunes a gobernados y gobernantes; pero en el gobernado no es una virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como el que fabrica la flauta y el gobernante como el flautista que la toca”*⁴⁸⁹.

Se trata de una precisión al interior de la virtud, en relación con sus clases. Justicia, templanza, generosidad, magnanimidad, mansedumbre, amabilidad, sinceridad, etc.⁴⁹⁰ son las mismas para gobernados y gobernantes. La prudencia, en cambio, se distingue en el caso del gobernante, en relación con su tarea específica de gobernante, respecto a la cual los demás ciudadanos

⁴⁸⁹ 1277b 25-30 El ejemplo tiene algunas limitaciones dadas por la diferencias existentes entre la *téchne* y la *práxis*. El gobernado que fabrica la flauta no es ajeno al uso del “instrumento” (el poder político) que haga el gobernante, sino que se ve afectado por él. Además, todo el que usa el instrumento, para usarlo bien, debe haber sido previamente un buen “fabricante”, si es verdad que el buen gobernante debe haber primero obedecido para aprender a mandar. Podemos decir que el ejercicio del poder y la correspondiente obediencia pertenecen a un mismo tipo de saber, político-práctico, lo que permite establecer entre ellos una relación no de prioridad de uno sobre otro, sino de mutua determinación e influencia.

⁴⁹⁰ Fuera de la justicia y la templanza, esta lista de virtudes está tomada de EN IV, donde Aristóteles examina estas y otras virtudes. Los nombres de amabilidad y sinceridad no son Aristóteles, porque al hablar de estas virtudes Aristóteles dice que no tienen nombre (Cf. 1126b 19-20 y 1127a 14).

deben opinar, no obrar, pues no son ellos los que gobiernan. Así, mientras la prudencia del gobernado sólo se aplica en el ámbito individual, en el caso del gobernante éste debe ampliar el radio de aplicación de esta virtud a toda la esfera social, de tal manera que requiere una forma especial de prudencia, llamada “política” en el texto, ya citado, de *EN VI 8*.

En este contexto, la diferencia entre gobernante y gobernado está en que el gobernante poseerá prudencia en el sentido pleno, incluyendo la ciencia política. Por ejemplo, Pericles y otros como él tendrán el conocimiento necesario para dictar leyes y proponer decretos, y la habilidad para actuar apoyados en tal conocimiento en todas las situaciones particulares en que se encuentra la *pólis*. Sabrán qué leyes deben ser dejadas de lado o cuando tal ley debe ser aplicada. Pero el gobernado tendrá una forma de prudencia concerniente a sí mismo y a su casa, y podría también tener alguna forma de prudencia concerniente a la *pólis*. Tal ciudadano no debe ser excluido de la política, ya que tendrá algo que decir que puede ser de valor.

El fin del capítulo lo cierra diciendo que estos pasos: “*ponen de manifiesto si la virtud del hombre bueno y la del ciudadano cabal son la misma o distinta, y en qué sentido son una misma y en cuál son distintas*”⁴⁹¹.

d. Un texto que disipa algunas dudas: *Pol. VII 14, 1332b 12-41*.

El texto que tiene referencia casi explícita a la discusión de III 4 y es el que vamos a analizar.

Pensando en las características que debe tener el régimen mejor, Aristóteles propone, en VII 14, 1332b 12-41, la alternancia en el ejercicio del poder, opinión que refuerza, en 1332a 2-3, y vuelve al proverbio ya mencionado: se debe obedecer primero para saber mandar. Y pocas líneas más abajo, recoge, sin matices ni distinciones, la conclusión de III 4 sobre la identidad entre la virtud del ciudadano, del gobernante y del hombre bueno⁴⁹² (1333a 11-12).

Esta cita disipa toda duda interpretativa del III 4, donde no había una afirmación tan categórica de la identidad entre la virtud ética y la virtud política. Ambos textos, III 4 y VII 14 se complementan porque se suponen. Así como tampoco invalida lo argumentado en III 4 que su fundamentación se base en una creencia: “*decimos que el gobernante recto debe ser bueno y prudente*”. Tal apelación a estas concepciones comunes o *éndoxa* constituyen tanto un punto de partida como un argumento de autoridad frecuentes en la argumentación ético-práctica de Aristóteles, quien suele apelar a las opiniones de filósofos, poetas y a las creencias comunes.

Y, por fin, conviene advertir algo acerca de los límites de la argumentación ética aristotélica. Razón válida para la *EN* y la *Pol.* como dice él mismo: “*no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos*” y por eso en la ética “*(...) hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes*” (*EN I 3, 1094b 12-13 y 20-22*).

⁴⁹¹ 1277b 30-32. Casi idéntica conclusión tiene el III 5.

⁴⁹² “...*politou kai árjontos tèn autèn aretèn einai phamen kai tou árístou andrós*”

3.- Conclusiones

En primer lugar, bien o fin de la *pólis* es el más principal o soberano (*kyriótaton*) de todos los bienes, porque los contiene a todos, los origina y los posibilita. Todas y cada una de las comunidades inferiores contiene en germen a la *pólis*, que las atrae a sí como su fin y su plenitud o perfección.

En segundo lugar, si el hombre bueno (*EM*) y la *pólis* (*Pol.*) tienen el mismo fin: la felicidad, luego, también el ciudadano y el hombre bueno tienen el mismo fin. La relación entre ciudadano y hombre bueno se hace evidente en que son necesarias las virtudes morales para desempeñar mejor las virtudes políticas.

En tercer lugar, la prudencia que es propia del gobernante y del gobernado son la misma virtud que se manifiesta en sus distintas formas en el gobernante y en el gobernado: las virtudes son las mismas para el ciudadano y el hombre bueno. Y, por tanto, sí se identifican ciudadano y hombre bueno, aunque vistos en distintos ámbitos: en la *pólis* e individualmente.

Desde este nuevo punto de vista la restricción al gobernante de la identidad de la virtud ética con la política ya no es tal. Pues nada impide que la virtud ética pueda tener formas distintas, según la situación en que se encuentra el hombre o ciudadano que la posea.

Además, la diferencia entre gobernante y gobernado está en que el gobernante poseerá prudencia en el sentido pleno, incluyendo la ciencia política. Por ejemplo, Pericles y otros como él tendrán el conocimiento necesario para dictar leyes y proponer decretos, y la habilidad para actuar apoyados en tal conocimiento en todas las situaciones particulares en que se encuentra la *pólis*. Sabrán qué leyes deben ser dejadas de lado o cuando tal ley debe ser aplicada. Pero el gobernado tendrá una forma de prudencia concerniente a sí mismo y a su casa, y podría también tener alguna forma de prudencia concerniente a la *pólis*. Tal ciudadano no debe ser excluido de la política, ya que tendrá algo que decir que puede ser de valor.

Por último, la afirmación de identificar hombre bueno con buen ciudadano en Aristóteles puede ser punto de partida para volver a considerar esa misma relación entre el hombre y el ciudadano de hoy.

Contrato y mercado en la modernidad: sus resonancias en la teoría de la democracia contemporánea

Dolores Marcos

Universidad Nacional de Tucumán

Introducción

La gran cuestión de la modernidad fue pensar una sociedad laica, autoinstituida, por eso se propuso elaborar una teoría acerca del establecimiento humano de la sociedad, al decir de Grocio. Para ello era necesario abordar científicamente la cuestión política a fin de justificar su emancipación de la religión y de la moral. La vía que encontraron los autores modernos fue la afirmación del individuo como un ser autónomo y plenamente constituido, independiente del cuerpo social. En sintonía con el rol que el individuo burgués iba asumiendo en la sociedad moderna, la teoría echó mano de un sujeto libre, racional y autosuficiente como eslabón y cimiento de lo que, por su propia voluntad será la sociedad política. Si el gran problema del pensamiento político moderno es la institución de la sociedad, Rosanvallón⁴⁹³ arriesga la tesis de que el contrato y posteriormente el mercado son las dos variantes de respuesta a esa cuestión fundamental. Afirma que el mercado no es sólo un concepto económico sino que es un modelo político alternativo del modelo contractualista.

Todo el desarrollo posterior del liberalismo enfatizará esa relación entre sociedad y mercado. Esta asociación condicionó un modo de interpretación de la democracia que ha destacado sus aspectos procedimentales. Desde las teorías de la democracia que cuestionan su reducción a lo meramente procedimental, se retoman algunos postulados contractualistas para mostrar una concepción más amplia e inclusiva del concepto de democracia.

Veremos a continuación las líneas fundamentales de ambos modelos, el contrato y el mercado, para vincularlas luego con algunas concepciones actuales de la democracia.

El modelo del contrato

Según Duso⁴⁹⁴, en el siglo XVII la idea de contrato social está unánimemente aceptada en los ámbitos de discusión filosófica. Sin embargo en este siglo se produce una radical modificación del significado heredado y de la función de este concepto, de la mano de una transformación en el modo de comprensión del hombre y de la sociedad. Se trata de una fundación racional y originaria de la esfera política y de la obligación bajo nuevos presupuestos. La idea es construir teóricamente una organización política teniendo como

⁴⁹³ Rosanvallón, Pierre: *El capitalismo utópico*, Nueva Visión, 2006

⁴⁹⁴ Duso, Giuseppe, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna, 1987

guía una razón de claridad geométrica, en la cual cada uno obedece por su propia voluntad, porque así lo ha consentido. El poder se crea a la medida de los intereses de los individuos que le dan forma. Al tratarse de pensar la génesis de la forma política desde sus raíces, es necesario atender tanto a la fundación del cuerpo político como a la subordinación a ese cuerpo, es por eso que en las teorías contractualistas aparecerá, con mayor o menos claridad, el momento en que se constituye la sociedad a partir de individuos aislados y el momento en que esa sociedad instituye una autoridad política.

La idea del contrato, entonces, aparece como el eje sobre el cual gira el pensamiento político moderno. Refleja un nuevo modo de entender al hombre, no ya como el animal político que encuentra su sentido a partir de la *polis* de la que forma parte, sino como el individuo, sujeto de derecho, que otorga sentido a los diversos ámbitos de su existencia, particularmente, como el hacedor de la nueva organización social capaz de garantizar esos derechos. Respecto del problema crucial de la fundamentación y naturaleza del nuevo Estado, a partir de Hobbes se puede hablar de un modelo⁴⁹⁵, que ha sido adoptado con diferentes variaciones por muchos de los más grandes pensadores políticos hasta Hegel. Este modelo, que viene a reemplazar a la explicación naturalista aristotélica, es dicotómico, ya que implica dos elementos: el estado de naturaleza y el estado civil. Entre ambos hay una relación de oposición, de manera tal que el estado político surge como la negación del estado natural. Justamente por ser antitéticos, el paso de uno al otro no puede explicarse por un desarrollo natural evolutivo, sino que es necesario recurrir a la idea del contrato, esto es, un acuerdo a través del cual los individuos se comprometen a salir del estado natural y a organizarse de acuerdo con la razón en un estado civil. Este modelo también permite diferenciar la relación política de cualquier otra relación en la cual un hombre se ve sometido a la voluntad de otro, como son la sociedad familiar o la patronal, ya que el principio que legitima a la sociedad política es el consenso.

El Estado es el resultado de la razón entendida como instrumento, como cálculo en el cual se ponen en consideración las ventajas de contraer acuerdos con los otros, que beneficien el desarrollo y el progreso de cada individualidad. El espíritu moderno concibe a esta nueva unidad política como la condición de posibilidad de las libertades y de la propiedad. Por eso, el núcleo de la justificación y características del poder no pasan por las personas que lo detentan sino por la noción de soberanía que ha de garantizar unas condiciones propicias para los fines que se propone el pacto que da origen al poder político. Las características que asuma la soberanía en el estado civil dependen, en gran medida, de los términos en que ha sido establecido el contrato por el cual se abandona el estado natural. La autoridad que nace del pacto es una autoridad soberana, reúne el monopolio de la fuerza legítima - dirá Weber- y está legitimada por la voluntad de todos, en la medida en que expresa el interés común.

El contrato puede ser entendido tanto como un nuevo principio de legitimación del poder político a través del consenso, como un principio de explicación, en tanto verdad de razón, que constituye un eslabón necesario en el razonamiento que comienza con la postulación de individuos libres e iguales en el estado de naturaleza y culmina con la constitución del estado civil como organización política y social.

⁴⁹⁵ Bobbio, N y Bovero, Michelangelo, *Estado y sociedad en la filosofía moderna*, FCE, 1993

El modelo del mercado

Rosanvallon⁴⁹⁶ sostiene que el mercado, teorizado a partir de Adam Smith, no es sólo un concepto económico que viene a justificar el capitalismo incipiente, sino que es un modelo político alternativo del modelo contractualista. Un modelo que ensaya dar una explicación del poder sin autoridad, que busca minimizar la imagen del poder como opresión y descubrir las posibilidades de una sociedad autoengendada y autoregulada por el interés del intercambio: una sociedad de mercado. El siglo XVIII se plantea como cuestión central, el problema de la regulación de la sociedad, intentando hallar un fundamento sólido y simple a la armonía social. El mercado, que es pensado como un mecanismo que funciona sólo según el interés de individuos que se benefician mutuamente en los intercambios, ofrecía ese fundamento. Constituye un modo de explicación de lo social que no debe valerse de artificio alguno, porque la voluntad del intercambio es una relación natural de los hombres. Pensar el lazo social en términos económicos es un modo eficaz de comprender la armonía social desde la perspectiva de una modernidad que piensa en clave del individuo, sus pasiones y sus intereses.

El concepto de mercado, para Smith, no se refiere a un lugar de intercambios sino que se entiende como un mecanismo de organización social más que de regulación económica. Es un concepto político y sociológico mediante el cual se concibe las relaciones entre los hombres como relaciones entre mercancías. El mercado es el operador del orden social, la sociedad ya no es comprendida políticamente sino económicamente. La riqueza es entendida como el motor de la sociedad y el consumo es la finalidad de la riqueza, por lo cual la sociedad entendida como mercado es la realización del interés general.

La perspectiva económica de la filosofía que inaugura Smith se plantea como una solución óptima a los problemas más decisivos de los siglos XVII y XVIII: los de la institución y regularización de lo social⁴⁹⁷. El concepto de mercado permite no sólo dar un nuevo giro al problema de la institución de lo social sino también dar respuesta a dos cuestiones cruciales, difíciles de resolver para los contractualistas: la cuestión de la guerra y la paz y la cuestión del fundamento de la obligación política.

En cuanto al primer problema, si bien el contractualismo resolvía la guerra entre los individuos en el estado de naturaleza a través de la institución del Estado, por medio de la ficción del contrato, los estados permanecían en estado de naturaleza entre sí. La lógica del mercado permite pensar a las relaciones internacionales en base al interés mutuo de las naciones por obtener ventajas comerciales, y, desde ese punto de vista, es posible entender que el mundo entero no es más que una única nación o un solo pueblo, al decir de los intelectuales de la época⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ Rosanvallon, P, Op cit. P. 43

⁴⁹⁷ Rosanvallon, OP. Cit, p. 47

⁴⁹⁸ Rosanvallon, Op cit. P. 49

Respecto al tema de la obligación política, el mercado, a través de la idea de “mano invisible”, de procedimientos cuasi naturales que organizan el mundo social, permite pensar una sociedad sin centro, regulada por relaciones de valor, tanto entre mercancías como entre las personas. Hay una suplantación de la lógica política por la lógica económica del mercado, que permite explicar toda relación en base a la utilidad. La obligación política no es impuesta desde una instancia exterior, ni tampoco es necesaria entenderla como fundada en compromisos u obligaciones morales, es la consecuencia del mutuo interés que funda las relaciones sociales.

Concepciones de la democracia

El desarrollo posterior del liberalismo enfatizará esa relación entre sociedad y mercado. Esta asociación condicionó un modo de interpretación de la democracia desde el liberalismo que ha destacado sus aspectos más formales y procedimentales, puesto que se adapta mejor a la interpretación de la sociedad como un mercado donde individuos libres eligen sus productos de acuerdo con intereses y preferencias.

Siguiendo a Macpherson, en su libro *La democracia liberal y su época*⁴⁹⁹, encontramos lo que el autor llama el modelo de democracia como equilibrio. Se caracteriza por ser un modelo elitista y pluralista. Pluralista porque supone una sociedad plural, donde coexisten grupos e individuos con diversos intereses. Elitista porque asigna el papel principal en la organización política a los grupos dirigentes. La definición que corresponde a este modelo es la de Schumpeter⁵⁰⁰. Contempla requisitos mínimos para considerar a un régimen como democrático, el proceso democrático sería “el arreglo institucional para arribar a decisiones políticas mediante el cual los individuos adquieren el poder de decisión mediante la lucha competitiva por sus votos”⁵⁰¹. En esta propuesta se destacan dos puntos. En primer lugar, se considera sólo el aspecto procesual de la democracia, es decir, esta definición sólo atiende a los mecanismos para elegir autoridades, a la democracia en tanto régimen. En segundo lugar, esa lucha competitiva debe darse en condiciones de libertad y se produce entre dos o más grupos organizados en partidos políticos. La función del pueblo es legitimar a través del voto a las autoridades encargadas de delinear los rumbos políticos de la sociedad. Una vez ejercido el voto, no interviene en las decisiones. Las elecciones deben darse periódicamente, con esto se evita el peligro de la tiranía, y los partidos deben ofrecer diferentes opciones al votante.

Esta concepción es solidaria con la sociedad de mercado y heredera de aquello que caracterizamos como el modelo del mercado inaugurado por Smith en el siglo XVIII. El mercado político es asimilable al mercado económico. En él circulan mercancías (ofertas políticas) y el votante elige, en función de sus intereses y deseos, cuál de esas ofertas le conviene votar. Se inspira en una

⁴⁹⁹ Macpherson, C.B.: *La democracia liberal y su época*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1991

⁵⁰⁰ Schumpeter, J.A: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Folio, Barcelona, 1984

⁵⁰¹ Schumpeter, op cit, citada por O'Donnell, G: *Disonancias*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007

concepción de hombre que supone que los individuos son maximizadores de intereses, tanto en lo económico como en lo político y actúan siempre en función de la utilidad. Sobre la base de la pluralidad que caracteriza las sociedades complejas actuales, se sostiene que el único modo de vehicular las demandas sociales es a través de partidos capaces de ofrecer un abanico agregado y limitado de ofertas. Este juego es lo que produce el equilibrio entre oferta y demanda.

Las teorías democráticas inspiradas en el modelo de mercado han sido y continúan siendo muy útiles a la hora de explicar cómo funcionan las sociedades democrático-liberales actuales en su diversidad y complejidad. Sin embargo han recibido, por parte de filósofos y teóricos, diversas críticas que apuntan, sobre todo a su pretensión de ser, más que un modelo descriptivo, una receta prescriptiva de cómo debe ser la democracia, si pretende sostenerse en el mundo actual. Muchas de estas teorías críticas retoman la línea del modelo contractualista, sobre todo en lo que se refiere a la posibilidad de legitimar el poder en el consenso. Se trata de teorías que entienden la democracia como deliberación y que exigen, por parte de los sujetos políticos, un compromiso más profundo que su mera condición de consumidores. Al mismo tiempo, estas propuestas buscan rescatar al individuo como fundamento de poder político, pero situándolo en un papel más activo y participativo.

En el marco de lo que se ha conocido como el giro deliberativo, diversos autores, entre los que se destacan, con sus diferencias y matices Rawls y Habermas, han intentado hacer frente a la crisis de legitimidad de la democracia definida sólo como procedimientos formales, tratando de atenuar la tensión entre forma y contenido de la democracia⁵⁰². En tal sentido se busca recuperar el contenido moral de la democracia entendida como la capacidad para disponer del más amplio proceso de intercambio de razones, con el objetivo de ir tejiendo consensos respecto de las cuestiones que preocupan a una comunidad. Cada ciudadano y ciudadana asume frente a este proceso una responsabilidad respecto de las razones propias y ajenas que se ponen en juego. En este proceso se promueve que todas las opciones razonables tengan acceso y sean consideradas en la discusión. Si bien en estas concepciones se pone el acento en los procedimientos, en este caso, la discusión pública de razones y argumentos, éstos no son considerados formales, sino que se los comprende como moralmente relevantes desde el momento en que involucran estructuras comunicativas constitutivas de los seres humanos.

Esta concepción deliberativa de la democracia representa un retorno a los supuestos contractualistas desde el momento en que plantean que la fuente de justificación del orden político está en el consentimiento de los ciudadanos. La democracia, en este caso, implica la posibilidad de alcanzar un consenso universal basado en la razón común entendida ésta desde su dimensión dialógica y comunicativa. De este modo se busca superar la idea de democracia como competencia (al modo del mercado) para enfatizar las posibilidades de encuentro y acuerdo mediante un proceso de argumentación pública entre ciudadanos libres e iguales.

Consideraciones finales

⁵⁰² Greppi, Andrea, *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Trotta, Barcelona, 2006, p. 43

Vemos de este modo cómo, en los desarrollos teóricos actuales acerca de la democracia, una y otra vez reaparecen las líneas inauguradas por el pensamiento político moderno. Los hilos que unen la democracia con las ideas de contrato y de mercado van hilvanando los diferentes momentos y líneas teóricas. Estas líneas, si bien no son contradictorias ni dicotómicas, enfatizan distintas dimensiones de lo humano y de lo social. El modelo de la democracia entendida como mercado de ofertas y demandas políticas conquistó buena parte del discurso hegemónico de la teoría de la democracia durante varias décadas. En él, la idea de contrato aparece desdibujada o descalificada como un recurso innecesario, que pretendía compromisos más profundos de lo que esta concepción procedimental estaba dispuesta a reconocer. Como reacción, las teorías de la democracia deliberativa recuperan justamente esa idea fundamental del consenso y el acuerdo como fuente de legitimación de lo político. Aparece entonces una instancia de debate, en la cual se intentan construir ideas más complejas de la democracia, acordes con las demandas y transformaciones del comienzo de siglo. En este debate teórico y político se juegan, modificados, los ideales modernos de fundar el orden social en principios postulados por los sujetos que le dan sentido.

La identidad nacional en una etapa de redefinición a partir del complejo proceso de globalización

Mgter. Lilián Martella

UNRC

Sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo (...) ; No seáis uno ni múltiple, sed multiplicidades!

Gilles Deleuze y Felix Guattari.

En esta ocasión la reflexión está centrada en el tema de la identidad nacional, un tema que, en el contexto de “ruptura” histórica y epistemológica que muchos denominan globalización, resulta elusivo y ambivalente.

Se toma a la globalización como punto de partida para analizar la cuestión de la identidad nacional. A la globalización se la concibe, siguiendo los análisis que realizan Saskia Sassen (2007) y Bauman (2007), como un “proceso” de transición y de transformación que ha afectado a las estructuras estatales, a las condiciones laborales, a las relaciones interestatales, a la subjetividad colectiva, a la producción cultural, a la vida cotidiana y a las relaciones entre el ser y el otro. Proceso que, según Maliandi, (2006: 44-45), “...presenta facetas diversas, entre las que, sin embargo, son especialmente recurrentes e incisivas las referentes a los desarreglos en la identidad. No sólo se desequilibra la identidad de las naciones, sino también la de todas las clases de agrupaciones o comunidades humanas. Y, por cierto, (...) perturba no sólo las identidades grupales sino también las individuales.” Beck propone (1998: 29-30), en la misma dirección, entender a la globalización como un proceso o, más bien, una serie de procesos “por los cuales los Estados soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios. (...) que crea vínculos y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano terceras culturas.”

Considerando estas concepciones es que hablamos de un quiebre o ruptura radical e irreversible en nuestra historia. Es tan imposible dar marcha atrás como vislumbrar cuáles habrán de ser sus efectos a mediano y largo plazo. Justamente esa incertidumbre nos invita a una reflexión filosófica.

La historia se presenta en otros términos, contradice los supuestos fundamentales del denominado estado de bienestar como modelo de desarrollo y progreso indefinido, que prometía pleno empleo y el real goce y ejercicio de los derechos y garantías reconocidos en los distintos ordenamientos jurídicos. Como dice Edgar Morin (2004: 36) “luego del final de la Unión Soviética y de la familia de las economías burocráticas, el mercado de Estado se torna mundial, lo que equivale a decir universal y guiado por el liberalismo. El mercado competitivo es capaz no solamente de regular la economía, sino también de tratar los grandes problemas sociales. (...) Todos entran en el circuito de la mercancía, ...la economía invade todos los sectores humanos.” Los Estados nacionales se desmoronan, la deliberación ciudadana es expropiada por los

discursos de los “técnicos” y “expertos” en economía provocando, todo esto, nuevas ataduras sociales.

En su proyección política, el proceso de pérdida de la centralidad del Estado y la erosión de las estructuras políticas estatales, a nivel mundial, han creado las condiciones para que sean posibles el vacío de contenidos (y de sentido) de las instituciones democráticas y la privatización del ámbito público; se re-significó, como dice Lo Vuolo (1998), el escenario de desenvolvimiento de las relaciones sociales, económicas y políticas. La vida pública dejó de ser el escenario de conflictos y consensos que se articulaban en torno a grandes proyectos de los cuales dependía, en última instancia, la legitimidad sustantiva (y no únicamente formal) de los gobiernos.

Con todo, se ha vaciado el concepto de “ciudadanía” de gran parte de sus antiguos significados, al tiempo que se han desmantelado las instituciones manejadas o respaldadas por el Estado que permitían seguir creyendo en ella. Como hemos observado, el Estado-nación ya no es el depositario de la confianza del pueblo dado que, ante el fuerte retraimiento en el ejercicio de sus funciones y la desintegración de organizaciones e instituciones sociales, no se puede esperar mucha ayuda para proporcionar las soluciones a los problemas sociales más elementales. Se ha conseguido que la confianza se exilie de su morada habitual y va a la deriva en búsqueda de refugios alternativos.

La globalización comienza a hacer visibles algunos de los rasgos societarios de la mutación que atravesamos.

Por un lado, estamos ante una sociedad estructuralmente fracturada, cada vez más privatizada y des-regulada, y en la que el divorcio entre Estado y sociedad se hace cada día más fuerte y visible. Pues el Estado está hoy mucho más moldeado por los típicos mecanismos de ajustes a las reglas del “mercado” que por las necesidades y demandas de su propia sociedad. En América Latina está significando la tendencia no sólo hacia un Estado retraído en el ejercicio de sus funciones y casi impotente sino además des-ubicado e incoherente, y a una sociedad fragmentada que ve degradarse día a día su calidad media de vida y ampliarse la tasa de población abandonada a su suerte. Y por otro lado, estamos ante una fuerte aceleración de vaciamiento simbólico, que sufre la política, esto es, su incapacidad de convocar, vincular y mantenernos juntos, y la imposibilidad entonces que tiene para mediar entre las macro-lógicas de la economía y las dinámicas de los mundos de la vida, de los movimientos de la identidad.

Según Saskia Sassen (2007), el asentamiento del modo de producción capitalista a nivel mundial, la concentración económica y la competencia de un mercado mundial cada vez más independiente de las fronteras, ha destruido las posibilidades de supervivencia de pequeñas empresas nacionales en un número creciente de países; también ha generado un nuevo tipo de conciencia, y al mismo tiempo facilita la idea de poder irse a otro país escapando de las desesperanzas de sus países de origen, algo que aparece representado en los medios de comunicación y que ha facilitado el tránsito a nivel global.

El estudio de la identidad se asocia con todos esos quiebres de las instituciones que, durante muchos años constituyeron las premisas sobre las que se construyó la sociedad moderna, y con la globalización se convierte en un asunto candente.

La identidad nacional adscrita tradicionalmente a los individuos era mencionada precisamente a partir de la raza, género, territorialidad, país o

lugar de nacimiento, familia, clase social y construida por un Estado y sus organismos con el objetivo de trazar el límite entre el “nosotros” y el “ellos”. El Estado como referente por medio del cual los hombres se afirmaban en su identidad colectiva.

Para Bauman (2007: 57- 67) una vez que la identidad pierde los anclajes sociales que hacen que parezca “natural”, predeterminada e innegociable, y que los Estados- nación ceden los sentimientos patrióticos y ciertos poderes estatales a las fuerzas del mercado para que los redistribuyan, la “identificación” se hace cada vez más importante para los individuos que buscan desesperadamente un “nosotros” al que puedan tener acceso.

Muchos son los sociólogos y sociólogas, los analistas políticos, filósofos y antropólogos que coinciden en la idea fuerte de que la globalización con el nuevo ropaje del neoliberalismo cambió para siempre las reglas de juego y provocó, entre otras cosas, un masivo movimiento humano de uno a otro rincón del planeta o como dice Maliandi (2006: 43) una creciente confluencia de culturas diversas, así como la desintegración de los factores de la identidad con la consecuente modificación de las preguntas por lo local, lo nacional y lo transnacional.

Bauman afirma (2007: 33-34) “... la identidad es un amasijo de problemas en lugar de una sola cuestión, es algo que tienen en común todos los hombres y mujeres de la ‘moderna era líquida’ (...), el mundo que nos rodea está rebanado en fragmentos de escasa coordinación y nuestras vidas individuales están cortadas en una sucesión de episodios mal trabados entre sí.”

Específicamente referido a América Latina, García Canclini (2004) considera que al deshacerse los países del patrimonio y de los recursos para administrarlos, expandirlo y comunicarlo, su autonomía nacional y regional se atrofia. Globalizarnos como migrantes, dice, significa una pérdida de confianza en la propia nación y un debilitamiento de los lazos identitarios.

Así, la identidad nacional se halla hoy doblemente des- ubicada. Pues de un lado la globalización des- ancla y disminuye el peso de los territorios y los acontecimientos fundadores que esencializaban lo nacional, y del otro la revaloración de lo local redefine la idea misma de nación. La identidad entonces no puede seguir siendo pensada como expresión de una sola cultura homogénea perfectamente distinguible y coherente. En nuestro mundo policultural, “uno se concienza de que la ‘pertenencia’ o la ‘identidad’ no están talladas en la roca, de que no están protegidas con garantía de por vida, de que son eminentemente negociables y revocables”, expresa Bauman (2007: 32)

En estas condiciones, las de un tiempo globalizado, se abren enormes interrogantes acerca de la construcción o reconstrucción de identidades. ¿Cómo es posible la afirmación de identidades si se vive oscilando entre las muchas referencias que ofrece la interculturalidad global? ¿Es posible aferrarse a la identidad para establecer reglas de convivencia? ¿Cómo proteger las identidades colectivas frente a la diferencia de culturas?

El siglo XX fue el siglo, se puede decir, del reconocimiento de la diversidad. Se avanzó en la aceptación de la pluralidad étnica, las opciones diversas de género, las primeras formas de ciudadanía multinacional o la posibilidad que en algunos países y en algunas ciudades convivan con cierta legitimidad muchos grupos diferentes.

El siglo XXI comienza repleto de preguntas sobre cómo mejorar la convivencia con los otros, y si es posible no sólo admitir las diferencias sino valorarlas sin caer en discriminaciones.

Todos los problemas por la presencia del “otro cultural” no terminan de resolverse. Hoy se profundizan porque hay un flujo mayor de gente que se desplaza para situarse en otros lugares y entonces surge la necesidad de otorgarle al ciudadano las condiciones y beneficios que surgen del ser ciudadano y los “otros” lentamente empiezan a ser colocados en un lugar de exclusión, sin ninguna posibilidad de sentirse que forman parte o que pertenecen a la sociedad de adopción, dado que no se le reconocen derechos (al voto, a la jubilación, a la educación, etc.)

Cada vez más las sociedades actuales se caracterizan por agudos problemas de pertenencia. Así, muchas son las personas que tienen el problema de resolver la cuestión de la consistencia y la continuidad de su identidad a través del tiempo como también el problema de la coherencia de lo que los distingue como personas. Bauman (2007: 35-36) señala al respecto: “Estar parcial o totalmente ‘fuera de lugar’ en todas partes (...) puede ser a veces una experiencia ofensiva, molesta. Siempre hay algo que explicar, algo por lo que pedir disculpas, algo que esconder o, por el contrario, que mostrar ostensiblemente, algo que negociar, algo por lo que pujar o por lo que regatear. Existen diferencias que limar o que paliar o que, por el contrario, hay que agudizar más y hacer más legible. (...) Uno puede incluso empezar a sentirse en cualquier parte chez soi, ‘en casa’, pero hay que pagar el precio de aceptar que no se estará verdadera y totalmente en casa en ninguna parte.”

Los conflictos del siglo que acaba de empezar muestran, más que un horizonte de interculturalidad, el miedo ante lo diferente. Lo cual atenta contra la coexistencia o convivencia, pues sólo fomenta una cultura del rechazo de cuanto “nosotros no somos”, si la identidad colectiva la conforman sólo aquellos que siento como míos, entonces siempre a quienes perciba como “otros” serán, de mínima, un problema y, de máxima, mis enemigos ya que la ponen en peligro. El “otro” como diferente. Diferente, en su raíz latina: dis, como división y / o negación; que significa llevar con violencia, arrastrar. El otro diferente, es arrastrado desde una identidad original y localizado como su opuesto, negativo (Skliar, 2002: 47)

García Canclini (2004: 14) considera que, “los Estados y las legislaciones nacionales, las políticas educativas y de comunicación que ordenaban la coexistencia de grupos en territorios determinados son insuficientes ante la expansión de mezclas interculturales. Los intercambios económicos y mediáticos globales, así como los desplazamientos de muchedumbres, acercan zonas del mundo poco o mal preparadas para encontrarse.” Estamos institucionalmente muy mal equipados para enfrentar los conflictos globales, ni tampoco parece haber líderes bien preparados para observar los problemas desde un punto de vista mundial. Una paradoja: todo deviene global, pero no tenemos buenas respuestas a las cuestiones globales, entre ellas las del encuentro con el “otro diferente” y las referidas al problema de la identidad.

Muchos son los trabajos de investigación que indagan cómo hacer compatibles Estados multiculturales con democracias homogéneas, que otorgan iguales derechos a todos los ciudadanos, aunque tengan diferentes concepciones de la democracia y de la participación. ¿Se puede lograr, a la vez, la cohesión y la pluralidad sociocultural?

Maliandi (2006: 49) sugiere pensar en una ética de la globalización que, frente al problema de la identidad, tendría que configurarse en una ética de la convergencia vinculada al carácter dialógico de la racionalidad. La convergencia es entendida como una dirección regulativa. En su aspecto sincrónico la convergencia apunta, en lo individual, al autoconocimiento y

autocrítica, y, en lo comunitario, a la cohesión intragrupal y tolerancia extragrupal. En su aspecto diacrónico individual, es la dirección hacia la compatibilidad de actitudes responsables con actitudes creativas, y, en lo comunitario, hacia la de tradición y renovación cultural. En definitiva, la convergencia consistiría en el esfuerzo por maximizar la armonía posible y procurar un razonable equilibrio entre las exigencias de la identidad y la diferencia.

En este marco de análisis, Bauman (2007: 40) sostiene que la identidad es una convención necesaria socialmente, un objetivo, como algo que hay que buscar y que construir en un “espacio privilegiado de debate público”.

Resulta, entonces, oportuna la invitación de Habermas (1998) a abrir nuevos espacios a la participación de los ciudadanos en el proceso de diálogo constitutivo de la sociedad, en todos los niveles y direcciones. Porque ese tomar parte en el quehacer social como sujetos activos es lo que le da solidez a la libertad. Se trata de la libertad de todos, sin exclusiones ni discriminaciones.

Pese a que estas propuestas parecen impracticables en condiciones materiales mundiales tan desfavorables, pues, es una realidad el abismo que existe entre gobernantes y gobernados, la instalación del terrorismo y la guerra, el aumento pavoroso de la pobreza mundial y el deterioro ecológico del planeta; a pesar de todo esto, repetimos, son muchas las voces que se levantan para rechazar la violencia que esto provoca y plantear la importancia de la intervención en la vida pública como instrumento de cambio, de recomposición social y de re-significación de la pluralidad humana. De lo que se trata es de instalar un espacio público dotado de “sentido” (entendido como significado y como dirección) para la población, de que las instituciones y sus prácticas expresen acuerdos, consensos, en definitiva, proyectos de una sociedad.

Bibliografía:

- Bauman, Z. (2007), *Identidad*, Ed. Losada, Buenos Aires.
- Bauman, Z. (2006), *La globalización. Consecuencias humanas*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Beck, U. (1998), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- García Canclini, N. (2004), *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la Interculturalidad*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Habermas, J. (1998), *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el estado de derecho en términos de la teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid.
- Lo Vuolo, R. (1998), “La retracción del Estado de Bienestar en Argentina”, en: *La nueva oscuridad de la política social*, Ed. Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Maliandi, R. (2006), *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Ed. Biblos, Buenos Aires.
- Morin, E. (2003), “En el corazón de la crisis planetaria”, en: *La violencia del mundo*, Ed. Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- Sassen, S. (2007), *Una sociología de la globalización*, Ed. Katz, Buenos Aires.
- Skliar, C. (2002), *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*, Ed. Miño y Dávila, Buenos Aires.

El ensayo de interpretación nacional y las alegorías identitarias: los usos del género y su alcance performativo.

Marisa Moyano

Universidad Nacional de Río Cuarto

mmoyano@rec.unrc.edu.ar

“Uno tiende a reparar en las cosas y a someterlas a la contemplación y a un cuidadoso examen sólo cuando se desvanecen, se van al traste o comienzan a comportarse de manera extraña o, si no, cuando lo decepcionan a uno”.

ZYGMUNT BAUMAN. *Identidad*, Losada, 2005. Pág. 42.

Introduciéndonos al presente

Una primera explicación que debemos dar en este trabajo, tiene que ver con el epígrafe del que partimos. Reenvío extraño –disonante- respecto del resumen-objeto de este trabajo, si no lo contextualizamos. Un primer uso de este epígrafe tiene que ver con una posición contextual sostenida por nosotros en el pasado: dos años atrás, Bicentenario en puerta, advertíamos en un Congreso anterior la ausencia de “genuinas discursividades sociales” que atravesaran el proceso desde la emergencia de interpelaciones sobre “lo real político” en torno al país heredado y los avatares de una historia transida de sangre, violencia, revoluciones, derrotas idas e incertidumbres por venir. Porque el ensayo de interpretación nacional y su tradición no parecían estar presentes –a la altura de la gravedad de los tiempos que corrían y siguen corriendo- con su carga de discursividad crítico-social y su potencialidad histórico-política extratextual en el fasto del Bicentenario, más allá de convocatorias, ediciones del género, “maquinitas expendedoras de textos del pasado” y adhesiones de Feria. Precisamente, si de algo no dudábamos -y no dudamos tampoco hoy- es de la potencialidad performativa que tuvo, en la historia del género y su impacto sobre “lo real político”, el ensayo de interpretación nacional y la capacidad que evidenció para conjurar “las sombras terribles” en las interpretaciones sobre la cultura investidas del poder de la metáfora o para modular las imágenes disruptivas contestatarias y la densidad de las alegorías en disputa, que a lo largo de estos dos siglos siguen interpelando a los sujetos sobre “la nación” y “lo nacional”. Pero este poder –decíamos entonces- estaba ausente: no aparecía en las discursividades que lo convocaban, con sus planas lecturas del presente o con las repeticiones que como espectros seguían proyectando sobre el país y su cultura las viejas “sombras terribles” de América. Esa “decepción” que atravesaba nuestra constatación dos años atrás es la nos lleva a una primera referencia posible sobre la razón de ser del Bauman del epígrafe.

Pero como “la realidad es muy dinámica” –según nos lo recuerda cierto saber popular-, el epígrafe de Bauman oscila entre las cosas que “se desvanecen, se van al traste” y las que “comienzan a comportarse de manera extraña”, dándonos la oportunidad de repensar en presente la extrañeza, o –mejor- imponiéndonos otros avatares de presente desde los cuales reflexionar sobre el país heredado como construcción discursiva que viene disparándose desde el pasado, sobre la lectura del ensayo de interpretación nacional y una

“significancia” (permitásenos el neologismo) que pervive... Decimos esto, porque más allá de la presencia o ausencia del ensayo de interpretación nacional como discurso emblemático del Bicentenario, hoy el Bicentenario emerge como una “palabra-emblema” objeto de disputa social y de debate político, azuzando la reflexión sobre el país-proyecto. Decíamos con Bauman, que *“uno tiende a reparar en las cosas y a someterlas a contemplación y a un cuidadoso examen...”* también cuando *“comienzan a comportarse de manera extraña.”* ¿De dónde emerge esta “extrañeza” en nuestra reflexión? ¿A qué aludimos con ella en relación al ensayo de interpretación nacional, “extrañeza” que cambia la primera alusión que hacíamos más arriba y que sólo se referenciaba en “la decepción”? Precisamente a la disputa por el sentido que en la semiosis social –y más allá del género- está emergiendo alrededor de esa palabra que mencionamos como *“país-proyecto”*. Disputa por el sentido que se dispara en el contexto de la circulación de los discursos sociales emergentes a partir del denominado –permitáseme la simpleza conceptual- “problema del campo” y que tensa las posiciones políticas también de los discursos de la cultura y la intelectualidad académico-política, en la disputa por la hegemonía interpretativa sobre el “país-proyecto”, entre los discursos que exorcizan la sombra de una vieja alegoría ontológica de la identidad sobre la tierra, sus manes y sus males, y los discursos emergentes que irrumpen en el campo intelectual (el otro “campo”) que proponen y nuclea nuevos procesos de reflexión identitaria evaluativa a partir del fenómeno *Carta Abierta*.

Es esta disputa la que constituye nuestra clave de lectura. Porque aunque la semiosis en que se inscribe esta disputa pueda parecer lejana o ciertamente ajena a los objetos de “la cultura”, y más aún a los de “las letras”, el ensayo se cuela sutilmente como tensión de género en las discursividades en debate y, en particular, aquellas otras tensiones puestas en juego en la historia por el ensayo de interpretación nacional, reinstalando las bases, los ideogramas, las dicotomías, las alegorías, las doxas y los “topoi” que disputaron desde el ensayo y sus productores, como agentes sociales, la entidad de la identidad nacional; hecho que con ello nos envuelve y reenvía de la interpretación del presente a las interpretaciones del pasado como disputa aún vigente. Porque –digámoslo- ¿quién no pensó en las dos Argentinas de Mallea (1937) y la “historia de su pasión” como intertexto cuando los agentes del discurso del lado de la protesta parecían resucitar una vieja retórica: la de las morales de la tierra y su *“hinterland argentino”*, en un acto de disputa político-económica por el proyecto del país revestido de las viejas formas del debate cultural por la “identidad nacional”, con su contraposición –y cito a Mallea (1937)- entre *“un hombre argentino visible y otro hombre argentino no visible, silencioso, obstinado, conmovido y laborioso en el fondo tremendamente extenso del país en las estancias, las provincias, los pueblos, las selvas, los territorios. Y aun en la ciudad, mas en la ciudad profunda no en la fácil, no en la inmediata”*?

Frente a esa posición, el fenómeno emergente de *Carta Abierta* pareciera resucitar los avatares y las formas del género de la disputa, hacer visible en la carnadura de sus discursos los vestigios temáticos y las estrategias propias del género como instauración performativa instituyente que alcanza sentido en la semiosis de los discursos identitarios y de disputas que creíamos condenadas a seguir durmiendo en el sueño de lo pasado. Sucede como si el problema de la territorialidad y su relación con los proyectos de país re-emergieran discursivamente, compelidos a entrar de nuevo en el juego de la reflexión, azuzados ahora por la tensión entre una especie de resurrección de alegorías, emblemas, dibujos de la patria y

simbolizaciones de la nacionalidad que repasan intentando reinstalar las líneas y rearticular la lectura política del país creado al ritmo de los discursos del ciclo histórico del ensayo de indagación de los años treinta, por un lado, y una emergente revisión que de la mano de *Carta Abierta*, por otro lado, vuelve al lenguaje de la política –porque “*siempre se escribe políticamente*”– desentumeciendo y rearticulando el decir del presente con el tono crítico emblemático del discurso de los sesenta, como si fuera necesario volver a pensar los dilemas del país como proyecto desde otras palabras –palabras- armas- trabajando –como lo sostiene Casullo (2008)- “*a contrapelo en términos de voz... los destiempos entre intelectual y política como un dato para pensar su posibilidad y su contacto frente a uno y otro extremo*”, buscando “*el tono y la cadencia cuando se trata de una crítica en el lenguaje hacia el lenguaje de lo político*”. Con ello se vuelven “nuevas” viejas disputas, no sólo las visiones ontológicas de una supuesta “esencia de la nacionalidad”, sino también las de la colonización y descolonización, las de imperialismo capitalista y sus efectos y las relaciones consecuentes entre “identidad nacional”, intelectuales, cultura, historia y política en lo que llamamos reemergencia del debate por el “país-proyecto”, ése que se realizó en “la letras” y que entre el sesenta y el setenta alcanzó su mayor tensión polémica en el ensayo de indagación nacional y su mayor tensión política en la justificación y la praxis de la violencia armada. De allí la reflexión de Casullo (2008), que articula esta mirada de revisión y refundación de los discursos, al decir en su legado:

“A diferencia de la experiencia intelectual gramsciana de los 60, hoy el mito queda atrás y surge la pregunta de si es impostergable el mito en la política. ¿Cómo el problema de los idiomas, de los vocablos, de la palabra, le da el signo vital a ‘Carta Abierta’, a 40 años de la relación intelectual-política-revolución de los 60, por herencias, por muertes demasiado antiguas de las cosas, de las frases, de los símbolos, de los cuerpos? Habría que escapar de una rutina del mártir. Relacionar el estado de lo popular... [porque] la cuestión no es hablar sólo de ‘Carta Abierta’ y de la ‘Biblioteca...’, sino en qué punto se advierte que esa yunta no es una nueva época de la cultura... como del lugar de otros 60 que no sean 60 pero tampoco puro posléxico, sin caer en erudiciones ni en lugares comunes. Ser ahora un desafío, no renunciar a la realidad ni a la textualidad de lo real con que mal o bien nos nombremos mutuamente. Hay algo de lo sagrado profanado en ‘Carta Abierta’ y es la escritura, una tradición que necesita oírse, escucharse en el silencio de la voz, en un texto minusválido en boca de un artista resucitador, que no es un poema, novela, teatro... [porque] Si las cosas ya no se escriben de otra forma, ya no se escriben más...”

Es por ello que decimos que en este contexto se vuelven a posicionar los discursos críticos y son las discursividades ensayísticas las que asumen protagonismo, aún por afuera del circuito de la edición de la crítica cultural, desde el pleno corazón de las polémicas discursivas por la hegemonía interpretativa de “lo real político” y las posiciones conceptuales sobre “la Nación” y “lo nacional” en la Historia Argentina. Con ello re-emerge el género en sus formas, pero también su historia, los avatares de su decurso sobre la entidad y la identidad de la Nación. Por eso -con Bauman- celebramos la “extrañeza”, porque podemos “*reparar en las cosas*”, “*someterlas a contemplación*” y a “*un cuidadoso examen*”. Porque allí, desde la mixtura, el combate y la diferencia, en este resurgimiento se pone en juego el debate por la identidad y la historia plasmadas en el hasta hace poco viejo ensayo de interpretación nacional; porque si algo faltaba era la revisión del Bicentenario –y ‘*Carta Abierta*’ lo retoma como continuidad del debate-: volver a leer los avatares del “país-proyecto” también desde el debate por la cultura, la relación

intelectuales-política y la lucha por la hegemonía del sentido en las alegorías de la Nación, que no fueron y no son otra cosa que plasmaciones del discurso en clave de ensayo de indagación sobre el país-proyecto y lo real político.

Del presente al pasado

Por ello proponemos y decimos que es la hora de la relectura del ensayo de indagación nacional. Ahora sí, convocando sus texturas y sus alegorías, porque el contexto permite y reclama, no una exégesis histórica, sino una revisión renovada desde las viejas preguntas: ¿qué viene a decir en nuestro presente esa cadena desde los eslabones discursivos del pasado? ¿Qué “patrias instituyeron las alegorías de “la nación” y “lo nacional” entre los dos Centenarios, en la tensión ideológica entre la configuración y reproducción de los proyectos hegemónicos –que revelan la génesis de la imposición discursiva de la “diferencia colonial”- y la revisión o revulsión postuladas desde el desmontaje político-cultural propuesto por los proyectos contrahegemónicos frente a los mecanismos de “dominación imperial”? Porque, claro está, hay usos de la memoria sobre el pasado, pero hay “políticas de la memoria” que paradigmáticamente instalan las posibilidades y límites de ese narrar, dando cuenta de la ausencia de una *“relato explicativo sobre el fracaso de las experiencias revolucionarias que se autopercebieron como portadoras de un cambio radical”* y de la posibilidad de determinar claramente *“cuál fue el relato donante de sentido profundo a aquellos tiempos políticos”*(Casullo, 2006, 33-34), abarcando no sólo a las “vanguardias armadas”, como lo hace Feinmann (1998), sino a la experiencia misma de la sociedad implicada en un *“tiempo de corte revolucionario”*, como lo propone Casullo. Porque como él creemos que en el pleito que memoria e historia arrastran sobre la verdad, el pasado siempre es *“un ‘botín’ para los poderes representacionales de turno”* (2006: 36), los que tras el universo post-revolucionario volvieron anacrónico ese pasado y produjeron, en nombre de la democracia, *“el borramiento de los mundos histórico-simbólicos”* del relato setentista.

Y aquí volvemos a las lecturas del Bicentenario. En primer lugar, a las lecturas del Bicentenario como “fasto” y su representación: la de la identidad de un pasado y un presente que la ensayística hegemónica configura desde un canon organizado a partir de una ausencia: la del pasado más hondo y trágico de los últimos cien años, demostrando que en las “luchas por la interpretación” esta ensayística pone de manifiesto la obturación de un ejercicio del pensar político, un ejercicio que se niega a la historización, a la comprensión profunda sobre la configuración histórico-identitaria de un presente heredado que debe “hacer memoria” de la “imposibilidad discursiva” de un abordaje explicativo sobre el pasado político reciente, la expansión social de la impronta revolucionaria y la desmesura trágica de su final, así como del estudio de un presente que todavía oscila entre negar, adaptar o recobrar esa crónica de la revolución frustrada y entre el imperativo ético de condena previa a la violencia que anula de hecho esa posibilidad. Por eso, las que hemos dado en llamar discursividades “del fasto”, genéricamente instalan sus recursividades tópicas en un dialogismo con las formas canónicas de un “ensayo envejecido”, que ha devenido caduco desde sus alegorías ontologizadas para interpretar un presente transido de historia. Por eso, *La santa locura de los argentinos*, de Posse lo más cercano que articula dialógica e intertextualmente son las recurrencias a los tópicos del “ciclo histórico” del ensayo de interpretación nacional articulado en el ‘30: el desierto y la séptima soledad pampeana; el desamparo de este *“país indócil”*, la *“rebeldía heredada”*;

la imposibilidad de instituir la civilización como impronta perdurable en la idea de crear un país, “*un gran país*”, pese a la “*maravillosa locura*” fundacional del '80 de inventar “*una Nación*”; Buenos Aires como “*cabeza de Goliath*” desmesurada frente a una “*seducción de la barbarie*” -mal entendida por Posse- en la que junta “*al desierto que nos llama*” y a la mezcla de “*piqueteros, cartoneros, asaltantes y asesinos cómodos en su tarea*” (sic); y, en el fondo de ello, “*las masas*”, como ese mal de la historia, instituyente del mal de “*la demagogia*” y de esta “*democracia envilecida*”. Pesimismo ontológico. Negatividad política a lo Martínez Estrada. Ontología deshistorizada que oculta una interpretación político-oligárquica del ser nacional a lo Mallea, aunque opte por la ciudad por antonomasia. “*Pecado original*” mureniano, de argentino en Europa que mira desde el privilegio del viejo continente, con la vergüenza del “*destierro*” por no haber nacido allí, sino en un “*país poco serio*”. Escritor ubicuo, *flaneur* vergonzante, más parecido a los “*visitantes ilustres del Primer Centenario*” que a un hombre de su tiempo, Posse construye un cronotopo incoherente frente a un contexto transido de una historia violenta, trágica y doliente y un presente complejo por asumir que nada tiene que ver con la grandeza no alcanzada que a Posse le duele entrañablemente en su negatividad:

“*El espíritu argentino espera ser convocado más allá de la politiquería de patio. Desde el fondo de nuestra historia, como se evocó en esta miscelánea, nos sentimos hechos para el desafío y no para el conformismo; para la aventura y no para la melancolía. ¿Habremos perdido aquella maravillosa insolencia de ser?*” (Posse, 2006: 150).

“*Ensayo viejo*” el de Posse frente al Bicentenario. Perfilado en un “*canon viejo*” que debe dejarse en suspenso si pretendemos que emerjan política y memoria de cara al presente. Contracara burda la de Posse, frente a la vergüenza inquisidora de Feinmann y el “*ensayo de la memoria*”, quien interroga críticamente impugnando el juramento de la violencia armada desde la autocrítica generacional: *La sangre derramada*, como “*negación de la política*” y de la “*democracia*”. Pero ensayo que se detiene en la consideración insoslayable de la construcción identitaria reciente. “*Ensayo cómplice*” del olvido y la desmemoria el de Posse, frente a la perspectiva de un Casullo que en el mismo 2006 denunciaba la imposibilidad que tenía la Argentina política e intelectual de “*llamar por su nombre a una gran parte de ese pasado violento y trastocador*”, que hacía a “*una ausencia manifiesta de un clásico relato explicativo: el del fracaso de las revoluciones que se autopercebieron como portadoras de un cambio social radical*” (2006: 33), desde una posición que hoy invita a la lectura y la articulación de esta “*ausencia*” con la presencia de los “*grandes relatos*” modalizadores de la experiencia histórico-social de formación revolucionaria de la militancia de los setenta, tal como la ejemplificó Hernández Arregui y su lectura del “*ensayo de la inteligentzia política nacional*” y su servidumbre cultural, desde *Imperialismo y Cultura Nacional* (1957) cuando anunciaba que:

“*La alteración de América Latina que intelectuales sin conciencia nacional presentan como ‘el pecado original de América’, como angustia metafísica o como incompletud espiritual, no es más que el correlato de ese alumbramiento que se anuncia en una serie de antítesis, de triunfos y derrotas, cuya violencia política responde a la magnitud de las fuerzas que se enfrentan en la prosaica y grandiosa pugna de estos pueblos por la vida histórica*” (1957: 36).

Del presente al futuro

Ahora bien, frente a este acontecer, cabe preguntarnos: ¿Qué vuelve? ¿Qué memorias retornan o pueden retornar? ¿Qué relación encuentra al ensayo con la remisión política a la relectura del presente que propone *Carta Abierta*? ¿Qué paradigma las articula?

Precisamente, el de la relación entre política y cultura y la “revolución frustrada”, el de la conciencia de su disolución en el tiempo, re-enunciable ahora, legible treinta años después, en las políticas de la memoria como “condición histórica de relación con una política popular interrumpida, saqueada, que necesita volver a pensarse”(Casullo, 2006), restituirse en la memoria colectiva como condición revolucionaria en una historia que transcurrió: la de los sesenta y setenta, con su carga histórica plena, pletórica de violencia otrora legitimada y de cambio que no pudo ser. Por eso frente a la pregunta acerca de qué cosa es *Carta Abierta*, la respuesta emergente:

“Es una novedad política, que sin embargo tardó mucho en prepararse, y que llega para cada uno, como una responsabilidad intransferible, una responsabilidad con respecto a las circunstancias históricas de nuestro proyecto emancipatorio y sus impasses, un compromiso en la resignificación de una historia fallida, pero por lo mismo, también el intento de inventar y construir un relato distinto” (Aleman, J., 2009)

Por eso emerge *Carta Abierta* como primer trazado lógico de esa misma Patria frustrada, de igualdad escamoteada, utopía sin tiempo y a la vez, memoria política sin fin; porque de eso se trata *Carta Abierta* (2008): “de una recuperación de la palabra crítica en todos los planos de las prácticas... que comprenda la dimensión de los conflictos nacionales y latinoamericanos, que señale las contradicciones fundamentales que están en juego, pero sobre todo que crea imprescindible volver a articular una relación entre mundos intelectuales y sociales con la realidad política”, creando “nuevos lenguajes”, abriendo “los espacios de actuación y de interpelación indispensables... en la lenta constitución de un nuevo y complejo sujeto político popular”, desde “una decisiva intervención intelectual, comunicacional, informativa y estética en el plano de los imaginarios sociales”. Porque de lo que se trata ahora no es de “proponer un giro de precisión académica a los problemas” sino de “una exigencia de pasaje a la política... que nos confronta con las dimensiones de la justicia, la igualdad, la democratización social y la producción de nuevas formas simbólicas que sean capaces de expresar las transformaciones de la época”, encontrando “alternativas emancipadoras en los lenguajes” desde un nuevo espacio, “un espacio signado por la urgencia de la coyuntura, la vocación por la política y la perseverante pregunta por los modos contemporáneos de la emancipación”. Por eso *Carta Abierta* y el ensayo de interpretación nacional como eje de este trabajo. Porque si esto no es el género ensayo nacional y su potencia performativa que vuelve a la lid, al lenguaje crítico de la disputa y la lucha, a la reflexión sobre la identidad de este “país-proyecto”, preguntémonos hoy: el género, ¿dónde está?

Referencias bibliográficas

ALEMAN, J.: “Las preguntas por lo político. Impresión de la Carta Abierta”. *Página12*, Bs. As. 14/04/09.

PRIMERA CARTA ABIERTA, 2008.

CASULLO, N.: E-mail enviado a la Asamblea de *Carta Abierta*, el 25/09/08, poco tiempo antes de su muerte. En: Ricardo Forster: “Homenaje a Nicolás Casullo”. www.youtube.com

-----: "Memoria y revolución". En: *Lucha Armada en la Argentina*. Mayo, Junio, Julio de 2006. Año 2 Número 6. Buenos Aires, ISSN 1669-7855.

-----: *Pensar entre épocas. Memoria, sujetos y crítica intelectual*. Bs As, Norma. 2004.

FEINMAN, J. P: *La sangre derramada*. Bs. As. Booket, 1998.

MALLEA, R. (1937): *Historia de una pasión argentina*. Bs. As. Debolsillo, 2006.
p. 67

POSSE, A: *La Santa locura de los argentinos*. Bs. As. Emecé, 2006.

HERNÁNDEZ ARREGUI, J.J. (1957): *Imperialismo y Cultura*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1973.

Lillo. 2004.

RIVERA, J. B.: *Prólogo*. En: GONZÁLEZ, J. y PONCE, A.: *El ensayo de interpretación (1910-1930)*. Centro Editor de América Latina. Bs. As., 1980.

La Universidad como problema para el pensar Filosófico y Científico de nuestro tiempo

Prof. Dr. Francisco Muscará⁵⁰³

muscara@logos.uncu.edu.ar

PROYECTO DE PAÍS Y MODELO UNIVERSITARIO

En función de uno de los objetivos de este Congreso: *Reflexionar acerca de la Universidad en el marco de las demandas actuales*, presentamos esta ponencia que corresponde al área: *Pensamiento social, cultural, político, religioso*. En una breve síntesis, vamos a recordar los modelos que encarnaron las organizaciones universitarias en la historia de Occidente y de nuestro país para finalizar, a la luz de las nuevas orientaciones de política educativa, con una propuesta de integración entre la formación general y la formación profesional de los estudiantes

1. ¿DEGRADACIÓN DE LA UNIVERSIDAD?

Bajo este título, algunos profesores relatan la historia de la universidad en la vida de Occidente⁵⁰⁴. Es que para ellos la esencia de la vida universitaria, su finalidad, no debe ser otra que *“la investigación y transmisión o docencia de la verdad en un nivel superior de la ciencia o de-velación de sus causas en todas sus manifestaciones particulares y en su visión sapiencial de la Filosofía y de la Teología cristianas en la actual providencia del hombre que las integra o unifica en el plano fundamental de sus últimas causas”* (Cfr. Derisi (1980); *Naturaleza y vida de la universidad*, p. 20).

Según ellos, la Universidad no es una institución directamente ordenada a la acción sino que su naturaleza es eminentemente teórica o especulativa. El carácter académico, propio de los estudios universitarios consiste en que los distintos sectores de la ciencia y de la técnica se realicen con un deseo desinteresado de **descubrir y encontrar la verdad**. También en el obrar moral, es decir en todos los aspectos de la actividad práctica humana, la Universidad considera cuáles deben ser los principios que guíen las acciones humanas. Este es el espíritu que debe animar a toda la tarea universitaria porque la Universidad estudia la economía pero no es una empresa; estudia las técnicas en sus múltiples direcciones pero no es una fábrica; estudia la política pero no es un partido; estudia teología pero no es una religión.

⁵⁰³ El Autor es Doctor en Ciencias de la Educación por UCA. Prof. Titular de Política y Legislación Educativa en la Fac. de Filosofía y Letras (UNCuyo). Director del Depto. de Posgrado en la Fac. de Humanidades y Ciencias de la Educación (UCA-Mendoza). Director del Instituto de Investigaciones en Ccias. de la Educación (FFyL-UNCuyo)

⁵⁰⁴ Cfr. Montejano (h) (1979), *La Universidad*, p. 96. En la misma línea, podemos mencionar a Josef Pieper; Karl Jaspers; Francisco Vocos; Nicolás Derisi; Alberto Caturelli y muchos otros profesores universitarios.

Sólo en esta actitud teórica, en esta independencia respecto de cualquier fin utilitario, puede fundarse la libertad académica. Por eso, dice Caturelli (1964): *“La Universidad es ciencia que busca la sabiduría y el movimiento hacia la unidad (versus unum) es idéntico con ella; luego, toda la vida académica es, en el fondo, un ‘versus sapientiam’, hacia la Sabiduría, porque ésta se sigue de la contemplación de toda Verdad... La Universidad, en cuanto comunidad académica, se orienta hacia la contemplación”* (Cfr. *La Universidad*, p. 54).

A ese modelo original de universidad le seguirá la Universidad del Renacimiento que, dejando de lado la Revelación, pondrá su confianza en la razón humana como último fundamento de explicación de todo lo real. El cisma del cristianismo y, por consiguiente, de la unidad cultural; el inicio de la expansión de los estados nacionales y el progreso del pensamiento experimental determinó, en los albores de la Edad Moderna, la crisis de la Universidad Medieval. La Universidad filosófica, antropocéntrica, conservó la unidad que establece la Filosofía con relación a las ciencias particulares pero perdió la posibilidad de alcanzar la universalidad del saber y de plantearse el problema del último fundamento del universo

A partir del desarrollo de las ciencias particulares surgirá un nuevo tipo de universidad, sin criterio ordenador de los estudios. Diversas personas estudiarán por su cuenta distintos asuntos: Bacon, Hobbes, Locke, Descartes, Pascal, Spinoza... Afirma Villey: *“En lugar de estudiar la naturaleza, de ensayar y comprender su estructura y sus caracteres esenciales, precisamente porque ellos construyen su doctrina demasiado solitariamente, los autores modernos se complacen en sus ideas; y ellos construyen sobre estas ideas sistemas, como los geometras embobinan sobre axiomas séquitos de teoremas: sistemas variados, que forman tantas doctrinas particulares como obras de arte personales. Ahora el mundo sería construido o bien a partir de conceptos llamados innatos, como el ‘cogito’ de Descartes, o bien de ideas que se dicen sacadas de la experiencia física, moral, religiosa, pero de una experiencia muy estrecha, propia de la especialización científica de cada autor. Hay tantos sistemas como profesores”* (Cit. por Montejano, op. cit., p. 98). Al prescindir de los estudios teológicos y filosóficos, los universitarios se vuelven intelectuales especializados en un sector de la realidad; aún persiguen la búsqueda de la verdad pero han perdido la posibilidad de alcanzar la universalidad del saber y obtener la unidad de conocimientos dispersos.⁵⁰⁵

A la Universidad Cientificista siguió la Universidad Profesional y aquí se nota claramente el cambio de finalidad. Ya no interesa tanto aprender cuanto alcanzar un título que habilite para trabajar. La nueva actitud fue descrita por Piero Calamandrei (1960): *“La instrucción no se busca ni se desea por el bien que da al espíritu; la buscan de prisa, sin amor y sin fe, los que ven en ella el único medio para obtener del Estado aquel milagroso carnet denominado, según los casos, títulos de bachiller, de licenciado o de doctor, que da derecho al que lo posee de comer pan por toda la vida... y no siendo lo que más importa aprender sino apoderarse del documento en el que está oficialmente escrito que*

⁵⁰⁵ Para comparar el conocimiento académico del filósofo con el del científico positivista, Pieper (1989) cita un párrafo de Carnap (1931): *“Todo se reduce a superficie; todo es accesible al hombre. Es una aberración preguntar siquiera por una raíz de las cosas, y sobre todo por su última razón y significado. En una palabra: no existe en absoluto ese misterioso objeto de la filosofía. Sólo hay objetos de la ciencia, y en todo rigor éstos son, sin excepción, objeto de la física”* (Cfr. *En defensa de la Filosofía*, p 20 y ss.)

se ha aprendido, se comprende fácilmente que en la aplicación de la ley del mínimo esfuerzo, los llamados estudios se hayan reducido a una serie de estratagemas encaminados a obtener sin fatiga el título” (Cit. por Montejano, op. cit. p. 100).

Nos preguntamos si estas etapas históricas por las que atravesó la Universidad en la cultura de Occidente constituyen verdaderamente un proceso de *degradación* y, en ese caso, qué tendríamos que hacer ahora para rescatar, de alguna manera, su ideal inicial: la búsqueda desinteresada de la verdad. Trataremos de observar, también, en qué medida esos modelos de vida universitaria se reprodujeron en las instituciones de nuestro país.

2. EDUCACION SUPERIOR EN ARGENTINA

Si repasamos la historia del sistema universitario argentino, observaremos que estas instituciones no parecen responder a un determinado proyecto de país ni a un modelo pedagógico específico; tampoco lo hacen, aunque mucho más recientes, las universidades privadas (excepto en parte las confesionales por su orientación religiosa). Algunos quisieran que ese modelo fuese el de las raíces hispano-católicas; otros el de la universidad napoleónica; otros el de la universidad reformista de 1918; otros el de la justicia social peronista; otros el del desarrollismo y la inversión en capital humano; otros el de la universidad revolucionaria al servicio de la liberación latinoamericana... sin embargo, en los hechos, existe un fuerte pluralismo que permite la coexistencia de distintas teorías y la difusión de ideas diversas.

Parece que tiene razón el Prof. Krotsch (2003) cuando dice: *“Si por origen entendemos la existencia de un acto inaugural que marca la historia posterior, como es el caso de la universidad humboltiana o napoleónica, podemos decir que la universidad argentina no tiene origen. La universidad argentina se desarrolla sobre la base aleatoria de distintos modelos prevalecientes en el mundo, al mismo tiempo que estos perfiles son moldeados y adaptados luego al estilo de demanda profesionalista que orienta a las clases medias en ascenso: proceso que se extiende a lo largo de todo este siglo y continúa teniendo vigencia aún hoy, y que posiblemente la exigencia de eficiencia y calidad de mercado no hará más que incrementar”* (Cfr. *Educación Superior y Reformas comparadas...*, p. 187).

Tanto Córdoba que reprodujo el modelo hispano-escolástico; como Buenos Aires inspirada en el modelo napoleónico; como La Plata que quiso adaptar el modelo de investigación científica tuvieron un sello común: su función principal fue la formación de profesionales. La expansión de la matrícula universitaria de la década del cincuenta y la creación de la Universidad Obrera ¿acaso no perseguían, también, el acceso a mejores puestos de trabajo y la movilidad social por medio de la formación profesional?. La fundación de universidades privadas en la década del sesenta ¿pudo ofrecer cambios a las estructuras tradicionales diseñadas por las universidades históricas?.

Por su parte, el Rector Fundador de la UNCuyo, Dr. Edmundo Correas (1940) escribía a los estudiantes secundarios que debían hacer su opción profesional: *“La Universidad Nacional de Cuyo traduce un concepto nuevo dentro del ambiente universitario. El estudio, la investigación científica y la alegría son sus características...**La Universidad no puede limitarse a ser una fábrica de profesionales**, el estudio, más que el profesionalismo es el fin esencial de su fundación por eso, quienes cursen ingeniería estudiarán,*

además, filosofía, literatura, composición y estilo, ética, etc. De tal modo se evita al bárbaro que sólo sabe una cosa” (Cfr. Carta a los estudiantes)

Más recientemente, en *Políticas para el cambio y el desarrollo de la educación superior* (1995), la UNESCO propone la realización de un pacto académico que mejore las condiciones de la Educación Superior en sus Estados miembros a fin de responder a las necesidades actuales y futuras del desarrollo humano sostenible. Considera que las políticas de educación superior latinoamericanas deben responder a cuatro tendencias: pertinencia; investigación; calidad e internacionalización puesto que en la actualidad se deben estudiar problemas complejos que no pueden ser abarcados por una sola disciplina científica (ej.: investigación genética; deuda internacional; derechos humanos; progreso tecnológico médico y militar; inteligencia artificial, etc.).

Enuncia algunas características que debe realizar una universidad proactiva:

“El objetivo de la acción, en la que deben participar todos los interesados, es lograr que cada centro de educación superior se convierta en:

- Un lugar de **formación de alta calidad** que capacite a los alumnos para actuar de manera eficiente y eficaz en una amplia gama de funciones y actividades cívicas y profesionales, incluyendo las más diversas, actuales y especializadas.

- Un lugar al que **el acceso dependa principalmente del mérito intelectual** y de la capacidad de participar activamente en sus programas, cuidándose de asegurar la igualdad social.

- Una comunidad **dedicada plenamente a la investigación, la creación y la difusión del conocimiento**, al progreso de la ciencia y que participe en el desarrollo de innovaciones e invenciones tecnológicas.

- Un lugar que acoja a los que regresan para actualizar y perfeccionar sus conocimientos y sus calificaciones como parte de la práctica y de la cultura institucional.

- Una comunidad cuyos miembros, íntegramente dedicados a los principios de libertad académica, estén **comprometidos en la búsqueda de la verdad...**

Por eso sostenemos que la Universidad debe realizar la doble función de la formación profesional especializada y de la formación general. En coherencia con ello, nuestra LES (1995) prescribe: “Es finalidad de las instituciones universitarias la generación y comunicación de conocimientos del más alto nivel en un clima de libertad, justicia y solidaridad, ofreciendo una formación cultural interdisciplinaria dirigida a la integración del saber así como una capacitación científica y profesional específica para las distintas carreras que en ellas se cursen, para beneficio del hombre y de la sociedad a la que pertenecen” (art. 27).

Podemos preguntarnos: ¿a qué insistir con la necesidad de la dimensión teórica de los estudios universitarios?, ¿acaso el estudiante que ingresa a la Universidad no busca formarse en una determinada profesión?, ¿por qué no puede consistir la esencia de los estudios universitarios en la preparación de hábiles médicos, químicos o abogados?. En realidad, si esa formación quiere ser verdaderamente universitaria, si quiere realizarse *en un clima de libertad*, sin estar subordinada a ulteriores finalidades prácticas, debe ser académica.

Naturalmente, la habilidad profesional del médico o del abogado debe ser un objetivo deseado pero esto necesita ese “plus” de aquel que supera la medianía y el aprendizaje de una técnica determinada. **La diferencia, en el nivel universitario, está en dirigirse hacia las cosas superando las circunstancias particulares que las rodean para penetrar la insondable profundidad del mundo a la vista del carácter misterioso del ser.** Es probable que sólo desde esta perspectiva podamos decir que el modelo de formación de profesionales no es una *degradación* del modelo original de Universidad.

No obstante, somos conscientes de que no todos tienen vocación o condiciones para emprender estudios universitarios. Para aquellos que sólo desean un título profesional, una carrera corta que habilite para desempeñarse en el mundo del trabajo, la LES 24521 ha previsto la creación de Institutos Superiores de Formación Docente y de Formación Técnica. Estos Institutos, de gestión estatal o privada, dependen de los gobiernos jurisdiccionales y, según el modelo norteamericano, pueden ofrecer carreras que satisfagan la demanda de egresados secundarios que por distintos motivos no pueden o no quieren ingresar en la Universidad. Esas carreras pueden ser a término y deben tratar de atender a requerimientos concretos de las sociedades locales. Los estudios cursados en los Institutos Superiores deben tener un nivel de calidad equivalente y deben estar articulados con los estudios de grado y de posgrado que sólo pueden ofrecer las Universidades.⁵⁰⁶

Lo distintivo de la vida universitaria es estar libre de cualquier fin utilitario y en eso consiste la libertad académica; las ciencias particulares sólo pueden ser libres cuando son tratadas sin otra referencia que la búsqueda de la verdad. ¿Será ésta la actitud que nos reclama Gago Huguet (1995) en su conferencia “*A pesar de todo*”? “*El desafío fundamental de nuestras universidades sólo está de paso por los problemas del dinero insuficiente, del personal descalificado, de los rutinarios planes de estudio, de la investigación irrelevante, de las bibliotecas y centros de información caducos, del gasto ineficiente y muchos otros para llegar al problema central, el de las actitudes. El verdadero desafío es cambiar las actitudes y los comportamientos cotidianos de cada protagonista del quehacer educativo...*” (Cfr. “*La Universidad Latinoamericana ante los nuevos escenarios de la Región*”. Méjico: Universidad Iberoamericana-UDUAL. El destacado es nuestro). En el futuro, ¿no será conveniente que las universidades recuperen su misión original y se constituyan en centros de búsqueda de la sabiduría antes que en fábricas de profesionales?. Pensamos que sólo desde esta perspectiva podrá conciliarse la creciente demanda de los jóvenes con la necesaria calidad que deben tener los estudios. Sólo desde esta perspectiva la formación de profesionales no será una *degradación* del espíritu original de la vocación universitaria.

⁵⁰⁶ Actualmente existen en Argentina alrededor de dos mil Institutos Superiores que ofrecen carreras profesionales de diversa calidad. En la medida en que puedan mejorar sus prácticas y ser más competitivos pueden ser una muy buena propuesta para responder a la demanda de muchos jóvenes que terminan la escuela secundaria. De esa manera se podría evitar la apertura de nuevas universidades nacionales que no están suficientemente preparadas para cumplir con eficiencia las funciones de investigación y docencia en el nivel de grado y de posgrado. Desde otra perspectiva, no sería irrelevante pensar que estas instituciones también podrían significar un importante ahorro de recursos.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

ALTBACH, Philip (2001). *Educación superior comparada. El conocimiento, la universidad y el desarrollo*. Trad. de Adelaida Ruiz. Bs. As.: Universidad de Palermo.

CATURELLI, Alberto (1963). *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*. Córdoba: Dirección general de publicaciones de la Universidad Nacional.

CIRIGLIANO y AMEGHINO (1970). *El poder joven*. Bs.As.: Libr. de las Naciones.

CORVALAN LIMA, Héctor (1983). *La universidad en el acontecer nacional*. Mendoza: Editorial Idearium de la Universidad de Mendoza.

DERISI, Octavio (1980). *Naturaleza y vida de la universidad*. 3° ed. Buenos Aires: Editorial *El Derecho*. Universidad Católica Argentina.

GALINO, Ma. Angeles (1973). *Historia de la Educación: Edades Antigua y Media*. 2° ed. Madrid: Edit. Gredos.

INFORME DELORS (1996). *La educación encierra un tesoro*. Madrid: Santillana.

KROTSCH, Pedro (2003). *Educación superior y reformas comparadas*. Colección Cuadernos Universitarios, N° 6, Universidad Nacional de Quilmes.

LARROYO, Francisco (1981). *Historia general de la Pedagogía*. 17° ed. México: Editorial Porrúa.

MONTEJANO, Bernardino (1979). *La Universidad*. Buenos Aires: Edic. Gheri.

NASSIF, Ricardo (1984). *Teoría de la educación. Problemática pedagógica contemporánea*. 2° reimpresión. Madrid: Cincel-Kapelusz

NEWMAN, John (1996). *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*. Trad. de José Morales. Navarra: EUNSA.

PIEPER, Josef (1979). *El ocio y la vida intelectual*. Trad. de Masegosa; Salcedo; García Ortega y Cercós. Madrid: Rialp S.A.

PIEPER, Josef (1989). *En defensa de la Filosofía*. 6° ed. Trad. de Alejandro Laton Ros. Barcelona: Edit. Herder.

RANDLE, Patricio (1974). *La universidad en ruinas*. Bs. As.: Edit. Almena.

RODRIGUEZ CRUZ, Agueda (1992). *La universidad en la América Hispánica*. Madrid: MAPFRE S.A.

SILES SALINAS, Jorge (1972). *La universidad y el bien común*. La Paz, Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés.

TAQUINI (h), Alberto (2000). *La transformación de la educación superior argentina: de las nuevas universidades a los colegios universitarios*. Buenos Aires: Academia Nacional de Educación.

UNESCO (1995). *Políticas para el cambio y el desarrollo en la educación superior*. París.

VOCOS, Francisco (1981). *El problema universitario*. 2° ed. Buenos Aires: Colección Ensayos Doctrinarios.

La integración latinoamericana como universalismo político. Manuel Ugarte: entre el socialismo y el modernismo

Marcos Olalla

Facultad de Derecho
UNCuyo

Introducción

La obra del escritor argentino Manuel Ugarte (1875-1951) constituye una clara manifestación del esfuerzo de inscripción de su producción literaria —afin a las aspiraciones de la llamada “generación de Darío” (Goic, C. 1967, 360)— en un discurso que explícitamente despliega sus opciones políticas. Dicho despliegue pone en juego un deseo de articulación siempre dificultoso entre modernismo y socialismo en el marco de un esfuerzo tenaz de promoción de la integración latinoamericana que no impide reconocer la configuración de elementos específicos dibujados sobre dicha vocación.

Una opción retórica explicitada en su recurso al ensayo, la promoción de un “arte social” que invoca una cierta adecuación estética a las exigencias racionales del desarrollo histórico caracterizado por la dirección socializante de su curso, la construcción de un relato sobre la identidad latinoamericana como expresión de resistencia frente al imperialismo norteamericano, la propuesta de una estética objetiva, así como la convicción de contribuir con su literatura al desarrollo de la esfera pública, constituyen los vértices sobre los que se desarrolla el pensamiento estético y político de Ugarte.

Itinerario

Manuel Ugarte constituye una figura relevante en la formulación de lo que ha sido llamado luego como “socialismo nacional” (Ramos, J. A. 1953; Galasso, N. 1983). Sin embargo, antes que socialista es Ugarte hombre de letras que goza de una infancia agraciada por las bondades de la prosperidad económica que los negocios de su padre garantizan. Nace en Buenos Aires en el año 1875. Ve pasar la revolución de 1880 y la llegada de Roca al poder⁵⁰⁷.

Siendo un adolescente su familia se dirige momentáneamente a París, donde descubre los matices de la lengua francesa. Augusto de Armas, un poeta cubano que es amigo de Don Floro —su padre— introduce a Manuel en el arte de la poesía. En principio es influido tanto por el romanticismo como por el naturalismo. Esta última corriente tendrá proyecciones relevantes en sus consideraciones acerca del componente político de la producción literaria.

Su padre edita en 1893 el primer libro de poemas de Ugarte titulado *Palabras*. De ahí en más Don Floro y la literatura harán posible su peculiar modo de vida: la bohemia.

Así es como se dedica definitivamente a escribir. Edita sus poemas y comienza a relacionarse con importantes personalidades de las letras, quienes lo

⁵⁰⁷ Los datos pormenorizados de su biografía y de la progresión de su obra pueden hallarse en los textos de N. Galasso (1974, 1981), de B. Marianetti (1976) y de L. Barela (1999).

acogen de un modo comprensivo y afectuoso. Traba una fuerte amistad juvenil con Belisario Roldán y Alberto Ghirardo, con los cuales comparte una nueva preocupación, su contexto social y nacional.

Ya en 1885 la *Revista Nacional* creada por José E. Rodó y Víctor Pérez-Petit es el refugio ideológico de Ghirardo y Ugarte, quienes comienzan a cuestionar la legitimidad del modernismo de Rubén Darío, por su carácter aséptico y profrancés. Ellos crean la *Revista Literaria*, un espacio para la crítica de la literatura de imitación, en la que colaboran Belisario Roldán, Adolfo Saldías, Osvaldo Magnasco y otros importantes cultivadores de las letras nacionales. Luego se amplía el espectro de escritores que publican en ella desde el resto de América Latina, entre los que destaca el peruano José Santos Chocano. De ese modo comienza a gestarse en Ugarte un incipiente latinomericismo que supera la instancia romántico-literaria cuando descubre los alcances del fenómeno imperialista en América Latina encarnado en el expansionismo norteamericano, experimentado, para entonces, por Cuba, México y Centroamérica.

Luego de vivir en París se dirige, junto al venezolano Rufino Blanco Fombona, el combativo escritor venezolano, hacia Estados Unidos. Allí corrobora sus previsiones frente al programa imperial de la nación norteamericana. Esta amenaza constituye una razón suficiente para oponer una lucha denodada por acercar a las conciencias latinoamericanas la necesidad de integrarse cultural y políticamente. Dicha lucha hace de Manuel Ugarte un hombre de praxis empeñado en acercar la literatura a la empresa de ampliación de la esfera pública:

La necesidad, cada vez más clara, de contribuir a salvar el futuro de la América Latina, mediante una prédica que despertase en las almas ímpetus superiores y nobles idealismos, capaces de preparar, si no una unidad política [...] por lo menos una coordinación de política internacional, llevó así al pacífico escritor a desertar de su mesa de trabajos para subir a las tribunas y tomar contacto directo con el público (Ugarte, M. 1922a, 39).

Las prácticas políticas de Ugarte se orientan en dos sentidos que se formulan a la vez como supuestos el uno del otro, la lucha contra el imperialismo y el esfuerzo por la integración latinoamericana:

Manuel Ugarte inició en América Latina, a comienzos del siglo, la lucha contra el imperialismo. Pero su antiimperialismo no era la expresión de un nacionalista parroquial, sino de un nacionalista latinoamericano. Para Ugarte el antiimperialismo constituía una derivación del combate por la unidad nacional de América Latina (Ramos, J. A. 1962, 7).

Con este acervo ideológico-práctico se acerca Ugarte al socialismo, mientras corre el año 1903. Y este arribo es una consecuencia directa de su percepción del papel de la política internacional de los Estados Unidos. El argentino percibe ya la relación existente entre el desarrollo del capitalismo y sus formas imperiales de organización. En París —a su regreso de Estados Unidos— encuentra el clima propicio para su definitiva decisión ideológica. Los avatares del caso Dreyfus conforman dicho clima en el que la intelectualidad está inmersa, en un momento especialmente sensible para el desenvolvimiento de los límites de una figura “emergente” como la del intelectual moderno.

La concepción ugartiana del socialismo posee una impronta "reformista". Sin embargo, dicho carácter no inhibe la exigencia de adaptación de aquel al contexto latinoamericano. En efecto, la evidencia de los alcances del problema del imperialismo tornan imprescindible la resolución de la “cuestión nacional” en clave socialista. Ugarte acusa la influencia de Jean Jaurés, quien ya había

sostenido la imposibilidad de unificación de la propiedad y la producción sin la existencia de unidad nacional. Esta convicción introduce ciertos matices teóricos en el discurso socialista en orden a los condicionamientos histórico-nacionales de su praxis. En esta dirección Ugarte admira la fuerza de Jaurés para sostener el carácter nacional de la táctica política socialista. Para el francés existen orientaciones teóricas generales, sin embargo es la acción concreta la que determina las definiciones tácticas. Galasso (1974, 74-77) sostiene que Jaurés es representante de un tipo de discurso político que se asume como "arte de lo posible". Estas huellas de realismo político son profundamente visibles en el pensamiento político de Ugarte. Para el argentino se abre así un espacio de articulación del latinoamericanismo como expresión de la demanda de resolución de la experiencia imperialista con la vocación libertaria de los sectores subalternos ligados al socialismo. La posibilidad de mantener abierto ese espacio da sentido a la enunciación literaria. Así, ella es percibida como la práctica social que posibilita la codificación del *corpus* simbólico sobre el que debe construirse un latinoamericanismo cuyo universalismo se halla vinculado a su condición socializante. Para el principal biógrafo de Ugarte este eje instala al escritor en el cruce de dos tradiciones de vocación libertaria:

Si Marx no había comprendido a Bolívar y éste nunca supo del socialismo, la historia coloca ahora a Ugarte en el cruce de dos caminos para enriquecer al marxismo dándole una óptica latinoamericana y propugnar el sueño de la Patria Grande de Bolívar a través de una gesta acaudillada por el proletariado (*Ibidem*, 77).

Para Ugarte el desarrollo democrático de las repúblicas hispanoamericanas se encuentra vinculado a su capacidad de integración. Sin embargo, la realización de este proceso se enfrenta con un gran obstáculo en la política expansionista de Estados Unidos. La actitud independiente de la delegación argentina en la Conferencia Panamericana de 1889, profusamente documentada en los diarios de la época, su convivencia en Francia con escritores latinoamericanos que narran los episodios de la política estadounidense en sus respectivos países, así como la intervención norteamericana en la guerra de Cuba y el viaje que el intelectual argentino realiza a Estados Unidos en 1899 son factores que contribuyen a la conformación de esta representación de los hechos.

Ugarte sintetiza en el artículo *El peligro yanqui* (1901b) sus primeras reflexiones en torno al problema del imperialismo. Allí advierte sobre el mecanismo de penetración industrial norteamericano, que funciona como condición de posibilidad de otras formas de intervención bajo el pretexto de la defensa de aquellos intereses. Esta mirada sobre el fenómeno del imperialismo norteamericano todavía no incluye un enfoque que desplegará más tarde sobre el carácter estructural del vínculo entre el capitalismo y el imperialismo de cualquier índole. En esta primera etapa el problema es concebido como el emergente de una política internacional de una nación cuyos intereses resultan antagónicos con los de las repúblicas latinoamericanas. Por eso no extraña que perciba a las potencias europeas como virtuales aliados en la defensa continental contra el avance norteamericano.

Hacia el final de la primera década del siglo XX Ugarte incorpora nuevos elementos a su comprensión del imperialismo como es el vínculo entre los intereses de las naciones europeas y los de las clases dominantes de América Latina y la imposibilidad de restringir la fuente que explica dicho proceso a un problema de plataforma política. Tanto el despliegue de los intereses europeos en la Guerra del Pacífico, en el bloqueo a Venezuela y en los problemas vinculados al control de la aduana dominicana, como la continuidad de la política imperial

bajo el sustento de un discurso democratizador en la política de Woodrow Wilson, contribuyen al desarrollo de este enfoque estructural de la cuestión del imperialismo. Ugarte se convierte así en el gran publicista de la integración latinoamericana como una forma de resistencia cultural contra el imperialismo (Cfr. Maíz, C. 2003a). Su labor adquiere gran relieve en 1912 en virtud de su gira por toda América Latina y cuyos discursos y conferencias son publicados diez años más tarde en el libro *Mi campaña hispanoamericana* (1922a).

Previamente, en 1910, aparece *El porvenir de la América Española*, título que modificaría en reediciones posteriores por *El porvenir de América Latina* (1953). En este texto el autor analiza la composición social de América Latina para inscribir el problema político de la integración latinoamericana en un registro sociológico que funciona como fundamentación científica del proceso así promovido. Este enfoque se complementa con la reflexión sobre las características del avance norteamericano sobre la región, así como con la tematización de factores como el gobierno, la educación y el arte que exigen una definición en clave latinoamericanista.

En 1922 publica *La Patria Grande* (1922b), texto que se compone de un conjunto de artículos que complementan los textos anteriores y que poseen un aspecto más programático. Hacia 1923 Ugarte completa el *corpus* de los textos referidos a la integración latinoamericana con *El destino de un continente*. En él Ugarte narra los acontecimientos políticos suscitados por su campaña latinoamericana y analiza fenómenos sociales, políticos y territoriales de los países visitados.

El pensamiento ugartiano sobre la unidad latinoamericana como defensa frente al imperialismo norteamericano (Maíz, C. 2003, 58-60) construye su visión de los hechos como un entramado de variables que incluye tanto a las fuentes económicas y políticas, como a las culturales. En ese esquema el registro racial, común a las caracterizaciones del ensayismo latinoamericano de fines del siglo XIX y principios del XX, adquiere una impronta exclusivamente afirmativa. En Ugarte este registro es una forma de correspondencia cultural entre las producciones simbólicas de los latinoamericanos, promovidas por condiciones históricas de afianzamiento o de exclusión de ciertos estados de creencia. Así, resulta configurado el soporte teórico para la reflexión sobre las formas de desarrollo de la modernidad en las dos Américas.

Mientras las colonias que se separaron de Inglaterra se unieron en un grupo estrecho y formaron una sola nación, los virreinos y capitanías generales que se alejaron de España, no sólo se organizaron separadamente, no sólo convirtieron en fronteras nacionales lo que eran simples divisiones administrativas, sino que las multiplicaron después al influjo de hombres pequeños que necesitaban patrias chicas para poder dominar [...] La segunda causa es la orientación filosófica y las costumbres políticas [...] Mientras los Estados Unidos adoptaron los principios y las formas de civilización más recientes, las Repúblicas hispanoamericanas, desvanecido el empuje de los que determinaron la Independencia, volvieron a caer en lo que tanto habían reprochado a la metrópoli [...] autoritarismo [...] teocracia [...] Y como un pueblo sólo puede desarrollarse íntegramente dentro del libre pensamiento y dentro de la democracia [...] las repúblicas hispanoamericanas se han dejado adelantar por la república anglosajona que, aligerada de todas las supersticiones, avanza resueltamente hacia el porvenir (Ugarte, M. 1922a, 40-42).

La introducción de una variable como la evaluación de las formas modernas de creencia asociadas a posiciones políticas en un determinada coyuntura, si bien historiza el análisis, no es capaz de inhibir la evocación de la

unidad latinoamericana en términos de una cierta idea de homogeneidad racial y cultural que Ugarte iría matizando en dirección de la afirmación de la integración política y económica. Dicha integración, en el movimiento mismo de su consumación, apelará a la articulación simbólica de aquello que se ha instituido en clave económico-política (Barela, L. 1999, 93).

La urgencia que Ugarte comparte con los autores de su generación por dar cuenta del sentido histórico de sus prácticas confiere a la literatura la función de construir la síntesis cultural que opere como fundamento de la nacionalidad continental. Esta percepción se halla decididamente ausente de su producción lírica inicial (Berenguer Carisomo, A. 1979, 75) realizada en la última década del siglo XIX⁵⁰⁸. Dicha mirada se construye al tiempo que su vocación política se expresa en las direcciones que previamente señalamos y de la que da cuenta su profusa producción de la primera década del siglo XX, en la que destaca su obra crítico-literaria y sus crónicas, sin que huelgue el cuento y la novela, de una presencia significativamente menor⁵⁰⁹.

Las obras producidas por Ugarte entre 1901 y 1910 se orientan más o menos explícitamente a tematizar las formas posibles de articulación entre su programa estético y su programa político en cuyo horizonte se despliega una reflexión recurrente sobre la viabilidad, como expresiones libertarias, del modernismo y el socialismo, ejes, pero también extremos del discurso ugartiano. El sostenido avance del eje antiimperialista (Yankelevich, P. 1994, 31 ss.) finalmente terminará incorporando aquella formulación inicial al decidido latinoamericanismo expresado en sus textos posteriores a 1910, aunque entre este año y 1921 no publica ninguna obra en virtud de una intensa acción militante que lo convierte en el más conspicuo publicista del ideario integracionista latinoamericano. Durante la década de 1920 Ugarte retoma su ritmo intenso de publicaciones.

En síntesis, existen dos grandes núcleos teóricos que articulan su discurso. La constatación del problema del expansionismo norteamericano induce a éste a promover la integración de los pueblos latinoamericanos como una forma de resistencia cultural. Para ello resulta necesario recuperar la reflexión sobre la identidad cultural latinoamericana. Dicha reflexión es concebida en función de la tematización de los tópicos comunes a la producción literaria afin a la representación de aquella identidad. Pero el proceso de integración también exige un programa político que la haga viable en términos institucionales y cuyo índice es la incorporación universalista de la diversidad en clave socialista. Sus interpretaciones de lo literario y lo político, convergen en una concepción de la integración continental que incluye una caracterización del imperialismo norteamericano como fenómeno cuya comprensión comienza por ser una cuestión ligada a la plataforma política de una potencia imperial pero va incorporando paulatinamente

⁵⁰⁸ *Palabras* (1893), *Poemas grotescos* (1893), *Versos* (1894), *Serenata* (1897), y *Sonativa* (1898).

⁵⁰⁹ Entre su obra crítica destacamos: *El arte y la democracia* (1905a), su antología *La joven literatura hispanoamericana* (1906a), *Enfermedades sociales* (1906b), *Burbujas de la vida* (1908a) y *Las nuevas tendencias literarias* (1908b); y entre sus crónicas: *Paisajes parisienses* (1901b), *Crónicas del boulevard* (1902), *Visiones de España* (1904a), *Mujeres de París* (1904b), *Los estudiantes de París* (1905b). En esta etapa edita además cuentos en *Cuentos de la pampa* (1903a) y *Cuentos argentinos* (1910) y novelas como *La novela de las horas y los días* (1903b) y *Una tarde de otoño* (1905c).

variables que la convierten en un fenómeno estructural del desarrollo de la modernización capitalista. En tal escenario, la mirada ugartiana halla un objeto —la unidad latinoamericana—, que acrecienta su complejidad y dialecticidad a medida que su obra gana en madurez. Así, la idea de homogeneidad cultural, sostenida con énfasis en sus textos de juventud, resulta matizada en dirección de la afirmación de la integración económica y política, en cuyo desenvolvimiento apela a una simbólica construida en clave práctica.

El balance de la politización de la escritura como codificación de aquella simbólica queda plasmado en dos obras de madurez que revelan su nostálgica representación de la caducidad de muchas de las expectativas de una generación que piensa su tiempo en sentido fuertemente autorreferencial y por lo mismo es incapaz de integrarse al movimiento de emergencia de los sectores subalternos en términos satisfactorios. *El dolor de escribir* (1933) y *Escritores iberoamericanos de 1900* (1943) son textos, que si bien abandonan el registro épico del joven militante, están lejos de renunciar a sus convicciones libertarias. Lo que ellas promueven es un desplazamiento de su concepción de la historia de una temporalidad comprendida como inminencia de realización a la representación del tiempo como expiación trágica de la desmesura ideológica de una generación. Ugarte, como sino del final de aquella generación, decide su muerte en la soledad y la pobreza de una humilde habitación de la ciudad francesa de Niza en 1951.

Literatura, política y latinoamericanismo: tópicos

El grado de articulación que Ugarte advierte entre la producción literaria y la militancia política en términos de un latinoamericanismo de izquierda se revela en una concepción historicista de las producciones culturales.

La historización del discurso literario, manifestada como eje de la reflexión crítica en Manuel Ugarte, determina fuertemente cierta autorrestrictividad de la producción literaria al género ensayo, orgánica con su reconocimiento de dicho género como expresión cultural de sentido crítico-político. Esto no impide, sin embargo, el desarrollo de una afirmación de la condición política de la literatura, aun en el marco de otros géneros. De lo que aquí se trata es asumir la urgencia histórica de consumir la integración latinoamericana frente al fenómeno del imperialismo, en cuyo orden de cosas la explicitación de un programa político impide cualquier rodeo. Esta percepción constituye el fondo de la producción ugartiana posterior a 1910, año en el que comienza su labor como promotor de la unidad política de América Latina.

En esta dirección, sostenida sobre la base de una concepción política de lo literario, avanza en la distinción de un registro normativo de tal discurso que incide fuertemente en su comprensión del modernismo hispanoamericano, y con ello, de su propia filiación. La determinación de las condiciones históricas de producción, así como de la función simbólica que la literatura expresa en relación con tales condiciones, permite a Ugarte delinear una reinterpretación de la autonomía del campo literario. Para el argentino este logro del modernismo, lejos de constituir el resultado de la indiferencia estética respecto de lo político, es su principal recurso crítico. Es la fuente de autoridad para promover el cuestionamiento radical del orden de cosas político.

Por lo mismo, la literatura es una forma de “arte social” profundamente ligado a la emergencia de formas nuevas de subjetividad. La categoría de “originalidad” resulta en este campo un criterio para el establecimiento del carácter progresista o retardatario de las particulares expresiones del discurso literario. La historicidad en este planteo es tematizada a partir de un esquema que permite discriminar modernismos. Es decir, si el rechazo del imaginario burgués constituye un lugar común del discurso modernista hispanoamericano, su resolución: hacia atrás, en la afirmación de una subjetividad aristocratizante, o, hacia adelante, como expresión orgánica a formas de emergencia de subjetividades subalternas, constituye un enclave analítico fundamental para delinear en sentido historicista una genealogía de la producción literaria progresista latinoamericana. Por otra parte, dicha genealogía habilita en Ugarte la consideración de las proyecciones políticas de la vanguardia literaria. Todavía no precisados para entonces los lineamientos en función de los que se atribuye esta condición a movimientos literarios de fines de la década de 1920, su función, sin embargo, se encuentra latente en un contexto signado por la conquista de la autonomía del campo literario. Para Ugarte la criticidad asumida por posicionamientos culturales de vanguardia revela su orientación ideológica si las formas de subjetividad afirmadas se hallan referidas a expresiones internas o externas al propio campo literario. Es decir, se trata de articular la autoridad ganada en el proceso de autonomización con aquellas formas de emergencia subjetiva que expresan en sentido subalterno la dialécticidad de la historia. Así la “clase obrera”, o también “Latinoamérica” son categorías que ponen de manifiesto una forma de “exterioridad” al campo literario en función de la cual los discursos estéticos revelan su irrecusable materialidad.

La necesidad de comprender la historia con un sentido estructural induce a Ugarte a sostener la organicidad de la estética naturalista con la vocación antiimperialista de un discurso orientado a la promoción de la integración latinoamericana. El naturalismo posee en Ugarte una inflexión paradójica que lo historiza. Al par de su admiración por la figura de E. Zola en virtud de su actuación en el asunto Dreyfus, hecho que sintomatiza dicho vínculo, Ugarte encuentra en la particular modulación estética del naturalismo la disolución del potencial deshistorizador del psicologismo. El registro naturalista, aun con la impronta fijista que las estéticas marxistas denuncian, libera las posibilidades para la elaboración de una “estética objetiva”. Si su percepción de la relación entre las proyecciones estéticas del naturalismo —pero también del realismo— y la concepción de una literatura comprometida constituye un dato relevante del pensamiento ugartiano, su aporte fundamental es promover, sobre este fondo, un discurso crítico y moralizador. En este orden su discurso estético se afirma como el establecimiento de esquemas de evaluación del carácter orgánico de las producciones culturales respecto de las proyecciones progresistas del curso histórico. La emancipación humana funciona entonces como principio de una “poética teórica” de matriz historicista.

La impronta libertaria incorporada por el pensamiento estético de Ugarte impregna su producción crítica. En este campo su esfuerzo historizador se halla orientado en una dirección reformista adquirida a partir de su filiación socialista. Sin embargo, el carácter nacional de sus ideas libertarias moviliza aquel discurso hacia la manifestación de una forma particular de realismo político, más atento a la efectiva construcción de hegemonía —en línea con la promoción de una democratización radical garantizada por el acceso de la clase obrera a dicho ámbito—, que al impulso

de una revolución proletaria. La categoría de “democracia” resulta aquí un operador semántico que condensa su interés historizador. Al mismo tiempo que no renuncia al reconocimiento de la lucha de clases como horizonte de comprensión histórica, caracteriza en clave “realista” su despliegue. El escritor argentino propugna la paulatina incorporación de los grupos subalternos al orden de una legalidad democráticamente legitimada. Por su parte, la vinculación propuesta por Ugarte entre prácticas sociales y producciones culturales se halla presente en el origen de su vocación hispanoamericanista. En efecto, la misma es resultado de la comprensión coyuntural de la situación de América Latina frente al avance del imperialismo norteamericano.

El desarrollo de estrategias discursivas de resistencia frente a las orientaciones de la modernización capitalista de América Latina conduce a Ugarte a la consideración de la “originalidad” de la producción cultural latinoamericana. Sin embargo, lejos de presentar un lenguaje esencialista como condición de una expresión discursiva evaluada en términos de autenticidad, vislumbra la articulación política de la autonomía del campo literario con la efectiva emancipación económica y política de América Latina. La originalidad de las producciones culturales latinoamericanas constituye una herramienta política capaz de horadar desde un registro simbólico el orden hegemónico. Mientras la caracterización romántica del americanismo postula condiciones ontológicas de tematización literaria, Ugarte reinscribe tales coordenadas en el orden de lo político, como recurso para una desfundamentación de la consagración cultural de la tradición.

Sobre el fondo de esta resignificación de las categorías tradicionales en torno de las cuales se despliegan las representaciones de la identidad latinoamericana el escritor, aunque comparte el sesgo exclusivista de la enunciación modernista —instancia que abre un universo de tensiones significativas al interior de su discurso—, concibe su rol de intelectual en clave martiana como agente de un proceso cuyo decurso histórico resulta interpelado por su capacidad de incorporación de demandas provenientes de las víctimas de la modernización capitalista. La estructura categorial del discurso de Ugarte sobre la configuración sociológica de América Latina, en la que reconocemos una particular resignificación de las categorías de “civilización y barbarie”, permite una reconsideración del sentido intelectualista de la producción literaria modernista. La perspectiva historicista con la que describe la composición social del continente constituye la matriz teórico-ideológica de un discurso que se esfuerza en enhebrar su condición libertaria con el postulado de una función epistémica para el discurso intelectual. La especificidad configurada en su discurso puede describirse como una concepción de la historia en cuyo curso la racionalidad debe comprenderse como la capacidad humana de crear los dispositivos necesarios para el reconocimiento de las formas emergentes de subjetividad.

El modernismo opera en América Latina como la expresión orgánica de los agentes del campo cultural frente a los cambios producidos por el proceso de modernización capitalista. La relocalización del discurso letrado en un contexto de derrumbe del mecenazgo estatal exige una rehabilitación novedosa de la autoridad literaria. En este orden de cosas la autonomía del campo literario al tiempo que ofrece la sustancia de aquella rehabilitación en términos de cierta independencia intelectual opera como fuente para la postulación de algunas prerrogativas discursivas. Las condiciones simbólicas de la efectiva evolución de aquellas se configuran en torno de un esfuerzo de distanciamiento del autor respecto del público lector. La incorporación de un importante sector de la sociedad latinoamericana al universo de cultores de la

literatura de la hora es para los modernistas tanto el escenario que hace posible su pervivencia económica como el objeto de su invocada diferencia en cuanto escritores. Frente a la dirección estetizante que promueve la sacralización de lo literario del segmento dominante del modernismo Ugarte se esfuerza por inscribir a la literatura en el orden de aquellos recursos políticos que promueven la ampliación de la esfera pública.

Referencias bibliográficas

- Barela, Liliana. 1999. Vigencia del pensamiento de Manuel Ugarte. Buenos Aires: Leviatán.
- Berenguer Carisomo, Antonio. 1979. Las corrientes estéticas en la literatura argentina. Buenos Aires: Huemul.
- Galasso, Norberto. 1974. Manuel Ugarte. Buenos Aires: Eudeba.
- 1981. Manuel Ugarte: un argentino "maldito". Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Goic, Cedomil. 1967. Generación de Darío. Ensayo de comprensión del modernismo como una generación. Revista del Pacífico 4.
- Maíz, Claudio. 2003. Imperialismo y cultura de la resistencia. Los ensayos de Manuel Ugarte. Córdoba: Corredor Austral-Ferreira.
- Marianetti, Benito. 1976. Manuel Ugarte. Un precursor de la lucha emancipadora de América Latina. Buenos Aires: Silaba.
- Ramos, Jorge Abelardo. 1962. Ugarte y el nacionalismo continental. En El destino de un continente, Manuel Ugarte. Buenos Aires: Patria Grande.
- Ugarte, M. 1901a. Paisajes parisienses. París: Garnier.
- 1901b. El peligro yanqui. El País, 9 de noviembre, Buenos Aires.
- 1902. Crónicas del boulevard. París: Garnier.
- 1903a. Cuentos de La Pampa. Madrid: Biblioteca Universal Calpe.
- 1903b. La novela de las horas y los días. París: Garnier.
- 1904a. Las ideas del siglo, Buenos Aires, Edit. Partido Socialista de la Argentina.
- 1904b. Visiones de España. Valencia: Sempere.
- 1904c. Mujeres de París. París: Garnier.
- 1905a. El arte y la democracia. Valencia, Sempere.
- 1905b. Los estudiantes de París, Barcelona, López Editor.
- 1905c. Una tarde de otoño. París: Garnier.
- 1906a. La joven literatura hispanoamericana. París: Armand Colin.
- 1906b. Enfermedades sociales. Barcelona: Sopena.
- 1906c. Vendimias juveniles. París: Garnier.
- 1908a. Burbujas de la vida. París: Ollendorf.
- 1908b. Las nuevas tendencias literarias. Valencia: Sempere.
- 1910a. El porvenir de la América española. Valencia: Prometeo.
- 1910b. Cuentos argentinos. París: Garnier.
- 1921. Poesías completas. Barcelona: Manuel Maucchi.
- 1922a. Mi campaña hispanoamericana. Barcelona: Cervantes.

- 1922b. La patria grande. Madrid: Editorial Internacional.
- 1923. El destino de un continente. Madrid: Mundo Latino.
- 1927. La vida inverosímil. Barcelona: Manuel Maucci.
- 1933. El dolor de escribir, Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones.
- 1943. Escritores iberoamericanos de 1900, Santiago de Chile, Orbe.
- Yankelevich, Pablo. 1994. Una mirada argentina de la Revolución Mexicana: Manuel Ugarte (1910-1917). Estudios, N° 3. Córdoba, Argentina.

Palabras de Mariano Moreno, para “Pensar” El Bicentenario

Lic. Néstor Luis Osorio

Facultad “San Francisco” U.C.A. Mendoza

neosorio@arnet.com.ar

¿Sobre qué bases construir un país? Tal vez sea la pregunta que muy pocos, de los hombres que integraban la lista de la Junta que, el 25 de mayo removía del cargo de Virrey a Cisneros se hacían. Sólo de dos podemos estar seguros, Belgrano y Moreno. Provenientes de distinto origen social y económico, estos abogados, aunque formados en distintas universidades, compartían el ideal común de la emancipación y la preocupación por ver al pueblo ‘ilustrado’. Pero en un territorio tan extenso, como el del Virreinato del Río de la Plata, poblado pobremente y de una composición no homogénea; ni los mismos Belgrano y Moreno alcanzaban a tener una idea precisa de esta realidad de Pueblo, en la que ponían sus desvelos. Quizá mejor lo supiese Moreno por sus estudios en la universidad de Chuquisaca donde en 1802 había dado una disertación sobre el servicio de los indios en general; pero lo cierto es que los acontecimientos que se desencadenaron en Buenos Aires mostraron la ignorancia que la capital tenía del resto del virreinato.

Cuando en 1810, Moreno publicó en La Gazeta: “*Si los pueblos no se ilustran, si cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que se le debe, nuevas ilusiones sucederán a las antiguas y después de vacilar algún tiempo, será tal vez nuestra suerte mudar de tiranos sin destruir la tiranía*”. Ponía el conocimiento y la educación como la base del devenir de la Independencia. Próximas a cumplir el bicentenario, sus palabras pueden ser un referente desde donde reflexionar el camino transcurrido.

Influencia de la Ilustración

La Ilustración, siglo XVIII, fue un movimiento de intelectuales que descubrieron el poder tras el conocimiento. El saber es un poder que libera, la ignorancia esclaviza. Impresionados por los logros de la Revolución Científica usaban la palabra razón —una de sus favoritas—, como fundamento último, abogando por la aplicación del método científico a la comprensión de la vida entera. El “*atrévete a conocer*” del Kant de la ilustración, encierra un sentido más profundo que la simple llamada al conocimiento; incluso podría citarse aquí, otra frase lapidaria escrita en los *Prolegómenos* respecto de quienes abordaran un estudio sobre la metafísica: “... *es absolutamente necesario, antes de emprender su trabajo, que consideren como no sucedido todo lo que ha pasado hasta aquí, ...*”⁵¹⁰ pero que por extensión, puede ser aplicada a ese espíritu que buscaba inaugurar una nueva época. La necesidad de considerar como no sucedido lo pasado, apuntaba a un despojarse de lo sabido para emprender un nuevo inicio en el conocimiento. En este sentido es Descartes, el que planteaba con anterioridad a Kant algo similar, cuando en la *Primera* de sus *Meditaciones Metafísicas*, aplicaba la ‘duda’ sobre los conocimientos que había adquirido, con el objeto de destruir sus opiniones y así levantar desde

⁵¹⁰ KANT, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Ed Aguilar 6ta Edición Pag.

los cimientos un sistema firme de conocimientos, claro y distinto. Pero deberá esperar un siglo para que entre 1751 y 1765 Diderot y D'Alembert y contemporánea a Kant, aparezca en Francia la primera Enciclopedia. La pretensión era recoger y publicar el pensamiento ilustrado, para ponerla en manos de... muy pocos si tenemos en cuenta que la mayoría del pueblo francés no sabía leer ni escribir. Pero el reto será recogido por muchos pensadores dedicados a impulsar ideas de libertad, igualdad y fraternidad, que querían educar a la sociedad, porque una sociedad culta que piensa por sí misma era la mejor manera de asegurar la destrucción del Antiguo Régimen: el absolutismo. El poder absoluto de que habían disfrutado muchos monarcas, se basaba en la ignorancia del pueblo para dominarlo. La semilla puesta por Hobbes en el Leviatán, donde el contrato social se celebraba entre los hombres, y no entre un hombre y el rey, (lo que lo hizo sospechoso ante los monárquicos, a pesar de que abogaba por un absolutismo) daba fruto en la búsqueda por parte de la ilustración, de formas de gobierno donde los monarcas veían recortado su poder.

La expresión “*Si los pueblos no se ilustran*”, responde a estas ideas como el único remedio para contrarrestar la situación que vivenciara Moreno en el Alto Perú, era consciente de que España no había formado a sus súbditos de América, tampoco había levantado industrias y la tierra estaba en manos de muy pocos. Así era en 1810, y lamentablemente la situación no mejoraría a la muerte de Moreno y varias décadas después, en la época de la constitución de 1853, todo se mantenía igual; el caudillismo como forma de representación de la opinión popular, no produjo una corriente de pensamiento. Los caudillos rurales como Ramírez, Quiroga, Rosas, Urquiza y otros; pertenecían a la clase patronal, figurando muchos entre los más ricos de la América del Sur, en consecuencia defendían sus intereses mezclándolos con los del pueblo. Con el partido unitario la situación no era mejor, más culto, subestimaba a la masa popular sin ocultarlo; sus intereses no coincidían con los del pueblo y sus círculos cultos tampoco buscaron extender el conocimiento a todos por igual, sino que reprodujeron el sistema colonial (eran coloniales en esencia), para su propio provecho; conservando la tradición de la obediencia a virreyes, gobernadores y obispos, sólo que ahora ellos eran los ‘nuevos amos’.

No se puede negar la actualidad de la necesidad de educar a los pueblos, como garantía para alcanzar un pensamiento, fundamento de su propia identidad y libertad. Pensarnos a nosotros mismos como sujetos de nuestra propia democracia, puede ser el mejor camino para evitar cualquier forma de absolutismo de gobierno.

Dignidad y Derechos del hombre

“...si cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que se le debe...” no es libre; los valores, el poder y el deber no pueden ser entendidos como categorías abstractas, la política es una ciencia práctica donde la materialidad de los conceptos se torna fundamental para gobernar un pueblo.

Si cada hombre no conoce lo que vale, no conoce su propia dignidad. El hombre es valioso por sí mismo, ignorarlo, atenta contra su dignidad tanto como la pobreza. Si en doscientos años el pueblo argentino no ha podido superar su pobreza, es porque ha fallado la educación como forma liberadora de las necesidades primarias de todo hombre. Bien dice Arendt: “*La pobreza es algo más que carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto*

es, bajo el dictado absoluto de la necesidad,...”⁵¹¹ porque el hombre sujeto a la necesidad no puede pensar. Cuantas veces en nuestras clases de filosofía hemos enseñado a los alumnos que la filosofía nació cuando el hombre tuvo satisfechas sus necesidades fundamentales, cuando logró el ocio productivo. Si la pobreza de bienes y recursos es mala (considerando al mal como ausencia de...), podemos calificar como un mal mayor la pobreza de conocimientos e ideas.

Como Belgrano, Moreno se había formado bajo la influencia de la Revolución francesa, y si bien la universidad de Chuquisaca no descollaba por enseñar un pensamiento avanzado, al estar hospedado en casa del canónigo Terrazas, tenía acceso a su biblioteca, donde estaban la mayoría de los autores de las ‘ideas subversivas’ contrarias al absolutismo. Porque el canónigo Terraza, era un hombre de iglesia que simpatizaba con las ideas revolucionarias y mantenía una fuerte discrepancia a raíz del fin dado a Tupac Amaru. No es raro entonces que Moreno haga alusión en su frase a “*lo que puede y lo que se le debe*”, puesto que como fruto de esa revolución tomaban forma los Derechos del Hombre. Dignidad y derechos humanos son dos caras de una misma moneda que no puede ser renunciada por el hombre ni enajenada por el poder de turno. Educación, para conocer y respetar la dignidad y los derechos de todos los hombres sin distinción. Esta es una deuda que ha nacido con nuestro país, en doscientos años no hemos podido superar un estado de dualismo irreconciliable, expresado por distintas formas de representación, como interior – capital; unitarios – federales; civilización – barbarie; civiles – militares; etc. porque la justicia como virtud ética no estuvo presente, sino que la desaparición del oponente se postuló como la solución de los males del país. Desde el fusilamiento de Liniers, y pasando por las guerras de unitarios y federales, sumando la eliminación del indio en una conquista creadora de un desierto; la muerte ha sido la opción a la que sucumbieron muchos hombres ilustrados de nuestro país, como la respuesta de Sarmiento a levantamiento de López Jordán y otras que no pueden ser compatibles con la Dignidad y los Derechos, porque tienen un origen mezquino, aunque hayan sido cometidas en nombre de la libertad, el progreso o el derecho. Lamentablemente Rivadavia, Lavalle, Rosas, Alsina y Mitre eran ante todo porteños, para quienes restaurar la unidad de las provincias estaba supeditada a la hegemonía de Buenos Aires, y en un principio al goce excluyente de la aduana única, o sea, de las rentas nacionales.

La ilusión de la Democracia

Si la madurez de un pueblo se mide por la capacidad que posee de producir y discutir las ideas que conlleven a su realización, en un diálogo simétrico, sin perder la identidad de “conciudadano”; entonces trabajo y derecho son pilares en los que se asienta su devenir. El trabajo porque es la forma en que el hombre se realiza, con la que gana su sustento y hasta incluso alcanza la inmortalidad, pues es por sus obras que recordamos a artistas, profesionales y todo a hombre que por el fruto de su trabajo merece ser recordado siempre. Pues se mantiene vivo el nombre de José Hernández por legarnos el *Martín Fierro*. En cuanto al otro pilar, el derecho, marco jurídico en el que el hombre se desenvuelve en la sociedad, no debería ser entendido como limitación, sino como el canal capaz de encauzar la acción del

⁵¹¹ ARENDT, H. *Sobre la Revolución*. Alianza Editorial Bs. As. Argentina 1992
Pag. 61

pueblo. Ni el trabajo ni el derecho están exentos de pensamiento, por el contrario, uno y otro florecieron y florecen a impulso de sistemas filosóficos, sería tan absurdo negar un pensamiento en la base del Derecho, como creer que la revolución industrial carecía del suyo propio.

El ‘miedo’ de Hobbes por la guerra civil y la anarquía, está plenamente justificado, si lo usamos como tamiz para pasar toda la historia hasta 1890, y el siglo XX atestiguó que nada se puede fundar, tomando como base a masas de hombres necesitados de pan, conocimiento y trabajo. En todo caso fueron éstos los sacrificados, los prescindibles en muchas revoluciones, lo prueba el hecho de que quienes no tienen nada de respeto por los Derechos del Hombre; no pueden hacer de la democracia su forma de vida.

La sentencia de Moreno “... *nuevas ilusiones sucederán a las antiguas...*” debería hacernos sentir el ‘miedo’ de Hobbes a la ‘ilusión’ de vivir una democracia. Sería válido con todo, afirmar que es una verdadera utopía el regreso a una democracia pura, pero no es imposible buscar el modelo que más se acerque al ideal de democracia, en el contexto contemporáneo y que el politólogo estadounidense Robert Dahl a dado en llamar Poliarquías.

En la base del sistema de estas ‘poliarquías’, se mantiene invariablemente, la soberanía del pueblo, consagrado en el hecho de que las autoridades del Estado proceden de elecciones libres, abiertas y periódicas, que el derecho al voto es universal para los adultos, y que todo ciudadano tiene derecho a ser elegido para los cargos públicos; además de la libre expresión, incluyendo la prensa independiente, como también la libre asociación de los ciudadanos. Aún así puede ser una ‘nueva ilusión’ que sucede a otras, nacidas de revoluciones, que lamentablemente no revolucionaron nada, o de movimientos de liberación, que no liberaron a nadie.

Sin una educación, sin corrientes de pensamiento que tomen como objeto material a la propia realidad; sin una formación basada en el cultivo del juicio crítico y la tolerancia; la soberanía del pueblo que afirma Dahl en la poliarquía, se confunde con voluntad de mercado. Donde es una ‘ilusión’, consagrar elecciones libres, abiertas y periódicas, si no hay a quién elegir, porque la ausencia de un pensamiento crítico ha llevado a reproducir formas sociales, condenadas a repetir ideas como ‘eslogan’ que hace tiempo perdieron su realidad.

Otra ‘ilusión’ de la poliarquía, es el llamado cuarto poder atribuido al periodismo, con una prensa denominada independiente, pero que responde mejor al concepto de ‘privada’; por pertenecer a grupos económicos en manos de personas que disputan el poder con el Estado. Como antes lo hacían los dueños de saladeros y estancias, hoy lo hacen los grupos propietarios de todo lo que puede ser poseído, hasta una universidad.

Si con el concepto de poliarquía se quiere superar la cuestión, “*nuevas ilusiones sucederán a las antiguas*”; caeríamos en una falacia, donde el voto le crea a cada ciudadano la ilusión de estar ejerciendo su porción de poder y el derecho para decidir quién lo gobierne. Así fueron electos en muchos Estados, regímenes totalitarios, muy injustos, que generaron marginación, exclusión y pobreza. Si los funcionarios principales de esta poliarquía, proceden de elecciones y éstas son libres, abiertas, etc.; el problema pasa a residir en la capacidad de elección que tiene el individuo. Se aprecia entonces la dimensión del trabajo y la educación como formas liberadoras; pues cuando el hombre no depende de la asistencia del Estado para tener el pan de cada día, y cuenta con una educación que le permite elegir libremente, su voto no está

comprometido de antemano, por no estar atado a planes sociales, a la inseguridad, o al temor de la fluctuación de la moneda extranjera por haber tomado un crédito y arriesgarse a perderlo todo.

Doscientos años es mucho tiempo, ya no sirve el presentarnos como una nación joven, o como dice Arendt :”*Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido*”⁵¹², porque continuaríamos a la sombra de la ilusión de ser dueños de un país rico, soberano y viviendo una democracia construida por todos. Este tiempo, con un siglo que recién se inicia, es el mejor momento para reflexionar a la luz de las palabras de Moreno sobre los ideales, valores y metas que empujaron a algunos hombres de mayo, para retomar el camino perdido, porque si no lo hacemos, ocurrirá que ” *después de vacilar algún tiempo, será tal vez nuestra suerte mudar de tiranos sin destruir la tiranía.*”

Bibliografía

ARENDRT, H. *Sobre la Revolución*. Alianza Editorial Bs. As. Argentina 1992

ARENDRT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Ed. Taurus. 2da edición Madrid España 1999

HOBBS, T. *Leviatán*. Ed. Losada. Bs. As. Argentina 2003

KANT, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Ed. Aguilar 6ta Edición Bs. As. Argentina 1972

⁵¹² ARENDRT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Ed. Taurus. 2da edición Madrid España 1999 *Prólogo a la primera edición norteamericana* Pag. 11

Debates sobre la Nación: el Aporte de Raúl Scalabrini Ortiz

Francisco José Pestanha

Facultad de Ciencias de la Comunicación, UBA

fpestanha@hotmail.com

"El pueblo que ha concurrido a la escuela Argentina ha aprendido una cantidad respetabilísima de conocimientos de historia, geografía, gramática y otras materias, pero ignora de un modo absoluto su situación real y actual de pueblo encadenado a una dictadura económica que lo hunde silenciosa e implacable en la miseria el hambre, la corrupción y el crimen."
MANUEL ORTIZ PEREYRA

RAÚL SCALABRINI ORTIZ nos ha legado, entre otros descollantes aportes teóricos, una formulación no tan bien difundida pero que a mi criterio, adquiere hoy una virtualidad altamente significativa. Me refiero a aquella que subyace en ***El Hombre que está solo y espera***, pero que se manifiesta expresamente en una obra publicada en 1946 por la editorial reconquista, ***Los ferrocarriles son del Pueblo Argentino***, bajo el subtítulo ***Principios básicos de un orden revolucionario***, y que reseña su tesis sobre nuestra nacionalidad.

Como todo producto teórico, y debido al proceso de la intertextualidad, pueden encontrarse en dicha tesis, nítidas huellas de -entre otros- MANUEL ORTIZ PEREYRA y de JOSÉ VASCONCELOS, sin dejar de mencionar la notable y evidente influencia que ejerció sobre el "hombrecito de los ferrocarriles" el periodista y patriota JOSÉ LUIS TORRES.

Con la intención que el eventual lector pueda tomar cabal noción de los alcances de dicha enunciación, voy a transcribir a continuación, una serie de párrafos especialmente seleccionados, para posteriormente, efectuar sobre ellos unas breves consideraciones -no sin señalar a modo liminar- que dicha tesis fue formulada en el marco de una convulsionada época, donde debate sobre las nacionalidades se encontraba dominado por el criterio de homogeneización étnico-racial proveniente del modelo Alemán.

Enseñaba por entonces SCALABRINI que *"... para no errar en el método y soluciones que se preconicen para encarar y resolver los urgentes problemas sociales que atañen a grandes núcleos de la población y los problemas nacionales que atañen a todos sin distinción, será indispensable tomar constantemente en consideración los poderosos factores telúricos y étnicos que obran en el espíritu argentino para entenderlo y en cierta manera, universalizarlo en su comprensión (...) La inmensa distancia que nos separa de nuestros orígenes nos acerca en espíritu a las civilizaciones autóctonas que estuvieron aquí y que fueron aniquiladas por el hombre blanco, porque el tiempo es equivalente a la distancia en acción y la distancia no es nada más que el tiempo que está acostado(...)* Estamos en esta tierra como si estuviéramos en una Isla. Esa insularidad como la distancia que nos separa del hemisferio boreal, sin que nosotros lo sepamos influyen en la definición de nuestro temperamento con un ahínco mucho más tenaz del que podría suponerse (...) Parte no despreciable de la grandeza británica halló su raíz en el carácter insular (...) El aislamiento isleño tiende a dar a sus habitantes una

homogeneidad difícil de alcanzar en los pueblos continentales y una solidaridad que se ajusta en la necesidad de resolver sin ayudas ajenas la eventualidad de los acontecimientos."

Y prosigue, "... la amalgama de aportes inmigratorios y de elementos primigenios de la tierra se acelera en esa inusitada unidad en que se funden sin esfuerzo el residente de larga fecha y el recién venido que asiste con azoro a la transmutación de sus intimidades más celosas (...) Para las doctrinas racistas esa heterogeneidad de origen es una tara inamortizable que se expresa en palabras de resonancias ofensivas: Pueblos mestizos. Pero en esa pluralidad de origen reside justamente una de las firmes esperanzas de la grandeza Argentina. El producto de procreaciones sucesivas de seres idénticos tiende a conformar seres especializados en que las cualidades no fundamentales se relajan hasta desaparecer. El MONÓGENO es por naturaleza incomprensivo, intolerante, y por tanto, específicamente negado a la política y al ingenio que su realización requiere y el ingenio de la política es la manifestación más alta de la inteligencia humana."

Así, "... el MULTÍGENO, el ser de orígenes plurales, tiene brechas abiertas hacia todos los horizontes de la comprensión tolerante. En cada dirección de la vida, hay un antecedente que le instruye en una benigna coparticipación de sentimientos. Nada de lo humano le es ajeno. Nada humano le sorprende y asiste al espectáculo de la vida como si todo hubiera sido suyo. El arquetipo del argentino es el hijo primero de nadie que tiene que prolongarlo todo (...) Los pueblos que se caracterizaron por su ingenio político fueron multígenos (...) Los monógenos son técnicos y los técnicos estuvieron siempre en subordinación de los políticos. La grandeza del hombre no se mide por su capacidad técnica, se mide por su aptitud para sentir e interpretar la mayor suma de almas, base de toda acción política."

Y concluye "Sobre estos cuatro pilares: el aislamiento, la insularidad, la unidad territorial y la pluralidad de origen se asienta la estabilidad inconmovible de la grandeza auténtica de esa muchedumbre sudorosa que el 17 de octubre cubría la plaza de mayo y colmaba sus espacios con un solo reclamo articulado con la devoción de quien expresa la raíz suficiente de su propia razón de ser."

Como surge nítidamente de los textos, el autor plantea cuatro ejes sobre los que a su criterio, debería abordarse la cuestión de la nacionalidad: La insularidad estructural y el consecuente aislamiento (hechos que considera positivos a los efectos cohesivos), la unidad territorial, y por último la pluralidad de origen. Si bien todos los aspectos tratados por el autor resultan relevantes y deberían constituirse en objetos centrales de la investigación académica, voy a concentrarme en este trabajo en el último aspecto, es decir, en la pluralidad de origen.

SCALABRINI visualizaba en su época la conformación de dos tipos nacionales de acuerdo a la configuración étnico-racial de sus componentes; Las MONÓGENAS, es decir aquellas dotadas de una estructura étnico racial homogénea, y las MULTÍGENAS, es decir aquellas conformadas a partir de la pluralidad de origen. El autor ubicaba Iberoamérica en general, y a nuestro país en particular, dentro de esta segunda categoría.

El carácter MULTÍGENO de una nación lo determina el nivel de mixtura racial y cultural. Dicho fenómeno para SCALABRINI se erige en el carácter más significativo y relevante de nuestra nacionalidad, y sobre tal evento, depositó sus mayores expectativas. He aquí una muestra más de la lucidez de don RAÚL, quien en su tiempo, no sólo visualizó los desafíos cada

vez más complejos a los que deberá enfrentarse el ser humano, sino además, advirtió sobre las potencialidades que presupone la existencia en el seno de nuestra comunidad de componentes plurales, para la comprensión y resolución de dichos desafíos.

Cabe interrogarse cuál fue la razón por la que desde diversos sectores de la vida argentina esta conformación plural fue y es vista en la actualidad como signo de debilidad. Para responder a dicha incógnita debe entenderse que aún hoy, desde ciertos sectores de nuestra *intelligentia*, emerge una postura racista que, aunque no lo suficientemente explícita, presupone la preeminencia de ciertas razas sobre otras. El modelo de nación pan-germánica desarrollado durante el siglo pasado por ejemplo -y aún a pesar de la derrota del eje- sigue siendo puesto como modelo de nación exitosa. Formulaciones similares se esbozan sobre Sajones y Nipones. Ambas tienden a identificar la homogeneidad con la fortaleza y el mestizaje con la debilidad.

La vindicación del componente plural de nuestra raza no resulta una enunciación original de SCALABRINI. Ya a principios del siglo pasado, el mexicano VASCONCELOS en su **Raza Cósmica** definía una tesis sobre la multigenidad. Pero la importancia del pensamiento SCALABRINIANO en ese sentido radica en el meduloso análisis de las potencias de un emergente plural específico, el nuestro, el argentino.

En esta línea de ideas, debe tenerse en consideración un dato de la realidad incontrastable: nuestra América es testigo y protagonista a la vez de la formación de naciones de base plural. Tanto el modelo sajón como el iberoamericano presuponen la convivencia de particularismos.

Ante tal antecedente, puede uno perfectamente interrogarse sobre la existencia de diferencias entre un modelo y otro, y de existir tales diferencias, cuáles son las consecuencias prácticas. Para responder a tal enigma, hay que forzosamente retrotraerse al período de la conquista y allí encontraremos las primeras claves para develarlo.

El proceso de conquista en la América del norte por parte de los sajones no contempló la menor posibilidad de mixtura racial. Los Cuáqueros poblaron inicialmente el este del continente con familias provenientes de la Britania, y posteriormente, avanzaron hacia el oeste eliminando todo vestigio posible de las comunidades originarias. En todo este proceso existió un verdadero tabú sexual tendiente a la protección racial, un verdadero mecanismo de preservación étnica cuyo origen puede encontrarse -entre otras razones- en el nítido carácter insular de la Gran Bretaña.

Por el contrario, dentro del sistema diseñado por los íberos a partir de las capitulaciones y demás normas e instituciones que establecieron la relación entre la España y La América, la mixtura estaba perfectamente contemplada. Cabe destacar ya que la mismísima España llega estos lares luego de amplios períodos de profundo mestizaje, y que los contingentes iniciales de expedicionarios eran de hombres solos.

La diferencia surge a primera vista. La nación del norte fue erigida a partir de la preservación absoluta de los componentes étnico-culturales del mundo sajón, y ulteriormente, ante la necesidad del ampliar las bases humanas, se diseñó un "sueño americano", es decir un conjunto de valores abarcativos que permitieran la integración nacional. En cierto sentido la nacionalidad americana es de base contractual. Resulta un verdadero contrato de adhesión.

La del sur por su parte surgió a partir de la mixturación. No hubo tabú sexual. La mezcla inicial entre lo español y lo originario, determinó no

solamente el surgimiento de un producto sociológico relevante, es decir de una raza nueva, sino también una forma específica de constitución de la nacionalidad a partir del entrelazamiento. El modelo de nacionalidad entonces no partió de preeminencia y la convocatoria de un componente racial determinado, sino muy por el contrario, emergió y emerge del sustrato, se construye a partir de relaciones que se producen en el sustrato social. **De allí, las dificultades para establecer un destino y un sentido común, pero a la vez, su potencialidad extraordinaria.**

SCALABRINI comprendió la importancia estratégica de la pluralidad de origen y nos legó una tesis que bien valdría la pena profundizar.

Aunque desde algún sector pueda tacharse de anacrónico este debate, recomiendo a los eternos contreras tomarse el trabajo de analizar las líneas de investigación en el campo de sociología de naciones tan particulares como los EEUU, Inglaterra o Alemania, y además, observar sin anteojeras, los eventos políticos que están aconteciendo en el mundo, los que de por sí, obligan a reactualizar polémica sobre la constitución de la nacionalidades.

La Ciencia Política como disputa sobre la Αρετη , en los Sofistas y Sócrates.

Paul Jordan Paredes Uribe

Presidente del Taller de Filosofía del Derecho y la Política (TAFIDEP)
Facultad de Derecho y Ciencia Política- Universidad Nacional Mayor de
San Marcos - Lima- Perú

El predominio ateniense del s.V exigía expansión y fue por ello que impulsaron las artes y las ciencias superando la teorización y la práctica esotéricas. En una ciudad donde las condiciones políticas de la democracia, exigían la participación de los ciudadanos en el gobierno y la capacitación de sus líderes para ello.

No puede entenderse el tránsito del predominio de los problemas de la naturaleza, característico de la filosofía anterior, a la posición central que conquistan ahora los problemas humanos, si no se relaciona la evolución de los intereses intelectuales con la situación político social.⁵¹³

Una ciencia que se impuso fue la Política, cuyo objetivo era **hacer de los hombres los mejores ciudadanos en cuanto a virtud** (αρετη). Ésta, entendida diversamente, impulsa el debate filosófico más grande de la época, los sofistas contra Sócrates.

Sobre la Ciencia Política Griega. Dos posturas encontradas.

La **αρετέ**, se define en este contexto, como excelencia, que se da en la superación y mejoramiento del hombre, la elevación de éste hasta el grado más alto de su ser al identificarse con el Bien.

Con este objetivo, se desarrollaron dos posturas: La Sofística y la Socrática:

Fundamentos de la ética sofista:⁵¹⁴

PROTÁGORAS. Fundamentos:

Ontológico.

⁵¹³ MANDOLFO, Rodolfo. Sócrates.

⁵¹⁴ Para el desarrollo de la doctrina sofística, tomo a sus dos exponentes: Protágoras y Gorgias, ya que en estos es posible alcanzar con mayor precisión los fundamentos de dicha doctrina, además de ser dos de los personajes con los cuales Platón nos muestra en debate directo con Sócrates.

Para Protágoras, el ser de las cosas está definido por la percepción de éste: lo que Es, es en cuanto un hombre lo percibe y lo que No Es, no es en cuanto ningún hombre lo percibe. El ser sólo es posible en cuanto es **manifiesto** para el hombre. Por tanto, hay que señalar que Protágoras sitúa su ontología desde un plano subjetivo: “el ser es, **para mi**, en cuanto yo lo percibo”, lo que no significa negar la realidad objetiva de los seres, y además en el fondo, no la admite como realidad estática sino como constante cambio y movimiento⁵¹⁵, lo que muestra el verdadero fundamento de su ontología, en el “todo fluye” de Heráclito.

Epistemológico.

El enfoque subjetivo se convierte en la base de lo que realmente busca demostrar: una ontología epistémica.

Siendo la realidad constante movimiento, inaprensible en su forma universal y que todos los hombres perciben de forma diferente y además guiados por su subjetividad: nos lleva a la convicción de lo que es para mí, es **un ser en constante movimiento** que luego de haberlo yo captado, se muestra diferente para otro, que en otra etapa de su movimiento lo ha captado. Yo que soy parte de este fluir constante, he percibido al ser en un instante de mi propio movimiento cuando lo he captado y que es distinto a otro hombre cuando en su propio movimiento ha percibido a ese ser, también, en otro instante de su movimiento.

De esto se desprende que: Si existe verdad, esta verdad sólo puede ser subjetiva, y siendo las subjetividades de los hombres distintas y en constante movimiento, todo es verdad siempre que para los hombres lo sean.

GORGIAS. Fundamentos:

Ontológica: *Nada existe.*

Gorgias se esfuerza en demostrar que *nada existe*, como el pilar de su doctrina. A partir de un ser inexistente genera las subsiguientes tesis gnoseológicas y lingüísticas, con un sólo objetivo: Demostrar que al no poseer existencia las cosas, los hombres se mueven a partir de apariencias e ilusiones.

Gnoseológica: *Y aun en el caso de que algo existiera, esto es incognoscible e impensable para el hombre.*

Dos premisas son fundamentales para la demostración de esta tesis: *si los contenidos del pensamiento no tienen existencia entonces lo existente no es pensado, y si los contenidos del pensamiento tienen existencia, lo no existente no puede ser pensado.* Para demostrar ambas premisas, Gorgias construye una falacia que consiste en la indeterminación de la extensión en que giran tales premisas, es decir, si se dicen absoluta (si todos...) o relativamente (si

⁵¹⁵ Sext.,Hipo,pirron.,I,216 y sig.

algunos...), además la indeterminación del plano ontológico y gnoseológico, lo cual le da la capacidad del manejo de los argumentos a favor de lo que busca demostrar: Que siendo el ser incognoscible, la realidad esta dispuesta para que el *logos* actué sobre ella.

Lingüística: Y si fuera cognoscible, sería incomunicable.

La comunicación hace patente tres realidades distintas: la realidad objetiva (el objeto referendium a comunicarse), la realidad subjetiva (percepción individual del objeto referido a comunicarse por parte del sujeto comunicador) y la realidad lingüística (el *logos* referente por medio del cual se trasmite el objeto). Ahora bien, la realidad y percepción del objeto es distinta a la palabra, por ejemplo, un objeto visible que solo puede ser percibido mediante la visión o un objeto audible que solo puede ser percibido por la audición y así como lo visible no puede convertirse en audible ni viceversa, tampoco un objeto puede convertirse en palabra y dado que la comunicación es transmisión de palabras, lo que existe es incomunicable. De esta manera queda eliminada cualquier relación entre ser y *logos*.

Epistemológica:

Nada existe, y aun en el caso de que algo existiera, esto es incognoscible e impensable para el hombre. Y si fuera cognoscible, sería incomunicable.

De lo anterior se funda la epistemología Gorgiana: Los hombres se moverían por opinión e ilusión si es que **nada existe**, además el ser sería incomunicable, no existe conocimiento alguno sino solo *logos*, este *logos* no tiene relación alguna con un ser, por tanto, no existe verdad o es incomunicable⁵¹⁶.

Dadas las aporías Gorgianas, el criterio de la verdad desaparece. Pues que de algo que no existe ni puede ser conocido ni presentado a otro, no puede existir criterio.

Ética sofista.

Tanto el “todo existe” tal como el hombre sabe que existe, deducido de la ontología protagónica, como el “nada existe” de la gorgiana, son, aunque parezcan contrarios, equivalentes. Ambas se reducen al absurdo y enuncian: “la verdad, única, es incognoscible”.⁵¹⁷

⁵¹⁶ Entendiendo por verdad lo enunciado por Aristóteles: “decir de lo que es, que es y de lo que no es, que no es.”

⁵¹⁷ Nótese que sobre la ontología protagónica, Gorgias hubiera podido deducir que “nada existe” puesto que los seres, según Protágoras, son y no son, lo que sería absurdo para Gorgias, tal como lo muestra su oración *Sobre lo que no es*; además, inversamente, Protágoras podría haber deducido de la ontología gorgiana que “todo existe”, pues lo que señala Gorgias como absurdo es principio de la ontología Protagónica.

En efecto, siendo todo opinión el *logos* actúa con ella, siendo aquel *logos superior*, el que *persuade* a los otros y aparenta verdad y aquel hombre que desarrolle este *logos superior*, será aquel que domine sobre la opinión de los otros hombres y esto determina el éxito en las asambleas, tribunales, en conclusión, sobre la actividad política. Éste arte es llamado retórica. “La palabra es un gran soberano que con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas”.⁵¹⁸ El volver un argumento débil en más fuerte, intuyendo el momento oportuno (*καιρος*) para la persuasión. Su dominio constituye la virtud del hombre. Y es virtud porque con ello se da el bien del hombre, el éxito y el dominio sobre los hombres; lo que muestra ética pragmática y utilitarista.

SÓCRATES: (...) ¿Cuál es el mayor bien que, según dices, es el mayor bien para los hombres y del que tú eres artífice?

*GORGIAS: El que, en realidad, Sócrates, es el mayor bien, y les procura la libertad y, a la vez permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad.*⁵¹⁹

SÓCRATES. Fundamentos:

Gnoseológico.

Sócrates admite que los hombres se mueven en base a opiniones, pero no por ello excluye la posibilidad del conocimiento, al contrario, el desprendimiento de estas opiniones es la primera etapa del conocimiento: la “purificación del alma” de aquello que los hombres “creen saber”, pero no saben. La aceptación de la ignorancia y vergüenza sobre ella, permite el inicio de la investigación en búsqueda de la verdad. Ésta purificación del alma es el “conócete a ti mismo”, principio de la gnoseología socrática que en sí misma ya es un conocimiento, el cual es el único que admite poseer Sócrates: *solo sé que nada sé.*

*(...)el conocimiento de sí mismo constituye la condición, o mejor, la esencia misma de la sabiduría y la virtud, únicas que nos transforman en mejores a cada uno de nosotros.*⁵²⁰

Metodológico.

La “mayéutica”, proceso de refutación e interrogación. La primera busca hacer ver en los hombres su ignorancia y la segunda, buscar el saber escondido en ellos. Mediante la interrogación se “paren ideas”, libera el conocimiento escondido en nuestro ser, lo que después tomaría Platón para su teoría de la reminiscencia.

⁵¹⁸ SOFISTAS. Testimonios y Fragmentos. Grandes Pensadores.

⁵¹⁹ Gorgias 452d.

⁵²⁰ Cármides, 164.

Epistemológico.

Sócrates pretendía una verdad única sobre las cuestiones humanas. Para él, la verdad no puede ser particular (como afirmaba Protágoras) sino universal, así “lo que es debe ser para todos y no sólo para mí”; en efecto, lo particular es opinión (δόξα) y la ciencia (επιστήμη) no tiene como objeto tal opinión sino la verdad. Por ello, Sócrates busca la verdad en los conceptos, que están en nuestro ser y que a través del diálogo con los demás y el consenso de subjetividades se puede alcanzar una objetividad en la ciencia. Platón tomaría esto para su teoría ontológica.

Dos cosas pueden atribuirse con derecho a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones de lo universal, pues ambas conciernen al principio de la ciencia.⁵²¹

La ética socrática.

Así como los sofistas erigieron su ética sobre la opinión, Sócrates, sobre la ciencia, hasta llegar incluso a identificarlas ontológicamente: *Así puede decirse que la virtud es ciencia y, recíprocamente, que la ciencia es virtud.⁵²²* La virtud, para él, es la actualización de la ciencia, ser consecuentes con ella, pues conociendo lo que es bueno y malo para los hombres, es imposible que éste busque el mal ya que los hombres tienden siempre a su bien (*la ciencia condiciona el autodomínio, el no dejarse vencer x si mismo sino vencerse a sí mismo⁵²³*), pero su ignorancia los hace malos; por tanto, la maldad, la injusticia, la impiedad, etc., son producto de la ignorancia. El bien es el fin de la ética socrática y causa de la felicidad de los hombres.

SÓCRATES: (...)Sostengo que el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado.⁵²⁴

Confrontación de posturas.

Una ciencia política entendida sofisticamente era la predominante en la Atenas de ese tiempo, su doctrina de la retórica y persuasión era el instrumento de los demagogos que terminaban convertidos en tiranos, esto se puede notar claramente en la Tiranía de los Treinta, donde uno de ellos fue Critias, conocido sofista. La ética socrática surge en oposición a ésta (tal como muestra la oposición que Sócrates mantuvo contra los Treinta a causa de injusticias cometidos por ellos).

⁵²¹ ARISTÓTELES. Metafísica, XIII, iv, 1078.

⁵²² MANDOLFO R. Sócrates.

⁵²³ MANDOLFO R. Sócrates.

⁵²⁴ Gorgias 471a.

Elementos de la ciencia política sofista, fueron criticados por Sócrates, como el arte de la retórica: Ésta no trataría de la justicia puesto que se utiliza injustamente. Sólo es una sombra falsa de la justicia, esto porque no se fundamenta en una ciencia sino en la opinión:

*SÓCRATES: (la retórica) Es según yo, un simulacro de una parte de la política.*⁵²⁵

*SÓCRATES: (...)La cosmética es a la gimnástica lo que la culinaria es a la medicina, o, mejor: la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística es a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia.*⁵²⁶

El pago por la enseñanza de la virtud, es otro punto de debate entre ellos. Lo vergonzoso, para Sócrates, no es el cobrar dinero por la enseñanza de otras materias, sino el negarse a hacer a los hombres mejores en cuanto a virtud y dirigir la ciudad hacia el mismo camino, sin pagar dinero a cambio. Para Sócrates este es un servicio divino, un modo de ser auténtico, que el hombre con ciencia no puede negarse a realizar, puesto que al conocer lo bueno o el bien del hombre, se hace imperativo categórico transmitirlo a la ciudad y en esto radica la verdadera ciencia política: dirigir a los hombres por el camino de lo justo y lo bueno, hacia la ἀρετή. Por ello, el político debe ser ejemplo de virtud antes de tratar de hacer virtuosos a los hombres.

*(...)Si una mujer vende por dinero su belleza a quien se la pide, se la llama prostituta; e, igualmente, a quienes venden su sabiduría por dinero a los que la buscan, se los llama sofistas, vale decir “prostitutos”.*⁵²⁷

Su abstinencia a la participación política en ese tiempo (luego de una experiencia política pasada), es debido a que la ética que él propugnaba le hubiera causado la muerte rápidamente, ya que esta era contraria a la que predominaba en aquel tiempo. En cambio el **modo de vida** por él aceptado, le permitía desarrollar la ciencia política que el enunciaba, por ello fue condenado y muerto luego, porque su ética era incompatible con la ética sofista predominante.

SÓCRATES:(...)creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos.

El amor por la ciencia de Sócrates, es el elemento principal desde donde gira la disparidad entre su ética humanista y la ética utilitarista de los sofistas.

⁵²⁵ Gorgias 463d.

⁵²⁶ Gorgias 465c.

⁵²⁷ JENOFANES. Memorias.

Vigencia de ambas Éticas.

La “modernidad” neoliberal parece “sofisticarse” vendiendo el progreso de los pueblos a partir del éxito personal (sueño americano) y el pensamiento “humano-yoísta” de la nueva ciencia que nos pretende imponer, así como la conciencia utilitarista de los “científicos políticos” enajenados de las grandes decisiones del mundo.

El Sócrates auténtico parece aún interrogando desde su tumba:

“Hombre... ¿no te avergüenzas de ocuparte de las riquezas, para multiplicarlas, y de la fama, y en cambio no tienes ningún cuidado y preocupación por la sabiduría, la verdad y por el alma para hacerla mejor en la medida de lo posible?”

Un nuevo **modo de vida**, que une **‘pensar y actuar’** con criterio humanidad, desencadena una lucha directa contra lo utilitario “para uno”.

Optar por un servicio del hombre por y para el hombre y la vigilia constante de su desarrollo, implica tomar parte en las grandes decisiones humanas con el fundamento ético “para todos” y búsqueda de la felicidad social.

Se trata del rescate de la *areté* perdida en el devenir. en la construcción de **una nueva Ciencia Política que sea ciencia de las grandes decisiones verdaderamente humanas.**

La Formación Política y la Constitución Jurídica del Estado en la Filosofía Política de Arturo E. Sampay

Prof. Dr. José Ricardo Pierpauli

1. Introducción

La Universidad Nacional de Cuyo es un ámbito especialmente propicio para desarrollar mi tema en virtud de tres motivos, directamente vinculados con el mismo. El primero: Porque es el ámbito en el que tubo lugar el *Primer Congreso de Filosofía* que hoy conmemoramos. Esta Universidad era por entonces, uno de los mejores exponentes no solo de la Universidad Argentina, sino también de nuestra cultura. El segundo: Porque fue aquí donde Arturo Sampay, mentor intelectual del proyecto constitucional de 1949, expuso los lineamientos de la Formación Política que la Constitución de 1949 encargaba a las Universidades. El día de la Festividad de Cristo rey del año 1951 decía Sampay: *Publico la lección que tuve el honor de dar en la Universidad Nacional de Cuyo- invitado por su ilustre Rector el Profesor Ireneo Cruz-para inaugurar los cursos de formación política que nuestra Constitución encarga a las Universidades*⁵²⁸ El tercer motivo: Porque en esta misma Universidad y en su Facultad de Filosofía fue donde debí llevar adelante, en 1996 y con motivo de la obtención del grado académico de Doctor en Filosofía, la difícil misión de exponer los rasgos fundamentales de la Filosofía Política de Sampay, toda ella inspirada en un auténtico *iusnaturalismo* de raíz tomista. El proyecto de la Comunidad Organizada expuesto con ocasión del Primer Congreso de Filosofía por el entonces Presidente Perón, encuentra en el proyecto Filosófico Político de Sampay, su necesaria fundamentación filosófica y en el proyecto de reforma constitucional de 1949, desde donde extraemos las tesis aquí expuestas, su concreción jurídico-positiva.

Si bien los motivos brevemente enunciados justifican la inclusión de mi contribución en el programa del presente Congreso de Filosofía, muestra por otro lado, los motivos por los cuales Sampay sea hoy un ilustre desconocido y tal vez un proscrito para las jóvenes generaciones de estudiantes universitarios que año a año se forman en las Universidades de nuestro país. En el período de tiempo que separa mi última visita a esta Universidad con la presente, obtuve el cargo de Profesor Ordinario para Teoría del Estado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, mediante la reconstrucción de la Teoría del Estado de Sampay. El tribunal competente me hacía notar que la rehabilitación de ese modelo implicaba una completa refutación de las actuales Teorías del Estado. Ello debido a que su núcleo ético constituye el punto de encuentro del núcleo onto-teológico de las tesis de Tomás de Aquino con las exigencias de la Justicia Política. Propósito de mi exposición será pues reconstruir el proyecto educativo de Sampay, como necesario complemento de su Filosofía Política.

2. El proyecto educativo de Sampay en el artículo 37, parágrafo IV de la Constitución Jurídica reformada de 1949

⁵²⁸ SAMPAY A., *La Formación Política que la Constitución Argentina encarga a las universidades* En adelante: FP), La Plata, 1951, p. 7

Suele ser difícil tarea para los profesores de Filosofía, ofrecer fundamentos de Ética o bien proyectar una película de la Historia de la Filosofía a los estudiantes de las diversas disciplinas-no filosóficas-. No es tan difícil que un médico o un arquitecto comprendan que, en última instancia, media una cierta relación entre la Filosofía y sus respectivas disciplinas. Si en cambio es verdaderamente difícil que los estudiantes o profesionales no egresados de las Facultades de Filosofía, sean capaces de dilucidar los auténticos fundamentos filosóficos y teológicos sobre los que se apoyan sus respectivas especialidades. Esta dificultad radica en dos motivos. El primero. Las tesis de partida de los saberes que hoy ofrece la Universidad, suelen estar ocultas a la sensibilidad del estudiante medio. El segundo. Dicha dificultad para acceder a los fundamentos filosóficos de los grandes puntos de partida suele deberse al carácter dogmático y por tanto indemostrable que sus ocasionales defensores les imprimen.

Sin embargo, lo que es *imperativo* y a la vez verdaderamente *difícil* es convocar a una reflexión auténticamente filosófica, ya sea, a los juristas, formados en un rígido positivismo, o a los profesionales, no filósofos, ni juristas, que como los primeros, deudores de una Ciencia Política positivista, no renuncian a sus pretensiones de integrar los cuadros políticos dirigenciales del Estado, a pesar de su ostensible incompetencia política. Es imperativo debido a que, en primer lugar, nadie puede orientarse respecto de un fin a menos que previamente lo conozca. En segundo lugar, porque el conocimiento de dicho fin, enunciado en la llamada dogmática constitucional, está en la base de la participación política. La empresa resulta a la vez ardua debido a que, aun en la hipótesis que el acceso a los auténticos fundamentos filosóficos del saber fuera posible para el estudiante o el profesional medio, faltaría aun comprender que en la base de dichos fundamentos filosóficos se esconde la resolución, la mayor parte de las veces arbitraria, del problema a saber *quid sit Deus?*

El tiempo de Sampay es, sin duda, distinto al nuestro y de allí tal vez nuestra propia perplejidad para comprender sus ideas. *La formación básica de la clase política argentina, que la Constitución encarga a las Universidades debe ser moral e intelectual. La educación de la voluntad ha de plasmarse con los principios de la moral teocéntrica...La formación intelectual debe fundarse en la Filosofía Política y en la Antropología Filosófica verdaderas, adveradas por la Teología Cristiana*⁵²⁹ Es en este punto en el que el ius-naturalismo de Sampay comienza a explicarse por sí mismo. En efecto, el jurista argentino manifiesta una clara intencionalidad normativa-*debe*-no tan solo porque los presupuestos de la Teología Cristiana deben ser aceptados en nuestra condición de creyentes, sino porque la Teología Cristiana reconoce a un Dios como objeto, que se expresa en la íntima constitución de todas las cosas. Se expresa al modo de una ley constitutiva, la que no es otra cosa que el paradigma de las creaciones humanas. Sampay es un ius-naturalista en la medida en que defiende la constitución de un orden político emergente de principios racionales, pero también lo es en la medida en que sitúa previamente al hombre, dotado de aquellos principios, en el interior del orden total de la Creación. Sampay es un ius-naturalista en la medida en que nos pone como condición de la proyección de tales principios, el conocimiento del *aquí y el ahora* detrás del que se esconde la estructura ontológica de la realidad.

⁵²⁹ SAMPAY A., FP, p. 39

Conocer pues ese aquí y ahora *sub specie aeternitatis* es, podría decirse, uno de los fines de la educación política que la Universidad se debe proponer.

La formación intelectual...atenderá además a la realidad argentina actual en la circunstancia contemporánea de Occidente. Ha de formarse una clase política para nuestro aquí y ahora nacional, porque la Constitución preceptúa en el artículo 37, parágrafo IV, apartado 4, que la formación política encomendada a las Universidades debe tener como propósito la enseñanza de la esencia de lo argentino, la realidad espiritual, económica, social y política del país, la evolución y la misión histórica de la república Argentina, para que los alumnos adquieran conciencia de la responsabilidad que deben asumir en la empresa de lograr y afianzar los fines reconocidos y fijados en esa misma Constitución...⁵³⁰

Conviene reiterarlo: El ius-naturalismo de Sampay es ante todo realista, mas dicho realismo expresa en última instancia, la orientación connatural al hombre en su carácter de criatura racional, de conocer la obra creadora de Dios. Hay pues en el fundamento antropológico filosófico exigido por Sampay y en su proyecto educativo, un hombre tridimensional a saber, político, racional y religioso. Esa tri-dimensionalidad señala a su vez las dimensiones que la educación integral debe adquirir. Las tesis del jurista argentino cobran relevancia para nosotros en la medida en que la rehabilitación del Derecho natural que suponen, coinciden en lo medular, con las tesis que en la misma orientación expuso recientemente el Papa Benedicto XVI con ocasión de su controversia con Jürgen Habermas. Joseph Ratzinger formula un constante llamado a la rehabilitación de un Derecho Natural de base eurocéntrica. Su eurocentrismo coincide a la vez, con la formulación de Leo Strauss, para quien Europa es deudora de una Cultura Superior desde que la misma se apoya en la creencia en un Dios trascendente.

Dos son pues los ejes en torno de los cuales gira la totalidad de la Filosofía Política de Arturo Sampay en cuyo interior delimitamos una Filosofía de la educación. Ellos son, en primer lugar, su punto de partida ius-naturalista de base teocéntrica y metafísica y, en segundo lugar, su correlativa Teoría del Conocimiento realista. Si la orientación del conocimiento hacia el objeto real le ofrece a Sampay el conocimiento de la esencia de cada cosa y su disposición funcional en el todo de la Creación y su ius-naturalismo le ofrece el paradigma de la labor creativa de la inteligencia humana en términos de legislación positiva, ambas perspectivas, el realismo gnoseológico y el ius-naturalismo filosófico-político y jurídico, acaban por entregarnos la certeza de la existencia de un Único Dios Creador, Providente y Legislador. Tal vez tropezamos aquí una vez más con la dificultad de comprender a Sampay desde nuestro propio *aquí y ahora*. En efecto, es apoyado en la conclusión alcanzada hasta aquí que el autor argentino postula un tipo peculiar universalismo sobre el que se apoyan su proyecto Filosófico Político y su teoría pedagógica. Sampay colocó como epigrafe de su opúsculo dedicado a la Formación Política encargada a las Universidades, un texto que, tomado de la Política de Aristóteles, resulta particularmente sugestivo. Sostiene el jurista argentino que la educación debe adaptarse a cada Constitución, pues el sistema de

⁵³⁰ SAMPAY A, FP, p. 39-40. SAMPAY A.; *Las constituciones de la Argentina (181-1972)*, Buenos Aires, 1975, ps. 521-522

conducta o *ethos* peculiar de cada constitución es lo que la preserva⁵³¹. El universalismo propuesto por Sampay se diferencia claramente del kantiano desde que para Sampay el conocimiento de la esencia de cada cosa y la orientación teleológica de cada cosa no depende de la actividad creativa de la inteligencia, sino que la actividad de ésta se desarrolla como adecuación al objeto real y a su dinámica propia. Pero lo que es verdaderamente definitorio en el universalismo de Sampay es la orientación teológica y religiosa de ese universalismo. En efecto, el autor argentino postula, como dije, la existencia de un Dios único como objeto de la Teología, pero también la existencia de una única religión verdadera, a saber la católica. Es allí, en el cruce de la Filosofía con la Teología y con la Religión, donde Sampay pudo definir el matiz propio del *ethos* argentino y de Occidente. Se trata del mismo *ethos* que colocó como centro explicativo de su proyecto educativo.

Estamos vitalmente insertos en los estertores de la cultura moderna, soportamos los desacomodamientos sociológicos producidos por la crisis sustantiva de la cultura...perecen las heterodoxias cristianas del antropocentrismo renacentista, legitimado por el subjetivismo protestante, causa de la anarquía moral que provocó el Liberalismo y el Totalitarismo...La heterodoxia moderna fue...la contrafigura de la ortodoxia cristiana, esto es, del Catolicismo...Pero lo hispánico quedó incólume con su afirmación de principios, aunque al margen de la civilización moderna, a esta impermeabilidad para el *ethos* burgués se la llamo atraso hispánico...En lo católico, que por animar sin interrupciones ni mayores interferencias el área de cultura hispánica le dio un estilo de vida propio y con vigorosa vigencia actual, está la superación del *ethos* burgués...está la salvación de Occidente, si Occidente quiere perdurar en cuanto civilización cristiana, esto es, en cuanto forma de vida colectiva asentada en el *ethos* del amor al prójimo, en la fraternidad del género humano causada por la filiación de un mismo y único Dios, por naturaleza común a todos los hombres y por la inmutabilidad y universalidad de la verdad...⁵³²

3. En qué medida contribuyó Sampay, mediante su proyecto educativo, a la constitución de un modelo intercultural de Justicia Política?

La politicidad natural del hombre implica su racionalidad. A su vez, si la razón no es otra cosa que el natural movimiento de la inteligencia, dicha racionalidad supone el acto de conocer. Sampay se expresa de este modo al respecto:

...el impulso por conocer la esencia de una parcela de la realidad lleva a una indagación sobre la esencia de la realidad entera, dentro de la cual...aquella parcela tiene una contextura ontológica y una consecuente disposición funcional. En efecto, la respuesta a qué es algo exige saber previamente que es lo que es; o sea, ...el saber en qué consiste el recto comportamiento en los cambios de bienes conduce a averiguar cual es el recto comportamiento humano en general, y esto supone saber, como que el obrar sigue a la naturaleza del sujeto obrante, qué es la persona humana, para entonces extraer de las tendencias intrínsecas de su ser las normas de su

⁵³¹ Cfr. SAMPAY A., FP, p. 8 y ARISTOETELES, ARISTOTELES, ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ, , en Aristotelis Opera, ed. Academia Regia Borussica, Aristotelis graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri, Volumen Posterius, Darmstadt, 1969, 1337 a 14

⁵³² SAMPAY A., FP, ps 46-47

desarrollo o perfeccionamiento...De aquí que los filósofos, suministrándonos una concepción de la realidad nos dan, formal o virtualmente, como corolario de su idea del ser humano, una teoría del derecho, que viene incardinada en la misma moral...⁵³³

La Teoría del Conocimiento aquí implícita no limita su alcance a cuestiones filosófico-jurídicas, sino a todo tipo de conocimiento. El reconocimiento del orden de la Creación expresado en el *ordo naturae*, no aliena la inteligencia humana, sino que le ofrece, en primer lugar, su paradigma por excelencia y, en segundo lugar, le ofrece, a través de la presencia de los primeros principios, la garantía de una cierta presencia del Creador en el intelecto humano a modo de participación. Por tanto, si antes dije que uno de los fines de la formación política era el conocimiento de lo real a la luz de la trascendencia, subrayo ahora como corolario de lo dicho hasta aquí, que el conocimiento de lo real debe ser ante todo auténticamente filosófico, para luego tornarse trascendente.

Se abren de este modo dos caminos de ida y vuelta. En primer lugar, se abre el camino de la trascendencia toda vez que, conociendo la esencia del objeto de conocimiento, intuimos la existencia del orden de la Creación. En el sentido del retorno, la profundización del conocimiento del orden de lo creado, que en parte la Filosofía y en parte la fe religiosa nos ofrecen, nos permite abordar bajo una luz nueva, el conocimiento de la entera realidad. En segundo lugar, se abre el camino de ida y de retorno en el plano de la inmanencia. En efecto, en el camino de ida, el conocimiento de un objeto dado abre, según Sampay, el camino hacia el conocimiento de su disposición funcional respecto de otros objetos de conocimiento. En el camino de retorno, el conocimiento del todo permite comprender la hondura de significado de las partes. Aplicando el esquema precedente al orden político, expresa Sampay:

La Nación está instituida como parte en el todo del género humano para bien de ese todo, pero no puede haber bien del todo si no lo hay en cada una de las partes, porque así como la vida y el equilibrio del cuerpo humano dependen de la perfección de sus distintos órganos, a la vez que el buen estado del organismo entero estimula la función de cada miembro, de igual modo la existencia y salud de la comunidad humana tiene por condición la existencia de patrias diferentes, disciplinadas y fuertes, que cooperan al bien de la comunidad internacional...⁵³⁴

A la luz de lo dicho pues la Justicia Política que constituye la gramática del *ordo politicus*, no es otra cosa que una determinación de la Justicia natural y de la Divina. Mas por exigencias del universalismo de Sampay, también en el orden interestatal vale la Justicia Política como una especificación de la Justicia Divina. No son pocas las referencias que nos ofrece Sampay al orden interestatal de la Justicia Política en su opúsculo dedicado a la educación. Las mismas se justifican en virtud de la remisión constante que Sampay formula al *aquí y ahora* y al desarrollo de la realidad política de nuestro país.

⁵³³ HAURIOU M., *La Teoría de la Institución y de la Fundación. Ensayo del vitalismo social*, traducción del francés, prólogo y bibliografía del autor por Arturo E. SAMPAY, Buenos Aires, 1968, p. 9

⁵³⁴ SAMPAY A., FP, p. 41

Historia y Política pues, además de la formación filosófica y teológica antes aludida, constituyen los pilares de la Formación Política que la Constitución debe encargar a las universidades.

El estudio de la actual realidad argentina, que la Constitución manda realizar en sus aspectos espiritual, económico, social y político, debe ser precedido por el conocimiento de la evolución histórica de la nación Argentina; ...La evolución argentina que se enseñará ha de ser una historia general y panorámica del proceso cultural, político e institucional argentino, en su concatenamiento causal con las líneas de pensamiento que lo animan y en su engaste en la historia de Occidente, de la que somos parte, por lo que, si falta esta consideración, la historia del país resulta mutilada, máxime si se piensa que la República Argentina perteneció a sectores coloniales de grandes países occidentales y, en consecuencia, es necesario hacer visibles los hilos, imperceptibles prima facie, que movieron a nuestro país dentro de órbitas regidas por metrópolis imperialistas. Digamos...que en esto reside el mérito de la extraordinaria obra de historia política cumplida por Raúl Scalabrini Ortiz en sus libros Política británica en el Río de la Plata e Historia de los Ferrocarriles Argentinos⁵³⁵

4. A modo de conclusión: *La Formación Política y el ethos de la constitución Jurídica del Estado hoy*

Una gnoseología realista nos obliga también a examinar el *aquí y ahora*, a fin de extraer los lineamientos políticos que la universidad debería ofrecer a sus jóvenes estudiantes. *Enseñar por enseñar, es filantrópico, pero no político. La enseñanza que el Estado imparte debe tener un objeto determinado por las conveniencias peculiares de la Nación*⁵³⁶. Así pues, el examen de nuestra propia realidad nos permitirá reconstruir el verdadero *ethos* que nos anima. Cabe aquí subrayar la relevancia que adquiere, a este fin, la cuidadosa reflexión de la doctrina expuesta por Benedicto XVI en su reciente encíclica *Caritas in veritate*. En la misma, la recíproca relación entre Caridad y Verdad ofrece los criterios directrices para la reformulación de un orden político justo. Aun cuando el tiempo de Sampay sigue siendo diferente al nuestro, las coincidencias, como se ve, resultan asombrosas.

...en el escaso cuarto de siglo transcurrido desde la Cuadragésimo Anno han sucedido grandes mudanzas; lo demuestran desde la carta de Roosevelt a Zabrowski del 20 de Febrero de 1943, proponiendo por su intermedio a Stalin la repartición del mundo entre estados Unidos, Inglaterra y Rusia, hasta la Conferencia de Yalta, donde se consumó esa partición, y la creación de la UN como aparato jurídico internacional que encubre el sometimiento de los países sumergidos en las zonas de influencia, aunque entre sí pretendiendo cada una obtener las partes de las otras. Los modos de penetración para hacer efectivo ese dominio sobre las zonas de influencia son económico-financieros, político-psicológicos y culturales-pedagógicos⁵³⁷

⁵³⁵ SAMPAY A., FP, ps. 47-48

⁵³⁶ LUGONES L. *La grande Argentina*, Buenos Aires, 1962, p. 64

⁵³⁷ SAMPAY A., FP, p. 55

Hasta aquí he ofrecido apenas dos fines secundarios de la educación y, por otra parte, los contenidos básicos de la misma. Sin embargo la remisión a la constitución de un *ethos* que es garantía del orden político y jurídico me permite ahora delimitar el fin primordial de la educación a saber, como preparación para la virtud y, consecuentemente, para la vida política. El *ethos* es a la vez generador y resultado de una determinada forma de estado.

La forma de Estado es dada por la idea del bien que mueve la acción común de los integrantes, constitutiva del Estado. La concepción que se tenga del bien humano, de la perfecta felicidad, según el decir de Aristóteles, la visión que se posea del mundo...instituye la forma de Estado. Claro está...que se trata de una cuestión rigurosamente metafísico-ética. La forma pura de Estado se obtiene cuando el fin que causa la unidad de orden de una comunidad política es la prosecución del verdadero bien del hombre...⁵³⁸

Por su parte, la Filosofía Política que reconoce esa forma de Estado como su objeto secundario, está llamada a fijar los lineamientos de la pretendida formación política básica de los miembros de la comunidad política, pero de modo especial, la de aquellos que más tarde o más temprano deberían integrar sus cuadros políticos dirigenciales. Así por tanto, la tarea educativa y prospectiva de la Política no sea gota en la determinación de lo que en concreto debería estudiarse, sino también del modo en que debe estudiarse. He dicho antes que el modo de estudiar estaba determinado por dos líneas directrices, la de la inmanencia y la de la trascendencia. Sampay se extiende incluso al ámbito del arte pedagógico, a fin de especificar aun con mayor claridad el modo en que el acceso a la verdad en sus diversas manifestaciones resulta posible. Para ello extrae una doctrina pedagógica realista desde el interior de su obra cumbre, a saber la *Introducción a la Teoría del Estado*. Sampay es a este respecto, tan platónico como tomista, pues atiende tanto a la formación del alma humana desde donde emerge la politicidad, como a la formación de quienes tiene por encargo la ejecución de la labor pedagógica.

La educación es la intervención inteligente y sistematizada de una persona que, transmitiéndole conocimientos a otra, le ayuda a desarrollarse plenamente, esto es, a poner en estado de perfección sus aptitudes corporales y racionales. Este desarrollo tiende, como última finalidad, a que la persona humana realice una buena vida conforme a su naturaleza específica de ser espiritual. Por tanto la educación difunde, principalmente, un ideal de vida. Y el ideal de vida lo dá la filosofía, porque a este saber radical le incumbe revelar que es la persona humana y cuál es su puesto en el cosmos, para comprender, consecuentemente, en que consiste su plena perfección, su felicidad, y cómo obrar para alcanzarla⁵³⁹

⁵³⁸ SAMPAY A. FP, p. 12 y SAMPAY A., *La crisis del Estado de Derecho Liberal-Burgués*, Buenos Aires, 1942, ps. 37 y sgts

⁵³⁹ SAMPAY A., *La educación en la revolución de nuestro tiempo*, en: SAMPAY A., *Ideas para la revolución de nuestro tiempo en la Argentina*, Buenos Aires, 1968, p. 79. Cfr. SAMPAY A., *Introducción a la Teoría del Estado*, Buenos Aires, 1951, p. 460

Hoy como en el tiempo de Sampay las estrategias de penetración desarrolladas con el propósito de establecer un nuevo ordenamiento trans-estatal, no sin sus correlativos fundamentos filosóficos y teológicos, nos obliga a establecer, como lo hiciera el mismo Sampay, una clara conexión entre el desarrollo económico y financiero de nuestro país y la intencionalidad de la formación política encargada hoy a las universidades⁵⁴⁰. A este respecto, el interlocutor de Sampay es Raúl Scalabrini Ortiz.

El argentino es un pueblo no acuciado por apetitos de sensualidad, un pueblo sin ambiciones materiales, sin codicia de cosas tangibles. Es un pueblo sordamente impelido por tendencias espirituales y por una inexpresada vocación de mística y de apoderamiento metafísico del mundo. Despreció siempre el número porque no veía en él más que la calificación de la opulencia...el capitalismo extranjero cada vez más ávido lo fue desalojando de sus reductos, obligándolo a trabajos para él infructuosos y de más en más extenuadores y de más en más pésimamente remunerados...Pero cuál es la realidad del pueblo argentino? Todas las fuentes de información están obliteradas o han sido envenenadas con informaciones falsas⁵⁴¹

El ámbito espiritual que le ofrecía esta Universidad Nacional de Cuyo al Primer Congreso Nacional de Filosofía coincide en lo fundamental con las apreciaciones de Scalabrini Ortiz. Ilustres maestros decidieron radicarse en nuestro país, a fin de desarrollar una labor espiritual que la Europa de entonces les impedía. Una generación de intelectuales brillantes contribuyó con su labor educativa a la formación política y a la constitución de un *ethos*, el que reflejaba el modelo constitucional propuesto por Sampay en 1949, del que hoy, aun en discrepancia política con sus mentores de entonces, guardamos feliz memoria. En la recuperación de ese *ethos* y de su consecuente modelo educativo y político consiste la alta misión político-formativa que nuestras universidades deberían emprender. Tal vez el marco epistemológico ofrecido por las cinco vías tomistas para demostrar la existencia de Dios, pueda ofrecer los lineamientos educativos para los distintos saberes que coadyuvan a la concreta realización del Bien Común Político. En todo caso una Filosofía auténticamente realista y por tanto, abierta a la trascendencia, deberá estar en la base del estudio de nuestra propia realidad, pues aun hoy sigue siendo verdadero que *el alma de los*

⁵⁴⁰ Respecto de la importancia que en el pensamiento de Lugones alcanzó, en esto coincidente con el de Sampay el de Scalabrini Ortiz, hace notar Palacio: *Leopoldo Lugones-en la madura evolución de su talento admirable-había iniciado desde tiempo atrás una prédica coincidente. El gran poeta y gran patriota, la más alta voz de la República a la sazón, veía la raíz de todos los males en la adopción de instituciones norteamericanas ajenas a nuestra índole, que nos habían desviado de nuestra vocación de potencia hacia una demagogia estéril, regida por el apetito de mas masas aluvionales urbanas, y que nos levaba al empobrecimiento y ala servidumbre.* PALACIO E., *Historia de la Argentina (151-1976)*, Buenos Aires,, 1984, p. 654

⁵⁴¹ SCALABRINI ORTIZ R., *Política británica en el Río de la Plata*, Buenos Aires, 2001, p. 30

pueblos brota de sus materialidades, así como el espíritu del hombre se enciende entre las inmundicias de sus vísceras ⁵⁴²

⁵⁴² SCALABRINI ORTIZ R., op. cit., p. 5

El Pensamiento Ético-Político de Nicolás Maquiavelo

Prof. y Lic. Sergio Alejandro Quiroga

UNCuyo

BREVE RESEÑA BIOGRÁFICA

La participación de Maquiavelo en los asuntos públicos de Florencia comienza el 19 de junio de 1498 cuando es electo secretario de la segunda Cancillería. Durante los catorce años en que permaneció en la función pública tuvo ocasión, como diplomático, de entrar en contacto y ver actuar de cerca a importantes personajes de su tiempo. En tres ocasiones -en 1500, 1504 y 1510- es enviado a Francia a la corte de Luis XII. En 1502-3 sigue de cerca las maquinaciones y campañas de César Borgia. Está en Roma cuando es electo Papa Julio II en 1503, ciudad a la que retorna en 1506. En 1508 es enviado a la corte del emperador Maximiliano, donde efectúa una estadía de cinco meses. Desde 1505 hasta su deposición el 7 de noviembre de 1512 juega un papel importante en la creación, organización y dirección de la milicia florentina. Su experiencia política se completa en 1513 cuando es detenido y torturado por presunta complicidad en un complot contra los Médici. Los informes diplomáticos enviados a la Señoría y las cartas dirigidas a sus amigos durante este período contienen en germen muchas de las observaciones y reflexiones que Maquiavelo sistematizará más tarde en sus obras. Lo que importa poner de relieve es que la reflexión política de Maquiavelo nace del contacto con su presente, es decir, con una sola dimensión del tiempo histórico y con una función única: la actuación.

La contemporaneidad permite observar los hechos, pero además, la participación en los mismos, posibilitaría el despertar en el hombre las mismas pasiones que animan al resto de los hombres.

Para Maquiavelo el despertar de las pasiones es un elemento que coadyuva a un conocimiento más completo de la realidad, porque sólo así se está en medida de comprender el significado de las acciones políticas protagonizadas por hombres apasionados. Ser actor político no sólo ofrece un puesto de observación privilegiado a quien quiere conocer los secretos de la política sino que transforma al hombre privado en un “animal político”, cuya experiencia vital podrá luego ser subsidiariamente tematizada por la reflexión. El realismo de Maquiavelo no consiste en adoptar una posición desinteresada ante la realidad; consiste en vivir dicha realidad desde la inmediatez sensible, entiéndase percepción, pasión, interés.

La conclusión principal que se desprende de su lectura es un radical empirismo:

“... quienquiera compare el presente al pasado ve que todas las ciudades, todos los pueblos siempre han estado y están aún animados de los mismos deseos y los mismos humores...”⁵⁴³

⁵⁴³ Maquiavelo *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Libro I, cap. 39 Madrid, Alianza, 1981

De esta conclusión se desprenden dos consecuencias de peso. La primera es que las acciones de los grandes hombres pueden ser imitadas no obstante la diversidad de las circunstancias. Sus figuras se constituyen así en prototipos que ilustran las diferentes posibilidades abiertas al hombre, y por eso son dignas de estudio. Sus éxitos y sus fracasos son lecciones ofrecidas a quien está dispuesto a desentrañar el significado no anecdótico de los acontecimientos. Dignidad y significación reducidas a su mínima expresión por cuanto son relativas a los intereses y pasiones políticas.

La segunda consecuencia es la previsión y el control.

“... es fácil, para quien examina con diligencia las cosas del pasado, prever lo que ocurrirá en una república, y entonces usar los medios empleados por los antiguos o (...) imaginar nuevos según la similitud de los acontecimientos...”⁵⁴⁴

El conocimiento de la historia, obtenido a través de una lectura efectuada a la luz de la conclusión de lo inmutable de una naturaleza humana reducida a lo naturístico, coloca al estudioso en una posición inmejorable para operar con éxito sobre la realidad. Maquiavelo se muestra aquí también más interesado en obtener conocimientos útiles para actuar en política que en alcanzar un conocimiento exhaustivo de los hechos que quizás pudiera obtenerse asumiendo la actitud desinteresada del científico profesional.

¿QUÉ ES EL HOMBRE PARA MAQUIAVELO?

Maquiavelo no pretende sólo describir el comportamiento de los hombres sino que su interés es formular una teoría general del mismo. Esta teoría da una visión pesimista de la condición humana que se manifiesta en dos planos, intervencidos pero que cabe distinguir a fin de poder valorar separadamente proposiciones no dependientes entre sí.

El primer plano de carácter ontológico, funda su naturismo en el hecho de que:

“... los deseos de los hombres son insaciables; porque la naturaleza le da poder y querer desear todo, pero la fortuna le da el poder conseguir poco. De allí resulta en él un descontento habitual y el disgusto por lo que posee; es lo que hace acusar al presente, alabar al pasado, desear el futuro, y todo ello sin ningún motivo razonable...”⁵⁴⁵

El hombre es concebido como un sujeto de deseos y pasiones. Descalifica pues su condición de ser razonable dispuesto a reconocer y a superar los límites de su propia finitud: la pasividad de sus pasiones. Es un perpetuo insatisfecho porque hay una desproporción esencial entre éstas y las posibilidades de satisfacerlas.

⁵⁴⁴ Ibidem Libro I, cap. 39

⁵⁴⁵ Ibidem Libro II, prefacio

Partiendo del principio de que:

“... todos los hombres (...) nacen, viven y mueren siempre según un mismo orden...”⁵⁴⁶

descubre en la insaciabilidad del deseo el fundamento de la ambición, y en ésta la causa inextinguible de la condición natural de los hombres y la lucha entre ellos.

“... Todas las veces que los hombres están privados de combatir por necesidad, combaten por ambición. Esta pasión es tan poderosa que no los abandona jamás, cualquiera que sea el rango que ocupan...”⁵⁴⁷.

La idea subyacente es que la grandeza del hombre no consiste en extremar las pasiones opuestas, hasta consumarlas en su fin racional, sino en sujetarse a su nulidad racional.

Este vacío permite comprender por qué el dinamismo de la ambición humana no encuentra nunca reposo, sean cuales fueren las circunstancias políticas y económicas en que se hallen los hombres. El motor de la lucha y el conflicto anida en el corazón del hombre, no en las contradicciones de la sociedad, y como él permanece idéntico a sí mismo a través de la historia, la creencia en el progreso de la humanidad es más un producto de la imaginación que el fruto de la consideración de la verdad efectiva de las cosas. La filosofía cíclica de la historia es la expresión coherente de esta visión del hombre.

La primera dimensión, pues, está referida a rasgos constitutivos, estructurales, de los hombres. Estos no gobiernan su vida con la razón, sino por las pasiones, las cuales se alimentan de deseos insaciables generadores de conflictos y por lo tanto de un permanente desasosiego.

El segundo plano es el ético. La creencia de que
“... los hombres están más inclinados al mal que al bien...”⁵⁴⁸

atraviesa toda su obra y colorea sus máximas más famosas, provocando la reacción de los humanistas de todos los tiempos.

Maquiavelo no sólo no se hace ilusiones respecto a la disposición habitual de los hombres a obrar bien sino que piensa que:

“... los hombres no hacen el bien más que forzados; pues apenas tienen la posibilidad y la libertad de cometer el mal impunemente, no dejan de provocar en todas partes el tumulto y el desorden...”⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ Ibidem Libro I, cap. 11

⁵⁴⁷ Ibidem Libro I, cap. 37

⁵⁴⁸ Ibidem Libro I, cap. 9

⁵⁴⁹ Ibidem Libro I, cap. 3

Liberado a su espontaneidad el hombre tiende a cometer el mal, y al respecto cabe recordar que para Maquiavelo si los hombres se unen entre sí para formar una comunidad política lo hacen impulsados por la necesidad de defenderse de la agresión ajena. Es asimismo significativo que en la explicación que da del origen de las diferentes formas de gobierno, atribuya a la existencia del gobierno el conocimiento de lo bueno y lo malo, y de la justicia

El pesimismo ético de Maquiavelo va a encontrar su fórmula más tajante en este célebre pasaje de los *Discursos*

*“... Como demuestran todos aquellos que se han ocupado de política (y la historia está llena de ejemplos que lo apoyan) es necesario que quien quiera fundar una república y darle leyes, presuponga de antemano malos a los hombres y siempre listos a mostrar su maldad cada vez que se les presenta una ocasión. Si esta inclinación permanece oculta por un tiempo, hay que atribuirlo a alguna razón que uno no conoce, y creer que no ha tenido ocasión de manifestarse; pero el tiempo que, como se dice, es el padre de toda verdad, la pone luego en evidencia...”*⁵⁵⁰

Maquiavelo, opina que esta inclinación al mal no puede ser erradicada y que sólo puede, y debe, ser contrarrestada por la autoridad pública no dándole ocasión para que se manifieste. La coacción y no la educación es la sugerencia estatal para contrarrestar el accionar del ciudadano.

Por ello, el conocimiento de la naturaleza del hombre se transforma en el requisito indispensable para obrar con éxito en el campo político.

El pesimismo antropológico de Maquiavelo es pragmático porque se ufana de discernir con claridad la fantasía de la realidad a fin de que el hombre de acción, liberado de falsos escrúpulos e ilusiones, pueda afrontar en condiciones ventajosas la lucha por el dominio de esa realidad.

EL HOMBRE-POLÍTICO

Una vez liberado de las ilusiones sostenidas con respecto a los demás hombres, Maquiavelo se dispone a liberar al político de los escrúpulos de conciencia originados en principios éticos. Para ello va a metamorfosear o distorsionar una distinción ya insinuada por Aristóteles en la *Política* Libro II, cap. 4 cuando afirma que no es lo mismo ser un buen hombre que un buen ciudadano. Pero mientras en la teleología aristotélica esto indica proceso y resultado; en el naturismo maquiavélico, es escisión y polarización.

El político es un hombre que vive en función de la búsqueda y el mantenimiento del mando público. Desarrolla su actividad en una esfera que, según Maquiavelo, tiene sus propias reglas y por ello mismo sus propios principios éticos.

Existe una moral propia del hombre privado y otra del público.

Todo intento de desconocer esta distinción fundamental de planos conduce irremediabilmente a la irresolución o al moralismo ineficiente, dos

⁵⁵⁰ Ibidem Libro I, cap. 3

soluciones que agravan los males que se pretenden evitar, porque representan compromisos bastardos entre principios imposibles de conciliar en la práctica.

Afirmada la autonomía de la acción política, Maquiavelo establece ciertos principios generales destinados a servir de guía a los hombres que se aventuran en la esfera de lo público.

“... En todas las acciones de los hombres (...) se encuentra siempre junto al bien algún mal tan íntimamente ligado con él que es imposible evitar lo uno si se quiere lo otro...”⁵⁵¹

Una consecuencia de esto es la relación especial que liga a los medios empleados por un actor político con el fin que persigue. Maquiavelo se muestra aquí enteramente franco al sostener sin reservas la tesis que lo identificaría relativa a la justificación del fin por los medios.

“... Un espíritu sabio nunca condenará a alguien por haber usado un medio fuera de las reglas ordinarias para reformar una monarquía o fundar una república. Lo que es de desear es que si el hecho lo acusa, el resultado lo excuse; si el resultado es bueno es absuelto. (...) No es la violencia que restaura, sino la violencia que arruina la que hay que condenar...”⁵⁵²

En la perspectiva maquiavélica, el problema de la justificación de los medios se emparenta con el de la jerarquía que establece un sujeto empírico en el conjunto de valores a que adhiere. El siguiente pasaje es ilustrativo al respecto,

“... si se trata de deliberar sobre la salvación [de la patria], [el ciudadano obligado a dar consejo] no debe ser detenido por ninguna consideración de justicia o de injusticia, de humanidad o de crueldad, de ignominia o de gloria. El punto esencial que debe imponerse sobre todos los demás es asegurar su salvación y libertad...”⁵⁵³

Como afirma en síntesis el título de dicho capítulo, *“La patria debe defenderse con ignominia o con gloria; de cualquier modo está bien defendida”*. Colocado el hombre en la obligación de obrar se ve muchas veces enfrentado a disyuntivas que le exigen optar por alguno de los caminos que se le ofrecen a su elección. Esta opción se efectúa en función de la subordinación de ciertos valores a otros, pero elegida una vía se aplica el principio de que quien quiere

⁵⁵¹ Ibidem Libro III, cap. 37

⁵⁵² Ibidem Libro I, cap. 9

⁵⁵³ Maquiavelo op. cit. Libro III, cap. 41

el fin debe querer los medios para alcanzarlo, con lo cual los medios quedan justificados en relación al fin. En el orden político esta justificación se dimensiona en el orden de la eficacia, de lo oportuno y conveniente, por el principio del deseo o la pasión. Un medio será considerado políticamente bueno si alcanza el fin político al que está ordenado. La relación fines y medios no supone pues una jerarquía de valores, sino la subordinación de los fines mediatos a los inmediatos. El hombre público coloca en la cúspide los bienes propiamente políticos como la seguridad externa e interna, la concordia y la prosperidad.

Lo que Maquiavelo quiere decir es que el político que juzgue a los medios no en relación a estos fines sino a los principios generales de la ética, no es un buen político y mejor sería que se retirara a la vida privada, porque sería como un soldado que en plena guerra no se decide a matar al enemigo por motivos de conciencia.

La justificación de los medios por el fin se debe interpretar de dos maneras: desvinculación del orden político con respecto al orden moral, y reafirmación de la lógica propia del orden político. Esto último es lo que persigue inmediatamente Maquiavelo, porque si toda acción tiene una dimensión moral, la acción política se halla enmarcada en circunstancias tan peculiares que su moralidad no puede ser determinada con los mismos criterios que se utilizan para calificar las acciones privadas de los hombres.

“... Sé que todos convendrán en que sería muy loable que un príncipe tuviera de las antedichas cualidades sólo las que son buenas; pero, como no se pueden tener todas, ni ponerlas enteramente en práctica, porque la condición humana no lo permite, debe ser suficientemente prudente para evitar la infamia de los vicios que le harían perder sus estados, y para preservarse de los demás, si es posible. (...)No tema incurrir en infamia por aquellos vicios sin los cuales no puede conservar sus estados, porque considerándolo bien, tal cosa que parezca virtud podría perderle si la practicase; y otra que parezca vicio puede ser la causa de su seguridad y su bienestar...”⁵⁵⁴

Este pasaje contiene dos afirmaciones que conviene distinguir. La primera se refiere a la imposibilidad práctica, dada nuestra condición humana, de acumular todas las virtudes deseables, imposibilidad que sirve de fundamento a la opción que debe realizar el hombre entre las diversas maneras de ser virtuoso que se le proponen. La vocación del monje contemplativo requiere el desarrollo de aquellas virtudes apropiadas a su estado, y que por cierto difieren de las que se adecuan a la condición de comerciante o las necesarias al político. La clásica caracterización que hizo Max Weber de las diferentes vocaciones del científico y del político pone precisamente de relieve este punto al señalar que cada vocación tiene su deontología particular. Al no existir un modo genérico de ser virtuoso, el hombre debe escoger el modo específico que corresponda a su vocación.

La primera recomendación de Maquiavelo consiste en decirle al político que debe proceder según este criterio.

⁵⁵⁴ Maquiavelo *El Príncipe*, cap. 15

La segunda afirmación se refiere a los recursos que debe utilizar el príncipe para preservar sus intereses mediante la conservación del poder. Es inevitable señalar aquí que para Maquiavelo el interés particular del príncipe se opone generalmente al bien público del estado, trayendo como consecuencia el debilitamiento del mismo, por lo cual sus recomendaciones no deben ser interpretadas como si el conservarse en el poder fuera para él el valor supremo. Conviene en todo caso advertir que la conducta egoísta del príncipe es juzgada negativamente no porque contraviene a normas éticas sino porque es un obstáculo a la grandeza del estado. Sin embargo, ambas afirmaciones requieren para su comprensión de una tercera.

Dado el carácter malvado de la mayoría de los hombres, hay que estar dispuesto a incursionar en el mal si uno quiere seguir siendo hombre público. Esta recomendación es el meollo del capítulo XVIII de *El Príncipe*, y la cara verdadera del “maquiavelismo político”. En él Maquiavelo justifica abiertamente el fin malo, que no se cumplan las promesas y los pactos apoyándose en el hecho de que los demás, por ser malvados, tampoco respetarán la palabra empeñada.

La distinción tajante entre el bien y el mal demuestra a las claras que Maquiavelo reconoce la existencia de un orden ético con vigencia independiente de la voluntad del poder público, pero la conducta del político no es calificada por ese orden, lo cual significa que debe enfrentar, como todo hombre, la disyuntiva de obrar conforme a la norma o alejándose de ella, pero que a diferencia de todos puede renegar de ellas. El problema reside en que el horizonte del político siempre hay una meta que condiciona todos sus actos: la consecución y manutención en el poder, una condición que Maquiavelo se apresura a reconocer.

“... Si el príncipe quiere conservar sus estados, está obligado a menudo a no ser bueno...”⁵⁵⁵

“...Un príncipe, sobre todo cuando es nuevo (...) está a menudo obligado, para mantener sus estados, a obrar contra su palabra, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Es por ello que debe (...) no alejarse del bien, si puede, pero saber entrar en el mal si es necesario... Un príncipe prudente no puede ni debe cumplir su palabra cuando tal observancia le sea desfavorable y ya no existan las circunstancias que le obligaron a empeñarla. Si los hombres fueran todos hombres de bien, mi precepto no sería bueno; pero como son malvados y ellos tampoco la respetarían, tú tampoco debes respetarla...”⁵⁵⁶

En la decisión del político de recurrir a procedimientos reñidos con la ética, la libertad humana está dos veces comprometida; la primera al escoger la propia vocación y, la segunda, al decidir querer ser un político de éxito y no un fracasado.

⁵⁵⁵ Ibidem cap. 19

⁵⁵⁶ Ibidem cap. 18

Esto no significa, como piensa el maquiavelismo fácil, que en la arena política todo está permitido, cualesquiera sean las circunstancias. Para Maquiavelo “entrar en el mal” es el recurso extremo al que se apela luego de agotado el camino del bien y en caso de que sea necesario para el éxito de la empresa propuesta.

Pero el éxito no depende exclusivamente del sujeto, sino de la necesidad inscripta en ciertas situaciones creadas por la maldad de los hombres escapa a nuestro control. Este es otro dato que hay que tomar en cuenta si se quiere operar con eficacia sobre la realidad: un corolario de su pesimismo ético.

FORTUNA, NECESIDAD

Estos consejos dirigidos al hombre que quiere hacer política están en último término fundados, a juicio del autor, en ciertas leyes constitutivas de la condición humana histórica, concreta; que revelan su finitud y limitación tanto como la precariedad radical de su situación en el mundo. Prever los obstáculos, esa es la tarea sino del “sabio” sí del “prudente”.

“... El orden de las cosas humanas es tal que nunca se puede huir de un inconveniente sin caer en otro. Sin embargo la prudencia consiste en saber conocer la calidad de esos inconvenientes y elegir el menor como bueno...”⁵⁵⁷

Para Maquiavelo el hombre en situación tiene que elegir, entre los cursos de acción posibles, el que menos inconvenientes le acarree, pues creer que existe una solución perfecta que consulte todas las aspiraciones y alcance todos los objetivos es una mera ilusión. Sensible sobre todo al aspecto negativo que inevitablemente arrastran consigo las realizaciones humanas, erige el principio de elegir el mal menor como norma suprema de la prudencia.

Hombre prudente es aquel que, por conocer la verdadera naturaleza de las cosas, está en condiciones de prever las consecuencias que se seguirán de determinadas decisiones.

El hombre prudente sabe que existe una enorme distancia entre el proyecto y el resultado, entre la intención y el efecto, y por ello organiza modestamente el dinamismo de su conciencia en función del mal que desea evitar. Porque este método, al permitirle circunscribir el mal irreductible, le está señalando al mismo tiempo el mayor bien posible de alcanzar.

La limitación del hombre no sólo se refleja en el plano ético sino que alcanza a su misma libertad. ¿En qué medida puede el hombre dominar los acontecimientos históricos? ¿En qué medida es dueño de su destino? Maquiavelo confiesa en *El Príncipe* que él compartió alguna vez la idea de que la fortuna gobierna de tal modo las cosas del mundo que a los hombres no les es dable, con su prudencia, dominar lo que tienen de adverso esas cosas. Sin embargo, atento a que ello implicaría negar enteramente el libre albedrío del hombre y, por ende, toda posibilidad de modificar conscientemente el curso de la historia, declara que las acciones de los hombres están gobernadas, en parte, por la fortuna y, en parte, por ellos mismos

⁵⁵⁷ Ibidem, cap. 21

“... Soy de la opinión de que es mejor ser impetuoso que respetuoso, porque la fortuna es mujer y es necesario castigarla para mantenerla sumisa. Y se ve comúnmente que ella se deja vencer más bien por aquéllos, que por los que proceden fríamente. Por eso, como mujer, siempre es amiga de los jóvenes, porque tienen menos respeto y más ferocidad, y la mandan con más audacia...”⁵⁵⁸

Esta distribución salomónica de esferas de influencia no significa que ambas áreas estén perfectamente delimitadas y que tanto la fortuna como la libertad ejerzan sus respectivos dominios en la mutua prescindencia. Para Maquiavelo entre fortuna y libertad se establece una oposición y lucha cuya premisa básica es que ambos polos son realidades irreductibles. El hombre puede ampliar la esfera de la libertad en la medida en que, asumiendo su condición de ser libre e inteligente, no se deja abatir por la certeza de saber que hay en su existencia un dominio propio de la fortuna constituido por todo aquello que escapa a su gobierno y previsión.

En la medida en que cede al fatalismo abdica de su libertad y se entrega inerme en manos de la fortuna; por el contrario, en cuanto desentraña la verdadera naturaleza de las realidades políticas toma conciencia de sus posibilidades de acción así como de los límites que la acotan.

En otro lugar insiste más bien en el carácter limitativo de la fortuna, que obliga al hombre a adaptarse a las circunstancias que ella crea. Ello no implica que en la posición de Maquiavelo haya pasividad o resignación, sino una lúcida conciencia de que la libertad del hombre está situada en un mundo ya dado que él no puede cambiar a su antojo.

El tema de la necesidad se inserta naturalmente en este marco para acotar aún más la acción del hombre.

“... la necesidad dirige a menudo hacia un fin al que la razón estaba lejos de conducir...”⁵⁵⁹

Es verdad que el hombre nunca hubiera alcanzado la perfección a que ha llegado si no hubiera estado impulsado por la necesidad, pero no es menos cierto que el estado de necesidad coloca al hombre en situaciones en donde las posibilidades de elección son extremadamente limitadas.

Es natural que Maquiavelo, para quien los hombres están no sólo animados por deseos y pasiones inextinguibles sino también más inclinados al mal que al bien, conciba a la comunidad política como una realidad esencialmente conflictiva en donde los odios y ambiciones amenazan constantemente estallar en violencia.

El conflicto es visto como una realidad positiva en tanto que es el motor que mantiene en vida a la libertad.

Pero para cumplir esa función las pasiones humanas que alimentan el conflicto deben encontrar un cauce normal que evite la violencia. Esa es la función de la vida constitucional.

⁵⁵⁸ Ibidem cap. 25

⁵⁵⁹ Maquiavelo *Discursos*, Libro I, cap. 6

Refiriéndose a la importancia que para el mantenimiento de la libertad en una república tienen las instituciones que permiten acusar a los ciudadanos ambiciosos ante el pueblo, dice Maquiavelo que tienen la ventaja de:

*“... ofrecer una salida normal a los humores que, por una razón u otra, fermentan en las ciudades contra tal o cual. Si estos humores no encuentran una salida normal, recurren a los medios extraordinarios, ruina de las repúblicas. Nada, por el contrario, hará firme y segura a una república como canalizar, por así decir, por la ley, los humores que la agitan...”*⁵⁶⁰

Aparece aquí con bastante claridad cuál es el papel que se le asigna a la razón en la construcción de un orden político.

Ese papel no es el de extinguir las pasiones en los hombres -tarea por otra parte imposible- sino

*“... tomar las medidas más apropiadas para poner un freno a las pasiones de los hombres...”*⁵⁶¹

mediante la construcción de diques que canalicen a las mismas a fin de que no estalle la violencia. Esos diques son las leyes, obras de la razón.

Pero los que las redactan deben partir del supuesto de que los hombres no son razonables.

Para Maquiavelo fundar o reformar un estado, es decir, darle a una comunidad política un adecuado ordenamiento legal, es el mayor timbre de honor que pueda atribuírsele a un hombre público.

La razón no anula la pasión; se subordina a ella. Se comprende así su preferencia por la forma mixta de gobierno, ya que ésta, al incorporar a los grupos portadores de pasiones encontradas, crea las condiciones para su mutua neutralización.

El modelo de sociedad política que propugna Maquiavelo no está fundado en el mutuo consentimiento y no está organizado en función de la cooperación razonable entre los ciudadanos. Está fundado, por el contrario, en el antagonismo mutuo y está organizado con miras a la institucionalización del conflicto, el cual es reconocido como una realidad permanente y, dentro de ciertos límites, necesaria para la vigencia de la libertad. El pesimismo antropológico le permite descartar las soluciones ilusorias, pero no desemboca en el pesimismo político, aun cuando tenga que reconocer la fragilidad que en este orden tienen las realizaciones humanas.

CONCLUSIÓN

Termina así este breve pasaje sobre la vida y obra de este sorprendente florentino que inició el análisis político con un nuevo viraje hacia lo

⁵⁶⁰ Ibidem, Libro I, cap. 7

⁵⁶¹ (Maquiavelo, *Discursos*: Libro I, cap. 42; *El Príncipe*: cap. 25)

eminentemente práctico y dio lugar a un stilo de hacer política que ha sabido sobrevivir con el tiempo y extenderse en el espacio hasta nuestros días.

Los saberes de la plebe

Lic. Guillermo Ricca

UNRC-UCC.

En una de las siempre reveladoras *Aguafuertes Porteñas*, Roberto Arlt, relata su encuentro con un relojero en un ómnibus. No un ladrón de relojes, aclara, sino un relojero, aquel que tiene el oficio de componer la máquinas de nuestro tiempo. El relojero le dice que “el oficio de relojero no se aprende, se trae en la sangre” y que “en los avisos de los diarios, nadie pide relojeros”. Lo cual despeja el carácter excepcional del talento de relojero. La razón de esto, siempre según el misterioso relojero de Arlt es que “después de traerlo en la sangre, hay que hacer práctica un infinito número de años para dominar perfectamente los mecanismos, ya que de otro modo se pueden echar a perder en lugar de componerlos”⁵⁶².

Arlt cuenta también que después que se despidió del relojero se quedó pensando: “Y me quedé pensando, porque más de una vez, recorriendo las calles, me detuve, perplejo, ante un portal, mirando un sujeto que casi siempre tenía condición israelita, y que con un tubo negro en un ojo, remendaba relojes como quien echa medias suelas a un botín. Y no sé de dónde se me ocurrió la idea de que los relojeros, en el fondo, debían ser todos medios anarquistas y fabricantes de bombas de reloj”⁵⁶³. Porque, continua Arlt, “en las novelas de Pío Baroja, los relojeros so no son anarquistas, son filósofos”⁵⁶⁴.

La paráfrasis que aquí hacemos del breve relato de Arlt interesa porque refiere discursos (saberes) modernos, asociados—al menos en la ficción—con cierta actividad política y con la condición inmigratoria (un israelita) en tanto lugar de enunciación. A la vez que da cuenta de otro saber: el saber del que reflexiona sobre estas condiciones con cierta pretensión sociológica desde la práctica periodística.

Michel Foucault, llamó la atención sobre la identidad compleja, nunca de una sola pieza de las “formaciones discursivas”⁵⁶⁵ propias de un espacio y de una época. Estamos quizá demasiado acostumbrados a pensar la historia y las ideas desde una perspectiva heredada del romanticismo y en especial de Hegel: “el tiempo expresado en el pensamiento”, “el saber de lo acaecido”, etc. Foucault insistía entonces en los fenómenos de ruptura al interior de una época o de una periodización hecha en términos de “generación” o “siglo”. “Por debajo—dice Foucault—de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y

⁵⁶² Arlt, R, *Aguafuertes Porteñas*, Buenos Aires, Librodot, p. 33

⁵⁶³ Ibid, p. 35.

⁵⁶⁴ Ibid, p.35.

⁵⁶⁵ Cf. Foucault, M, *La arqueología del saber*. Méjico, 1970, Siglo XXI, pp.33-64.

homogéneas [...] por debajo del terco devenir de una ciencia que se encarna en existir y en rematarse desde su comienzo [...] se trata ahora de detectar la incidencia de interrupciones”⁵⁶⁶.

Tiempo antes, Mijail Bajtin daba cuenta del carácter dialógico de todo discurso. Nadie habla sólo frente al silencio del universo como un Adán solitario. En toda enunciación hay huellas, marcas; ya sea de su lugar de enunciación, o de sus destinaciones y contra destinaciones. Si, como dice el estructuralista Foucault siguiendo a Beckett “no importa quién habla”, sí importa el lugar desde donde se habla, porque ese lugar no es indiferente ni intercambiable. Ese lugar es siempre, de alguna manera, el cuerpo, algún cuerpo, individual o colectivo. No existen los “no lugares”.

Volviendo a Arlt. Los saberes de sus personajes, tanto en sus ficciones como en sus crónicas periodísticas, o en esas obritas de arte impreso que son sus Aguafuertes, nunca vienen del Estado o de las instituciones legitimadas por el sistema de dominación para adquirir conocimiento. De hecho, la primera aventura de Silvio Astier en *El juguete rabioso* es asaltar una escuela de noche y robar libros⁵⁶⁷. Ese gesto prometeico, es a todas luces un gesto moderno. Volveremos sobre él. Beatriz Sarlo, por otra parte, ha mostrado cómo en las primeras décadas del siglo XX en Argentina, los diarios de mayor llegada a las clases populares de Buenos Aires, *Crítica* y *El Mundo*, dedicaban gran espacio en sus páginas a temas científicos y técnicos⁵⁶⁸. Por la misma época aparece la revista *Ciencia popular*. No deja de ser llamativo que, de entre sus lectores, surja “la inspiración para artículos en los que se explica cómo transformar un Ford en un auto de carrera (pocos años después el turismo de carretera, la modalidad de carrera en la que se corre con chasis, carrocerías y motores de cupés Ford y Chevrolet preparados en pequeños talleres se difundirá como peculiar deporte de origen nacional)”⁵⁶⁹. Pero no se trata solo de saberes domésticos que se reconocen y se difunden; también hay lugar en *Ciencia popular* para el interés por la fotografía, el cine, la radio y para una obsesión nueva: la televisión. Estamos en el año 1928.

Unas cuantas décadas atrás, los intelectuales de la coalición liberal que dieron forma al Estado en Argentina, se apropiaron para sí la cultura científica y establecieron las primeras regulaciones para los flujos de circulación y transmisión del saber científico. Pero esa tarea no se hizo en solitario, sin rupturas o interrupciones. Como bien dice Oscar Terán: “En un período cultural caracterizado por una superposición de teorías y estéticas, el horizonte intelectual de la generación del 90 se organizó sobre un espacio donde convivían el romanticismo de la Generación del 37 y el liberalismo, junto con concepciones católicas y con novedades traídas por el socialismo y el anarquismo”⁵⁷⁰. En la década del 20, la cultura científica está consolidada en

⁵⁶⁶ *Ibid*, p. 5.

⁵⁶⁷ Cf. Arlt, R, *El juguete rabioso*, En *Obras Completas I*, Buenos Aires, 1999, Losada, p. 23

⁵⁶⁸ Cf. Sarlo, B, *La imaginación técnica. Sueños modernos de la cultura argentina*. Buenos Aires, 1992, Nueva Visión.

⁵⁶⁹ *Ibid*, p. 74.

⁵⁷⁰ Terán, O, *Vida Intelectual en el Buenos Aires fin de siglo (1880-1910)*. Buenos Aires, 2008, FCE, p. 13.

el proyecto de la coalición liberal y José Ingenieros es un exponente del intelectual moderno que legitima su posición de sujeto “por el saber”, no por el linaje o la posición económica. Sin embargo, como nos muestran Arlt y Sarlo, esas tensiones, esas interrupciones y discontinuidades de la modernidad argentina encuentran sus propios flujos de legitimación y circulación en una emergente y potente cultura de masas que va de la mano con la prensa escrita.

¿Qué pasa con estos otros saberes? ¿Por qué Arlt nos refiere esa ligazón entre saber técnico, anarquismo y filosofía a partir de Pío Baroja? No es casual que entre los intelectuales de la coalición, como les llama Ludmer⁵⁷¹, sea recurrente la relación lectura-locura aplicada a las clases subalternas, como una suerte de revés de la relación genio-locura, aplicada a las celebridades. En este sentido, es notable esta confesión de Elías Castelnuovo sobre Roberto Arlt: “Roberto Arlt no ignoraba que se dudaba de su cordura, pero, lejos de afectar su sensibilidad, semejante duda era acogida por él como un halago, pues ello lo identificaba con los grandes locos de la historia, desde Nietzsche hasta Van Gogh”⁵⁷².

Como muestra la anécdota de Castelnuovo, estas reglas de asignación de lugares de discurso, tienen también su contracara en una suerte de abanico desprolijo de saberes que resisten con sus propias leyes de formación y circulación. El elogio simbolista de los locos en Soiza Reilly, el interés por el esoterismo, la alquimia y los inventos técnicos en Arlt, o las resistencias a medidas de identificación estatal que, en un principio se aplicaban sólo a criminales, darán lugar a otros saberes, saberes plebeyos y modernos.

La cuestión de la identidad se convirtió en una verdadera obsesión a partir de la inmigración. Mercedes García Ferrari, en su investigación sobre la huelga de cocheros en 1889 en Buenos Aires, da cuenta de este fenómeno y de su contexto en estos términos: “En la Argentina, las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX fueron de profundas transformaciones. La expansión económica estuvo acompañada por un proceso sostenido—interrumpido únicamente por la crisis del noventa—de inmigración masiva, que modificó en pocos años el tamaño y composición de la población. Más de cuatro millones de personas llegaron desde Europa en estos años y se instalaron principalmente en Buenos Aires[...] La inmigración masiva generó una población de extraños, sin pasado comprobable ni historia en común. Los lazos basados en el conocimiento interpersonal perdieron espacio frente a la avalancha de individuos desconocidos, con lenguas y orígenes diversos, que habían roto también ellos la relación con su propio entorno [...] el crecimiento de la criminalidad, fenómeno que frecuentemente acompañó los procesos de urbanización acelerada, se constituyó en una de las ansiedades centrales de las autoridades que veían detrás de cada rostro a un posible delincuente, amparado en el anonimato que le brindaba la ciudad de Buenos Aires”⁵⁷³.

⁵⁷¹ Ludmer, J, *El cuerpo del delito, un manual*. Buenos Aires, 1999, 46-50. Perfil libros.

⁵⁷² Castelnuovo, E, *Memorias*, Buenos Aires, 1974, Ed culturales argentinas, p. 145-146.

⁵⁷³ García Ferrari, M, “Una marca peor que el fuego. Los cocheros de la ciudad de Buenos Aires y su resistencia a la fotografía de identificación” en Caimari, L, (comp), *La ley de los profanos, delito, justicia y cultura en Buenos Aires, (1870-1940)*, Buenos Aires, 2007, FCE-Universidad de San Andrés, pp. 143-144.

Las prácticas anti identitarias del anarquismo, apresurarán la conformación de un saber estatal sobre la identidad y su degeneración: el saber sobre la simulación. Hay una verdadera saga de los simuladores que va de Ingenieros a Arlt con su correspondiente y desigual fuerza heurística y performativa. En Ingenieros, las investigaciones en torno a la simulación de la locura apuntan a los desarrollos de la Criminología, construida desde el criterio de la defensa social: Identificar las tendencias criminales bajo la piel de los simuladores es tarea del Estado en orden a proteger la sociedad⁵⁷⁴: “El Derecho Penal es el resultado de una formación natural; en cada momento de su evolución tiende a reflejar el criterio ético dominante en la sociedad. En él se coordinan, bajo el amparo político del Estado, las funciones defensivas contra los individuos antisociales, cuya conducta compromete la vida o los medios de vida de sus semejantes. Constituye una garantía recíproca para el libre desenvolvimiento de la actividad individual en la lucha por la vida”⁵⁷⁵. De ahí a la criminalización de la cuestión social o de la organización obrera había un paso que ya venía siendo indicado por los informes del comisario Falcón, Jefe de Policía de la ciudad de Buenos Aires. No es descabellado pensar que la concreción política de estos desarrollos científicos fueran las leyes de residencia y de defensa social. Ambas apuntaban al anarquismo y al socialismo como factores de agitación⁵⁷⁶ de las nuevas multitudes urbanas. Conocida es la disputa entre Ramos Mejía e Ingenieros en torno a la tesis de la simulación de talento. Identificar a los simuladores de talento y desenmascararlos es una forma de trazar una nueva línea divisoria en la pirámide social en una sociedad en la que hubo una movilidad genuina a partir de la escuela pública. La respuesta de Ingenieros no carece de inflexiones autobiográficas: quien simula un talento es porque lo posee. La tesis de Ramos Mejía no es científica sino política. Sin embargo, Ingenieros, coherente con los desarrollos de su proyecto de medicina legal, mantendrá la tesis de la simulación de la locura: “La sociedad necesita defenderse. Las doctrinas modernas no deben ser explotadas en beneficio de los criminales para arrancarlos a la justicia y lanzarlos de nuevo a que prosigan su obra funesta en el seno de la sociedad. Eso es lo esencial. Y es evidente”⁵⁷⁷.

Como vemos, la modernidad de Ingenieros se inscribe en ese discurso que Terán denomina “cultura científica” de orientación positivista. Como el mismo Ingenieros acaba de decirnos, el Estado debe brindar amparo político a una reforma del derecho penal de inspiración y base científica que permita identificar a simuladores y criminales. Pero esa visión no es monolítica, ni unánime. Dentro de la misma coalición, hay tensiones que reflejan algunas de las objeciones a la Ley de residencia, originariamente, un proyecto del senador Miguel Cané que apuntaba a los anarquistas. Por ejemplo, la novela de Francisco Sicardi *Hacia la Justicia*, último volumen del llamado Libro Raro.

⁵⁷⁴ Cualquier discurso político contemporáneo que atrase un siglo en tal sentido no es mera coincidencia.

⁵⁷⁵ Ingenieros, J, *Criminología en Obras Completas*, Buenos Aires, 1962, Mar Océano, vol2, p. 279-280.

⁵⁷⁶ Cf. Oved, I, *El trasfondo histórico de la ley 4144, de Residencia*, en revista Desarrollo económico, Buenos Aires, 1976, p. 123-151. Ver también: Salessi, J, *Médicos maleantes y maricas*. Rosario, 1995, Beatriz Viterbo ed, pp, 115-176.

⁵⁷⁷ Ingenieros, J, *op.cit*, p. 287.

Como han hecho notar algunos críticos, el protagonista de la novela de Sicardi, un anarquista que agita a las multitudes obreras, tiene una característica curiosa: no es inmigrante, es argentino. Este detalle “de algún modo les da la razón a aquellos que, objetando el cuerpo de la ley, argumentaban que se desconocía que muchos de los integrantes del movimiento anarquista (y también del socialista) eran argentinos”⁵⁷⁸. Ingenieros se ocupó de la novela de Sicardi en su *Sobre la psicopatología en el arte*; al referirse a Germán, el antihéroe de la novela, dirá que “como encarnación del “meneur”, es un tipo psicológico acertado. Un individuo es la resultante de su herencia psicológica y de la sugestión que recibe constantemente del medio en que vive, su educación. La herencia de Germán es matriz perfecta para hacer germinar la rebeldía. Su padre Valverde, sujeto sin sentido moral, que vive resbalando a cada paso en la ciénaga de todos los delitos. ¿Su madre? Misterio. El terrorista debía ser hijo de un amor ilegal, si no de un fugaz capricho en alguna orgía de prostíbulo”⁵⁷⁹. Un anarquista es el resultado lógico de un sujeto sin sentido moral, de una madre prostituta y de la educación en un internado jesuita.

Pero por otra parte, en *Caras y caretas* en una nota titulada “El anarquismo en el Río de la Plata” se aclara que “ningún socialista anarquista, de los que entre nosotros residen, acepta los crímenes de Ravachol, Henry, Caserio y Bresci” y que “si todos los anarquistas del Plata opinan de esta manera, no hay motivos para que sean molestados por la policía y resultan tan inofensivos como los que creen en la metempsicosis”⁵⁸⁰. Soiza Reilly, también en *Caras y caretas* hablará de la ley de defensa social como una ley “obra del miedo” y en referencia a los anarquistas dirá que “perseguir a un hombre que se persigue a sí mismo es un espectáculo de caníbales”⁵⁸¹. Es decir, hay otra modernidad en tensión con la cultura científica y sus derivas, con la política policiaca de la identidad y el saber de los alienistas sobre la simulación. Habermas se ha referido a esta modernidad como una modernidad estética, que impulsa el descentramiento del sujeto y busca expandir los límites de la experiencia posible⁵⁸². Dice Ludmer: “Arlt transforma la teoría de la simulación de Ingenieros de 1900 en una ficción politizada de los años veinte: la simulación, la locura y el delito con el dinero, el plan y la revolución”⁵⁸³. Puntualiza Piglia: “Estar loco en Arlt es cruzar el límite, es escapar del infierno de la vida cotidiana. O mejor, habría que decir: la locura es la ilusión de salir de la miseria...El dinero otorga un poder infinito y es la única ley y la única verdad en una sociedad que es una jungla. Entre los ricos y los pobres están los estafadores, los inventores, los falsificadores,

⁵⁷⁸ Ansolabehere, P, “El hombre sin patria: historias del criminal anarquista” en Caimari, L (comp), *La ley de los profanos*, ed.cit, p. 194.

⁵⁷⁹ Ingenieros, José, *Sobre la psicopatología en el arte*, en *Obras completas*, ed.cit, (I), p. 339.

⁵⁸⁰ Ansolabehere, P. *op.cit*, p. 190.

⁵⁸¹ Soiza Reilly, J.J, *La ciudad de los locos*, Buenos Aires, 2008, AH ed, p.102.

⁵⁸² Habermas, J, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1993,Taurus, pp.11-22

⁵⁸³ Ludmer, Josefina, *El cuerpo del delito, un manual*. Buenos Aires, Perfil libros, 1999, p.128.

los soñadores, los alquimistas que tratan de hacer dinero de la nada⁵⁸⁴. Las referencias simbolistas de Soiza Reilly van en la misma dirección: en la dedicatoria de *El alma de los perros*, identifica a su héroe con el alma de Paul Verlaine. Un ethos en tensión con el proyecto oficial de la coalición liberal que busca regular el ascenso social identificando a los simuladores y expulsando a los “criminales”, es decir, a los anarquistas. Si como dice Foucault, en definitiva una formación discursiva es un campo de posibilidades estratégicas, en ella cada posición, cada lugar de enunciación elige los caminos que puede elegir, para decir sus verdades, entiéndase: lo que puede ser dicho. La racionalidad social moderna de fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX en Argentina, lejos de ser el mudo escenario de los saberes del Estado, saberes que persiguen de manera cuasi obsesiva la verdad de los sujetos, extendiendo la sospecha que pesaba en un principio sobre los criminales a todo el cuerpo social; esa racionalidad moderna aparece más bien atravesada por contra saberes, por saberes que resisten el relato normalizador y disciplinario de la verdad científica. Si bien esos saberes nunca se articularon hasta constituir un discurso contra hegemónico, quizá cumplieron entre nosotros con aquella función que Adorno le reservaba a una dialéctica negativa: “mostrar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme...”⁵⁸⁵. O como dijo Macedonio: “No todo es vigilia la de los ojos abiertos”.

⁵⁸⁴ Piglia, Ricardo, *Crítica y Ficción*, Buenos Aires, 1993, Fausto, p.32-33.

⁵⁸⁵ Adorno, Th, *Minima Moralia*, Madrid, 1998, Taurus, p. 250.

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *lejanías y proximidades* en torno a la tarea de la filosofía

Alexis Emanuel Gros* - Santiago M. Roggerone**

Introducción

En cierto sentido común académico prevalece la idea de que Max Horkheimer y Theodor W. Adorno constituyen una dupla intelectual sin fisuras, lo que permitiría evocarlos conjuntamente, como si se tratara de un apellido compuesto. Esta concepción no es del todo errada. Evidentemente, a la luz del proyecto común que ambos pensadores forjaron en la década del cuarenta, es imposible negar la cercanía y compatibilidad de sus perspectivas teóricas.

Sin embargo, uno de los legados de la denominada *Escuela de Frankfurt* es el llamado a no detener jamás la crítica, aunque ésta torne arena movediza el suelo en que nos apoyamos. El pensamiento *verdaderamente crítico* debe estar dispuesto a cuestionar sus propios fundamentos, y a enfrentarse a los abismos de la no identidad. Es justamente esto lo que nos proponemos aquí: llevar a cabo un equitativo y equilibrado tratamiento de lo idéntico y no idéntico en Horkheimer y Adorno, como modo de echar luz al apasionante vínculo teórico de ambos pensadores. La hipostatización de las diferencias, creemos, es un *error simétrico* a la subyugación de lo diverso bajo el principio de la identidad.

Nuestra propuesta consiste, entonces, en dar cuenta de las *lejanías y proximidades* en los pensamientos de Horkheimer y Adorno. Nos concentraremos para ello en el *punto de partida* de sus itinerarios intelectuales, marcado por sus conferencias inaugurales: “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung” (SA), pronunciada el 31 de enero de 1931, y a “Die Aktualität der Philosophie”(AF), del 7 de mayo del mismo año.

Lejanías

Podría afirmarse que la diferencia central entre Horkheimer y Adorno radica en su actitud divergente ante el idealismo alemán. Mientras que el primero tiene un compromiso con esta tradición, que se mantiene –a pesar de los matices– durante toda su trayectoria de pensamiento; el segundo lleva a cabo una tenaz y constante crítica hacia ella, que permanece como una constante en su obra.

La postura teórica que Horkheimer adopta en los años treinta está constituida por una síntesis de categorías idealistas y materialistas, cercana al

* Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA; alexisgros@hotmail.com.

** Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA; santiagoroggerone@gmail.com.

hegelianismo de izquierda de Feuerbach y Marx (Breuer, 2009). En ella, nociones de cuño hegeliano como *totalidad* o *mediación universal* aparecen matizadas con categorías típicamente marxianas como *praxis social* o *división del trabajo*. En SA, Horkheimer postula a Hegel como el pensador, que al correr el foco de reflexión desde individuo al todo en que éste se halla inmerso, funda la *filosofía social*. La tarea del *Institut für Sozialforschung*, delimitada en este mismo texto, es realizar una suerte de *reconstrucción conceptual y empírica de la totalidad social*, a llevarse a cabo mediante un trabajo conjunto e inter-penetrado de las ciencias positivas y la *filosofía*.

Tenemos motivos, sin embargo, para sospechar que Horkheimer no expone en su conferencia inaugural los *verdaderos fines* de su programa interdisciplinario. Si se lee SA a la luz de escritos posteriores, podría conjeturarse que nuestro autor tomó allí precauciones a la hora de referirse a Marx y al marxismo –*mal vistos* en el ámbito académico de entonces. Las intenciones de Horkheimer no son meramente cognoscitivas, sino primordialmente éticas y políticas; y su fin último no es el conocimiento por sí mismo, sino la *emancipación de la humanidad*. Aunque crítico del *marxismo vulgar*, el Horkheimer de los treinta es un materialista histórico convencido, influenciado por los desarrollos neo-hegelianos de Korsch y Lukács.

A pesar de esta sintonía con Lukács, no deben pasarse por alto las divergencias entre ambos autores. Horkheimer no cree que el proletariado sea el *locus* privilegiado en el que la totalidad social toma *necesariamente* consciencia de sí misma. Será *tarea* de la teoría crítica servir como una suerte de *vanguardia iluminista* que permita concientizar al proletariado y brindarle los elementos cognitivos necesarios para llevar a cabo la revolución. La teoría de la sociedad “es el intento, con ayuda de las ciencias particulares, de esbozar un cuadro del proceso de vida social que pueda conducir a un profundo conocimiento de la condición crítica del mundo y de las posibilidades de aproximación a un orden más racional” (Horkheimer, citado en Breuer, 2009: 2, traducción nuestra). Esta es, creemos, la *verdadera* tarea del Institut para el *primer* Horkheimer.

En contraposición con Horkheimer, Adorno tiene una *relación tensa* con el idealismo alemán, que deja reconocer las huellas de Benjamin. AF es un *texto benjaminiano*, tanto en sus posiciones críticas hacia la filosofía tradicional, como en su estructura discursiva. Adorno se enfrenta con la pretensión filosófica de asir la totalidad de lo real por el pensamiento, y postula la *interpretación filosófica* como tarea de la filosofía. “La interpretación filosófica (...) no intenta vislumbrar lo general en lo particular y descubrir el mundo verdadero detrás de las apariencias; su procedimiento consiste más bien en el hundimiento en ese mundo de apariencias, en el agrupamiento de sus elementos en configuraciones, que repentina y súbitamente dejan relampaguear la verdad” (Breuer, 2009: 7, traducción nuestra). La filosofía debe plantear *enigmas* que se esfuman en el mismo acto de su *resolución*. Vemos aquí claramente el distanciamiento entre dos modos de concebir el quehacer de la filosofía: uno –el de Horkheimer– que quiere reconstruir la totalidad y poseer sus secretos de una vez y para siempre; y otro –el de Adorno– que se sumerge en la tarea interpretativa infinita de lo *sin-intención*. Esta *lejanía* se extiende al terreno discursivo; el proceder filosófico benjaminiano, adoptado en AF, implica una apertura hacia *otra filosofía*, que se ve reflejada en un desplazamiento conceptual: nociones como *totalidad*, *mediación universal*, *sujeto universal* son sustituidas por imágenes como *constelación*, *enigma*, *relámpago*.

Si bien con posterioridad Adorno se despegará de quien fuera su maestro, la impronta benjaminiana nunca se retirará de su pensamiento. Al afirmar más tarde “el todo es lo no verdadero” (Adorno, 2004: 55), Adorno da cuenta de que la crítica a las pretensiones totalitarias de la filosofía, que ya asomaba en AF, es una constante en su obra. De hecho, es posible afirmar que el pensamiento adorniano se desarrolla de manera coherente y continua a partir de esta conferencia (Breuer, 2009 y Buck-Morss, 1981).

No sucede lo mismo en el caso de Horkheimer. Tal como el mismo afirma en un prólogo (Horkheimer, 1974), su filosofía da un *viraje* a fines de los años treinta, debido a cambios radicales en las circunstancias históricas. El rápido ascenso del fascismo, y el avance de la carrera hacia la sociedad administrada tornaron insostenible la *cándida* confianza en la razón y en el proletariado que Horkheimer tenía en los treinta. Esto explicaría su giro hacia una *filosofía de la historia pesimista*, influida por Freud, Schopenhauer y Nietzsche. Es menester señalar que no debe comprenderse este desplazamiento como el *arrepentimiento* y la conversión de Horkheimer en su contrario –en otros términos, un tránsito desde una posición pro-ilustrada a una conservadora. En los años veinte, Horkheimer fue influido por filosofías de corte subjetivista e irracionalista como las de Bergson y Dilthey (Jay, 1974). Podríamos aventurarnos a decir que el pensamiento de Horkheimer se debate entre *dos polos*: los designios cognitivo-éticos de la *Vernunft*, y las críticas a la razón de la *Lebensphilosophie*. La posición del *primer* Horkheimer debe entenderse como un *énfasis* en la razón objetiva –que, como todo *énfasis*, es denuncia implícita de un enfrentamiento a un *otro*– y no como un racionalismo dogmático unilateral. El encuentro que se produce entre los dos pensadores en los cuarenta puede verse, entonces, no como un cambio radical de posición por parte de Horkheimer, sino como un desplazamiento del *énfasis* en la *Vernunft* hacia su polo contrario; lo que permitió un acercamiento a la posición adorniana. A pesar de este viraje, debe dejarse en claro que el idealismo alemán permanece en la obra de Horkheimer: a nivel teórico, cristalizado en la idea de *razón objetiva* como patrón normativo de la crítica; y a nivel discursivo, en el proceder argumentativo de la filosofía tradicional. El itinerario intelectual de Horkheimer es reflejo de una tensión inmanente que permanece irresoluta.

Proximidades

Lo sin duda más próximo en las conferencias inaugurales de Horkheimer y Adorno es el panorama crítico de la filosofía contemporánea. Para ambos, el sistema hegeliano –al que, en cierto sentido, Marx estaría decididamente asociado– es el punto culminante y de inflexión de la filosofía. También, para ambos, los intentos y auspicios de dicho sistema fracasaron tan drástica y estrepitosamente que todos los enfoques posteriores de la filosofía pueden ser sólo entendidos como *salidas* de la crisis del idealismo. Teniendo esto en cuenta es que Horkheimer y Adorno dirigen sus ataques y críticas a pensadores como Scheler y Heidegger; para ambos, este tipo de esfuerzos filosóficos sólo pueden entenderse como intentos inútiles o trancos: la ausencia del horizonte emancipador de la revolución los designa como irreversiblemente fallidos ante el deseo de configurar la realidad según criterios de conocimiento.

Pese a que está claro que a partir de este diagnóstico compartido Horkheimer y Adorno propondrán programas filosóficos que en modo alguno

pueden entenderse como idénticos, no puede ser eludido que en ambos hay una clara sintonía. Por más que Horkheimer criticara la conferencia de Adorno por su carácter excesivamente programático (Aguilar, 1991: 32-33) –un error que Adorno aceptaría y que a partir de ese entonces corregiría a través de una importante obra de análisis concretos–, en ella hay elementos decididamente afines al programa interdisciplinario de la teoría crítica horkheimeriana. En efecto, tanto en la conferencia inaugural de Horkheimer, que esbozaba por primera vez el programa al que recién nos referíamos, como también en la de Adorno, se alude a la relación mutuamente correctiva de la filosofía y de las ciencias particulares. Puede resultar curioso que Horkheimer se haga en SA de una imagen tan adorniana como la de *correctivo*; pero, efectivamente, así lo fue: “el correctivo es suministrado por la investigación concreta sobre el objeto” (Horkheimer, 1993: 7, traducción nuestra). Al que descrea que Adorno acordaba en este punto con Horkheimer, hay que recordarle que mientras el segundo renunciaba a la posibilidad de la emancipación –refugiándose con ello en los terrenos más especulativos de la filosofía–, el primero se vinculaba con una serie importante de investigaciones empíricas. En 1968, Adorno, refiriéndose a Horkheimer y a sí mismo, recordaba: “Nuestras ideas se aproximaban a los métodos de investigación orientados en sentido subjetivo como el correctivo de un pensamiento obstinado en proceder ‘desde arriba’, en el que la referencia al predominio del sistema substituye la indagación de las conexiones concretas entre el sistema y aquellos por quienes, pese a todo, el sistema subsiste” (Adorno, 1973: 126).

Pero mucho más llamativa será otra sintonía perceptible en los discursos inaugurales de Horkheimer y Adorno. Para este último, la filosofía, que es ante todo interpretación y que para ser fértil tiene que corregirse constantemente con la labor investigativa de las ciencias particulares, debe abocarse a “la construcción y creación de constelaciones” (Adorno, 1991: 98). En *Dialéctica negativa* (DN), este abocamiento, será pensado a través de la imagen de un rodeo que gracias a la combinación permite abrir la cerradura del concepto (Adorno, 2005: 158), y, consecuentemente, consolidado con la idea de modelo. Para Adorno, los modelos, en tanto y en cuanto son la práctica de una justicia reparatoria (Honneth, 2009: 100), están destinados a la intervención, a reparar en los fragmentos y lo perdido, en la injusticia ejercida a los fenómenos por el pensamiento identificatorio, y, tal cual ya era previsto en AF (Adorno, 1991: 99), ellos tocan “lo específico y más que lo específico, sin volatilizarlo en su superconcepto más general” (Adorno, 2005: 37-38); para Adorno “pensar es tanto como pensar en modelos” (ibidem: 38), de hecho una dialéctica verdaderamente negativa es para él “un conjunto de análisis de modelos” (idem). El abocamiento a la construcción de constelaciones y modelos, tal cual es reconocido por Adorno en AF, es un proceder que Benjamin había expuesto con anterioridad en el prólogo epistemocrítico de “El origen del ‘Trauerspiel’ alemán”. Si sabemos que en 1929 Horkheimer participó junto a Benjamin y Adorno en las famosas conversaciones de Königstein (Buck-Morss, 1995: 41), no resultará para nada sorprendente que en su conferencia inaugural aluda a este término benjaminiano de constelación: “El proyecto de investigar las relaciones entre [la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de las personas, y los cambios en el ámbito de la cultura] (...) no es sino una reformulación de la nueva constelación de problemas” (Horkheimer, 1993: 11, traducción nuestra). Más

allá de los pormenores del extraño vínculo entre Horkheimer y Benjamin,⁵⁸⁶ es una realidad innegable el de la existencia de una cierta disposición, por parte del primero, a las ideas del segundo.

Por lo visto, el acuerdo teórico al que Horkheimer y Adorno arribaron en la década del cuarenta –del cual se desprenden como frutos de un trabajo compartido *Dialéctica de la Ilustración* (DI), *Minima moralia* y *Crítica de la razón instrumental*–, puede ser, por lo menos, intuido en los inicios de la década anterior. Hemos sugerido previamente que Horkheimer y Adorno llegaron a este acuerdo transitando caminos diferentes, pero sin embargo creemos también que hay pequeñas pistas en las conferencias aquí analizadas que, arrojando algo de luz, pueden poner en cuestión semejante sugerencia. En efecto, no hay elementos decisivos para pensar que los itinerarios intelectuales de Horkheimer y Adorno previos a la década del cuarenta, por más que transcurran separadamente, se desarrollen totalmente escindidos. En una palabra: sería por demás ingenuo considerar que el diálogo entre Horkheimer y Adorno se inicia exclusivamente por los auspicios de la *vida dañada* que California ofreciera.

Conclusión

En los años posteriores a la publicación de DI, Max Horkheimer, consciente del fracaso de su programa inicial, se refugió en la filosofía especulativa. Sus esfuerzos finales se dirigirían a la defensa de los últimos vestigios de la *eclipsada Vernunft* –que no es otra que la Razón del idealismo alemán– frente al avance indiscriminado de la razón subjetiva (*Verstand*). Theodor W. Adorno, consecuente con aquel impulso contenido en AF que pretendía llevar la crítica hasta sus últimas consecuencias, y sabiendo ahora que “sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos” (Adorno, 2004: 199), apostará por el hecho de que “la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones” (Adorno, 2005: 15).

Nos gustaría concluir esta exposición señalando que consideramos haber sido fieles a aquel convencimiento del cual partimos: sólo un equitativo y equilibrado tratamiento de lo idéntico y no idéntico en Horkheimer y Adorno es lo que puede echar luz a su vínculo intelectual. Mucho más aún: habiendo llegado al final del recorrido que se nos presentó, estamos en condiciones de afirmar que un proceder como el aquí intentado no sólo es capaz de reclamarse como justo para la labor del historiador intelectual, sino que también puede contribuir a seguir apelando “a un mundo completamente otro (*ein ganz Anderes*)” (Horkheimer, en Jay, 1974: 10), un mundo en el que la esperanza por la redención de lo que Adorno estableciera al final del primer capítulo de “Prismas” –“escribir un poema después de Auschwitz es barbarie” (Adorno, 2008: 25)– se mantenga firme.

Bibliografía

⁵⁸⁶ Se presume que Horkheimer, mostrándose receptivo a Benjamin, cortejaba a Adorno para que éste colaborara con el Institut; y también que Benjamin se mostraba receptivo a Horkheimer por motivos estrictamente financieros (Buck-Morss, 1981: 305).

Adorno, Theodor W., “La actualidad de la filosofía”, en: *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991.

_____, *Dialéctica negativa* (junto a *La jerga de la autenticidad*), Madrid, Akal, 2005.

_____, “Experiencias científicas en Estados Unidos”, en: *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

_____, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2004.

_____, “Prismas. Crítica de la cultura y sociedad”, en: *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008.

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Akal, 2007.

Aguilar, Antonio, “Lógica de la descomposición”, en: Adorno, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1991.

Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo veintiuno editores, 1979.

_____, *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo veintiuno editores, 1986.

Benhabib, Seya, “La crítica de la razón instrumental”, en: Zizek, Slavoj, *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Benjamin, Walter, “El origen del ‘Trauerspiel’ alemán”, en: *Obras* (libro I, vol. 1), Madrid, Abada Editores, 2006.

Breuer, Stefan; “Horkheimer oder Adorno: Differenzen im Paradigmakern der kritischen Theorie”, http://www.isf-freiburg.org/verlag/leseproben/pdf/breuer-aspekte_lp-horkheimer.adorno.pdf, *Ça ira. Verlag der Initiative Sozialistisches Forum. Institut für Sozialkritik Freiburg*, última visita 10/06/2009.

Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor, 1995.

_____, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo veintiuno editores, 1981.

Catanzaro, Gisela e Ipar, Ezequiel, *Las aventuras del marxismo*, Buenos Aires, Gorla, 2003.

Dews, Peter, “Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad”, en: Zizek, Slavoj, *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Eagleton, Terry, *Ideología. Una introducción*. Barcelona, Paidós, 2005.

Honneth, Axel, “La justicia en ejecución. La ‘Introducción de Adorno a la Dialéctica negativa’”, en: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Madrid y Buenos Aires, Katz, 2009.

_____, “Teoría crítica”, en: Giddens, Anthony (comp.), *La teoría social hoy*, Buenos Aires, Alianza, 1995.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008.

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007.

_____, *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

_____, “The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research”, en: *Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings*, Nueva York, MIT Press, 1993.

Jay, Martin, “Cultura de masas y redención estética: el debate entre Max Horkheimer y Sigfried Kracauer”, en: *Socialismo fin-de-siècle*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

_____, “Fugas urbanas: el Instituto de investigación Social entre Frankfurt y Nueva York”, en: *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

_____, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid, Taurus, 1974.

_____, “La jerarquía y las humanidades: implicancias radicales de una idea conservadora”, en: *Socialismo fin-de-siècle*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

Joas, Hans, “Una alternativa infravalorada. América y los límites de la “Teoría Crítica””, en: *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid, Siglo veintiuno editores, 1998.

Kellner, Douglas, “Critical Theory Today: Revisiting the Classics”, <http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell110.htm>, última visita 10/06/2009.

Lunn, Eugene, *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Brecht, Benjamin y Adorno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Palti, Elías José, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

La filosofía im-política de R. Espósito dentro del pensamiento contemporáneo.

Julián R. Videla (alumno avanzado)

Facultad de Filosofía , Humanidades y Artes. Universidad Nacional de San Juan.

Para ubicar el pensamiento de Roberto Esposito en la actualidad es necesario, aunque sea de modo muy acotado, reconstruir el porqué la necesidad de una nueva categoría hermenéutica, que refiera directamente a la pertinencia inescindible de *bíos* y *nomos*, de vida y norma.

Según Esposito, Foucault es quien resignifica el concepto de biopolítica en el s. XX, y lo hizo pensando la relación entre vida y ley como instancias distintas y separadas, no aisladas, pero sí desvinculadas en su constitución ontológica. La relación entre *bíos* y *nomos* se da siempre a posteriori.

De hecho Foucault, en *Historia de la sexualidad* lo mismo que en los curso de 1976, llama biopolítica al gobierno que ya no se interesa por el individuo sino por la población y aplica tecnologías de intervención para controlar –dirá Foucault en *Defender la Sociedad*– «los flujos de sociedad». Esta forma de gobierno estimula el desarrollo de la sociedad en todos sus aspectos, la regula y la produce. La biopolítica para Foucault, no ha existido desde siempre, es *un tipo* de política que tiene sus inicios en el S. XVII y se consolida en el s. XVIII con el fenómeno de la gubernamentalidad, y se distingue claramente de la forma de gobierno soberana, no negándola, sino aplicando a las poblaciones todos los mecanismos de control, desarrollo y formación que antes eran referidos al individuo. Otra fuerte distinción, y tal vez la más clara, entre tales regímenes de gobierno es que el soberano, va a decir Foucault, es un poder que se caracterizaba por poseer el derecho de «hacer morir y dejar vivir»; mientras que el régimen posterior, el biopolítico, se caracterizará al contrario por «hacer *vivir* (es más afirmativo) y *dejar morir*», en este segundo caso el blanco del poder se convierte a la vida de la población, la biopolítica es siempre en Foucault «biopolítica de la población»⁵⁸⁷. Tales regímenes si bien son antitéticos, las sociedades disciplinarias propias del régimen soberano, que realizan la «anatomopolítica del cuerpo humano», es uno de los polos del lazo donde en el otro extremo se encuentra la biopolítica. O sea, que sean antitéticas no significa que estén *absolutamente* desvinculadas y, cosa que también afirma Foucault en esas páginas, no quiere decir que cuando comienza a operar el régimen biopolítico lo deje de hacer el soberano, aunque representen una con respecto a la otra, un cambio profundísimo en lo más propio de ambas, a saber, el objeto de su poder: el cuerpo individual que es blanco del poder en el régimen soberano, al cuerpo especie que es blanco del poder en el régimen biopolítico.

En opinión de Esposito aquí pueden darse dos interpretaciones de la obra del filósofo francés. Una que afirme la discontinuidad existente entre ambos regímenes políticos, el soberano y el biopolítico, y otra que afirme la continuidad (y complementariedad) de tales regímenes. La primera de estas interpretaciones ha sido desarrollada por Tony Negri, sosteniendo que esta forma de política necesariamente es afirmativa, es decir productora constante

⁵⁸⁷ *Ibíd.* p. 168.

de subjetividades; siempre producirá más y más vida, nunca la bloqueará o anulará. Pero si esto es así, se pregunta Esposito, ¿cómo es posible que se hayan dado, y aún se den, fenómenos políticos que parecen cerrarse sobre la vida hasta prácticamente asfixiarla? De aquí que para Esposito su compatriota T. Negri sólo se quede con *un* aspecto de la biopolítica, y no pueda salirse de ese callejón sin salida al que los grandes acontecimientos históricos políticamente negativos lo llevan. Una segunda opción hermenéutica, la de Giorgio Agamben, afirma que hay una continuidad entre el régimen soberano y la biopolítica, idea que también sugiere Foucault. Así, para Agamben, el campo de concentración es el paradigma de una biopolítica siempre negativa, y por estar vinculada al régimen soberano hace morir, tiene como fin no administrar la vida sino llevarla a su ocaso final. Para Agamben entonces, solo habrá posibilidad de que la vida se abra camino en la medida en que la biopolítica sea superada en una nueva forma política.

Siendo esta la situación parece que no hay más opción que elegir la biopolítica afirmativa de T. Negri o la biopolítica negativa de G. Agamben.

Esposito no se resigna a alguna de estas dos opciones, y no sólo porque el propio Foucault tampoco lo hizo nunca, sino porque cree que estos pensadores, incluyendo a Foucault, no son capaces de pensar vida y política de una manera ontológicamente conjunta. Y decimos ontología en sentido heideggeriano, es decir, alejándonos del pensar que ve en ella una disciplina filosófica perteneciente a la metafísica o un pensar conceptual - representativo que pretenda en este caso, apresar definitivamente qué es la vida. Sino que dicho término será utilizado en sentido amplio, vacío diría Heidegger, sin remitirnos por eso a una esencia o algo parecido. Haremos *fenomenología*, método que era el único apto, según Heidegger, para hacer aparecer la cosa tal cual es, no en la conciencia, sino en la existencia.

Entonces cuando tenemos que pensar la vida en su forma constitutiva misma, surge la necesidad de un nuevo concepto que Esposito arrojará como el único capaz de dar cuenta de la pertenencia mutua e inseparable de la vida a la política, del *bíos* al *nomos*, o mejor aún del *nomos* al *bíos*. Tal concepto es el de *inmunidad*.

Para Esposito tal concepto es apropiado porque se inscribe en el cruce que conecta la esfera del derecho, es decir la esfera política, con la esfera de la vida, del *bíos*. “Pero en la noción de inmunización hay algo más, (...). Se trata del carácter intrínseco que conjuga los dos elementos que componen a esta última -la biopolítica-. Antes que superpuestos -o yuxtapuestos- de una manera exterior que somete a uno al dominio del otro, en el paradigma inmunitario, *bíos* y *nomos* -vida y política-, resultan los dos constituyentes de una unidad inescindible que sólo adquiere sentido sobre la base de su relación. La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida. Desde este punto de vista, contrariamente a lo presupuesto en el concepto de biopolítica - entendido como resultado del encuentro que *en cierto momento* se produce entre ambos componentes-, no existe un poder exterior a la vida, así como la vida nunca se produce fuera de la relación con el poder. De acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida.”⁵⁸⁸. Incluso más: el paradigma inmunitario es una categoría hermenéutica más compleja, que podría enriquecer a las típicas

⁵⁸⁸ R. ESPOSITO. *Bíos. Biopolítica y filosofía*, p. 74. Buenos Aires: Amorrortu, 2006

formas de interpretar la modernidad en términos de «racionalización» (Weber), «secularización» (Löwith), «legitimación» (Blumenberg); y esto porque mientras que tales categorías se originan en un núcleo temático acotado dentro de la modernidad, la categoría de inmunidad remite a un horizonte semántico de por sí polisémico, a saber, el del *munus*, del que también se deriva la *communitas*.

Ambos términos *communitas* e *immunitas*, derivan de *munus*, que significa: don (a restituir: deber), oficio, obligación⁵⁸⁹. Pero, mientras la *communitas* se relaciona con el *munus* en sentido positivo, la *immunitas*, lo hace en sentido negativo. Inmune es, en un primer sentido, el que está privado o dispensado de una obligación, de un deber, de un *munus*. Pero en la medida en que el *munus* del que se está dispensado es aquel que los otros tienen en común, inmune expresa también una comparación. Se trata de la diversidad respecto de la condición de los otros. Por ello, si los miembros de la comunidad están caracterizados por esta obligación del don, la inmunidad implica la exención de tal condición. Es inmune aquel que está dispensado de las obligaciones y de los peligros que en cambio, conciernen a todos los otros. “Se dijo que la *immunitas* es una dispensa. Pero —como nos advierten los diccionarios antiguos y modernos— también un privilegio. Ahora justamente la superposición —o el cruce— de éstos dos significados nos restituye la connotación más pregnante del término: la inmunidad es percibida como tal si se configura como la excepción a una regla que, en cambio, siguen todos los demás: «inmune es quien está dispensado de cargas, *que otros deben llevar sobre s*»*. El acento debe ponerse en la segunda parte de la frase. El de «inmunidad», aparte de privativo, es un concepto, repetimos, esencialmente comparativo: más que la exención en sí misma, su foco semántico es la diferencia respecto de la condición ajena. A tal punto que se podría proponer esta hipótesis: el verdadero antónimo de *immunitas* no es el *munus* ausente, sino la *communitas* de aquellos que, por el contrario, se hacen sus portadores. Si en definitiva, la privación concierne al *munus*, el punto de confrontación que da sentido a la inmunidad es el *cum* en el que aquel se generaliza en forma de *communitas*, como lo testimonia otra definición más puntual: «se llama inmune a quien no cumple con ningún deber, ya sea estatal o societario; quien está dispensado de éstos deberes societarios *que son comunes a todos*»**⁵⁹⁰. Así el individualismo moderno, que nace de la ruptura con las anteriores formas comunitarias, expresa por sí mismo una fuerte tendencia inmunitaria.

Si bien la contraposición fundamental con la comunidad expresa el más elevado punto de desencuentro de la idea de inmunidad, no agota su plena significación. Más que observar la vertiente jurídica del término hay que hacerlo a través de lo bio-médico. “Como es sabido, desde este punto de vista, debe entenderse por inmunidad la condición de refractariedad del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa. En realidad, esta acepción es también muy antigua... [...]. Pero lo que la hace significativa a los fines de nuestra reconstrucción es su inflexión interna entre los siglos XVIII y

⁵⁸⁹ A su vez la palabra *munus* está compuesta por la raíz *mei-*, que denota intercambio, y el subfijo *-nes*, que indica una caracterización social.

* y ** En latín en el original.

⁵⁹⁰ R. ESPOSITO. *Immunitas. Protección y negación de la vida.*, p. 14/5. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

XIX, cuando primero con el descubrimiento de Jenner de la vacuna antivariólica y después con los experimentos de Pasteur y Koch nace la verdadera bacteriología médica. El pasaje que nos interesa es el que conduce al de la inmunidad natural a la inmunidad adquirida: es decir, de una condición esencialmente pasiva a una, por el contrario, activamente inducida. [...] De aquí la deducción —comprobada por la eficacia de las distintas vacunas— de que inocular cantidades no letales de virus estimula la formación de anticuerpos capaces de neutralizar por anticipado las consecuencias patógenas.”⁵⁹¹

Basta observar el papel que asumió la inmunología, no sólo en su aspecto médico, sino también socio-cultural. Si se pasa del ámbito biomédico al social (la resistencia contra la inmigración) y al jurídico (donde la inmunidad de ciertos hombres políticos es centro de conflictos nacionales e internacionales), tenemos una comprobación ulterior. De donde se lo mire: desde el cuerpo individual al cuerpo social, desde el cuerpo tecnológico al cuerpo político; la inmunidad aparece en la encrucijada de todos los caminos.

Luego de repasar el porqué de la argumentación espositiana para la elección de esta categoría hermenéutica debemos destacar al filósofo que le ayuda a pensar la pertenencia de la vida a la política es Nietzsche. Pues en la medida en que el rasgo fundamental de la vida es voluntad de poder, toda vida es un acontecer eminentemente político y toda política se da siempre *en* la vida. Además de que la vida sea voluntad de poder, la obra nietzscheana constituye una ruptura tan abrupta con el pensar de la modernidad, que no sólo lo convierte en un pensador rigurosamente impolítico, sino que también sirve a los fines de desgarrar e invertir el paradigma inmunitario que se origina en la modernidad con la filosofía de Hobbes. Concretamente, si en el pensamiento nietzscheano se deconstruyen las ideas occidentales de Dios, hombre, esencia, etc., al deconstruir la idea estrictamente política de Estado diciendo que es “«una horda cualquiera de animales de presa, (...) organizada para la guerra y con fuerza para organizar, clava sin vacilar sus terribles garras en una población enormemente superior en número, pero aún informe, aún errabunda» bien puede considerar «liquidada esa ficción que lo hacía comenzar con un ‘contrato’»⁵⁹² ya da por descontada su distancia de la filosofía política moderna. Pero lo crucial del pensamiento nietzscheano es que la *conservatio vital* no es el rasgo fundamental de lo viviente, menos aún del hombre, ya que si la vida es voluntad de poder, la característica principal de lo viviente es la expansión de la vida, su conservación es sólo una consecuencia de aquella.

Es importante aclarar que en un aspecto Nietzsche, según Esposito, quedó preso de la lógica inmunitaria de la modernidad. Al intentar combatirla con una política terriblemente inmunitaria, parece quedar dentro del mismo paradigma. Pero a su vez hay una gran cantidad de textos que indican la necesidad de dejar entrar este elemento considerado negativo, esa fuerza reactiva que representan, por ejemplo en la *Genealogía de la moral*, los judíos para Nietzsche. Y hay aquí dos cosas a rescatar: la primera es que Nietzsche no habla de un determinismo biológico y segundo, por esto mismo, Nietzsche no tiene que ver con el nazismo, pues no es una biologización de la política. Además, y lo que es más crucial, nietzsche ve en el estado una figura que

⁵⁹¹ Op. cit. p. 16/7

⁵⁹² NIETZSCHE, F. *Genealogía de la moral*. Citado en Esposito, *Bíos*, p. 128.

conserva la vida a través de su debilitamiento y no de su expansión, así es capaz de escribir que: «El Estado es una sabia institución encaminada a proteger a los individuos a los unos de los otros», admite; pero enseguida agrega que «su ennoblecimiento exagerado termina por debilitar al individuo, incluso disolverlo: el fin originario del estado resulta así anulado de la manera más radical.»⁵⁹³

De esta manera Nietzsche desgarrá implosivamente el paradigma inmunitario de la modernidad y lo conecta, en opinión de Esposito, con su reverso comunitario. Lo comunitario no es lo que tenemos en común, es algo totalmente distinto a la lógica dialéctica de lo «propio/impropio». Por el contrario Esposito afirma que el *munus* presente en la *comunitas* refiere, como ya dijimos, a un tipo de don, el cual es obligatorio darlo, nos remite directamente a la alteridad. Además el prefijo *cum-* del término, según Luc-Nancy, es lo que directamente vincula a los hombres, lo mismo que *commercium*, significa el vínculo de mercancías.

Para concluir me gustaría remarcar algunas cosas que entrelazan el pensamiento de Esposito en una trama más amplia, junto a Foucault y Agamben principalmente.

Primero, en el pensamiento de Esposito, lo mismo que en el Agamben, la biopolítica ha existido como mínimo desde la antigüedad –para Esposito desde que existe la vida–, distinto de Foucault para quien la biopolítica es un régimen que se consolida en el s. XVIII.

Segundo, Agamben ve en el campo de concentración un destino necesario de la biopolítica, que no ha dejado de existir porque hayan desaparecido tales campos. Esposito por el contrario ve en ellos, una deriva tanatológica del paradigma inmunitario, que pudo haberse evitado y podrá evitarse en un futuro si se invierten los signos inmunitarios de la biopolítica, o sea si *realmente* somos capaces de superar la política de la modernidad. Foucault por no tener una opinión definitiva de la biopolítica, no llegó a hacer una propuesta concluyente.

Y tercero, Esposito lo mismo que Foucault creen que hay salida de la actual forma de gobierno biopolítica, que oscila entre volverse altamente negativa o positiva. Agamben no ve salida del régimen biopolítica actual y sólo tendrá su final cuando la biopolítica se consuma totalmente y arrastre en ese momento al hombre al borde la extinción.

Estas palabras sólo intentan la construcción permanente de nuevas formas de pensar la política, que a esta altura sería impolítica o pos-política. No pretenden ser definitivas. Intentan construir una trama de pensamiento, un chispazo que alumbre, como el cruce de espadas de Nietzsche, una idea que nos sirva para pensar.

⁵⁹³ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Citado en Esposito, *Bíos*, p. 145

Mediación educativa y educación en valores

María Josefa Vigo Rodríguez

U. N. S. J.

vigoocampo@yahoo.com.ar

¿Qué es la Mediación?

Mediación es una negociación llevada a cabo con la asistencia de una tercera parte. Es un proceso voluntario durante el cual una tercera parte imparcial ayuda a las partes en conflicto a repasar sus diferencias con la posibilidad o no de llegar a un acuerdo (1)

La mediación es el proceso al que se recurre cuando las partes no han podido entenderse por sí solas. Ayuda a cambiar la mirada sobre el problema, lo que implica cambiar el modo en que se significan los hechos, poder reflexionar y revisar el conflicto. Permite a la persona percibir la realidad de un modo diferente

A través de la mediación se quiere lograr a que los seres humanos nos reencontremos, comprendamos, reconozcamos, para caminar sin rencores y con ilusiones de poder vivir mejor

Por la mediación siempre se obtendrán indicios nunca certezas. El proceso de mediación funciona como un sistema de relaciones entre personas concretas, en un aquí y un ahora, observando a la persona y a su modo de interactuar con las demás (2)

. El objetivo de la mediación es la resolución del conflicto buscando satisfacer las necesidades de las partes y demás involucrados con la intención de arribar a una solución integradora

El conflicto es inevitable, pero una resolución justa y eficiente no lo es. En la vida cotidiana existen numerosos conflictos que no se solucionan, y motivan sustanciales pero evitables problemas

El conflicto existió siempre y la solución con ayuda de otras partes también, con formas diferentes como la conciliación, facilitación, arbitraje, mediación y otras..

.En el ámbito legal la mediación ha ganado espacio. Pero el análisis de la mediación también se encuentra en otros ámbitos tales como la antropología, ciencias políticas, comunicación, sociología, relaciones internacionales y en la comunidad de investigación

Conflicto significa la percepción de divergencia de intereses. Las partes del conflicto perciben sus intereses como divergentes, lo sean o no y consideran incompatibles sus respectivos objetivos. Los conflictos pueden tener orígenes diferentes: se pueden dar por que las partes poseen distintos valores y o creencias, o por problemas de competencias entre ellas, o por poseer escasez de recursos, o distintas miradas o puntos de vista frente a una situación

La mediación como forma de intervención para la resolución de conflictos ha existido desde siempre aunque con diferentes formas. La figura del mediador siempre se asocia a una persona amante de la paz, la justicia, razonable y que busca el diálogo y la buena relación. Este perfil se vincula a posiciones de autoridad natural, reconocimiento social y prestigio.

A fines de los años 70 del siglo XX se da un resurgimiento importante en los procesos de mediación en entornos pacifistas y propiciados por el interés por el estudio del conflicto.

La mediación prolifera en el área de influencia anglosajona, desde allí se expande hacia Canadá y al sur hacia Latinoamérica (3) y luego se exporta a Europa.

En Europa se desarrolla en centros de formación e investigación y se crean los primeros servicios de mediación públicos y privados. De estos ámbitos académicos y profesionales se traslada luego al universo social. En Estados Unidos su arranque se dio en los movimientos ciudadanos sociales.

La Mediación Educativa

El Ministerio de Educación de la Nación Argentina propuso para ser implementado en todo el país, el Programa Nacional de Mediación Educativa. En este programa se concibe la mediación según la concepción de Moore (4), entendiendo que la mediación es el proceso de intervención de un tercero neutral en la resolución de conflictos.

En el marco de este programa, la mediación educativa es una herramienta institucional que favorece el aprendizaje y afianzamiento de ciertas habilidades para la vida, mediante la resolución de conflictos entre personas.

La mediación educativa es una estrategia que permite integrar los temas pedagógicos y sociales que los docentes encuentran en sus alumnos y los lleva al ejercicio cotidiano de trabajar la resolución no violenta de los conflictos.

Los diferentes sectores y grupos de establecimientos escolares se muestran preocupados al percibir el fenómeno de la violencia en la convivencia escolar.

Es complejo definir la violencia escolar por que esta expresión involucra fenómenos y comportamientos agresivos que no implican siempre violencia física. Pero la desatención de estos fenómenos o su mal manejo favorecen el incremento de episodios que los involucran.

Existe la intención reencontrar nuevas estrategias que permitan comprender y afrontar los problemas escolares cotidianos para la resolución no violenta de los conflictos. Estos son inherentes a la relación educativa, por que su existencia proviene de la diversidad de posibilidades del ser humano. Bien manejados se convierten en promotores de cambios sociales y personales.

En los trabajos e investigaciones sobre el tema hay coincidencia en considerar que la aparición e incremento de la violencia escolar se vincula no solo a las condiciones externas de la escuela, presentes en nuestra sociedad en general, sino también en como la institución elabora los conflictos, como y en que grado se da la participación de los diferentes actores y la diversidad de abordajes para trabajar la problemática.

El programa de Mediación Educativa está propuesto para abordar la violencia en la convivencia escolar y tiene intención preventiva. Es un proyecto de mediación entre pares y el mediador es par de las partes en conflicto. Esto lleva a enfocar en estrategias que apuntan a la prevención más que al control y trabajar activamente para que en la escuela los conflictos no evolucionen hacia formas violentas y se dé el mejor de los aprendizajes con el propósito de educar para la democracia, la paz, los derechos humanos (5)

Existen muchas formas para fundamentar la estructura de la mediación educativa para la solución de los conflictos de violencia escolar. Esta propuesta consiste básicamente en el análisis valoral de la misma mediación y su papel formativo para la persona.

La Mediación: análisis valoral y papel formativo.

Diversos tratamientos presentan de la mediación diferentes aspectos: alternativa para resolución de conflictos, proceso de negociación, forma de intervención pacífica, libre aceptación de las partes, propósito de mejorar las relaciones y prevenir conflictos violentos, contribución a la transformación y crecimiento moral de las personas intervinientes, restauración de comunicación, etc.

“Se trata de sentar los cimientos para que la persona experimente el hecho de vivir de forma pacífica pero crítica (no pasividad), armónica pero disonante ante la injusticia (no conformismo), libre pero comprometida en la defensa de los derechos humanos (no individualismo), segura pero abierta al cambio (no inmovilismo), sensible pero fuerte ante las circunstancias (no debilidad), sencilla pero profunda (no banalidad) , siendo ella misma pero sabiendo escuchar y ponerse en el lugar de la otra persona (no cerrazón), responsable pero alegre (no pesimismo), afectiva pero autónoma (no dependencia), respetuosa pero intransigente delante del ejercicio de cualquier tipo de violencia (no indiferencia).” Romia, C (2000: 86) (6)

En la cita se han hecho notar los valores que a través del ejercicio de la mediación se van desarrollando en la persona.

Podemos decir que valor es todo lo que permite dar un significado a la existencia humana, todo lo que permite ser verdaderamente hombre

El punto de apoyo de los valores es la propia persona, la persona concreta constitutivamente con los demás en el mundo. Las cosas adquieren valor en la medida en que permiten reconocer, desarrollar y promover a la persona.(7)

La mediación como estructura de valoración y reconocimiento de las personas contribuye al fortalecimiento de quienes participan en ella

La mediación construye nexos de paz, lentamente, defendiendo los derechos inalienables de todos los seres humanos, comprometiéndose con los valores humanos. Se logra así la paz positiva o ausencia de violencia. Establecer relaciones positivas y constructivas es un valor en sí mismo con independencia del logro de posibles acuerdos

Por su claro sentido perfectivo puede considerarse una práctica centrada en la persona. Es una acción de personas y con personas donde la participación, el control personal, las relaciones humanas y el desarrollo de la persona son estimulados

Es una práctica frente al conflicto en la que aquello que decimos también hacemos; permite y facilita la innovación axiológica y la

responsabilidad ética por que no se halla sujeta a preconceptos y posee como finalidad el logro de vivir y convivir en paz

El proceso de mediación es propiamente humano, cada participante aporta su visión del mundo, la comunica y puede modificarla. Esto lleva a conocer la humanidad de la persona con quien no hay entendimiento

La mediación reconoce el valor de la persona como un ser libre. Independiente capaz de reflexionar y reorganizar su conducta, un individuo consciente que tiene su propio pensamiento sobre la realidad y sus problemas y es consciente de su posibilidad de perfeccionamiento y transformación, y que esta abierto a ello, Por esto puede trabajar la mediación para solucionar los conflictos

Es objetivo de la mediación que el ser humano utilice su fuerza personal en afrontar con responsabilidad el conflicto .La verdadera participación en el proceso de mediación puede llevar a la persona a controlar su vida si se le permite tomar conciencia de elle y desarrollar su potencia

Podemos señalar además otros valores de la mediación como la posibilidad de reflexionar sobre sí mismo que se da en las personas involucradas en el proceso cuando deben comunicar sus pensamientos, sentimientos y vivencia; el despliegue de actitudes de respeto hacia uno mismo y hacia los demás y de la responsabilidad inclusiva; la generación de confianza en las propias habilidades y la búsqueda de superación de las adversidades El proceso mediador supone reencuentro, reconocimiento ,revalorización y un abandono de conductas de confrontación y litigio

Es una ayuda para la formación integral de la persona ya que desarrolla valores propios del ser personal Estamos hablando de” aprender a ser”

Notas

1 - Mnookin, R. y otros. Mediación: una respuesta interdisciplinaria. Eudeba. Bs. As. 1997

2 - Díez, Francisco- Tapia, Gachi. Herramientas para trabajar en mediación. Ed. Paidós. Bs. As. 2000

3 - Boqué Torremorell, María Carmé. Cultura de Mediación y cambio social. Barcelona, España.2003

4 - Moore, C.W El proceso de la mediación. Métodos prácticos para la resolución de Conflictos. Barcelona .España. 1995

5 - Ministerio de Educación. Ciencia y Tecnología. Consejo Federal de Educación. Programa Nacional de Mediación Educativa. 1- Marco General.

6 - Citado en Boqué Torremorell, op. cit.

7 - Gevaert, Joseph. El problema del hombre. Sígueme. Salamanca. España 2000.

La esencia lingüística de la filosofía. Aproximaciones a un lenguaje autocrítico en Th. Adorno

Lucía Wegelin - Agustín Prestifilippo

(FSOC-UBA)

En *Dialéctica de la Ilustración*⁵⁹⁴ Adorno y Horkheimer exponen la íntima conexión entre libertad y dominio en términos de una genealogía del lenguaje. Como primer momento de la relación simbólica con la naturaleza los autores señalan al grito de terror del hombre primitivo frente a una exterioridad que se le aparece como desconocida y, en tanto tal, amenazante. Este grito es a la vez efecto de lo ajeno sobre el hombre y el intento humano de significar esa ajenidad. Las dos valencias del grito suponen ya la separación entre cosa y nombre dando nacimiento al lenguaje e imposibilitando un retroceso hacia la hipotética unidad indiferenciada. La ilustración, en el sentido amplio en que Adorno y Horkheimer la entienden, nace del terror que produce la separación y despliega el intento de superar esa angustia mediante la explicación. La ciencia asume esa tarea explicativa procurando negar el momento de ajenidad que sobrevivía en la doble valencia del grito arcaico en tanto éste era efecto de lo extraño producido sobre el sujeto. Si bien según el diagnóstico de *Dialéctica de la Ilustración* el lenguaje queda relegado a dominio de la palabra sobre la cosa, Adorno afirma, no obstante, que toda filosofía que asuma su conciencia crítica debe admitir su esencia lingüística⁵⁹⁵. Ahora bien, ¿qué tipo de lingüisticidad tendría que admitir la filosofía crítica cuando el lenguaje parecería estar signado a mantener una relación de sometimiento con el mundo? Intentaremos desmontar esta aparente paradoja.

Como decíamos, en el progreso de la ilustración el lenguaje se vuelve sinónimo de dominio sobre lo desconocido desterrando la posibilidad de relación con la ajenidad como ajenidad que estaba aún presente en el grito. La coacción del conocimiento descansa en la proyección del sujeto cognoscente sobre el mundo objetivo que se niega como ajeno y se afirma como puesto. Dominio, en términos de Adorno, es la suposición de una equivalencia entre cosa y nombre que niega la separación que había dado origen al lenguaje mismo. Esta equivalencia no significa una vuelta a ese supuesto primer estado de indiferenciación sino que surge como resultado de la intención del hombre de hacer cognoscible lo diferente.

Las reflexiones sobre el lenguaje desarrolladas en *Dialéctica de la Ilustración* van codo a codo con la célebre tesis adorniana a propósito de la filosofía moderna: la relación de conocimiento entre sujeto y objeto es falseada si se la piensa en términos de identidad. Por ello Adorno lee críticamente la relación cognoscitiva tal como es pensada por filosofías en donde reina la prioridad de la conciencia constitutiva. En ellas se asiste a una hipóstasis del

⁵⁹⁴ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2006.

⁵⁹⁵ Theodor W. Adorno, *Obra completa 6 (Dialéctica negativa)*, Akal, Madrid, 2005, p. 61.

principio de identidad que no tolera nada que se resista a la simbolización. La filosofía idealista no ha logrado extirpar de sí misma su tendencia a una totalización lógica que abstrae todo vestigio de lo heterogéneo al concepto. El espíritu, así, deviene coacción de lo ajeno a él.

El lenguaje en el mundo ilustrado ejerce esta misma coacción que Adorno critica en el pensamiento de la identidad. La convención que es su punto de partida no supone ninguna relación entre el hombre que nombra y el objeto nombrado. Ni la mirada ni el oído del hombre ponen atención a la objetividad de esa cosa que se intenta representar. La conexión de la palabra con la cosa sólo surge de la intención subjetiva o intersubjetiva pero, en ambos casos, se ignora que las cosas puedan llegar a tener un lenguaje material que podría posibilitar esa conexión. La relación entre la cosa y el nombre está signada por la arbitrariedad definida por una convención que delimita lo que para el hombre es la realidad. El código convenido que organiza el lenguaje y que produce realidad generando las condiciones de su cognoscibilidad posible conduce al conocimiento a tautología. En este sentido se establece un continuo lingüístico en el que el sujeto niega todo lo diferente y recae así en autorreferencialidad.

En el ensayo de Benjamin sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos⁵⁹⁶ se puede rastrear una crítica al “enfoque burgués del lenguaje” que ilumina las palabras adornianas. Este entiende al lenguaje del hombre según el modelo del intercambio en tanto la palabra es el medio (con el que se se señala a la cosa), la cosa es el objeto, y el hombre es el destinatario; así se presenta el modelo instrumental del lenguaje como medio de comunicación entre los hombres. El enfoque burgués considera la diferencia entre palabra y cosa al tomar a la primera como señal de esta última y así pretende enfrentarse a las teorías místicas del lenguaje que confían en una conexión última entre ambos términos que permitiría decir que la palabra es expresión de la esencia de la cosa. No obstante, Benjamin asegura que no se puede sostener, como lo hace el enfoque burgués, que “la palabra está sólo coincidentalmente relacionada con la cosa, que es mero signo” puesto que la palabra no puede pensarse como creación espontánea del hombre. Esto no significa negar, sin embargo, que el lenguaje funcione efectivamente en nuestras sociedades de este modo; para Benjamin la palabra ha devenido “parcialmente en mero signo”, en charlatanería, la palabra como medio que retira la mirada sobre las cosas. En este sentido pretende rescatar un modo en el que la palabra humana escuche el lenguaje mudo de las cosas sin afirmarse como sentenciador ciego y sordo.

Ese lenguaje mudo es causa y consecuencia de la tristeza de la naturaleza que sufre la aflicción de que sólo puede ser nombrada por un lenguaje ajeno a ella. El lenguaje de las cosas es mudo y triste, y por eso es pasivo, está a la espera de ser nombrado por el hombre. Partiendo de esta mudez que se lamenta por la imposibilidad de la conexión entre la palabra humana y la cosa, se vislumbra sin embargo una posibilidad de que el lenguaje humano escuche ese lamento y no lo olvide al imponerse como coacción sobre lo diferente. Benjamin vislumbra esta posibilidad en la sobred denominación de las cien lenguas de los hombres que permite asumir el fracaso de cada lengua de identificar palabra y cosa. Las palabras se constituyen como llamado de aquello que está ausente y a la espera; las

⁵⁹⁶ Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1999.

palabras son entonces invocación, deseo de algo diferente, y ya no proyecciones de una intención subjetiva o intersubjetiva.

La posibilidad de un lenguaje no intencional que no proyecte la voz humana sobre el mundo puede ser rastreada en la lectura que Adorno realiza sobre la poesía de Eichendorff.⁵⁹⁷ En su análisis encontramos elementos centrales para reconstruir la idea de lenguaje que constituye la esencia lingüística de la filosofía.

La lírica de Eichendorff logra asentarse en una autosuspensión del sujeto en pos de una apertura a lo cósmico. El poeta se entrega a la escucha del murmullo de la naturaleza, y así adopta un papel redentor en tanto que libera al lamento natural por su caducidad. “Si el mundo canta lo decide que el poeta de en el blanco, en lo oscuro del lenguaje, como en algo que es al mismo tiempo en sí”⁵⁹⁸. Dar en lo oscuro del lenguaje sería dar con aquello que no se presenta en el lenguaje comunicativo, o más bien, dar con aquello que sólo se presenta alegóricamente. Darle la palabra a la naturaleza supone un antisubjetivismo que depende de que el mismo sujeto de la poesía acierte en su llamado. Así la pérdida del sujeto en este modo del lenguaje no es absoluta; la misma naturaleza se encuentra también en la necesidad de un otro.

Un modo de expresión simbólico implicaría algo muy distinto a esto. El símbolo supone a cada uno de sus elementos como totalidades orgánicas, identificaciones entre una cosa y una palabra que logra representarla plenamente. Frente a esto, el antisubjetivismo de la poesía de Eichendorff supone un rescate del carácter alegórico del lenguaje que niega la presencia de las cosas en las palabras, como si fueran esencias eternas que logran manifestarse; pero alude a ellas en tanto fragmentos de una naturaleza caduca, temporal. En el reconocimiento de su caducidad reside lo oscuro del lenguaje que Adorno lee como logro de la lírica de Eichendorff. La alegoría, al replegarse en la radical inmanencia del mundo cósmico, transitorio, permite algo que no es posible bajo el modelo del símbolo: apuntar más allá de sí, aludir a la cosa como aquello que está ausente, mientras que en el símbolo la cosa se presenta como algo totalmente comunicable en la palabra de forma que no hay una trascendencia negada a la cual aludir.

En la medida en que la naturaleza no tiene una significación por sí misma sino que está inmersa en el plano temporal que la enlaza con el devenir histórico encuentra en la alegoría un modo de significación privilegiado. La alegoría permite que la naturaleza se vuelva “como si” fuera significativa y pudiera hablar. Esa naturaleza que es siempre ya histórica y por eso no puede tener un significado por sí misma, no puede ser considerada como un objeto sin vida, dado, disponible a ser apresado por el hombre histórico. Así es como el lenguaje comunicativo de la sociedad burguesa considera a la naturaleza, como ese objeto idéntico a sí mismo al que la palabra refiere y logra transmitir en el intercambio lingüístico. Si ese lenguaje que Adorno critica reifica a la naturaleza volviéndola un objeto completamente apresable, olvidando su carácter histórico, devenido, caduco, en cambio en el lenguaje poético de Eichendorff asistimos a una redención de ese olvido, en tanto se “reanima” a la naturaleza cosificada. En este lenguaje poético la naturaleza está viva, en palabras de Adorno, “vuelve a éste [el sujeto] como animada”, es transitoria

⁵⁹⁷ Theodor W. Adorno, “En recuerdo de Eichendorff”, en *Obra completa 11 (Notas sobre literatura)*, Akal, Madrid, 2003.

⁵⁹⁸ *Ibíd.*, pág. 81.

difiriendo de sí misma. El lenguaje como ese medio en el que la naturaleza se presenta “como si” pudiese hablar no es un lenguaje natural, auténtico, que logra expresarse plenamente por sí mismo sino más bien sólo un murmullo inarticulado, dependiente de otro. El lenguaje de la naturaleza no estaría más acá del lenguaje poético, al contrario, lo único que hay es lenguaje poético que no puede reducirse ni a lenguaje natural ni a lenguaje humano. El lenguaje poético en Eichendorff impele al sujeto a hacer el esfuerzo de ponerse en suspenso y entregarse a la corriente del lenguaje, que no es otra cosa que aquel murmullo. Esto es, el sujeto se lingüística, deviene rumor. En un mismo movimiento el hombre logra entregarse e imprimir en ese rumor en el que se ha convertido la expresión de la caducidad de la naturaleza salvándola de su cosificación. Esta frase llama a detenernos en el carácter caduco de la naturaleza que se expresa en el lenguaje poético. Es por ello que los extranjerismos como fragmentos de la *lingua morta* son un modo privilegiado para esta expresión.

Los extranjerismos que Adorno valora se relacionan con el lenguaje comunicativo entendido como un sistema orgánico, como fragmentos ajenos a él, elementos muertos que se introducen en el cuerpo de una lengua como órganos incompatibles. Lo inasimilable de los extranjerismos expone su discrepancia con aquel modo de entender el lenguaje y esto los convierte en expresión de la verdad del lenguaje comunicativo, verdad que éste siempre niega: el diferimiento que lo constituye. La irrupción de la discontinuidad que el extranjerismo introduce en el *continuum* de una lengua expone que ese *continuum* no era tal, que ese todo orgánico no se cierra sobre sí como totalidad plena puesto que permite la intromisión de lo ajeno. Esa ruptura de la unidad de la lengua desmiente la apariencia de la cultura como idéntica a sí ya que expone la barbarie constitutiva de toda cultura que se presenta como unidad; la violencia y la exclusión como condición de posibilidad de esa mismidad simbólica.

A la luz de los extranjerismos cada palabra que se presenta en el lenguaje comunicativo como una mismidad conectada inmediatamente con la cosa a la que refiere queda iluminada como pretensión de dominio y su inmediatez aparece negada. En este sentido los extranjerismos ponen en evidencia que la relación entre palabra y cosa es siempre ya designación. La verdad que se logra exponer es la artificialidad de la relación palabra-cosa, el reconocimiento de las palabras como elaboraciones humanas para la designación.

Pero al denunciar esta artificialidad no sólo introduce la muerte en el lenguaje que se pretendía organismo pleno sino que, también, muestra la imposibilidad de la significación entendida como identidad o equivalencia entre palabra y cosa. Es por esto que el extranjerismo alude al carácter transitorio de la naturaleza, que ya no se presenta como algo siempre dado, a disposición de ser apresado por la palabra humana, sino, por el contrario, como algo caduco.

Esta interrupción del *continuum* del lenguaje comunicativo es un shock que abre la posibilidad del reconocimiento de la violencia implícita en toda palabra. En ese shock los extranjerismos posibilitan el recuerdo de lo sedimentado en las palabras, aquella huella histórica negada en el lenguaje como instrumento a lo largo del proceso civilizatorio. Dado que las palabras cargan con la cicatriz de la violencia que las instituyó, está en el lenguaje la posibilidad de recordar esa violencia y sería precisamente esa la tarea de la filosofía. Este detenimiento en el sufrimiento acumulado de las palabras es una de las determinaciones fundamentales de la lingüística de la filosofía.

Su lingüisticidad refiere a un modo específico del lenguaje que no es presentado por Adorno como una teoría de un lenguaje diferente al comunicativo sino que, en todo caso, se presentan señas de un lenguaje consciente de sus propios límites que asume la crítica al principio de identidad o equivalencia entre cosa y palabra. Señas que pueden descifrarse en el análisis de la poética de Eichendorff y en el efecto que produce el uso de extranjerismos en el lenguaje: el antisubjetivismo, la conexión con la naturaleza y la interrupción del nexo de sentido.

La interrupción del uso irreflexivo de lenguaje que introducen los extranjerismos produce una distancia en donde el lenguaje reflexiona sobre sí mismo. Esta reflexión supone pensar la huella histórica en la palabra del sufrimiento de la cosa. Es por eso que el lenguaje dejaría de funcionar como instrumento y sería el médium para la reflexión, el elemento en el que el pensamiento puede desplegarse si es consciente de la imposibilidad de lograr la identidad entre cosa y concepto. Ese giro reflexivo lleva al modo de exposición de la filosofía a ocupar un lugar central. En el modo de exposición se juega para Adorno el carácter lingüístico de la filosofía porque la consideración de ese modo no significa simplemente una mayor preocupación estilística por la escritura sino que en esa consideración, por decirlo así, “formal”, se pone en juego la posibilidad del pensamiento de no convertirse en dominio sobre lo diferente. En el modo de exposición la reflexión filosófica debe expresar la distancia insalvable de toda relación de conocimiento. Es de esta manera que se aproxima a la cosa; considerando lo que había quedado excluido de ésta en la palabra. El modo de exposición del pensamiento en el que éste puede realizarse es para Adorno la constelación. Esta figura asume aquellas señas de un lenguaje autocrítico que hemos rastreado hasta aquí. Para dar cuenta de ella tendremos que dar un breve rodeo.

Los extranjerismos interrumpían la continuidad orgánica del lenguaje comunicativo, y la constelación supone la misma crítica a un lenguaje entendido como sistema cerrado. En la poesía tardía de Hölderlin Adorno lee otro modo de esta crítica⁵⁹⁹. Su lectura rescata la disposición del poeta a unir elementos aparentemente inconexos en series, sin relacionarlos lógicamente ni gramaticalmente. Este procedimiento denominado parataxis permite configurar una nueva forma de síntesis distinta a la sintáctica. Así la unidad de sentido que todo lenguaje trae consigo es criticada por la consciencia que el modo paratáctico asume de su propia incompletitud; pero, a la vez, no se renuncia a la posibilidad de un sentido, sino que se presenta a la unidad de sentido como quebrada, exponiéndose su carácter inacabado. En el modo de exposición por constelaciones, que es el modo en el que es posible la reflexión filosófica, también se yuxtaponen fragmentos disímiles sin una clara conexión; vale decir, la constelación adopta el modelo de la escritura paratáctica. Así, pues, se logran unidades de sentido rarificadas que asumen la distancia insalvable del concepto con la realidad y logran reducir esa distancia cuando conectan al concepto con otros que recuerdan lo que ese concepto olvida de la cosa. Así como la sobred denominación en la concepción del lenguaje humano de Benjamin era leída éste como la posibilidad de escuchar el lamento de aquello que la naturaleza no puede traducir al lenguaje humano, la remisión a otros conceptos en la constelación adorniana se vuelve infinita, pues ella nunca está cerrada del todo. No obstante, vale destacar que Adorno considera

⁵⁹⁹ Theodor W. Adorno, “Parataxis”, en *Obras completas 11 (Notas sobre literatura)*, op. cit.

posible este giro autoreflexivo del lenguaje en el pensamiento filosófico y en el arte mientras que Benjamin lo extiende a una posibilidad del lenguaje humano en general.

Esta seriación de elementos inconexos que constituyen la constelación es también un modo de significación alegórica y por lo tanto pueden establecer aquella conexión con la naturaleza que Adorno encuentra en el lenguaje poético de Eichendorff. La incompletitud de la constelación, la negación del sentido en la significación alegórica, no refiere a un objeto en sí, oculto a la incapacidad subjetiva sino a un objeto que no está completo por sí mismo, un objeto con su propia historia interna, y por eso transitorio. Pensarlo estáticamente sería concebirlo como siempre igual a sí mismo, presente plenamente a sí antes del arribo del sujeto de conocimiento. Por el contrario, según Adorno “el objeto se hace oír”, a la espera de que el lenguaje le haga justicia a su historia acumulada y negada por el lenguaje comunicativo que lo toma como objeto dado, a mano, listo para ser apresado. La remisión de conceptos que constituye la constelación como una unidad nunca acabada es el modo de expresión de lo histórico del objeto excluido por la fijación de la palabra. La constelación implica un movimiento constante entre sus elementos negando la posibilidad de que el sentido se fije en alguno de ellos. Su verdad sólo es transitoria y así este modo de exposición posibilita un acercamiento a la historicidad de su objeto.

Del mismo modo en el que el sujeto poético de Eichendorff se desdibujaba para darle la palabra a la naturaleza, la constelación también supone un momento antisubjetivo que, como en Eichendorff, no implica una negación total de la necesidad de un sujeto. Las constelaciones son configuraciones subjetivas que logran disipar la primacía del sujeto. Necesitan de la intención pero no son el resultado de ella. Lo que necesitan del sujeto es una “concentración pasiva” en la cosa que supone un esfuerzo por no proyectarse sobre ella⁶⁰⁰.

En este antisubjetivismo el modo de exposición por constelaciones da lugar a un recuerdo de la dimensión pasiva del lenguaje que sobrevivía en el grito arcaico como efecto de lo extraño sobre el sujeto. El lenguaje autoreflexivo que propusimos leer en las señas que Adorno ha dejado en sus textos conserva la doble valencia que tenía el grito arcaico, como efecto y explicación de lo diferente, sin recaer en ninguna vuelta neorromántica a una naturaleza anterior al lenguaje, pero salvándose de las implicancias de violencia que supone el lenguaje comunicativo. No es tampoco un nuevo lenguaje diferente del comunicativo sino, más bien, el mismo lenguaje que reflexiona sobre sí, recordando lo que había dejado olvidado. El pensar filosófico adquiere según Adorno esta misma doble valencia de ser a la vez “creación” y “reacción”.

Para explicitar el contenido de la figura de la constelación Adorno remite explícitamente al lenguaje. Para Adorno, “un modelo de esto [del carácter sui géneris de la unidad de las constelaciones] es el proceder del lenguaje”⁶⁰¹. Los elementos que aquí hemos recuperado de la lírica de Eichendorff, los extranjerismos, y el lenguaje paratáctico de Hölderlin permiten presentar ese modo del proceder del lenguaje que la filosofía adopta

600 Theodor W. Adorno, “Observaciones sobre el pensamiento filosófico” en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

⁶⁰¹ Theodor W. Adorno, *Obra completa 6 (Dialéctica negativa)*, op. cit., p. 156.

como medio de reflexión. La afinidad entre las constelaciones y ese modo de lenguaje autocrítico ilumina el contenido de eso que Adorno llamó esencia lingüística de la filosofía.

Comisiones

Área VI: Dimensiones metafísicas y éticas

En torno a la crítica marceliana al espíritu de abstracción

María Soledad Ale

Universidad Nacional de Tucumán

soleale_82@hotmail.com

Introducción

Testigo de las guerras mundiales, de la destrucción letal de las armas atómicas, de los crímenes y abusos cometidos contra los seres humanos, Gabriel Marcel advierte sobre la necesidad de hacer una especie de balance o reflexión que nos permita entender por qué han ocurrido tan terribles acontecimientos que podrían acabar con nuestro universo. Es preciso sacar provecho de las lecciones del pasado para evitar que vuelvan a suceder en el presente. Debemos revisar el pasado, volver a él, pero no para considerarlo como algo ajeno a nosotros, sino como algo que nos concierne por la repercusión que tiene en nuestras vidas. Es precisamente en esta meditación sobre el pasado y los acontecimientos marcados por el horror contenidos en él, que Marcel descubre como generador de tales hostilidades al “espíritu de abstracción”. Desde el prefacio de *Los hombres contra lo humano*⁶⁰², Marcel se propone luchar contra dicho espíritu, por considerarlo como un factor que desencadena la guerra e imposibilita la paz entre los hombres. Tal espíritu se presenta en nuestra época como una verdadera coherencia con lo absurdo, con lo contradictorio, ya que si bien, por un lado, se reconocen universalmente los derechos fundamentales a toda persona humana por el sólo hecho de serlo, por otro, se atropella vilmente a millones de seres humanos abandonados a la deriva en la opresión, la guerra y el hambre. Respecto del nazismo, por ejemplo, Marcel encuentra una clara contradicción. Se pregunta: “¿Cómo ha podido suceder que los mismos hombres que habían luchado y sufrido para que su país sea fuese liberado de la Gestapo, una vez en el poder hayan instituido o tolerado unos métodos que están lejos de diferir esencialmente de los que ellos mismos habían padecido?”⁶⁰³ Nuestro propósito en el presente trabajo es analizar la crítica que Marcel lanza al denominado espíritu de abstracción. Para ello, de entre todos los artículos contenidos en la citada obra, nos centraremos especialmente en el titulado *El espíritu de abstracción, factor de guerra*.

La mentira y la guerra

Marcel comienza sus meditaciones afirmando que entre la guerra y la mentira existe una conexión indivisible: por detrás de la guerra, aparece la mentira como su fundamento último, que cumple con la doble función de engañar voluntariamente a los otros y de engañarse a sí mismo.

La guerra, entendida por Marcel, es una especie de catástrofe de la que no es posible rescatar ninguna contrapartida positiva. Cuando se da el caso de agresión a un adversario desarmado, por ejemplo, la guerra, que se sirve de la

⁶⁰² Marcel, G., *Los hombres contra lo humano*, Librería Hachette, Buenos Aires, 1955.

⁶⁰³ Op. cit., p. 39.

propaganda para hacer creer que se trata de una expedición punitiva, en realidad degenera en una operación de puro y simple bandidaje. Sin embargo, en el caso de un enfrentamiento entre bandos efectivamente armados, los riesgos son difíciles de calcular y las destrucciones exceden siempre las ventajas que se pretenden conseguir. Esta realidad es tan evidente, continúa Marcel, que resulta costoso concebir que ciertos hombres, especialmente aquellos que son responsables de la suerte de otros, no caigan en cuenta de ello y no decidan detener la lucha.

El papel de la mentira organizada es determinante en todo conflicto bélico: gracias a ella es posible que los que están obligados a hacer la guerra o a soportarla, lleguen a creer en una idea que es falsa, es decir, lleguen a admitir una mentira. Para ello, para hacer creer que la guerra es algo bueno o beneficioso, más que hacer ver su supuesta utilidad, un Estado, un partido, un bando o una secta religiosa, etc., prefiere persuadir sobre su presunta necesidad o bien de que se trata de algo frente a lo cual se tiene una obligación de tipo seudoreligiosa; ello abarca tanto las guerras raciales como las revolucionarias y las de clase.

Llegado a este punto, Marcel expresa su intención: determinar la relación exacta entre mentira y abstracción⁶⁰⁴. Sin embargo, nos aclara, no pretende establecer una relación conceptual entre ambos términos, sino de determinar su vinculación en el contexto histórico de una existencia concreta.

Abstracción y espíritu de abstracción

Antes de abordar tal lazo indisoluble, Marcel distingue por un lado qué es la abstracción, y por otro, qué es el denominado espíritu de abstracción. La abstracción, señala, es una operación mental que consiste en desbrozar o aislar datos para llegar a un resultado determinado. En ese proceso es preciso conservar una conciencia clara y distinta de los datos omitidos o dejados de lado para que efectivamente se llegue al resultado determinado. No obstante, puede suceder que la persona que abstrae pierda de vista la omisión de datos y se engañe sobre la naturaleza de lo abstraído al pensar que sólo eso es lo verdaderamente real. Tal es el error que comete el espíritu de abstracción: atribuir preeminencia a una cierta categoría aislada de todas las demás. Marcel afirma que esta operación mental, en realidad no tiene un origen intelectual, sino más bien pasional. Por ejemplo, quienes pretenden interpretar el conjunto de la realidad humana sólo a partir de hechos económicos, como los marxistas, representan el caso de una abstracción basada en el resentimiento, que es una pasión. Advierte Marcel que este tipo de reducción que desprecia ciertos datos a favor de otros, atenta contra la integridad de lo real, a la cual sólo puede hacerle justicia un pensamiento resueltamente concreto. Sin embargo, Marcel destaca el hecho de que toda reducción despreciativa tiene como contra-cara un elemento residual que se pretende preservar después de haberle sacrificado lo que se supone que son meras apariencias. Se obtiene entonces de un fenómeno general y abstracto.

El espíritu de abstracción y la guerra

El sustrato pasional del espíritu de abstracción debe ser considerado uno de los factores de guerra más temibles. Al respecto Marcel advierte que si una persona guiada por el espíritu de abstracción participa en una guerra

⁶⁰⁴ Op. cit., p. 121.

enfrentando a otros seres, a los que debe estar dispuesto aniquilar, es preciso que pierda conciencia de la realidad individual y concreta del otro ser humano a quien puede suprimir. Es imprescindible trastocar la realidad concreta del otro en algo totalmente abstracción: a partir de entonces se lo conocerá como el comunista, el fascista, o el antifascista.⁶⁰⁵ Se trata, según nuestro filósofo francés, de una especie de descomposición conceptual operada por la pasión del resentimiento, en la que se procede a dividir al todo de una persona en partes desiguales, dentro de las cuales se atribuye equivocadamente más preeminencia a una sobre otras. Lo fundamental de esto es, criterio de Marcel, que mientras el espíritu de abstracción ha alcanzado un desarrollo sin precedentes, el espíritu de contemplación, propio de la filosofía, que aspira alcanzar la totalidad de lo real, ha conocido solamente el retroceso. De esta manera, Marcel establece una clara contraposición entre el espíritu de abstracción y el de contemplación debido a que persiguen objetivos radicalmente opuestos. Sin embargo, lo que es más grave aún según Marcel es que, el espíritu de abstracción es correlativo a la intensificación del espíritu de guerra en el mundo, o digamos, directamente proporcional. Para decirlo con otras palabras: a mayor espíritu de abstracción, le corresponde un mayor espíritu de guerra.

En nuestro mundo actual, continúa Marcel, las abstracciones se corporizan, es decir, toman un cuerpo determinado sin dejar por ello de ser abstracciones. Un típico y significativo ejemplo de ello son las masas: en ellas la abstracción se materializa, se hace real, se vuelve fuerza y potencia. En La rebelión de las masas, Ortega y Gasset sostiene que éstas atropellan todo lo diferente, individual, calificado y selecto. De esta manera, cualquier persona que decide masificarse en un cierto grupo, debe primero vaciarse de su realidad sustancial que va ligada íntimamente a su singularidad concreta. Pierde así su espíritu crítico, y queda insensibilizada ante todo lo que no gravita en su sentido de imantación propio. Marcel encuentra otro ejemplo de abstracción corporizada en la prensa o los medios de comunicación en general, ya que en ellos se atenta contra toda reflexión posible ejercida a favor de lo concreto y singular. De ahí, concluye Marcel, que las abstracciones materializadas tienden inevitablemente a la guerra, a la interdestrucción.

La paz y la fraternidad

Ahora bien, hay que preguntarse ¿Qué es lo concreto? ¿Es algo ya dado, desde el principio? Marcel responde con un rotundo no. Lo concreto no es algo primeramente puesto, sino algo por conquistar constantemente. El problema de la paz se plantea en términos similares. La paz no es un estadio originario o un estado previo a la vida en sociedad: lo originario, por el contrario, fue algo que contiene la guerra de modo germinal. La paz, por lo tanto, es algo que se debe conquistar continuamente, es el término de una ardua búsqueda.

A continuación Marcel se pregunta ¿en qué condiciones puede cada ser humano encontrar la paz consigo mismo? ¿Puedo estar en paz conmigo mismo si no estoy en paz con mis hermanos? “Hermanos” es la palabra elegida por Marcel para referirse a los demás, a los otros, a mis prójimos. Él mismo aclara el sentido de su elección: esta investigación debería desembocar en otra que estudie la esencia de la fraternidad, es decir, las condiciones por las cuales es posible que haya paz entre los hombres. Al respecto señala que no hay ni

⁶⁰⁵ Op. cit., p. 123.

puede haber fraternidad en la abstracción porque el espíritu de abstracción conduce, como vimos, inevitablemente a la guerra. Los hombres que se sintieron satisfechos con la célebre fórmula “Libertad, igualdad y fraternidad” de la Revolución francesa se engañaron y mintieron a sí mismos. Creyeron ingenuamente, inspirados en una filosofía primitiva, que la libertad, la igualdad y la fraternidad podían situarse sobre el mismo plano⁶⁰⁶. La igualdad es un atributo propio de la abstracción: los hombres no son iguales entre sí, puesto que los hombres no son ni triángulos ni cuadrados. Lo que debe ser considerado como igual, y he aquí la distinción fundamental que marca Marcel, son los derechos y los deberes que esos seres deben reconocerse unos a otros. Sin ese reconocimiento elemental, el resultado irremediable es el caos y la tiranía de los viles sobre los indefensos. Cuando la igualdad, una categoría de lo abstracto, se transfiere al terreno de los seres humanos, se convierte en una mentira, un engaño. A raíz de ello, dentro del concepto de igualdad no hay cabida para la desigualdad o la alteridad concreta y existencial de cualquier ser humano. Aquí también, la consecuencia lógica es la guerra, pero bajo un camuflaje difícil de identificar: se presenta de hecho como el aplastamiento sistemático de millones de seres que sufren reducidos a una total impotencia.

Es imperioso no dejar de recordar, concluye Marcel, que en un mundo donde millones de seres son reducidos a la esclavitud, a la opresión y al hambre, no puede ser considerado como un mundo en paz⁶⁰⁷. Sin embargo, a pesar de todo, el estado de iniquidad presente es radicalmente diferente de todo lo que puede haber ocurrido antes de se proclamaran los principios fundamentales del derecho. Para terminar, podemos afirmar que a lo largo de su artículo titulado “El espíritu de abstracción, factor de guerra”, Marcel intenta demostrar que el espíritu de abstracción posibilita la contradicción entre los principios que nadie puede refutar formalmente y la violación sistemática de los derechos más fundamentales.

Conclusiones

Los hombres contra lo humano es una obra que obliga al hombre a ponerse en cuestión, para entender en qué se ha convertido el mundo actual. Este mundo manifiesta una profunda indiferencia respecto del prójimo, porque hace de él una mera abstracción. En él, el otro hombre no es más que un número, una cifra, un código, una estadística, alguien ajeno a los asuntos privados o simplemente un enemigo a quien es necesario aniquilar.

En este marco, la misión de Marcel como filósofo consiste en denunciar sin cesar y sin descanso las devastaciones causadas por el espíritu de abstracción, en contra de la mentira de las masas despersonalizadas a favor de las personas concretas y encarnadas, para hacer tomar conciencia de la responsabilidad que cada uno tiene en este mundo que atraviesa constantes peligros y no encuentra la paz.

⁶⁰⁶ Op. cit., p. 126.

⁶⁰⁷ Op. cit., p. 126.

Ética de la Comprensión⁶⁰⁸

Pablo Atencio

Universidad Nacional de San Juan

pabloatencio2002@yahoo.com.ar

Si tuviera que expresar algunas ideas que me llevaron al estudio sobre los conocimientos éticos y una posible comprensión, tendría que partir de al menos, dos interrogantes: ¿Por qué una ética? y ¿Por qué una ética que comprenda?

Para responder brevemente al primer interrogante utilizare unas palabras de un gran pensador como Umberto Eco⁶⁰⁹(1997) *“La dimensión ética empieza cuando entra en escena el otro. Toda ley moral o jurídica, regula siempre relaciones interpersonales”*. Es justamente en la relación con ese “otro” donde se encuentra el por qué de toda ética. El otro es un límite al que no se puede ser indiferente y en donde la libertad de los hombres ha tenido siempre la posibilidad de respetar las diferencias. Frente a estas diferencias particulares nos encontramos con sistemas universalmente codificados y legitimados que marginan, excluyen y aplastan esas diferencias que todavía la libertad humana esta intentando conocer.

Ahora ¿Por qué una ética que comprenda? Este es un interrogante que implica una actitud crítica y revisionista para con la historia del hombre, porque es a partir de allí, de donde podemos encontrar la necesidad de “comprensión” que reclama día a día la particularidad de todo caso ético. Parafraseando a Foucault uno puede recurrir al *carnaval del tiempo*⁶¹⁰ y ver en la construcción histórica de algunos hechos del pasado, la total falta de respeto al olvido de las circunstancias propias de aquellos hechos.

Así vemos como en la Inquisición de la Edad Media y sus supuestas “normas universales y enviadas por Dios”, dan derecho a eliminar toda diferencia; el Descubrimiento de América en nombre de un supuesto “hombre civilizado”, da derecho a cometer unos de los mayores genocidios de la historia; la Primera y Segunda guerra mundial, dan derecho a luchar por establecer un supuesto “prototipo de hombre universal” a cualquier costo; las

⁶⁰⁸ *Ética de la comprensión*: el presente trabajo es una síntesis sobre los resultados a los que se llegó, en la investigación de Tesis de Pablo Atencio sobre Ética, para alcanzar su grado de Licenciado en Filosofía en la Universidad Nacional de San Juan, Argentina, 2007. Trabajo publicado en formato libro por la editorial de la Facultad de Filosofía Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan en el año 2009

⁶⁰⁹ ECO, U. *Cinco escritos morales*. Ed. Lumen, Barcelona. 1997. p 105

⁶¹⁰ FOUCAULT M. *La verdad y las Formas Jurídicas*. Ed. Gedisa, Barcelona. 1980. “El historiador de hoy sabrá bien lo que conviene pensar de todas esas máscaras en el carnaval del tiempo.” p 16.

Invasiones al Continente Africano, en nombre de una “engañoso raza superior”, dan derecho a saquear un continente; las Dictaduras Militares en los países industrialmente más pobres (países de Latinoamérica, de África), dan derecho a establecer un “mentiroso orden” sobre la violencia a las diferencias anónimas.

Pero no sólo estos abusos de las leyes universales se cometen en estas situaciones límites. Hoy en día, en nombre de una toda poderosa *Seudo-democracia* y bajo el aparente respeto a las diferencias, se esconde una fina y elegante actitud hegemónica a conocer las soluciones de todos los planteos éticos posibles a través de un sistema de leyes y códigos universales, o universalmente situados⁶¹¹, con el cual se cree garantizar el respeto a los derechos de cada persona. De esta manera, para denunciar algo malo (un delito), antes tiene que estar tipificado en estos códigos y leyes. Así es como Códigos y leyes se convierten en una especie de recetas o soluciones mágicas para resolver cada situación ética, olvidándose de las diferencias propias de cada caso.

Recién con el reconocimiento del olvido de las diferencias particularidades, podemos encontrar el reclamo de una ética que busca su fundamento en un caso ético concreto y no inventado.

Esta ética propuesta, es **la ética de la comprensión**, como una ética aplicada desde y para el caso concreto, porque hablar de ética sin aplicación, es como querer intentar resolver una ecuación sin una incógnita.

Para la construcción de esta ética, hay que contar con un lenguaje, una ciencia y una interpretación, con las siguientes consideraciones.

Como toda disciplina, la ética de la comprensión, necesita para expresarse, de un lenguaje, pero este lenguaje tiene que ser producto de la capacidad creadora de representaciones conceptuales que posee el hombre para referirse en forma verosímil y no verdadera a su entorno. Esto le permite al hombre, no ser indiferente a los “usos” semánticas de los conceptos que surgen en diferentes contextos, que tanta importancia tenían para el segundo Wittgenstein. Aquí la verosimilitud se entiende de la misma manera en que Oscar Terán se refiere a las ideas de la historia intelectual manifestadas por representaciones verosímiles.

*“Puede decirse que la historia intelectual trabaja con ideas, con conceptos, con imágenes, con creencias, con valores, con sensibilidades, con “hechos de discurso”, esto es, con **representaciones**, no con la “realidad”. De modo que se desentiende de asignarle valores de verdad o de falsedad a los discursos de los diversos emisores. No colocamos el acento por ejemplo, en si lo que Sarmiento o Miguel Cané decía era verdadero o falso, sino que tratamos de recomponer la “forma mentis” de estos escritores, el modo como estructuraban y representaban la realidad. Detrás de esto impera la idea de que los seres humanos no organizan sus prácticas exclusivamente según la realidad, sino según lo que creemos que es la realidad... Pero si no de “la verdad”, se trata de*

⁶¹¹ UNIVERSALIDAD SITUADA: Con esta expresión conceptual, se hace referencia a la universalidad de las leyes culturales, escritas o no, por las cuales se rigen las personas pertenecientes a un grupo determinado, ya puede ser en una Etnia, en una Institución, en una Provincia, una Nación, o incluso a las leyes pertenecientes a pactos firmados entre Naciones.

la fabricación de verosímiles, y así desembocamos en la cuestión del fundamento, de la legitimidad... Desembocamos en la cuestión de autoridad".⁶¹²

Una ética que comprenda, primeramente, tiene que ocuparse de buscar la mayor cantidad de significados posibles, que el contexto de un caso ético estudiado permita encontrar. Así, a mayor cantidad de significados encontrados, coherentes con un contexto en construcción permanente; mayor grado de verosimilitud de un caso ético con sus hechos.

*"No partimos de determinadas palabras, sino de determinadas situaciones o actividades"*⁶¹³

En esta búsqueda de significados, nos podríamos preguntar ¿Se puede encontrar todos los significados de un caso ético determinado? Honestamente no existe lenguaje que pueda permitir semejante búsqueda. Aquí aparece un segundo paso que la Ética de la Comprensión da sobre la ciencia. Este paso consiste en un método que permite definir a esta ética, como la ética de la comprensión. Este método consiste, en la comprensión de que las ciencias pueden permanentemente buscar particularidades semánticas, pero nunca podrán encontrar todas las particularidades perdidas.

Recién ahora se puede hablar de un método en la ética de la comprensión, porque es en este momento y no antes, cuando hay un límite de orden lógico sobre el estudio de un caso ético. Este límite lógico es el que señala que no se puede encontrar todos los significados en un caso ético estudiado. Se podría objetar, con toda razón, que este método no permitiría alcanzar una resolución de manera definitiva sobre un conflicto ético. Pero ésta, más que una objeción, sería una característica de los juicios a los que se llega con la ética de la comprensión. Estos juicios son sólo un momento del estudio que se lleva a cabo sobre un caso ético.

Los juicios de la ética de la comprensión son posibles, gracias a que en su interpretación no hay una manera definitiva para resolver parte del enigma que ellos mismos encierran. El carácter enigmático es el que mantiene abierto los juicios a nueva interpretación y así, a nuevos juicios. De esta forma, se mantiene constante el respeto a las circunstancias perdidas en cada estudio de caso.

⁶¹² TERÁN, O. *Algunas cosas que aprendí acerca de la historia intelectual*. En Liendo Cirstina, sobre Pensamiento Latinoamericano en la Universidad. Primeras jornadas federales intercátedras de pensamiento latinoamericano. Ed. Narvaja Editores, Córdoba. 2005. p 73 "Las ideas no son objetos son útiles mentales. La historia intelectual formula entonces a los textos las preguntas clásicas de la pragmática: quién habla, para quién habla, qué dice, cómo lo dice. Emisor, público, significado y retórica conforman así una matriz indisociable que viene a sostener que las doctrinas, conceptos, imágenes, temas, problemas, actitudes y mentalidades no preexisten a la escritura o a la palabra, sino que son una invención que se constituyen allí mismo" p 74

⁶¹³ WITTGENSTEIN, L. *Estética, psicoanálisis y religión*. En el prefacio aparece que este libro se constituye de las notas preparadas por Wittgenstein para sus clases: son apuntes tomados por sus alumnos, apuntes que él ni vio ni reviso. Las clases sobre estética fueron ofrecidas en privado, en Cambridge, durante el verano de 1938. Las clases sobre creencia religiosa pertenecen a un curso de creencias en la misma época y las pláticas de Wittgenstein con Rush Rhees sobre Freud tuvieron lugar entre 1942 y 1946 Ed. Sudamericana, Bs. As. 1966. p. 29, 30, 36

Predeterminara algo sobre la ética de la comprensión parece una misión imposible, porque esto sería como querer atentar contra el respeto que merece toda presente situación ética. Proponer solucionar un problema ético todavía inexistente, es sólo facultad exclusiva de aquellas disciplinas que se dedican a realizar códigos de futurología y ésta, no es la tarea de una ética posible. Si una ética se ocupara de estudiar como resolver conflictos éticos que pueden llegar a suceder en el futuro, necesitaría contar con conflictos éticos de un futuro tan inexistente, como una ética que intentara estudiarlos.

*“Los fenómenos morales son esencialmente no racionales... no son regulares, repetitivos, monótonos y predecibles y por ende no pueden representarse como una guía de reglas. Y es sobre todo por esta razón que no pueden ser abarcadas por ningún código ético”.*⁶¹⁴

Si nada esta predeterminado en la ética de la comprensión, entonces qué papel pueden cumplir los valores éticos. Los valores sólo cumplen una función orientadora de nuestra conducta. Esta orientación, es parecida a la que un navegante puede encontrar con los puntos cardinales. Si un navegante considera más importante la orientación Sur, construirá una ruta que se aproxime al Sur, si otro navegante elige el Norte, trazará un curso que se aproxime al Norte.

De la misma manera que un navegante elige una orientación y construye una ruta; una persona puede elige el valor ético que considera importante para su conducta en su camino. Es de suma importancia que el hombre elija libremente los valores que van a orientar el tránsito de su camino. Si el hombre no eligiera determinados valores éticos y fueran agresivamente impuestos (obligados), difícilmente pueda responsabilizarse de lo que él no eligió. Aquí hay que ser sumamente cuidadoso con las obligaciones que se intentan imponer a los hombres; obligaciones educativas, democráticas, etc.

En este momento, quizás se podría analizar un caso desde la ética de la comprensión a modo de ejemplificación, pero carecería de sentido si se intentara con el mismo, proponer un modelo para otros casos similares. Los juicios de la ética de la comprensión sobre un caso determinado, sólo es de utilidad, para ese caso, en ese momento y en esas circunstancias. Estos juicios, aparecen como nuevas versiones de una misma película, en donde cada versión representa una nueva interpretación que intenta parecerse lo más posible a los hechos.

Bibliografía Citada:

ATENCIO P. *Ética de la comprensión*, Ed. FFHA, San Juan, Argentina, 2009.

BAUMAN, Z. *Ética Posmoderna*. Ed. Siglo veintiuno editores Argentina, 1° edición. 2004.

ECO, U. *Cinco escritos morales*. Ed. Lumen, Barcelona. 1997.

⁶¹⁴ BAUMAN, Z. *Ética Posmoderna*. Ed. Siglo veintiuno editores Argentina, 1° edición. 2004. p 18.

FOUCAULT M. *La verdad y las Formas Jurídicas*. Ed. Gedisa, Barcelona. 1980

TERÁN, O. *Algunas cosas que aprendí acerca de la historia intelectual*. En Liendo Cirstina, sobre Pensamiento Latinoamericano en la Universidad. Primeras jornadas federales intercátedras de pensamiento latinoamericano. Ed. Narvaja Editores, Córdoba. 2005.

WITTGENSTEIN, L. *Estética, psicoanálisis y religión*. En el prefacio aparece que este libro se constituye de las notas preparadas por Wittgenstein para sus clases: Ed. Sudamericana, Bs. As. 1966

La escisión ser-valor en la ética contemporánea. La respuesta de Octavio Nicolás Derisi

Ricardo Barzola

La más elemental mirada sobre la situación cultural actual, hecha con un mínimo de honestidad intelectual, nos evidencia que estamos ante una situación de crisis real. Ello lleva a los pensadores, de diversas corrientes filosóficas, a tratar de dar no solamente el diagnóstico de la misma, sino también a desentrañar las causas que la han producido. En tal sentido, aparece como común denominador, calificar a la crisis actual como “crisis de valores”.

Ahora bien, también es evidente que cuando se trata de definir los valores, que se dice están en crisis, advertimos que se plantea un debate filosófico en el cual se manifiesta una real confusión. Ésta confusión se centra en dos polos de consideración, que aparecen claramente contrapuestos.

Por un lado, se alinean quienes reducen los valores a su contenido subjetivo ideal, y concluyen necesariamente en un “relativismo axiológico”.

Por el otro, están los que sostienen la validez objetiva de los valores, es decir, los que afirman que no dependen de las preferencias individuales, sino que tienen su realidad, más allá de toda apreciación y valorización.

Ante esta situación, es preciso enfatizar la vieja novedad de que la doctrina tomista de la participación es la que permite darle a los valores su auténtico sentido ontológico.

Ha señalado Monseñor Derisi que en la elaboración del Aquinate, “los valores aparecen así ubicados, como intermediarios entre Dios y el hombre, como los hitos que el hombre recorre en su itinerario hacia Dios”⁶¹⁵.

Además, y esto tiene una actualidad impostergable, ante la “crisis de valores” que ha consolidado un nefasto relativismo axiológico cuyas consecuencias está sufriendo nuestro mundo actual, relativismo axiológico que se ha convertido en el eje central de una cultura que se va perfilando como “postcristiana” y en camino cierto, nos atrevemos a decir, de ser “cristofóbica”, la doctrina de la participación se presenta como auténtico factor de realización de los valores en el mundo actual, o sea, como el instrumento indispensable para la restauración de una cultura que fue y debe ser auténtica y propiamente cristiana. De ahí la urgente necesidad de establecer la adecuada relación entre los valores y la cultura, que, como veremos, la doctrina objetivista realista insita y propia del tomismo está en condiciones de dar la única respuesta válida.

La doctrina tomista de la participación es comprensiva del concepto tomista de bonum⁶¹⁶, que posibilita una adecuada comprensión el problema del valor. Además, siendo el problema de naturaleza moral, la doctrina moral tomista debe ser interpretada en términos de finalidad, es decir, como hemos visto, el resultado de un enfoque teleológico. Señala agudamente Soaje Ramos

⁶¹⁵ Derisi, O. N. **Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual**, Bs. As., Educa, 1975, p. 465.

⁶¹⁶ Cardona, C. **Metafísica del Bien Común**. Madrid, Rialp, 1980.

que esta doctrina moral tomista está “penetrada de teleología”, o lo que “es casi lo mismo, de estructura teleológica”⁶¹⁷. Por eso, debe comprenderse que toda la doctrina tomista referida a la moralidad humana tiene como nervio central la articulación alrededor de dos ejes básicos: el de la finalidad y el de la participación⁶¹⁸. Es preciso, entonces, para analizar el tema de los valores, delinear los fundamentos constitutivos de los precitados ejes, y su correlación ineludible.

Ahora bien, en la doctrina moral tomista, la doctrina sobre el bonum es entendida como trascendental, donde cobra especial valor interpretativo la elaboración interpretativa del esse tomista que ha brillantemente realizada por el Padre Cornelio Fabro⁶¹⁹, que distingue entre el acto de ser (actus essendi) o el ser como acto (esse ut actus) y la existencia como el mero hecho de estar siendo o de haber estado siendo o de llegar a estar siendo, que permite expresar ad mentem Divi Thomae que el acto de ser (actus essendi) es un principio metafísico del ente, mientras que la existencia es un hecho.

De este modo, para el pensamiento tomista, el valor tiene realidad ontológica, constituida por ser un bien o ser apetecible. Cuando Santo Tomás afirma que “el bien es lo que todos apetecen”⁶²⁰, el Aquinate induce aquí, siguiendo a Aristóteles, que “lo que a todos parece es así, decimos que es efectivamente así; y esto se tiene como un principio. Porque no es posible que el juicio natural falle en todos. Y como quiera que el apetito no sea sino de aquello que parece bueno, lo que todos apetecen será efectivamente bueno”⁶²¹.

Por tanto, es claro que lo que todos apetecen lo es en virtud que es bueno, y no que es bueno porque todos lo apetecen.

El valor, pues, lo es por ser un bien y es un bien que es apetecible. Como primer corolario, tenemos que el valor tiene realidad, es decir, que los valores son reales. Esa su realidad está dada por el ser. Por tanto, los valores tienen identificación con el ser. Como afirma Soaje Ramos, “el esse es en el ente por participación la perfección primera, más íntima y profunda. A su vez el bonum se resuelve por identidad real con el ens, al que se subordina”⁶²². De este modo, Santo Tomás concreta, en la Summa Th. I-II, q. 18, una “magistral reducción fundante del bien moral al bonum y luego al ens”⁶²³.

⁶¹⁷ Soaje Ramos, G. “Ensayo de interpretación de la doctrina moral tomista en términos de participación”, en: **Revista Ethos**, Nro. 10-11, 1982-1983, p. 272.

⁶¹⁸ - - -. “Ensayo de interpretación de la doctrina moral tomista en términos de participación”, Op. Cit., el que realiza un fino y sistematizado análisis del tema.

⁶¹⁹ Fabro, C. La nozione metafisica di partecipazione secondo Santo Tommaso d’Aquino, Torino, S.E.I., 1963.

⁶²⁰ Tomás de Aquino, Santo. **Summa Theologiae**. Op. Cit., I q. 5 a 1c.

⁶²¹ - - -. **In Ethic**. Op. Cit., X, 2, n. 1975

⁶²² Soaje Ramos, G. “Ensayo de interpretación de la doctrina moral tomista en términos de participación”, Op. Cit., p. 279.

⁶²³ Tomás de Aquino, Santo. **Summa Theologiae**. Op. Cit., I-II q. 18, cfr.: **Ibidem**, o. c., p. 291.

Además, es igualmente evidente que lo que se apetece no es lo defectuoso, en cuanto defectuoso. Dice el Aquinate que “cualquier cosa se dice buena en cuanto es perfecta: y así es como resulta apetecible” ⁶²⁴. El valor es tal, en cuanto evidencia perfección, y no imperfección o defectuosidad.

Pero, ¿qué involucra ser perfecto?

Es aquello que está actualizado, es decir, en acto, puesto que lo que todavía no está acabado no es perfecto. Por consiguiente, “una cosa es perfecta cuando está en acto” ⁶²⁵ y no será perfecta, o sea será defectuosa en cuanto esté en potencia, y carece totalmente de perfección cuando no sea nada. Por eso, “todo ser, en la medida en que es, es bueno” ⁶²⁶ y Dios, que es de modo absoluto, será absolutamente bueno ⁶²⁷, el bien por excelencia.

El hombre es un ser finalístico, y como tal debe obrar buscando su perfección, dada precisamente por los fines últimos que debe alcanzar para su plenificación como hombre. Es pues necesario partir de la propia constitución humana, es decir, de lo que el hombre es, para alcanzar un concepto adecuado de los valores. En otros términos, el hombre actuará respondiendo a las exigencias de su realidad, es decir, actuará como es. El ser del hombre se manifiesta como unidad substancial de cuerpo y alma; tiene vida vegetativa, sensitiva y espiritual, es un ser corpóreo animado con inteligencia y voluntad. Estos elementos constitutivos antropológicos esenciales evidencian la necesidad de un orden jerárquico interno propio entre sí, estando esa jerarquía en un plano de exigencia absoluta respecto al modo peculiar de lo humano, no pudiendo ser alterada gratuitamente sin implicar un desorden en la propia naturaleza del hombre.

Santo Tomás ahonda la perspectiva del bien en el hombre, precisando que “el bien dice lo perfecto que es apetecible, y por consiguiente expresa una razón de último. De donde aquello que es finalmente perfecto es llamado simplemente bien. En cambio, lo que no tiene la última perfección que debe tener, aunque posea alguna perfección en cuanto está en acto, no se dice sencillamente perfecto ni sencilla o simplemente bueno, sino en cierto aspecto⁶²⁸” Al hablar del hombre, pues, estamos hablando de seres limitados, no de Dios, ser absoluto. De los hombres, entonces, seres limitados, decimos sencillamente (es decir, no absolutamente) que son buenos cuando son todo lo que deben ser. Así, para el Aquinate el bien puede designar tres aspectos concretos:

la perfección misma que se anhela, perfección en sí y, derivadamente, la perfección para el sujeto;

el sujeto que posee esta perfección, y que es bueno en cuanto la tiene; y el sujeto que está en potencia para alcanzarla ⁶²⁹.

⁶²⁴ - - -. **Summa Theologiae**. Op. Cit., 1, q. 5 a. 5c.

⁶²⁵ - - -. **Summa Theologiae**. Op. Cit., 1, q. 5 a. 3c.

⁶²⁶ - - -. **Ídem**.

⁶²⁷ - - -. **Summa Theologiae**. Op. Cit., 1, q. 4 a. 2c.

⁶²⁸ Tomás de Aquino, Santo. **Summa Theologiae**. Op. Cit., 1 q. 5 a. 1 ad. 1.

⁶²⁹ - - -. **De Malo**. Op. Cit., q. 1 a. 2c.

De este modo, en el hombre la última perfección a la que denominamos bien en sentido pleno, no le viene dada a la criatura con el ser substancial, sino que es alcanzada por medio de la operación por la que pasa de la potencia al acto. Dice Santo Tomás que “la propia operación de cada cosa es su fin: ya que es su perfección segunda; y de ahí que aquello que está bien dispuesto para su propia operación sea llamado virtuoso y bueno”⁶³⁰. Pero, señala el Aquinate, que “la acción puede ser doble. Una, que procede del operante y termina en una materia exterior, como quemar y cortar. Y tal operación no puede constituir la felicidad, ya que tal operación no es un acto y perfección del agente, sino más bien del paciente (...). La otra clase de acción es la que permanece en el mismo agente, como sentir, entender y querer, y esta clase de acción es perfección y acto del agente”⁶³¹. Lo que significa, en último análisis, que esta perfección segunda del ser es su fin o bien. Y respecto al hombre, ser finito, llamado a la perfección, “la voluntad, que es el apetito que sigue al conocimiento del fin, no tiende hacia algo sino bajo la razón de bien, que es su objeto”⁶³².

Tenemos entonces, que la razón de bien conviene propia y directamente al ser perfectivo de otro. En virtud de ello, Santo Tomás ve como condición la de ser apetecido por todos como elemento comprensivo esencial del bien. Expresa el Doctor Angélico: “una causa es tanto más principal y mejor cuanto a más efectos se extiende. De donde el bien, que tiene razón perfeccionem”⁶³³. Y lo es en razón de que es bueno para más seres. Y Santo Tomás culmina su razonamiento, en este aspecto, indicando la relación jerárquica entre fin universal y fin particular, expresando que “el fin particular de alguna cosa es un cierto bien particular (parcial o limitado); y, en cambio, el fin universal de todas las cosas será un bien universal”⁶³⁴. Por ende, “el bien universal es aquello que es por sí mismo y por esencia bueno, que es la misma esencia de la bondad; en tanto que el bien particular es participativamente bueno”⁶³⁵.

Esta doctrina de la participación, entonces, entronca directamente con el ser metafísico del hombre; de ahí su particular y capital importancia para la determinación adecuada del tema que nos ocupa.

De este modo, el hombre, ser finalístico y, como tal, llamado a la consecución de sus fines o bienes, debe obrar en consecuencia. En ese obrar, el hombre es libre, o sea, es su voluntad libre, orientada por la razón (exigencia ontológica de su propia constitución esencial), la que le llevará a su perfeccionamiento. Por ello, “por su inteligencia el hombre ha de develar primeramente la naturaleza de su propio ser”, y “a través de su actividad múltiple y diversa y a la vez jerárquicamente unificada y ordenada, en definitiva, a su actividad espiritual específica, ha de llegar a conocer su ser

⁶³⁰ - - -. **Summa contra Gentiles**. Op. Cit., III, c. 25:

⁶³¹ Tomás de Aquino, Santo. **Summa Theologiae**. Op. Cit., I-II q. 3 a. 2 ad. 3.

⁶³² - - -. **Summa contra Gentiles**. Op. Cit., III, c. 16.

⁶³³ - - -. **In Ethic**. I, 2, n. 30.

⁶³⁴ - - -. **Summa Theologiae**. Op. Cit., 1 q. 103, a. 2c.

⁶³⁵ - - -. **Summa Theologiae**.. 1 q. 103, a. 2c.

también múltiple y unitario”⁶³⁶. Ello implica que existe una real correlación entre la naturaleza humana de su ser y su fin o bien específico, o sea que “en el orden real la naturaleza es tal, ha sido hecha así por su divino Autor, en vista y para tal determinado fin; y en el orden del conocimiento, como el fin responde a la naturaleza, cual acto o perfección suya, por el fin podemos descubrir la naturaleza de un ser”⁶³⁷. El hombre, entonces, descubre por el actuar de su inteligencia el ser de las cosas y de sí mismo; el ser se de-vela a la inteligencia, lo que evidencia que el espíritu humano está ordenado hacia el ser, en una doble instancia: por un lado, está ordenado hacia la trascendencia, entendida como el ser que no es él, por el otro, hacia la inmanencia, entendida como hacia al propio ser. Ambas dimensiones se auto exigen, son opuestas pero correlativas. Ese perfeccionamiento se realiza por una participación real del bien o ser en cuanto apetecible.

Esto implica que el hombre “tiene existencia o perfección, pero no es la existencia o perfección”. Al no serlo, el único modo para que pueda “llegar a tenerla, conservarla y aumentarla” es “por participación”, es decir, “por intervención directa e inmediata de la Existencia infinita”, es decir, de Dios. Lo que significa que “cada vez que el hombre –el ser finito, en general- con su actividad acrecienta el bien en sí mismo o en las cosas, no lo puede hacer sino recibiendo o participándolo inmediata y directamente del Bien infinito de Dios⁶³⁸”.

Y en relación a los valores, el bien, el fin es el que da a los mismos su contenido esencial. Si el hombre, diríamos, se “hominiza” por su inteligencia, que es la que posibilita ponerse en contacto con la realidad, es ella la que le permite discernir los bienes y los fines. La emoción, los sentimientos y la propia voluntad obran dirigidas por la inteligencia. Por lo tanto, los valores son esencias captables por la inteligencia y, de este modo, los valores evidencian su ser real, extramental. De este modo, esa realidad de los valores mueve al hombre a buscarlos, y lo hace porque los valores son bienes, fines. En suma, la realidad del valor está dada, por ende, por la noción de bien, de fin. Es por lo tanto, como antes señalamos, el bien, el fin, el que da al valor su contenido esencial.

El hombre, ser espiritual personal, es capaz de aprehender y realizar el bien formalmente como bien, como ser apetecible trascendente y es capaz de proponérselo y realizarlo libremente, en cuanto bien.

Por lo tanto, el hombre, que por su naturaleza puede perfeccionarse y por su espiritualidad debe perfeccionarse, encuentra su camino de plenificación (perfeccionamiento), descubre en esa, su propia naturaleza, sus fines propios necesarios para su necesaria perfección. Siendo el hombre ser finito, en su esencia es por participación necesaria de la Esencia e Inteligencia divinas. Y en su existencia llega a ser por participación contingente, por libre elección de la Voluntad divina.

El hombre, por su ser espiritual, está ontológicamente constituido para el Bien infinito, para Dios. De este modo, la condición creatural del hombre implica ontológicamente esa exigencia del fin o bien específico, y, como tal,

⁶³⁶ Derisi, O.N. **Los fundamentos metafísicos del orden moral**. Buenos Aires, EDUCA, 1980, p. 317.

⁶³⁷ Derisi, O. N. Los fundamentos metafísicos del orden moral, Ibidem.

⁶³⁸ - - -. Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual, Op. Cit., p. 468.

toda la actividad del hombre está incidida por esa exigencia del fin o bien. Los valores, por tanto, se constituyen como bienes o seres apetecibles finitos intermedios trascendentes, que como tales implican la consecución del Bien infinito (Dios), que se impone al hombre para alcanzar las exigencias de su propio perfeccionamiento.

Así entendidos, los valores comprenden al hombre en su integridad. Siendo el hombre ser creado, es decir, siendo su naturaleza propia hecha por Dios, como tal está ordenada a Dios (Bien o Fin divino), los valores son bienes que el hombre, en el desarrollo de su actividad libre, debe realizar, es decir, hacer existir, para lograr su propia perfección.

En síntesis, los valores se constituyen, en virtud de la participación divina en la creatura, en bienes intermedios “ubicados entre el ser del hombre tal cual es y de su ser tal cual debe llegar a ser por la posesión de su Bien divino, y, como tales, son o se constituyen en sí mismos, pero siempre con relación a algún aspecto del hombre que lo apetece, y al que aquél actualiza o perfecciona; son bienes que aún no existen, pero que el hombre puede y, a las veces, debe hacer existir, debe realizar en sí mismo o en otras personas y aún en las cosas exteriores para perfeccionar su propio ser en dirección a su perfección definitiva por la posesión de su Bien supremo” ⁶³⁹.

Puede entonces afirmarse que existe, respecto al hombre, una distinción en relación a los bienes, entre bien realizado y bien aún no realizado, pero que puede o debe ser realizado para su perfeccionamiento inmediato o mediato. El primero, el bien realizado se constituye por los “bienes” o “seres portadores de valores”; el segundo, el bien aún no realizado, son los que se denominan estrictamente “valores”. Esto implica que el valor siempre se constituye como un bien. Por ende, en virtud de la doctrina tomista de la participación se establece que existe una unidad esencial entre ser y valor, puesto que el valor está esencialmente constituido como bien o ser apetecible. Así, el fundamento del valor en el pensamiento tomista es el ser; la Axiología depende esencialmente de la Metafísica ⁶⁴⁰.

⁶³⁹ Derisi, O.N. Los fundamentos metafísicos del orden moral, Op. Cit., p. 321.

⁶⁴⁰ - - -. **Los fundamentos metafísicos del orden moral**, Op. Cit, pp. 322 y ss., donde el autor trata sistemáticamente el tema en cuestión.

La libertad como angustia en la visión kierkegaardiana

Benavidez Cristian

Universidad Católica de Cuyo, Facultad de Filosofía y Humanidades.

1. Introducción

Es mérito de la filosofía moderna la búsqueda intensiva del significado auténtico del concepto de libertad, en el que ocupa un lugar destacado, sin lugar a dudas, el pensamiento existencial del danés Søren Kierkegaard. En su colosal y laberíntica obra, hallamos bien distinguido tres horizontes: los Escritos Pseudónimos, los Discursos Edificantes, y las cartas del Diario. Dentro del primer campo se encuentran las distintas esferas de existencia y los poliformes personajes dialécticos, que de modo mayéutico llevan al lector a confluir en el estadio religioso, fondo genuino y real de la vida y pensamiento del autor. En el intermedio estrictamente especulativo de esta producción pseudónima, se ubica el libro «*Begrebet Angest*» («*El concepto de la Angustia*») escrito bajo el nombre de Vigilius Haufniensis.

Me dispongo realizar aquí un breve análisis de esta gran obra del reconocido filósofo danés, con una expansión propia y personal de algunos de sus contenidos doctrinales, advirtiendo por adelantado el contexto teo-antropológico del escrito, en cuanto demostración psicológica orientada en dirección al problema dogmático del pecado original, en otras palabras, en cuanto que es una reflexión original sobre el primer malestar existencial de la vida del espíritu, que en el núcleo de su libertad individual, incomunicable, subjetiva, debe expresar el empeño y desempeño del singular en la autoestructuración radical de la personalidad.

2. El emerger de la angustia

Las razones profundas del pecado, según Kierkegaard, están en la misma natura humana y en su existencia concreta. El hombre es un individuo que participa de toda la especie. La fórmula inversa también es válida: la especie toda participa del individuo. Lo que de la parte se predica, se aplica análogamente al todo.

Con el pecado nace una nueva cualidad, una nueva determinación. Pero ¿cómo ingresa esta primer determinación? El danés nos responde que entra con lo subitáneo, con lo enigmático del salto. El escándalo para el intelecto es que al mismo tiempo que el salto pone la cualidad, la cualidad comprende y presupone el salto. Ni la lógica, ni la ética formal, ni la psicología, pueden dar razón del evento. El salto es una categoría ligada al acto de existir, ¿cómo conceptualizar, es decir, estatizar, detener, inmovilizar, lo que es esencialmente devenir? Pues bien, es ciencia cierta y revelada, que por el pecado de Adán, la pecaminosidad, o sea, la propensión al mal, es transmitida al género humano y se hace operante en los individuos. La pecaminosidad adquiere así una historia cuantitativa en la especie, que se renueva en el individuo con su salto cualitativo. De este modo, el individuo se co-implica, es decir, se hace cómplice del pecado de Adán. Aquí Kierkegaard introduce su filosofía en la explicación del dogma.

En el estado de inocencia anterior a toda determinación, el espíritu quiere, desea, proyectar su realidad informe y etérea, más, teme del peligro de la concreción, de la actuación de la libertad. No obstante, la posible posición del acto no hace referencia a algo concreto, a un objeto. He aquí entonces que

nace la angustia como ese emerger de la nada que se experimenta en el ámbito de la existencia y de la libertad, como primigenio estado de inquietud radical del yo que pide formar y conformar el ser y personalidad.

La angustia kierkegaardiana no debe confundirse de ninguna manera con los sentimientos que analiza la psicología, tales como por ejemplo el temor que brota de un mal todavía ausente que se ve insuperable, o la tristeza que se tiene ante un mal presente, pues ambos tienen por objeto algo bien concreto. La angustia en cambio, tiene por objeto la misma «nada», una nada máximamente indeterminada en el plano objetivo, pero máximamente determinante en el plano subjetivo. Evidentemente estamos hablando de la «nada» en sentido existencial y no en sentido metafísico.

La angustia es la “realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”⁶⁴¹. La libertad es por tanto, perplejidad, vacilación, incertidumbre, pero a la vez, habilidad, disposición, aptitud. Es decir, la angustia es una indeterminación capacitada del actuar, una capacidad indeterminada de la libertad. Esta categoría pertenece al eje metafísico-antropológico o al foco ontológico-volitivo del ser humano como individuo libre.

Es justamente la angustia como cualidad distintiva del espíritu, la que especifica al hombre y lo separa de las creaturas irracionales. Dicha cualidad es de una ambigüedad y tensión extrema, es una antipatía simpática, o una simpatía antipática. Kierkegaard compara el aparecer de la angustia con el vértigo. En efecto, en su presentarse hay una especie de síncope espiritual de temor y de deseo de lo que se teme. En su sentido más elevado, es un poder ser en el poder hacer.

En definitiva, la angustia revela en el surgir de la nada que toma contacto con el Todo, la posibilidad de ruina y de perdición total, aún, y esto es misterioso, cuando todavía no se hace elección, cuando no se ha puesto el acto de libertad y de pasaje a la realidad, cuando la posibilidad no es más que posibilidad de poder.

3. La angustia post-adamítica en general

Siguiendo el dato bíblico-dogmático, la angustia tiene dos configuraciones: la entrada cuantitativa del pecado original en el mundo, y el salto cualitativo del individuo en el pecado. La primera es la «angustia objetiva», y expresa la ruptura de la relación del hombre con Dios mediante el pecado histórico de Adán. La segunda es la «angustia subjetiva», que deja al individuo culpable.

La angustia del hombre post-adamítico es refleja e intensificada, en cuanto que la pecaminosidad adquiere mayor potencia por lo que en terminología teológica clásica es llamado “fomes peccati” (“inclinación al pecado”). Sin embargo este “magis et minus” con respecto al primer padre de la humanidad, es cuantitativo y no cualitativo, pues el salto es idéntico en ambos. La angustia es la reflexión de la libertad en sí misma, en su posibilidad. Por eso hay que tener bien en claro, que por más que la angustia se torne cada vez más reflexiva y acrecentada por el desorden de las pasiones, la culpa que es el acto de pecar, emerge sólo con el salto de cualidad.

Ahora bien, parece que el objeto de angustia, ya no es como en Adán esa «nada» indeterminada, sino un objeto bien concreto. Sin embargo teniendo en cuenta que la angustia es ese estado interior que precede al pecado, el

⁶⁴¹ «Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden» (S. KIERKEGAARD, *Begrebet Angest*, C. I, punto 5).

padecimiento objetivo de la culpa original que sufre el sujeto, no es sino una complejidad de sentimientos que se reflejan en sí mismo, aunque en su esencia, y esta es la respuesta, no significan todavía más que nada. Nos encontramos entonces con algo verdaderamente llamativo y paradójico: antes de que el individuo se haga culpable de su acto, la angustia no es nada; empero, una vez que se pone el acto réprobo, la angustia es su presupuesto.

Por tanto, en la instancia antecedente al acto, la libertad es posibilidad y la angustia constitutiva, la esfera ambigua de tal posibilidad en relación dialéctica con la culpa. De tal modo entonces que el egoísmo que encierra el pecado como desobediencia al mandato divino, no es causa sino efecto del actuarse del yo.

Estos conceptos de culpa y de pecado que desarrollamos, nos dice el danés que alcanzan su profundo significado en el "Cristianismo". Mientras en el pagano estas nociones tienen una dependencia con el destino, una relación extrínseca vale decir, entre el espíritu y lo que no es espíritu, en el cristiano en cambio la relación es consigo mismo, dado que el espíritu es cabalmente puesto como tal. Al volverse sobre sí, se descubre la libertad en su calidad o significación radical de subjetividad, o sea, en cuanto que se es esencialmente libertad. Ciertamente que esto se une al desarrollo de la conciencia espiritual. En consecuencia, en la medida en que crece la conciencia de la posibilidad del ejercicio de la libertad humana con la posibilidad de la culpa, evidentemente se encuentra un incremento de la angustia que sustenta y manifiesta tal relación.

4. La angustia luego de la diferencia establecida entre bien y mal

Si la angustia es el aparecer de la libertad delante de sí en su posibilidad, ¿puede ella permanecer luego de que se peca concretamente y se pasa al plano real? Nuestro autor responde que sí por dos motivos. Primero porque el pecado es una realidad injustificada no absorbida por la necesidad. Segundo, porque el pecado es sólo un momento o fracción de la totalidad de la realidad. Sin embargo es necesario notar que la angustia pierde su ambigüedad dialéctica con el salto cualitativo, salto que presupone la libertad y sólo la libertad. En efecto, la libertad es una energía infinita, una fuerza que surge de la nada, un poder que establece "in concreto", jamás "in abstracto", la diferencia entre bien y mal. La libertad no es reflexión pura ni indiferencia vacía, sino diferenciante radical. De aquí entonces dos direcciones de la angustia:

1- Angustia del mal: La vida individual avanza con un movimiento de estado en estado mediante el salto. Todo estado tiene presente la posibilidad de la libertad, y eso es lo que llamamos angustia. El pecado puesto en concreto es un salto, una posibilidad quitada. Al no tener la libertad en su esencia una justificación de ese acto desordenado de su fin, la angustia asume la labor de negar. O sea, la angustia quiere que la realidad del pecado sea eliminada al menos hasta cierto punto. Aquí aparece entonces la categoría del «arrepentimiento» que es mayor o menor según los sujetos. El arrepentimiento es la angustia elevada a su máxima potencia. No obstante, esta categoría no otorga la libertad, porque no puede quitar la realidad del pecado, sino sólo afligirse de él.

2- Angustia del bien: En el caso anterior el individuo se angustia del mal del pecado. Ahora el individuo se encuentra también en el pecado, pero se angustia del bien que pueda acercarse, por eso Kierkegaard le llama de modo muy gráfico "lo demoníaco". En este fenómeno el sujeto se resiste al bien, se opone a la posibilidad de reintegración de su libertad. En este estado,

la libertad es puesta desde su fundamento como no-libertad. He aquí lo demoníaco: en cuanto que la libertad es siempre comunicante, es expansión; la no-libertad es hermeticidad en su sustancia.

5. Las categorías de verdad, interioridad, eternidad, en relación a la angustia

El estado de no-libertad del que arriba hablábamos, no depende de su diverso contenido intelectual, sino, y en esto está la clave, en la relación que tiene el contenido dado con la misma libertad. En el aspecto dinámico es la libertad la que engendra la verdad, en cuanto que el singular la produce con su acto. Por consiguiente, la verdad se presenta desde la perspectiva existencial, cuando el singular la hace vida, cuando el yo la “encarna” en el movimiento de su libertad.

La interioridad del individuo también se obtiene con la acción. Ella es una comprensión, más, no es una comprensión cualquiera sino el comprenderse en la comprensión. Comprender lo que decimos es una cosa, pero comprendernos en aquello que decimos, eso es la «interioridad». Este es el contenido más concreto de la conciencia, la conciencia de sí mismo, la conciencia del propio yo. Sin embargo, y es patente, el sujeto puede excluir su interioridad. Las formas de reflexión que suprimen la interioridad tienen un aspecto doble pasivo-activo o activo-pasivo. Son los fenómenos de incredulidad-superstición, hipocresía-escándalo, orgullo-cobardía, que le caracterizan fenomenológicamente.

Pues bien, nos dice el danés, la interioridad es la «seriedad», es decir, la expresión más profunda de la naturaleza del ánimo en su unidad de sentimiento y autoconciencia. La seriedad de la interioridad es la originalidad conquistada y conservada en la responsabilidad de la libertad, la cual hace suceder, o sea, mantener en repetición, a su acto. Solo en este sentido se afirma la personalidad que deja de oscilar según sus actuales excitaciones o sentimientos, para dar verdadera vida a la vida del espíritu. En consecuencia, el hombre puede tratar diversas cosas con seriedad, sin embargo el objeto primero y propio no es más que el mismo sujeto, de otro modo, todas las demás “seriedades” no son sino bufonerías que terminan en lo cómico, por grande y clamoroso que sean.

La interioridad habla de la seriedad y de la determinación de lo «eterno» en el hombre. Pero cuanto es en nuestro tiempo, nota Kierkegaard, lo que se huye de esta categoría y se finitiza el yo. Se predica el momento y únicamente el momento, pretendiéndose así eliminar ingenuamente la eternidad que se teme. Este es un vivir afincado en la «temporalidad», es horror del bien, es angustia de la libertad, es fenómeno demoníaco de abstracción del bien de la subjetividad espiritual.

6. Conclusión: la angustia y la fe

La angustia es la noción más alta que atañe experimentar todo hombre. Su efecto último es, o al menos debe ser, la de conducir al hombre a la interioridad del vivir religioso cristiano, a Dios a través de la conciencia del pecado. No es lo que resguarda al exterior, lo que mira hacia fuera, sino al contrario, lo que hace del individuo un sujeto-objeto de reflexión intrínseca.

La angustia es la posibilidad de la libertad, es la apertura de absolutez del espíritu en su indeterminación formal y en su capacidad real de elección.

El individuo debe educarse en la escuela de la posibilidad, posibilidad que decide, y sólo la libertad decide, pro o contra la fe.

Las condiciones finitas forman solo de modo finito. Para ser verdaderamente formado en la infinitud, se ha de tener necesariamente fe. No existe otro punto de apoyo ni otro lugar de reposo. Mediante la fe se actúa la esencia de la libertad que se lanza en brazos del Absoluto para trascender el mundo de lo accidental y contingente.

La acción es ineludible y la tensión de la situación existencial es dramática: quien desea liberarse completamente de las condiciones finitas y de sus ilusiones, debe orientarse hacia lo Infinito a través de la omnipotencia de la posibilidad en el empeño de la fe. La angustia no se extingue pero adquiere esa serena tranquilidad del espíritu, de quién descansa en la fe de Dios como Padre amoroso y providente.

La metafísica en Popper y Kuhn

Juan Ernesto Calderón – Guillermo Alberto Cuadrado

Universidad Nacional de Cuyo

1. Introducción

La controversia entre Popper y Kuhn ha concitado gran atención dentro de la filosofía de la ciencia. Para Popper la ciencia es progresiva en la medida que busca un constante acercamiento a la verdad. Ésta es su objetivo final aunque nunca pueda ser alcanzada en su totalidad. La objetividad de la ciencia se garantiza considerándola parte del tercer mundo o pensamiento objetivo, que debe distinguirse del segundo mundo o pensamiento subjetivo. Para Kuhn, en cambio, la ciencia se da dentro del marco de un paradigma o, utilizando una categoría posterior, de una matriz disciplinar. Evidentemente, cada matriz producirá una forma diferente de comprender el mundo y de hacer ciencia, la cual estará en íntima relación con factores externos a la ciencia, tales como la sociedad y la cultura en general, y que harán que las matrices sean inconmensurables entre sí. Según la visión kuhniana, el acercamiento asintótico a la verdad no es el objetivo de la ciencia. La verdad ya no es entendida a la manera clásica como la adecuación del intelecto a la cosa, sino a través de una definición débil de la misma, dada siempre dentro del marco de una matriz determinada.

El punto que aquí abordamos, parte de considerar que las diferencias señaladas también están presentes en la cuestión de la metafísica. Este tema adquiere relevancia en la medida que Popper y Kuhn rescatan la metafísica de los embates del neopositivismo, concibiéndola como una parte esencial de la ciencia. Sobre esta base, la presente contribución demuestra que ambos autores coinciden en que la metafísica no es extraña a la ciencia. Pero, junto con lo anterior, existe un radical desacuerdo sobre su objetividad. Popper la incluye en el tercer mundo mientras que Kuhn la considera un elemento de las matrices disciplinares y, por lo tanto, sujeta a cambios externos. Para llevar a cabo esta tarea, trabajaremos, en primer lugar, la concepción de la metafísica en Popper señalando la doble función que la misma tiene: como fuente de hipótesis audaces y como fundamento de la actividad de la ciencia con la metafísica realista. Y segundo, abordaremos la concepción kuhniana de metafísica, su relación con la tesis de la inconmensurabilidad y con una definición débil de verdad.

2. La metafísica en Popper

La primera reacción frente al rechazo neopositivista de la metafísica, viene de la mano de Popper. Él rescata la metafísica señalando que tiene una función muy importante en el desarrollo de la ciencia. La base central de dicho rescate parte de negarle valor al método inductivo. El científico debe formular hipótesis que luego son contrastadas con la experiencia a través del método hipotético deductivo. Las hipótesis son pensamientos audaces que el científico concibe en su intento por explicar la naturaleza. Es, justamente, la necesidad de proponer conjeturas audaces lo que le hace rescatar la metafísica. Muchas hipótesis metafísicas han servido de estímulo para el desarrollo de la ciencia. En otras palabras; la metafísica, a pesar de ser infalsable, puede ejercer una influencia positiva sobre la ciencia (tal es el caso del atomismo especulativo).

La metafísica, además de ser una fuente de inspiración en la formulación de hipótesis, cumple otro rol fundamental dentro de la filosofía de

Popper. Este rol se refleja en lo que él denomina *metafísica realista*. La metafísica realista representa el sustrato sobre el cual se despliega su metodología. De hecho, para Popper, la investigación científica es imposible sin fe en algunas ideas de una índole puramente especulativa. “La discusión racional, es decir, la argumentación crítica con el propósito de acercarse más a la verdad, carecería de sentido sin una realidad objetiva, un mundo de cuyo descubrimiento hacemos nuestra tarea” (1985, p. 121). Esta fe es metafísica porque está desprovista de garantías desde el punto de vista de la ciencia (Popper, 1994, p. 38). El realismo metafísico contiene, al igual que el idealismo metafísico, la nota fundamental de ser infalsable. Pero, dice Popper: “... Hay una diferencia importantísima ellos. El idealismo metafísico es falso y el realismo metafísico en verdadero” (1994, p. 123). ¿En qué se basa Popper para apoyar esta afirmación? La respuesta tiene como fundamento el recurso a la racionalidad que permite una discusión crítica que posibilita distinguir, entre dos posiciones diferentes, cuál es la más racional, esto es, cuál de las dos nos brinda mejores respuestas a nuestros interrogantes. Indudablemente en este nivel no funciona el falsacionismo dado que es imposible llevar a cabo pruebas empíricas sobre teorías metafísicas porque, por definición, carecen de contenido empírico. Pero, como es sabido, el falsacionismo sostiene el carácter conjetural del conocimiento y, en este sentido, tanto el conocimiento científico como el conocimiento metafísico comparten el recurso a la racionalidad crítica en la medida que; “... los enunciados y problemas metafísicos pueden ser de todos modos discutibles (aunque no concluyentemente), por el simple mecanismo de discutir sobre ellos” (1985, p. 201).

A partir de esto, se entiende el rechazo a la metafísica idealista. Para la concepción idealista (en su postura extrema el solipsismo), nuestro conocimiento no es objetivo sino subjetivo, es decir que se constituye a partir de las impresiones y de las asociaciones de las mismas (ideas), dependiendo únicamente del sujeto que lo produce. Esta concepción metafísica considera las teorías científicas como instrumentos de los cuales se sirve el hombre para explicar el mundo. Pero, en ningún momento, dejan de ser meros instrumentos, es decir, reglas inventadas por el sujeto que pueden ser más o menos útiles para interpretar el mundo. El hecho de que las teorías científicas sean invenciones también lo sostiene Popper. El punto es que estas invenciones para el instrumentalismo no tienen ningún anclaje objetivo, mientras que para Popper las teorías científicas sí lo tienen porque hablan sobre un mundo real que existe independientemente del sujeto.

Según Popper, la búsqueda de la verdad representa una tarea irrenunciable de la ciencia, lo que explica su crítica al instrumentalismo. Pero la ciencia no puede llegar nunca a una verdad definitiva (esta es la base de la crítica popperiana al esencialismo). La verdad siempre es algo provisional y sujeto a continuas revisiones. Esto último se relaciona con el carácter crítico del conocimiento: si se pudiera acceder a la verdad definitiva el conocimiento sería crítico sólo hasta llegar a ella, porque el carácter provisional de todo conocimiento es lo que lo define constitutivamente y, además, lo que nos permite avanzar en la ciencia formulando hipótesis cada vez más precisas, pero nunca definitivas. La verdad a la que accede la ciencia es objetiva en el sentido que tiene correlato empírico (para lo cual es necesario el realismo metafísico ya que nos brinda la posibilidad de buscar pruebas más profundas sobre las leyes que gobiernan el universo). En la metafísica, en cambio, no existe un recurso a la experiencia que determine cual es la mejor hipótesis. Es necesario recurrir a la racionalidad entendida como un diálogo crítico entre los que intervienen en una discusión y que permite encontrar la respuesta

adecuada a un problema real. Lo central de toda discusión crítica no es la posibilidad de distinguir con certeza entre una teoría verdadera y una teoría falsa, sino alguna que ‘pueda ser verdadera’ o, dado el estado actual de la discusión, que pueda ‘parecer mejor’ que otras teorías; mejor en el sentido de un mayor acercamiento a la verdad (Stokes, 1999, p. 67).

3. La metafísica en Kuhn

En el ‘Proscriptum’ de su libro *The Structure of Scientific Revolution*, Kuhn manifiesta que las partes metafísicas pueden ser entendidas de la siguiente forma: “... compromisos como creencias en modelos particulares, y extendería los modelos de categorías para que también incluyeran una variedad relativamente heurística: el circuito eléctrico puede ser considerado como un sistema hidrodinámico de estado estacionario; las moléculas de gas actúan como minúsculas bolas de billar, elásticas, en un movimiento producido al azar” (Kuhn, 1971, p272). Estos compromisos del grupo pasan de modelos heurísticos a ontológicos y “Entre otras cosas, dan al grupo sus analogías y metáforas preferidas o permisibles” (1971, p. 272). En consecuencia, también determinará cuáles son las explicaciones y las soluciones a los problemas, y a la inversa, cuáles son los enigmas y la importancia que tienen para la matriz disciplinar. Además de los elementos metafísicos, una matriz disciplinar está compuesta de generalizaciones simbólicas, valores y ejemplares. Estos cuatro elementos son practicados y mantenidos por quienes trabajan dentro de una disciplina en un periodo de tiempo. Por ello, en la constitución de una *matriz disciplinar* es fundamental la noción de *comunidad científica*. Una comunidad científica está compuesta por lo general de varias generaciones, así la comunidad de los mecánicos newtonianos duró más de 200 años y la de los astrónomos ptolemaicos más de 1000 años. Evidentemente cada comunidad tendrá elementos propios que la diferenciará de la anterior. Pero estos elementos no provienen de una definición dada *a priori* sino de la práctica científica concreta. La forma de ver el mundo del científico se configura a través de la matriz disciplinar vigente.

Cada matriz disciplinar tendrá su propia forma de ver el mundo y trabajará en mundos distintos, afirma Kuhn, planteando una de sus tesis más discutidas, la tesis de la inconmensurabilidad. Uno de los pilares de dicha tesis es la carga teórica de los enunciados observacionales. Dicha cuestión adquirió, a partir de las décadas del 50’ y 60’, una importancia fundamental con la obra de Hanson. Este autor, tomando como base la psicología de la *Gestalt*, echa por tierra definitivamente la tesis neopositivista que postulaba la común base sensorial y observacional de las percepciones. La visión misma es, para Hanson (1977, p. 99), una acción que se constituye a partir de una carga teórica. Si nos atenemos a los resultados señalados por la teoría de Hanson, la referencia no es independiente de la forma en la cual accedemos a ella. Dos teorías serán realmente inconmensurables cuando suponen un mismo marco referencial, pero dicho marco está constituido por lo que cada comunidad científica entiende que pertenece al mismo. De esto se infiere que la verdad no está asociada a la asunción metafísica en torno a la existencia de un mundo independiente de nosotros, sino a lo que la matriz disciplinar postula como tal. Siguiendo uno de los ejemplos más conocidos, el concepto ‘planeta’ ha sufrido, con el paso de la astronomía ptolemaica a la copernicana, una serie de transformaciones. Estas transformaciones implican que no podemos explicar el cambio que se ha operado en el concepto ‘Tierra’ con el paso de una teoría a otra, y muestra un caso típico de inconmensurabilidad entre teoría rivales.

Como es conocido, Popper fue el primero en señalar, al menos dentro del ámbito de la filosofía de la ciencia, la carga teórica de los enunciados

observacionales. Sin embargo, esto no lo llevó a sostener la inconmensurabilidad de las teorías. La razón para ello es que siempre mantuvo la idea de una metafísica realista. Si comparamos la versión de Popper con la de Kuhn respecto a qué se entiende por mundo, surge inmediatamente la diferencia en la definición de verdad que sostienen. Para Popper, el conocimiento científico es un acercamiento constante, aunque nunca definitivo, a la verdad. Kuhn, en cambio, postula que la verdad está en directa relación a una comunidad científica, la que se encuentra, a su vez, bajo una determinada matriz disciplinar. Esto último se ve claramente atendiendo al hecho de que Kuhn adhiere a una definición débil de verdad, lo que significa que para él no existe, como en el caso de Popper, una asunción metafísica sobre la existencia de un conocimiento objetivo. Lo único que se puede afirmar es que un enunciado tiene la pretensión de ser verdadero dentro de un *juego de lenguaje*, pero se rechaza expresamente la posibilidad de que la verdad sea una propiedad intrínseca de los enunciados que se llaman verdaderos. Como señala Künne, “una proposición X es verdadera, ..., si y sólo si las cosas son *como* ellas son de acuerdo a X” (2005, p. 373).

La determinación de la verdad pasará, en consecuencia, por lo que cada comunidad científica conciba como tal. Pero cada comunidad científica está condicionada por su propia historia, que hará que su visión de mundo sea diferente. Esto último contrasta con el motivo principal de Popper para sostener su realismo, cual es la eliminación de elementos subjetivos del conocimiento científico. La única manera de asegurar la comunicabilidad del conocimiento científico consiste en reconocerlo como verdadero, aunque sea de forma provisional. Semejante afirmación es totalmente extraña al pensamiento de Kuhn.

4. Conclusión

El reconocimiento de la importancia de la metafísica está presente en Popper y Kuhn y marca con claridad una diferencia esencial entre estos autores y la Concepción Heredada. Sin embargo, las concepciones sobre qué es la metafísica y el grado de objetividad de la misma son completamente distintos. Popper sostiene que la metafísica está sobre la ciencia, abriéndole nuevos caminos, y a la vez bajo ella dándole una realidad sobre la cual operar, con el realismo metafísico. Si nos guiamos por los primeros escritos de Kuhn, la metafísica es parte de las matrices disciplinares y como tal está sujeta a la inconmensurabilidad, lo que plantea con claridad el rechazo al realismo metafísico y el paso al relativismo ontológico. Los cambios posteriores de Kuhn sobre la tesis de la inconmensurabilidad plantean la duda de si realmente aceptaba este paso. Esto último señala que el retroceso de Kuhn en aspectos esenciales de su pensamiento está directamente relacionado con un cambio dentro de su posición metafísica.

Referencias

HANSON, N. R (1977) *Patrones de descubrimiento. Observación y experimentación*. Alianza, Madrid.

KUHN, Th. (1971) *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México.

KÜNNE, W. (2005) *Conceptions of Truth*. Oxford University Press, New York.

POPPER, K. (1994) *La lógica de la investigación científica*. tecnos, Madrid.

POPPER, K. (1985) *Realismo y el objetivo de la ciencia*. tecnos, Madrid.

STOKES, G. (1999) *Popper. Philosophy, Politics and Scientific Method*.
Blackwell Cambridge.

Hacia el auténtico sentido de la “abstracción”

Emiliano Javier Cuccia

Alumno de la Licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras,
UNCuyo.

Profesor Asesor: GELONCH VILLARINO, Santiago.

En líneas generales, la noción de “abstracción” es interpretada en los círculos académicos como el término que designa el modo según el cual el hombre conoce una realidad inteligible partiendo desde los datos sensibles; o bien, el modo según el cual la razón humana capta determinadas características de un objeto sin considerar otras. En este sentido, se ha constituido como uno de los términos más importantes en el campo de la gnoseología o epistemología, y cumple un rol clave en diversas teorías que intentan fundamentar la legitimidad del conocimiento humano y de la ciencia.

Particularmente, esta comprensión del término ha sido desarrollada y defendida, en el pasado siglo XX, por una buena parte de los pensadores neo-tomistas y, en especial, por Jacques Maritain, en su obra titulada “Los Grados del Saber”. Allí, el pensador francés se propuso superar los diversos conflictos y problemas, planteados por las corrientes epistemológicas modernas, en torno a la naturaleza de la ciencia y a su fundamento, mediante el regreso al esquema antiguo-medieval del conocimiento y de la ciencia; esquema que él denominó “realismo crítico”⁶⁴². Según esta doctrina (cuyo máximo exponente sería, según su opinión, Tomás de Aquino), la ciencia consiste en el conocimiento perfecto mediante el cual “el espíritu, constreñido por la evidencia, asigna las razones de ser de las cosas”⁶⁴³ es decir, desentraña aquello que funda a una cosa determinada en el ser y en la inteligibilidad⁶⁴⁴. Por ello mismo, la ciencia sería un conocimiento necesariamente verdadero y conforme a lo que la cosa es. Pero aquí surgiría un problema: para que la ciencia posea dichas características, su objeto también debería ser necesario e invariable; pero ¿cómo sería esto último posible si, en general, las cosas reales a las que la ciencia se refiere están sujetas a la contingencia y al cambio? La respuesta brindada por el realismo crítico de Maritain consiste en afirmar que la ciencia no va directamente “hacia lo real tomado en su existencia concreta y singular”⁶⁴⁵ (es decir, hacia la cosa real), sino “hacia lo abstracto, hacia las constancias ideales y las determinaciones supramomentáneas, es decir, hacia los objetos inteligibles que nuestro espíritu va a buscar y desentrañar en la realidad”⁶⁴⁶: plantea, en definitiva, una distinción entre el objeto de la ciencia y la cosa a la que la

⁶⁴² Cf. Jacques MARITAIN. *Los grados del saber. Distinguir para unir*. Buenos Aires, Club de Lectores, 1978. p. 52

⁶⁴³ Ibid.

⁶⁴⁴ Cf. Ibid.

⁶⁴⁵ Ibid. p. 53.

⁶⁴⁶ Ibid. p. 54.

ciencia se refiere⁶⁴⁷. Cabe aclarar que lo dicho no significa que la ciencia verse sobre cosas ideales que no tienen existencia en la realidad; muy por el contrario, Maritain afirma que esos objetos inteligibles (las esencias o razones de ser de las cosas) existen en las cosas pero no en el estado de abstracción y de universalidad que poseen en el espíritu y que la ciencia precisa, sino en un estado concreto y singular⁶⁴⁸. Ahora bien, el procedimiento gracias al cual el espíritu humano puede captar esos inteligibles presentes en lo concreto se denomina abstracción. Así, la abstracción, “por el solo hecho de transferirnos del plano de la existencia sensible y material al plano de los objetos del pensamiento, nos introduce en el orden del ser inteligible o de lo que son las cosas...”⁶⁴⁹, que es la dimensión específica del conocimiento científico. Como consecuencia de lo visto se desprenden dos cosas: primero, que según el autor francés, la justa consideración que realiza la doctrina realista-crítica permite encontrar el fundamento de la ciencia como actividad humana ya que explica cómo la ciencia puede ocuparse de lo necesario cuando la cosa en sí es contingente⁶⁵⁰. Y segundo, que esta explicación se basa en la postulación de la abstracción como la actividad de la inteligencia que le permite separar lo universal de lo contingente.

Ahora bien, hacia el final del siglo XX diversos pensadores pertenecientes a las corrientes posmodernas pusieron en jaque el concepto de racionalidad y de ciencia modernas. Un caso paradigmático de esta crítica posmoderna lo constituye el autor estadounidense Richard Rorty, el cual ha volcado sus opiniones más trascendentales referidas a este tema en dos de sus obras: *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*, y *Contingency, Irony, and Solidarity*. En ellas, Rorty afirma que la modernidad ha entendido a la ciencia como un “género natural”⁶⁵¹ que se define como una explicación de la relación especial entre la razón, como facultad humana, y el mundo o realidad; relación a partir de la cual, el hombre puede hacerse una “concepción absoluta de la realidad” guiado por la propia estructura del mundo⁶⁵². Sin embargo, según el mismo pensador, dicha noción de ciencia no puede ser aceptada porque, para ello habría que admitir previamente el postulado de que tanto el mundo como el hombre poseen una naturaleza intrínseca, lo cual es un “legado de una época en la cual se veía al mundo como la creación de un ser que tenía un lenguaje propio”⁶⁵³. Además, una concepción tal de la ciencia implicaría por sí misma la referencia a expresiones como “adecuación a los hechos” o “correspondencia con el modo como es el

⁶⁴⁷ Ibid. p. 53.

⁶⁴⁸ Cf. Ibid. p 54.

⁶⁴⁹ Cf. Ibid. p. 63.

⁶⁵⁰ Cf. Ibid. p. 57.

⁶⁵¹ Richard RORTY. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona, Paidós, 1996. p. 71.

⁶⁵² Cf. Ibid. p. 91.

⁶⁵³ Cf. Richard RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*. “La contingencia del lenguaje”. Barcelona, Paidós, 1996. p. 25 y 28

mundo”⁶⁵⁴, cuyos intentos de otorgarles un sentido han caído todos en la esterilidad⁶⁵⁵. No nos referiremos a la primera de estas críticas ya que dicha tarea implicaría un largo debate filosófico-teológico que ni el mismo Rorty estuvo dispuesto a realizar. En cambio, la segunda de las críticas, es decir, la referida a la imposibilidad de otorgar sentido a la idea de correspondencia o de adecuación a los hechos, reviste mayor importancia para nosotros en este momento ya que ataca directamente los postulados del realismo crítico de Maritain.

En efecto, lo que Rorty afirma es que cualquier doctrina que intente fundamentar el modo según el cual nuestro intelecto puede captar el verdadero ser de las cosas (y en esto consiste toda propuesta gnoseológica) cae en un irremediable círculo vicioso, al dar por supuesto lo que intenta fundamentar: el propio conocimiento. Dicho de otro modo, una buena parte de las teorías gnoseológicas modernas, en la medida en que consideran el conocimiento como una representación o una “fotografía” de la realidad⁶⁵⁶, fallan en su intento de certificar la adecuación de dicha representación con la realidad porque no caen en la cuenta de que sus propias teorías también necesitan de una certificación similar. Por ello, todos estos intentos se reducen al absurdo.

De este modo, si tomamos el término “abstracción” en el sentido gnoseológico antes mencionado y le atribuimos el rol ya explicado en el proceso de fundamentación de la ciencia, lo que obtenemos es un nuevo intento de certificar la verdad de nuestra representación cognoscitiva; y, en ese caso, no podemos evitar que la crítica llevada adelante por Richard Rorty logre desautorizar absolutamente el propio concepto de abstracción por considerar absurdo e indemostrable el fenómeno que intenta designar.

Ahora bien, nosotros creemos que el gnoseológico no es el único sentido en que puede ser considerada la abstracción y, más aún, nos atrevemos a afirmar (en contra de lo expuesto por Jacques Maritain) que Tomás de Aquino jamás otorgó a la abstracción el rol de ser fundamento y garantía de la legitimidad del conocimiento científico. Para demostrar nuestras afirmaciones deberemos echar mano de dos textos de procedencia medieval.

El primero de ellos es el comentario del Cardenal Cayetano al opúsculo “De ente et essentia” del Doctor Angélico. Si consideramos que durante siglos enteros se consideró a Cayetano como el más preciso comentador de las obras de Tomás de Aquino, no puede extrañarnos que sea de esta obra que Jacques Maritain extrae su supuesto concepto “tomista” de abstracción. En efecto, en ella, el Cardenal explica el concepto de abstractio formalis: procedimiento por el cual se abstrae lo formal de lo material⁶⁵⁷, es decir lo propio y específico del ente de lo que no es propio y específico; y a través del cual surge, en aquello que es abstraído, actualidad, distinción e inteligibilidad, configurando al ente

⁶⁵⁴ Cf. Ibid. p. 30.

⁶⁵⁵ Cf. Ibid. p. 40.

⁶⁵⁶ Cf. GELONCH VILLARINO, Santiago. “Una contribución para la comprensión del nacimiento del representacionalismo”. En *Philosophia* N° 68. Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, 2008. p. 126.

⁶⁵⁷ Cf. CAIETANI, Thomae de Vio. *Commentaria in De Ente et Essentia Divini Thomae Aquinatis*. Cura et studio H. Laurent. Taurini (Italia), Marietti, 1934. p. 6

como término metafísico⁶⁵⁸. Pero para llegar a eso es necesario que se atraviesen ciertos grados de abstracción. En un primer grado, el intelecto considera lo propio y específico de lo material, físico o natural, es decir, el ser en la materia pero dejando de lado todo lo que es particular, y obtiene de ese modo el especulable físico. En un segundo grado, el mismo intelecto deja de lado en este especulable la materia sensible y considera sólo la forma cuantitativa, y así se constituye el especulable matemático. Y en un tercer y último grado, el intelecto se fija sólo en lo propio y específico del ente sin importar si el mismo es o no es en la materia, con lo cual obtenemos el especulable metafísico. Así, a partir del postulado de los tres grados de abstracción formal, el Cardenal Cayetano propone fundamentar la triple distinción de las ciencias especulativas (Física, Matemática y Metafísica); las mismas se diferencian entre sí ya que cada una atiende a un especulable distinto (es decir, un objeto distinto)⁶⁵⁹ hallado merced a cada uno de los grados de abstracción formal.

Como vemos, la utilización que hizo Maritain del término abstracción responde claramente a la propuesta de Cayetano quien, como dijimos, pretende explicar y fundamentar la triple división de las ciencias especulativas a partir de la referencia al proceso de la abstracción formal. Ahora bien, esta doctrina ¿es estrictamente tomista? Es decir, ¿está presente en la obra de Tomás de Aquino?

A simple vista parecería que nuestra respuesta debería ser afirmativa, ya que es doctrina del Aquinate la triple división de las ciencias especulativas y también es frecuente en sus obras la referencia a la noción de abstracción. Sin embargo, un sencillo análisis del texto en el cual explica dicha división de las ciencias, esto es, la cuestión V de su comentario al *De Trinitate* de Boecio, puede mostrarnos un panorama totalmente diferente. Allí, Tomás de Aquino establece que las ciencias especulativas se dividen en tres porque tres son los objetos de las ciencias, es decir, los géneros de formas reales que reciben el nombre de especulables. Hasta aquí no hay diferencias con lo afirmado por Cayetano, pero si se prosigue con la lectura notamos que en toda la exposición de Tomás de Aquino jamás se recurre a la noción de abstracción para fundamentar la diferenciación de los especulables entre sí y, por ende, la división de las ciencias especulativas. Antes bien, se establece que el fundamento de dicha división está puesto totalmente en la realidad: porque las cosas reales son complejas y están compuestas por diversos géneros de principios entitativos o de formas, entonces las ciencias se dividen para poder abarcarlos a todos. Y estos principios entitativos se distinguen entre sí por su diferente grado de remoción de la materia y el movimiento. Así, la ciencia física se ocupa de aquellos especulables o principios que dependen de la materia según el ser y también según el intelecto, que son aquellos en cuya definición es puesta la materia sensible por lo cual no pueden ser entendidos sin materia sensible⁶⁶⁰. En cambio, la ciencia matemática se ocupa de aquellos especulables que, “por más que dependan de la materia según el ser, sin embargo no (dependen de ella) según el intelecto porque no es puesta en sus

⁶⁵⁸ Cf. *Ibid.* p. 6 y 7.

⁶⁵⁹ Cf. CAIETANI, Thomae de Vio. *Op. cit.* p. 7.

⁶⁶⁰ Cf. AQUINO, Tomás de. *In Boethii De Trinitate*. Pars 3, Questio V, Articulus 1 CO.

definiciones la materia sensible”⁶⁶¹. Por último, la ciencia primera o teología se ocupa de aquellos especulables “que no dependen de la materia según el ser porque pueden ser sin ella, ya sea que nunca se dan en la materia, como Dios y el ángel, ya sea que en algunos casos se dan en la materia y en otros no, como la substancia, la cualidad, la entidad, la potencia, el acto, la unidad y la multiplicidad, y otros tales”⁶⁶².

De este modo, parecería que la división de la ciencia en Tomás de Aquino es absolutamente ontológica: la ciencia especulativa es triple porque estudia y sigue la conformación del universo que posee una triple dimensión entitativa. O, en palabras de Santiago Gelonch, “las cosas son objeto en tanto son en acto en virtud de su forma o su quiddidad. Así, son las diversas quiddidades el diverso fundamento de cada ciencia, pues según son las cosas separables de la materia así son los géneros de ciencia. Por ende, hay tres ciencias porque hay tres géneros de quiddidad en cuanto a su relación con la materia”⁶⁶³. Como insinúa Gelonch en otro pasaje, el sujeto primero – subjectum- de la abstracción en Tomás de Aquino no es el intelecto sino el principio real, causa de que la cosa sea lo que es y de que sea conocida así⁶⁶⁴.

¿Qué consecuencias podemos sacar del análisis de este texto tomista en relación con el sentido de la abstracción? Ante todo debemos admitir que, al estar nuestra investigación en sus albores, nada de lo que podamos afirmar posee un carácter incontestable y definitivo. Con todo, podemos rescatar, a modo de conclusión, tres elementos: en primer lugar, una constatación negativa; segundo, el planteo de una posibilidad; y, tercero, la formulación de una condición.

En primer lugar, la constatación negativa se resume en que tanto la utilización que Maritain y Cayetano hacen del término “abstracción” como el sentido que le otorgan no están presentes en el pensamiento de Tomás de Aquino, ya que este último explica la misma realidad (esto es, la división y fundamentación de las ciencias especulativas) sin recurrir a él. Luego, si damos por cierto lo primero, se plantea, en segundo lugar, la posibilidad de que, en su obra, Tomás de Aquino haya atribuido un sentido distinto a aquel término, lo cual invita a la ardua tarea de revisar totalmente el Corpus tomasino en busca del mismo. Y, tercero y último, el éxito de la labor planteada dependerá de una condición imprescindible, so pena de caer en el círculo vicioso denunciado por Rorty: nuestra capacidad para poder entender el concepto de abstracción más allá de toda interpretación lógica, gnoseológica o psicológica, propias de los desarrollos epistemológicos modernos y de sus problemas.

⁶⁶¹ Ibid.

⁶⁶² Ibid.

⁶⁶³ GELONCH VILLARINO, Santiago. *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*. Navarra, EUNSA, 2002. p. 332.

⁶⁶⁴ Cf. Ibid. p. 330.

El giro aristotélico en la axiología de N. Hartmann en su obra tardía. Una contribución al esclarecimiento de en qué consiste lo valioso como tal

Prof. Lic. Mateo Dalmaso
(Universidad Nacional de Cuyo)

Una de los grandes núcleos metafísicos de la ética consiste en la cuestión de qué lo valioso como tal. En la filosofía contemporánea las teorías axiológicas de Max Scheler y Nicolai Hartmann, las llamadas por ellos mismo “éticas materiales de los valores”, constituyen un hito histórico e inevitable en la investigación de la dilucidación del concepto de lo valioso. N. Hartmann, por su parte, constituye una revisión crítica y una ampliación de las doctrinas schelerianas. En su obra *Ética* Hartmann expone su teoría ética y los fundamentos de la misma. Sin embargo, puede verse en la obra madura y tardía del mismo un giro, por así llamar, “aristotélico” en su teoría axiológica. Sus obras *Para una fundamentación de la ontología (Zur Grundlegung der Ontologie)*, *Posibilidad y realidad (Möglichkeit und Wirklichkeit)* y *Estética (Ästhetik)* contribuyen también de manera decisiva al esclarecimiento del problema del valor. La presente ponencia expone tal giro en el propio Hartmann e intenta dar, a partir de la doctrina del mismo, una definición formal de lo que lo valioso es como tal.

1. Caminos aporéticos en los intentos de dilucidar qué es lo valioso (lo bueno, lo agradable, lo virtuoso y la valoración)

El valor como tal, observa Hartmann, se da siempre como valor determinado: agua, suelo, vida, salud, justicia, etc. Este contenido real constituye “la materia del valor”⁶⁶⁵. No obstante, lo valioso como tal no se fusiona con su propia materia, con su contenido real, pues no tiene la manera de existir de lo real efectivo. ¿Qué significa que el valor no tiene la manera de existir de lo real efectivo? Significa que si bien el valor es un valor determinado, p. ej., la salud en tanto valor vital, el carácter valioso mismo de la salud no es ni una cosa material inorgánica ni una orgánica al lado de la salud. Podría decirse que la salud es un “bien”, pero los llamados ‘bienes’ son bienes porque son buenos, es decir, porque son valiosos y así surge otra vez el problema del valor y de lo valioso como tal⁶⁶⁶.

Frente a la dirección que pretende hacer derivar la noción de valor de la noción de bien, lo cual como se vió es justamente la inversa, pues lo bueno es aquello que es valioso, existe el intento de querer derivar la noción de lo valioso a partir de un acto placer determinado, el de lo agradable. Si bien es cierto que en muchos casos lo agradable es sentido como valioso, la experiencia muestra justamente que muchas cosas inmediatamente

⁶⁶⁵ Cf. Hartmann N., *Ethik*. Walter de Gruyter, Berlin, 1935 (Zweite Veränderte Auflage), pp. 109-112 (Cap. 14b), 135-137 (Cap. 16b).

⁶⁶⁶ Cf. Hartmann N., *ibidem*.

desagradables son valiosas, p. ej., el esfuerzo físico, la paciencia, etc. Pero también la experiencia enseña que muchas situaciones que agradan inmediatamente son contravaliosas, p. ej., toda clase de excesos dañinos para la vitalidad⁶⁶⁷. En suma, estas situaciones muestran la discrepancia estructural que hay entre lo agradable y lo valioso y muestran que lo agradable no implica lo valioso y lo desagradable lo contravalioso. Así, la cuestión de lo valioso no resuelve tratándolo de derivar del sentimiento de placer o displacer, de agrado o desagrado⁶⁶⁸.

Otra dirección de explicación de lo valioso es la aristotélica, lo valioso como lo virtuoso. Lo virtuoso no sólo se refiere aquí a las acciones humanas, sino a algo mucho más amplio, al despliegue inmanente de que cada ente es en un modo determinado, el que sea mejor a él, el que corresponda a su esencia real. ¿Pero por qué es virtuoso en un ente un determinado modo de existir y otro no? ¿Cuál es el criterio de que un modo de existir determinado en un ente se adecua a la esencia del mismo? Hartmann observa que Aristóteles entreevee esto en su apreciación de lo digno (*áxios*), es decir, de aquello que es digno, valioso para la esencia del ente. Sin embargo, no se halla en Aristóteles –según Hartmann– una investigación sistemática que explique el problema de lo valioso como tal ⁶⁶⁹.

Finalmente, cabe preguntarse si el valor no es acaso la creación de un acto espiritual determinado, la valoración. ¿Qué es lo que se valora en toda valoración? Un valor determinado, esto es, un contenido específico que es valioso. La experiencia enseña que muchas veces se reconoce lo valioso de algo determinado sin necesidad de adherir a tal valor, esto es, se reconocen valores pero sin valorarlos. Si el valor fuera generado con la valoración, tal experiencia no tendría lugar alguna en el mundo. Sin embargo, el valor es aquello a lo cual se dirige la valoración misma, pues toda valoración presupone el horizonte axiológico para poder aceptar, rechazar o posponer un determinado valor⁶⁷⁰.

¿Cuál es entonces la relación que existe entre la valoración y el valor si el valor no es generado por el acto de valor, y no obstante la valoración se dirige a un valor? La valoración no general el valor de algo determinado, sino que introduce la validez o vigencia del valor que se valora⁶⁷¹. Así, la “relatividad histórica” de los valores, como ha señalado N. Hartmann, no atañe tanto a los valores como tales, sino a las valoraciones que se hacen de los mismos, es decir, la relatividad histórica atañe a la vigencia relativa de un

⁶⁶⁷ Cf. Hartmann, N., *Ästhetik*. Walter de Gruyter, Berlin, 1966 (Zweite Unveränderte Auflage), pp. 331 (Cap. 27a).

⁶⁶⁸ Cf. Hartmann N., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Walter de Gruyter, Berlin, 1925, pp. 523-526 (Cap. 70e), 534-542 (Cap. 72) (sigla: GMdE); *Das Problem des geistigen Seins*, Walter de Gruyter, Berlin, 1933, p. 16 (Introducción 6), 48-59 (Cap. 2e), 59-63 (Cap. 4b); 134-139 (Cap. 14 d-f) (sigla: DPdgS).

⁶⁶⁹ Cf. Hartmann, N., *Ethik²*, Walter de Gruyter, Berlin, 1935, pp. 102-107, (Cap. 14c-e), 122-124 (Cap. 14i), 154-159 (Cap. 18).

⁶⁷⁰ Cf. Hartmann N., *Ethik*, p. 19 (Cap. 1b), 41-43 (Cap. 5c), 124-127 (Cap. 15a-b), 132-133 (Cap. 15f).

⁶⁷¹ Cf. Hartmann, N., *Ethik*, pp. 41-43 (Cap. 5c), 124-127 (Cap. 15a-b), 132-133 (Cap. 15f); del mismo autor *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1938, pp. 309-311 (Cap. 49d-e) (sigla: ZGdO).

determinado grupo de valores para una determinado tiempo histórico⁶⁷². Por tanto, la cuestión de la valoración no resuelve el problema de en qué consiste lo valioso como tal, sino que explica como lo valioso adquiere vigencia para una determinada persona, grupo y sociedad en la historia.

2) Lo valioso, el valor como tal y el valor determinado como lo que deber ser: el axiologismo platónico en la Ética y en la Metafísica del conocimiento

Hartmann distingue entre lo valioso, el valor como tal y el valor determinado. Si bien la distinción es clara, en el uso concreto se perciben desplazamientos en el uso del término “valor” (*Wert*). El valor determinado es siempre el valor de algo, de un determinado qué es, mientras el valor (*Wert*) como tal apunta al “bien”, que no es otra cosa que “lo óptimo” (*Das Beste*), finalmente lo valioso (*Werthhaftigkeit*) es aquello que constituye el transfondo del valor como tal, y por ende, un valor determinado. Dada la situación, indica Hartmann, de que el carácter de lo valioso que hay en todo valor no es algo real efectivo atendido a la procesualidad temporal y a la individualidad singular, se abre la visión de que lo valioso, el valor como tal y el valor determinado tienen una existencia distinta de lo real efectivo (*Realwirklich*): ellos tienen una existencia ideal, es decir, su manera de existir no está en el tiempo, no está en proceso.

Esta idealidad de lo valioso, el valor como tal y el valor determinado se caracterizan, como las ideas-géneros en Platón⁶⁷³, por cuatro propiedades: 1) ontológicamente, el ser ellos principios, aunque en este caso sólo de las acciones humanas; 2) el existir en sí con anterioridad al acto de aprehensión, es decir, los valores tienen que existir antes de que haya alguien que los capte, lo cual lo exige la estructura misma de la valoración, pues ella ya presupone el horizonte axiológico que valorará; 3) la universalidad e independencia ontológica de lo valioso, del valor como tal y del valor determinado del contenido real específico, de una “materia” específica, lo cual explica el retorno de los mismos en cualquier situación concreta; 4) el deber ser, esto es, lo valioso, el valor como tal y el valor determinado como instancias que indican hacia dónde tiene que orientarse lo real efectivo. Estas cuatro propiedades de las ideas-géneros de Platón que posee lo valioso y los valores constituyen lo que se ha llamado “platonismo axiológico” de la teoría ética de N. Hartmann⁶⁷⁴.

3. El giro aristotélico en Para una fundamentación de la ontología, Posibilidad y realidad y Estética

⁶⁷² Cf. Hartmann N., *Ethik*, pp. 33-36 (Cap. 4a-b), 124-127 (Cap. 15a-b), 132-133 (Cap. 15f); *ZGdO*, pp. 309-311 (Cap. 49d-e).

⁶⁷³ Cf. Hartmann N., *Ethik*, pp. 108-109 (Cap. 14a), 135-136 (Cap. 16b), 139-140 (Cap. 16d); 144-147 (Cap. 17a-b).

⁶⁷⁴ Cf. Mayer, P. E., *Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann*, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1952, pp. 17-19; Bulk, W., *Das Problem des idealen An-sich-Seins bei Nicolai Hartmann*, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1971, pp. 102-103; Maliandi R., *Wertobjektivität und Realitätserfahrung. Mit Besonderer Berücksichtigung der philosophie Nicolai Hartmanns*, Bouvier, Bonn, 1966, pp. 35-39; *Ética: dilemas y convergencias*, pp. 155-158.

La dirección “platónica” de Hartmann respecto de lo ideal en general, y en particular de los valores, mantenida en *Ética* (1926) y *Metafísica del conocimiento* (1925), da un giro decisivamente “aristotélico”. Este giro se aprecia con claridad a partir de su obra *Para una fundamentación de la ontología* (PFO, 1935)⁶⁷⁵.

En las primeras dos obras mencionadas Hartmann sostiene que el ser ideal y el ser real efectivo guardan una relación ontológica de intersección⁶⁷⁶, es decir, hay una zona de puro ser ideal (matemática, lógica y ética puras), otra de mero ser real (la realidad en su aspectos contra-esenciales, p. ej., las relaciones reales antinómicas) y, finalmente, casi todo lo que llamamos ‘realidad efectiva’, la zona real-ideal, la realidad efectiva bajo leyes y momentos esenciales. Esta relación de intersección entre lo real e ideal da un giro ‘vertical’ desde su obra PFO en una dirección, la ‘aristotélica’.

En dicha obra la relación entre lo ideal y lo real ya no es meramente de intersección, sino de inclusión y en el modo aristotélico: lo ideal, lo que es principio y además es universal, sólo es principio y existe en tanto es idealidad de algo real efectivo⁶⁷⁷. Así, el ser ideal tiene prioridad frente a lo real sólo formalmente, esto es, sólo en la dirección del qué es, la forma, pues hay ciertas estructuras universales que son indiferentes a cualquier contenido en particular, pues atañen a la articulación formal de todo contenido particular posible⁶⁷⁸. Pero ontológicamente, es decir, en la dirección de la existencia, la realidad efectiva precede estructuralmente a la idealidad y esta última se retrotrae a la primera⁶⁷⁹. Queda, por tanto, una zona de idealidad pura, de idealidad sin realidad concreta (lógica y matemática puras), pero esta región ya no tiene de suyo ser en sí ontológico (como en la *Ética* y la *Metafísica del conocimiento*), sino que tomados por sí mismos tienen meramente “ser en sí gnoseológico”⁶⁸⁰. Bajo este giro lo ideal *tiene* ser en sí ontológico no en tanto idealidad pura, sino en tanto realidad ideal⁶⁸¹.

⁶⁷⁵ Cf. Hartmann N., *ZGdO*, pp. pp. 265-266 (Cap. 41c), 274-276 (Cap. 43b-c), 278-279 (Cap. 44b), 281-282 (Cap. 44d), 288-291 (Cap. 46b-c); Morgenstern, M., *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1997, pp. 68-69; Maliandi R., *Wertobjektivität und Realitätserfahrung*, pp. 87-96; *Ética: dilemas y convergencias*, p. 157.

⁶⁷⁶ Cf. Hartmann N., *GMdE*, pp. 461-463 (Cap. 61c), 466-468 (Cap. 62a-c), 546-548 (Cap. 73d); *Ethik*, pp. 144-146 (Cap. 17a-b).

⁶⁷⁷ Cf. Hartmann N., *ZGdO*, pp. pp. 265-266 (Cap. 41c), 274-276 (Cap. 43b-c), 278-279 (Cap. 44b), 281-282 (Cap. 44d), 288-291 (Cap. 46b-c).

⁶⁷⁸ Cf. Hartmann N., *op. cit.*, p. 247 (Cap. 38d), 263-265 (Cap. 41a-b), 281-282 (Cap. 44d), 283-284 (Cap. 45a), 288-290 (Cap. 46b-c).

⁶⁷⁹ Cf. Hartmann N., *op. cit.*, pp. 265-266 (Cap. 41c), 274-276 (Cap. 43b-c), 278-279 (Cap. 44b), 281-282 (Cap. 44d), 318 (50e).

⁶⁸⁰ Cf. Hartmann N., *op. cit.*, pp. 250 (38f), 256-257 (Cap. 39e), 265-266 (Cap. 41c), 278-279 (Cap. 44b), 285-286 (Cap. 45c), 288-291 (Cap. 46b-c), 294 (Cap. 47a), 317 (Cap. 50d).

⁶⁸¹ Cf. Hartmann N., *ZGdO*, pp. 250 (38f), 256-257 (Cap. 39e), 265-266 (Cap. 41c), 278-279 (Cap. 44b), 285-286 (Cap. 45c), 288-291 (Cap. 46b-c), 294 (Cap. 47a), 317 (Cap. 50d); Hartmann, N., “Hartmann, Nicolai”, en: *Philosophen-Lexikon*,

En conjunción con lo anterior, en su obra posterior, *Posibilidad y realidad* (1938), Hartmann ya no coloca a la esfera de los valores como mero ser ideal, sino como ámbito de “realidad efectiva incompleta” (*unvollständige Realität*)⁶⁸². Sin embargo, lo valioso como tal sigue permaneciendo a la esfera ideal⁶⁸³, pues lo valioso es un existir no atenido a los procesos, a lo temporal.

4. El axiologismo aristotélico en lo ético: el valor determinado como aquello que ya existe y sería mejor que existiera

Esta dirección aristotélica respecto de la relación entre realidad e idealidad tiene consecuencias sobre la cuestión de lo valioso, el valor y el valor determinado. Así, los cambios visibles de Hartmann respecto a su *Ética* pueden clasificarse en cuatro tipos: 1) la vinculación y la diferenciación entre los tipos de valor; 2) la relación entre el tipo de valor y el tipo de materia; 3) la vinculación que hay entre el valor determinado con el valor como tal; finalmente 4) qué es lo valioso mismo.

Respecto de lo primero, mientras en la *Ética* el valor determinado requería de una materia concreta para cumplirse, pero no era necesaria dicha materia para captarlo, a partir de *PFO* el valor determinado necesita incondicionalmente de una materia real concreta no para cumplirse, sino para existir, y además para ser captado⁶⁸⁴. Por tanto, tanto la destrucción como la creación de distintas realidades concretas significan respectivamente la destrucción y la creación de las condiciones ontológicas de posibilidad de los contenidos de determinados valores. Por tanto, también la generación de nuevos tipos de realidades concretas dan lugar a nuevos valores determinados.

Respecto de lo anterior, no obstante, indica Hartmann, hay una diferencia fundamental entre los valores vitales (y con ellos los de utilidad) y los éticos. Los valores vitales están dados ya con la vida misma, mientras que los de utilidad están presentes con las relaciones de múltiple beneficiencia que tiene el estrato inorgánico con el estrato orgánico visto desde la perspectiva de lo orgánico⁶⁸⁵. Sin embargo, observa Hartmann, los valores vitales y de utilidad de las realidades concretas se captan cuando en general son escasos, están a punto de desaparecer o están ya ausentes, p. ej., el agua, la diafanidad de la luz Solar, la sombra, la vegetación, un buen clima, etc.⁶⁸⁶.

herausgegeben von W. Ziegenfuss, Erster Band A-K, Walter de Gruyter, Berlin, 1949, pp. 455, 461.

⁶⁸² Cf. Hartmann, N., *MuW*, pp. 260 (Cap. 33b), 265 (Cap. 33e); *AdrW*, pp. 253-254 (Cap. 27f).

⁶⁸³ Cf. Hartmann, N., *MuW*, p. 265 (Cap. 33e).

⁶⁸⁴ Cf. Hartmann N., *ZGdO*, pp. 305-307 (Cap. 49a-b), 317 (Cap. 50d); del mismo autor: *Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlin, 1953, pp. 340-342 (Cap. 27e); *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, en: Hartmann, N., *Kleinere Schriften I*, Walter de Gruyter, Berlin, 1955, pp. 288-290, 310-311 (sigla *KS I*); “Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik“, en: Hartmann, N., *Kleinere Schriften II*, Walter de Gruyter, Berlin, 1957, pp. 198-208, 212-214 (sigla: *KS II*).

⁶⁸⁵ Cf. Hartmann, N., *Ästhetik*, pp. 330-332 (Cap. 27a).

⁶⁸⁶ Cf. Hartmann, N., *DPdgS*, p. 135 (Cap. 14d); *Ästhetik*, pp. 331-332 (Cap. 27a).

Otra cosa sucede con los valores éticos. Otra vez Aristóteles resulta ser aquí la guía. Así, p. ej., indica Hartmann en su investigación sobre la *Ética a Nicómaco*, que la valentía como valor determinado no sólo necesita para existir de la aparición de la realidad espiritual que pueda generar la valentía como un tipo de acción frente a una situación concreta, sino que la idealidad de la valentía, esto es, su carácter universal supratemporal, se da siempre y cuando haya pueblos que requieren de líderes que instauren un orden en una situación generalizada de anarquía o de supervivencia de los mismos⁶⁸⁷. Así también la justicia aparece como valor en cualquier situación donde los pueblos han llegado al hastío del desorden y caos vital social, apareciéndoles la justicia como valor a realizar. En los ejemplos indicados, la valentía y la justicia, indica Hartmann, son dos valores que aparecen como un deber ser en el sentido de que sería mejor de que tal o cual realidad existiera frente a la imperante. Por tanto, en la caso de los valores éticos, los mismos no están dados como los vitales y los de utilidad, sino que se aprehenden sintiéndolos reactivamente a partir de situaciones concretas que los reclaman, y por tanto tienen que ser realizados.

Lo último tiene una consecuencia sobre el segundo punto a analizar, la relación entre el tipo de valor y el tipo de materia. Los valores vitales y de utilidad, sostiene Hartmann, ya están realizados, pues sus realidades ya existen. En el mejor de los casos de lo que se trata es de conservarlos y de no destruirlos⁶⁸⁸. Con los valores éticos la situación es distinta. La enseñanza fundamental de Aristóteles en este punto, considera Hartmann, es la siguiente: los valores éticos sólo existen y son captados en las situaciones concretas que los exigen. Y tal exigencia significa que si existiesen tales valores, la realidad sería mejor, esto es, los valores éticos sentidos como un deber ser no son otra cosa que la aprehensión de que sería mejor otro tipo de realidad. Pero como dicha realidad no está dada, tiene que realizarse⁶⁸⁹. Y dicha realización, a su vez, depende del ir y venir de una determinada típica de situaciones que exigen o no exigen una mejor realidad⁶⁹⁰.

A raíz de lo anterior se aclara la relación entre el valor determinado y el valor como tal, es decir, lo óptimo. Todo valor determinado implica que tal o cual realidad concreta es valiosa. ¿Por qué? Porque es buena, porque es óptima, porque es valiosa. ¿En qué consiste el ser valioso de tal o cual contenido concreto? Justamente, los puntos anteriores mostraron que la percepción de lo valioso del agua, p. ej., se da cuando se tiene sed, o cuando se la necesita para el riego; que la justicia es un deber ser, esto es, una realidad que sería mejor existiese, cuando un pueblo siente y ve que con el desorden y la anarquía peligran su supervivencia no sólo orgánica, sino también familiar, grupal y hasta institucional. Por tanto, el valor determinado de una realidad concreta siempre es valor en una situación, y como tal tiene carácter relacional y de necesidad, esto es, es un valor no sólo de algo, sino algo valioso necesario en relación con algo. Es justamente este carácter modal

⁶⁸⁷ Cf. Hartmann, N., "Vom Wesen sittlicher Forderungen", *KS I*, p. 290.

⁶⁸⁸ Cf. Hartmann, N., *Ethik*, p. 553 (Cap. 63g); *Einführung in die Philosophie*, Louise Hanckel, Göttingen, 1949, p. 171 (sigla: *EiP*).

⁶⁸⁹ Cf. Hartmann, N., *ibidem*.

⁶⁹⁰ Cf. Hartmann, N., "Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik", *KS II*, pp. 212-214; "Vom Wesen sittlicher Forderungen", *KS I*, pp. 290, 304.

de necesidad lo que funda la experiencia del “deber ser” o “tener que ser” que experimenta el aprehensor de los valores determinados⁶⁹¹. Por tanto, todos los valores determinados son valores “necesarios” y “en relación con”.

¿Cuál es esta necesidad y esta relacionalidad básica que está a la base de todo valor determinado? La respuesta de Hartmann es clara: la vida, el estrato orgánico, del cual participan las plantas, los animales y el hombre. Y en el caso de Dios vale lo mismo en tanto él también sería vida. Pues por muy espiritual que pudiera ser el espíritu, lo espiritual es siempre y esencialmente vida espiritual, y entonces los valores propios espirituales se retrotrean tanto a la vida espiritual, como a la vida orgánica que es la base de los mismos. Por esta razón, observa Hartmann en su obra tardía de la *Estética*, lo siguiente en relación con el valor como tal:

“El verdadero problema metafísico sólo surge cuando se pregunta qué hace que la vida sea valiosa –tan valiosa que no cabe disputa acerca de ello, sino que es a la inversa, todo otro ente del mundo se clasifica como bueno o malo por su relación con lo vivo. <...> La verdad es que no tenemos otro argumento para el valor de suyo de la vida, otro indicio de ello que nuestro sentido del valor que afirma de modo unívoco la vida y niega la muerte y la decadencia. Se trata de un hecho que puede tomarse tanto subjetiva como objetivamente. En la primera forma porque somos nosotros entes vivos, y todo lo vivo tiene la autoafirmación como rasgo esencial; en la segunda, porque lo vivo es el estrato ontológico superior frente a lo no vivo ...”⁶⁹².

4. Hacia un dilucidación del problema de lo valioso como tal y la cuestión del valor teórico de las cosas

El giro aristotélico en la axiología de Hartmann ha mostrado que el valor determinado depende incondicionalmente en su realidad y en su captación de la realidad concreta de la cual es valor, p. ej., el agua, el aire, la justicia, etc. En un caso se trata de realidades dadas y en otras de realidades por hacerse, pues la realidad concreta misma exige una mejora de sí misma. Lo propio del valor determinado es su carácter relacional y necesario, esto es, no sólo valor de algo, sino valor “necesario” y “con respecto a” algo. Este “respecto de” último y necesario, cuya necesidad se experimenta en “lo que tiene que ser”, resultó ser, según Hartmann, la vida, el estrato orgánico. Sin embargo, Hartmann, a pesar de este giro aristotélico, siguió manteniendo durante toda su vida la dirección platónica respecto del problema de lo “valioso” (*Werthhaftigkeit*), es decir, el carácter ideal del mismo⁶⁹³. Surge la cuestión de por qué y a qué alude en el pensar de Hartmann lo valioso en tanto algo puramente ideal, mientras el valor determinado y el valor como tal son

⁶⁹¹ Cf. Hartmann, N., *Ethik*, pp. 156-157 (Cap. 18b); *MuW*, pp. 261-262 (Cap. 33c). La experiencia del deber ser como algo sentido es llamada por Hartmann „debe ser actual“ (*Aktuales Seinsollen*).

⁶⁹² Cf. Hartmann, N., *Ästhetik*, p. 341 (Cap. 27e).

⁶⁹³ Cf. Hartmann, N., „Vom Wesen sittlicher Forderungen“, *KS I*, p. 310. Mayer, P. E., *Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann*, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1952, pp. 17-19; Bulk, W., *Das Problem des idealen An-sich-Seins bei Nicolai Hartmann*, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1971, pp. 102-103; Maliandi R., *Wertobjektivität und Realitätserfahrung. Mit Besonderer Berücksichtigung der philosophie Nicolai Hartmanns*, Bouvier, Bonn, 1966, pp. 35-39; *Ética: dilemas y convergencias*, pp. 155-158.

estructuras ideales-reales, modo nuevo de captar lo ideal por parte de Hartmann a partir de su giro aristotélico constatado en la década de 1930 con respecto a la relación de lo real y lo ideal.

El carácter ideal, intemporal de lo valioso se aclara cuando se tienen en cuenta las estructuras formales del mismo: relacionalidad y necesidad. Ahora bien, ambas son categorías fundamentales, esto es, categorías tanto de lo meramente real, de lo meramente ideal y de lo real-ideal. Pero en tanto siempre lo real contiene momentos ideales intemporales en tanto contiene estructuras lo real concreto que no están sujetas a lo temporal, sujetas a lo que tiene la forma de existir de un proceso, es claro entonces que lo valioso como tal apunta a una relación real concreta, pero que no se agota en lo real concreto ni en lo real ideal, sino que sigue siendo vigente para esferas no reales concretas. A esta dirección alude Hartmann cuando distingue en la esfera axiológica entre el “deber ser ideal” (*Ideales Seinsollen*), y el “deber ser actual” (*Aktuales Seinsollen*). El deber ser actual es el aprehender emocionalmente un valor determinado, el sentir un valor mediante una reacción a una situación, y con ello también la aprehensión del valor como tal, esto es, el sentir implícito de que lo que se experimenta “valioso” es algo necesario y en relación con la vida meramente orgánica, o bien psíquica y u o espiritual.

Por tanto, lo valioso, en sí mismo intemporal, se imbrica y densifica con la temporalidad mediante el valor como tal (la vida) y el valor determinado (la necesidad según la situación) no perdiendo su propia intemporalidad y, antes bien, adquiriendo ahora omnitemporalidad o sempiternidad debido a sus dos categorías fundamentales que lo constituyen: la relacionalidad y la necesidad. Y con esto surge, así, un modo distinto de aprehensión de lo valioso que ya no es más el emocional, sino el del inteligir, es decir, el valor teórico que tiene el comprender lo real.

Humanismo y Universidad en el pensamiento de Carlos A. Disandro

Prof. Lic. Santiago Alejandro Frigolé

Academia de Humanidades

FFyL-UNC

La cuestión universitaria constituyó para Carlos A. Disandro un problema de necesaria y urgente resolución, tanto para la universidad misma como para la necesaria contribución que ésta institución debía realizar al desarrollo de su nación. En su intento por encontrar las causas, brindar soluciones y aclarar a sus contemporáneos tal problema, fue desarrollando lo que podríamos denominar una idea de universidad y de educación que podemos encontrar si analizamos el conjunto de su obra. Su “cosmovisión” (cultural, epistemológica, antropológica) hizo que esta idea de universidad y de educación recibieran una impronta tal que resultaran originales y constituyeran una propuesta novedosa para nuestro país.

Dividiremos nuestra conferencia en dos partes. La primera, una somera exposición acerca del *ontos* de la universidad; la segunda, una breve mención al cultivo de las humanidades que a ella le corresponde.

Acerca de la universidad

En países como los hispanoamericanos, donde hay una quiebra de las tradiciones y un desarraigamiento de la tierra; donde además está desapareciendo la experiencia viva del mundo sobrenatural, en una palabra, donde la cultura de la comunidad está eliminando progresivamente el viejo nexo de tierra, espíritu, Dios, la tecnología y la enseñanza tecnológica, sin el equilibrio de las formas superiores del saber, puede crear una suerte de barbarie que imposibilite el progreso dentro de la tradición.⁶⁹⁴

Esta “suerte de barbarie” que nos acecha condujo a Disandro a plantearse la *quaestio* universitaria en variadas obras: *Universidad y nación: tres disertaciones*; *Universidad y defensa nacional*; *La cuestión universitaria*; *Universidad y cultura*; *Universidad y Humanismo*; entre otras, a fin de determinar cuál sea su naturaleza, sus fines, el modo de apropiarse del saber, de organizarse, etc., todo lo cuál sólo puede entenderse desde su historia y desde una reflexión metafísica ineludible.

Las preguntas que pueden guiar nuestra investigación acerca de la universidad en su obra son:

Quid sit universitas (Qué cosa sea la Universidad)

Utrum haec sit universitas (Si esto que tengo aquí es Universidad)

Quomodo fit universitas (De qué modo hemos de fundar la Universidad)⁶⁹⁵

*Si no resolvemos estas preguntas... el país no tiene salida.*⁶⁹⁶

⁶⁹⁴ CARLOS DISANDRO, *Universidad y Nación: tres disertaciones*, Edición del autor, La Plata, 1965, p. 28

⁶⁹⁵ *Ibidem*, p. 19

En consonancia con la tradición afirma: la universidad es “*universitas magistrorum et studentium*”, es decir, la corporación de maestros y discípulos cuyo vínculo es la sabiduría o, en expresión de Alfonso X, “*Estudio es el ayuntamiento de maestros e escolares con voluntad e entendimiento de aprender los saberes*”. Y si no hay esto, no hay Universidad⁶⁹⁷, concluye.

Sabiduría que se transmite del maestro al discípulo por la enseñanza y cuyo fin es la búsqueda, asimilación-interiorización, y adhesión –*pistis*- a la verdad –*aletheia*-, verdad que gustada (*sapere*) y trasegada en sabiduría, nos configure como hombres. Universidad que como morada o patria del *Logos*, de la Sabiduría, ilumina por la Luz Indeficiente de la verdad asimilada y contemplada; y que amada por maestros y discípulos, en continuidad con la *traditio*, se comunica a los demás hombres para aclarar su existencia.

Ésta comunicación de la verdad, ésta clarificación de la existencia, tarea propia de la universidad pues en ella se cultivan los saberes humanísticos, constituye una tarea urgente por el papel de la universidad en una comunidad política que no halla los caminos seguros para alcanzar sus culminaciones espirituales y donde la imagen del hombre se desdibuja y resulta insuficiente.

En el itinerario de lo visible a lo invisible, del ejemplo al ejemplar, que el estudiante realiza conducido por el maestro, hasta descubrir la *aithía* de lo creado, que no es sino el *Logos* inhumado, se dará la verdadera vida universitaria que es unión de pensamiento y contemplación. Esta unidad es el más alto testimonio de la capacidad analítica del griego, que en medio de la convivencia divina, elevó el estatuto de la razón humana. Esto es lo griego: la relación de estas dos tendencias, de estas dos tensiones: convivir con los dioses e inteligir el mundo⁶⁹⁸.

Así se comprende la armonía profunda que animaba al griego del s. V a.C., urgido por dos instancias: la que implica lo más humano del hombre, la que hace al hombre más hombre; y al mismo tiempo la que implica lo más divino del hombre, que lo acerca más a Dios, al operar ambas como una suerte de doble ruta que lo lleva a la contemplación de las realidades divinas y de las realidades que están en el mundo, pero que son resultado de aquellas.

Sin embargo la tarea del Dr. Carlos Disandro no culmina con la reflexión histórica y metafísica de la *universitas -quid sit universitas-* sino que no elude e intenta responder él mismo a las preguntas: *utrum haec sit universitas* y como su respuesta es negativa, inmediatamente se plantea *quomodo fit universitas*, aún en el contexto adverso de una universidad que por diversas razones se ha politizado y que ha abandonado la vida especulativa por la primacía de la *praxis* para arrojarse a lo meramente técnico e instrumental.

Dada su concepción de lo universitario, Disandro establece algunas afirmaciones tan rotundas y radicales que se presentan como auténticos

⁶⁹⁶ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁶⁹⁷ *Ibidem*, p. 18 El subrayado es nuestro.

⁶⁹⁸ Cfr. CARLOS A. DISANDRO, *El humanismo. Fuentes y desarrollo histórico*, óp. cit., p. 217.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, p. 68.

problemas que necesitan un análisis de todo su pensamiento para su comprensión, que reducimos a los siguientes paradigmas:

La universidad en la Argentina nunca ha existido pues se concibió de un modo defectuoso. Por lo cual para que exista universidad ésta debería ser fundada.

No será posible una verdadera vida universitaria si no se restaura, en primer término, la cultura. Cultura que en Disandro tiene su fuente en el culto, o dicho de otro modo: La completa realización del hombre es impensable sin su radicación en lo trascendente. Pues el hombre en tanto *phytón ouranión*, planta celeste según expresión de Platón, *homo ex alto*, que procede de lo alto y a ello aspira, encuentra en la universidad la posibilidad de alcanzar su *telos* por la participación de la vida de la inteligencia en la Sabiduría, que sólo realizará por el estudio, la meditación y la contemplación.

Pero -he aquí una distinción de singular importancia: mientras por vía de crisis (no catástrofe) la universidad puede constituirse en esfera de una cultura laica y tener la facultad de conmover el orden de la inteligencia, la reasunción de su cabal energía y naturaleza es impracticable sin una vida de cultura religiosa que la sostenga, nutra y configure. En otros términos, es posible pensar en una universidad científica que adquiera su cabal dimensión en el seno de un mundo que cierre los ojos a lo sagrado, y ello sería en realidad la progresiva aniquilación de la *mater universitas* en su carácter de mediadora entre la misteriosa plenitud de las ideas y la necesidad temporal y educativa de los hombres. Pero la erección o la conversión de la universidad occidental a aquella plenitud no es ni siquiera lejanamente asequible sin el soplo renovador de una mística de lo sagrado.⁷⁰⁰

“Pues ciegos son los pensamientos de los hombres, si alguien sin las Musas Heliconidas, pretende seguir el profundo camino del saber” (Píndaro Pan VIIb).

Lo contrario a esta idea de universidad, es una universidad sustentada sobre la imagen del hombre moderno, del *homo potens rerum*, del *homo ex homine*, que ha abolido el pasado, que se recluye en la inmanencia, que reduce el conocimiento a dominio. Baste como ejemplo de la situación espiritual que dio lugar a la universidad en la que hoy convivimos el poema de Lionel Lindsay “La nueva Bastilla”⁷⁰¹

*Engendrado en el caos,
de mala calaña,
engaño del ingenuo,
el artista vanguardista
dirige su mirada sobre lo más noble de Francia,
el grandioso Louvre, la mansión de los Señores de la Pintura,
donde los dioses moran en paz
juntos con el mundano y el santo,
y el tiempo se detiene maravillado.*

⁷⁰⁰ CARLOS DISANDRO, *Universidad y cultura*, óp. cit., p. 280.

⁷⁰¹ Lionel Lindsay, *Arte morboso*, Guillermo Kraft Ltda., Buenos Aires, 1959, p.9.

“¡À bas le Louvre!” “¡Eche petróleo y leña ante cada puerta!”, exclama. “El pasado debe arder para que yo, el Señor del Arte Significativo, a puntapiés con mi bota sucia pueda repudiar a las centurias...”
Penoso ha sido el ascenso a la caverna, pero éste grita: “Volvamos a las tinieblas”.

La educación como cultivo de las humanidades

Como consecuencia de su carácter de mediadora, entre la misteriosa plenitud de las ideas y las necesidades temporales, la universidad debe ocuparse de la necesidad educativa de los hombres. Una tarea que se hizo central en la reflexión del filólogo platense. De allí sus obras: *San Benito y la transfiguración del hombre*; *Humanismo: Fuentes y desarrollo histórico*; *La cuestión educativa* (que incluye el texto de un proyecto de ley universitaria); *La educación humanística*; *Ciencia y semántica*; *La significación del conocer y la crisis humanística de las ciencias*; *El problema del Humanismo y la experiencia de los textos antiguos*; *Tradicición, creación, renovación*; *El lenguaje poético*; *Mousiké Paideia*; entre otras.

La universidad constituida en su más estricta y perfecta causa, retomará su labor clarificadora y humanista, asida a las fuentes de cultura de donde emerge y convertida al supremo designio pedagógico: ante todo la vida con Dios⁷⁰² afirma y dado este designio la educación será esencialmente humanística: edificación del mundo interior edificación y formación que se realiza en la experiencia de las fuentes: Grecia, Roma y la tradición y el magisterio de Iglesia

Nuestro intento es por lo tanto proporcionarle a los jóvenes una pauta crítica para que puedan elegir conscientemente. Porque educar quiere decir “hacer elegir”. Éste es el problema pedagógico fundamental: ¿cómo pueden elegir si no saben confrontar? ¿Cómo podrán confrontar críticamente si no tienen la percepción primaria de lo fundamental: de las fuentes y del método?⁷⁰³

La experiencia de las fuentes no se propone por amor a la mera *antiquitas*, se realiza porque las fuentes constituyen el punto de partida y de referencia de nuestra cultura, para lo cual debe realizarse una verdadera tarea asimiladora. Asimilación de una tradición en la que conviven de una manera incomparable lo divino y lo humano.

(...) El nombre de humanística le conviene precisamente porque no separa al hombre de sus verdaderas fuentes divinas, y porque tampoco lo escinde del tiempo histórico que le corresponde y compete. Es humanística en la medida ejemplar en que custodia un pasado no abolido, interpreta un

⁷⁰² Cfr. CARLOS DISANDRO, *Universidad y cultura*, en *Sapientia* 9 (1948) p. 282

⁷⁰³ CARLOS A. DISANDRO: *Humanismo. Fuentes y desarrollo histórico*, óp. cit., p. 189.

presente caótico y prepara un futuro más justo o menos entregado a las pasiones destructoras...⁷⁰⁴

Esta experiencia de un pasado no abolido implicaría, que esta verdad que se propone, se hace parte de sí mismo porque se asimila: eso que se me plantea como realidad a estudiar se hace semejante a mí mismo, se hace parte de mí.

La vida con la verdad... no es el caos de ciencia sobre ciencia y tiniebla sobre tiniebla, sino la posesión de una forma mental que nos eleva y nos hace más dignos de Dios, en cuanto más nos capacita para acercarnos a su suma Verdad por el puro camino de la contemplación⁷⁰⁵

Por esta vía arribamos al fin de la educación toda "hacerse uno con la verdad", de la verdad que hace crecer y configura al hombre porque compromete su existencia toda (la vida de la inteligencia, la vida del obrar, de los afectos, etc.). Es la verdad que exige ser vivida, que pone de manifiesto todo lo que somos y todo lo que hacemos, sobre la que debe versar la enseñanza universitaria y no el dato aislado, si quiere constituirse en una auténtica orientación para la personalidad. De allí puede entenderse que el ritmo de la enseñanza medieval constituyera una modulación desde la *lectio*, para pasar luego a la *cogitatio*, al *studium*, la *meditatio* y culminar en la *contemplatio* y la *oratio*.

Solo sabemos que el «acto de pensar» nos hace hombres, y que al mismo tiempo la experiencia concreta de ese acto re-instaura, como una misteriosa presencia, la supremacía del *logos*, la cual a su vez significa reanudar la venerable tradición de la «*universitas*».⁷⁰⁶

Lo diametralmente opuesto es la barbarie como negación o rechazo de la excelencia, que reduce y deforma la universidad. Un signo de esta barbarie que ha llegado al interior de la universidad es el desinterés frente a la vida de la inteligencia: no interesa si el paso por la universidad ha significado para el estudiante el haber alcanzado una convivencia con la obras de la cultura (fuentes del humanismo) y si esta convivencia ha sido capaz de haber conmovido, dilatado y ahondado su existencia ni si ha logrado o no que sea dueño y señor de sí mismo.

Cicerón, quien conocía el asunto de la barbarie a través de una experiencia directa, advierte y distingue: "si a los bárbaros les place vivir al día, nuestros planes deben considerar la eternidad de los siglos" En el mismo sentido y muchos siglos después F. Nietzsche reconoce al hombre bárbaro en el seno mismo de la institución educativa y lo describe: "(un hombre) nacido para la cultura y educado para la incultura. Bárbaro sin recursos, esclavo del día, sujeto por la cadena del instante y hambreado, eternamente hambreado"⁷⁰⁷

⁷⁰⁴ CARLOS DISANDRO, *La educación humanística*, en Revista Hostería Volante 44-45 (1995), p. 16. El subrayado es nuestro.

⁷⁰⁵ CARLOS A. DISANDRO, *Un problema del humanismo: la experiencia de los textos antiguos*, en Ortodoxia 11 (1945), p. 345.

⁷⁰⁶ CARLOS DISANDRO, *Universidad y Nación: tres disertaciones*, óp. cit., p. 32

⁷⁰⁷ CARLOS D. LASA y otros, *Pensar la Universidad. Presente y futuro*, Ediciones del IAPCH, Villa María, 2007, p. 141.

Para concluir sostiene Carlos Disandro, “nosotros, que volvemos a estas fuentes, no lo hacemos con un sentido erudito, para hablar de concepciones antiguas y perimidas. Volvemos porque como fuentes siempre son un punto de partida”⁷⁰⁸, de modo que si pretendemos instaurar la universidad en nuestro país resulta necesario el retorno a las fuentes del humanismo, es decir, alcanzar un contacto real con lo antiguo mediante el acercamiento a las fuentes y el cultivo del método para tal acercamiento. Sólo así lograremos reinstaurar una universidad que promueva el ejercicio de la contemplación y el dominio de la acción, para que el lema “*pedes in terra, ad sidera visus*” que reza la Universidad de Tucumán se haga vigente entre nosotros y en nuestro país, pues el hombre, como bien entendió el antiguo, alcanzaba su conformación en lo celeste:

*Mientras que los animales, con la cabeza hacia abajo
miran la tierra , se ha dado al hombre un rostro erguido,
a fin de permitirle contemplar el cielo y elevar sus
miradas y dirigirlas hacia los astros.*

(Ovidio, *Metamorfosis*, I. 84-86)

⁷⁰⁸ CARLOS A. DISANDRO: *Humanismo. Fuentes y desarrollo histórico*, óp. cit., p. 69, nota 2.

El fin de la modernidad y las posibilidades de acción del hombre, según Romano Guardini

Pablo Santiago Furlotti

Profesor y Licenciado en Filosofía (UNSTA)

Introducción

La obra de Romano Guardini es poco estudiada en el entorno de la filosofía actual. Quizá su formación teológica y su trabajo pastoral como presbítero fueron factores que marcaron fuertemente su persona y que ocultaron de algún modo sus escritos a la consideración de los investigadores del ámbito de la filosofía.

Resulta lamentable que esto suceda dado que muchos trabajos de Guardini constituyen aportes significativos para la reflexión filosófica actual, especialmente en los campos de la antropología y de la ética. Por esta razón, nos proponemos a través de este trabajo presentar las agudas indagaciones que Guardini realizó sobre un tema de gran interés y de notable vigencia: el fin de la modernidad y el comienzo de una nueva etapa cultural.

Para lograr este cometido nos centraremos especialmente en la obra *El ocaso de la edad moderna* y en algunas nociones de la obra *El poder*, la cual es, en cierto modo, una continuación de la anterior. Después de una breve mención sobre la vida y el pensamiento de Guardini, presentaremos las razones fundamentales que lo llevaron a plantear el cercano final de la modernidad. Luego expondremos las posibilidades de acción con las que cuentan los seres humanos, según Guardini, para hacer posible una existencia más plena en la situación cultural en la que deben vivir.

Datos biográficos⁷⁰⁹ y algunas nociones sobre el pensamiento de Guardini

El autor que nos ocupa nació el 17 de febrero de 1885 en Verona, Italia. Un año después su familia se trasladó a Maguncia, Alemania, donde él culminó el bachillerato en 1903. Comenzó luego la carrera de química y más tarde la de economía política, sin terminar ninguna de ellas. En 1906 empezó a estudiar teología y unos años después ingresó en el Seminario Conciliar de Maguncia, ordenándose sacerdote en 1910. Después de unos años de trabajo pastoral, Guardini obtuvo una beca para estudiar en Friburgo, concluyendo en 1915 con una tesis doctoral dedicada al pensamiento de San Buenaventura. En la ciudad de Friburgo tuvo como compañero de estudios a Martín Heidegger.

Después de realizar su doctorado, Guardini se dedicó a la tarea pastoral, dirigiendo con gran éxito un movimiento juvenil. De 1920 a 1922

⁷⁰⁹ Cf. SCHREIJÄCK T., "Romano Guardini (1885-1968): su obra filosófica" en CORETH E., NEIDL W. y PFLIGERSDORFFER G. (Eds), *Filosofía cristiana* (Tomo III), Encuentro, Madrid, 1997, pp. 189-203. Para un estudio más amplio respecto a la vida de Guardini, cf. LÓPEZ QUINTÁS A., *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid, 1998.

escribió en Bonn su tesis de habilitación centrándose nuevamente en el pensamiento de San Buenaventura.

En el año 1922, Guardini comenzó su carrera académica como docente privado en Bonn. Entabló contacto con el llamado círculo de Scheler y se contactó con Martín Buber. En 1923 fue llamado por la Universidad de Berlín para ocupar la cátedra de Filosofía de la Religión y Visión Católica del Mundo, creada expresamente para él. Los nacionalsocialistas suprimieron esa cátedra en 1939 y Guardini abandonó transitoriamente el ámbito académico. No obstante, permaneció activo como escritor y predicador durante aquel tiempo.

Fue en 1948 cuando recibió un ofrecimiento desde Munich con el fin de ocupar una cátedra. Tras el rechazo de ofertas académicas anteriores, Guardini aceptó enseñar en la universidad de Munich y trabajó allí hasta obtener el rango de emérito en 1962.

Por sus trabajos y méritos recibió numerosos e importantes reconocimientos tanto nacionales como internacionales. El día uno de octubre de 1968 murió en Munich.

El pensamiento de Romano Guardini es difícil de ubicar en alguna de las líneas más conocidas de la filosofía contemporánea⁷¹⁰. Algunos investigadores lo ubican dentro del personalismo⁷¹¹ y del existencialismo⁷¹², otros prefieren asociarlo a la filosofía dialógica y otros, en cambio, no lo consideran un filósofo sino más bien un teólogo⁷¹³. La razón de estas discrepancias radica en que Guardini, aun cuando se había formado académicamente en teología, abordó muchos temas de orden filosófico y elaboró su propio pensamiento sobre la base de múltiples investigaciones dedicadas a pensadores muy diversos.

Dos ámbitos resultan de gran interés en aquellas obras de Guardini en las que predomina el análisis filosófico: la antropología y la ética. En un ambiente marcado por el positivismo cientificista-materialista y la ideología nacionalsocialista, Guardini pretende defender una antropología centrada en la noción de persona que evite caer en reduccionismos, y una ética que conduzca a una formación integral de los seres humanos.

El fin de la modernidad

La obra *El ocaso de la edad moderna* fue publicada en el año 1950. La segunda guerra mundial había terminado y existía una gran incertidumbre respecto al futuro. Por esta razón, Romano Guardini consideró importante realizar un análisis histórico sobre el modo en que fue evolucionando la cultura y el pensamiento filosófico desde la antigüedad y el medioevo hasta el siglo XX, con el fin de comprender más profundamente la situación presente.

⁷¹⁰ Para un estudio más profundo del pensamiento filosófico de Guardini, cf. LÓPEZ QUINTÁS A., *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*, Cristiandad, Madrid, 1966; LÓPEZ QUINTÁS A., *La verdadera imagen de Romano Guardini*, Eunsa, Pamplona, 2001.

⁷¹¹ Cf. BURGOS J. M., *El personalismo*, Palabra, Madrid, 2000, pp. 128-135.

⁷¹² Cf. LEOCATA F., *Del iluminismo a nuestros días*, Ediciones Don Bosco, Bs. As., 1979, p. 262.

⁷¹³ Cf. SCHREIJÄCK T., "Romano Guardini (1885-1968): su obra filosófica" en CORETH E. y otros, *Filosofía cristiana* (Tomo III), p. 192.

Guardini comienza sus reflexiones indagando los aspectos positivos y los aspectos negativos del medioevo⁷¹⁴ y de la modernidad⁷¹⁵. Afirma que un estudio pormenorizado y profundo de las cosmovisiones propias de cada uno de estos períodos de la historia de la humanidad, no puede negar que en ellos se dieron luces y sombras, avances y límites. No comparte la posición de los pensadores que menosprecian la cultura medieval y exaltan la modernidad, ni tampoco la postura de aquellos que enaltecen el medioevo y desprecian la cultura moderna⁷¹⁶.

En referencia a la modernidad, Guardini señala que uno de los avances más significativos fue el desarrollo de la ciencia y de la técnica. Gracias a la ciencia moderna los seres humanos pudieron alcanzar paulatinamente un mayor dominio sobre la naturaleza. El universo se concibió como un conjunto casi ilimitado de posibilidades⁷¹⁷ y el sujeto humano como un ser autónomo y capaz de constituirse en artífice de grandes empresas⁷¹⁸. Estas consideraciones respecto al cosmos y respecto al hombre, sumados al desarrollo científico-técnico representan aspectos muy positivos de la cultura moderna, pues resulta innegable que ello ha significado un adelanto de gran importancia para la existencia humana⁷¹⁹. Los hombres viven mejor protegidos de los peligros que atentan contra su vida y contra su salud, su nivel de vida es más elevado, sus condiciones de trabajo se ven mejoradas y los beneficios crecen.

No obstante, según el pensador que nos ocupa, la modernidad llegaba a su fin y era posible divisar sus fronteras⁷²⁰. Podríamos preguntarnos qué es lo que lleva a Guardini a plantear semejante tesis. La respuesta es que el autor de *El ocaso de la edad moderna*, percibe una gran desilusión en los hombres de su siglo⁷²¹, dado que aquellos ideales de progreso que habían impulsado a los seres humanos en pleno desarrollo de la modernidad no se hicieron realidad y se fueron resquebrajando⁷²². Guardini advierte que en el último tramo de la modernidad tienen lugar una serie de fenómenos socioculturales que se constituyen como indicadores del fin de esa etapa.

Uno de esos fenómenos es “el hombre masa”⁷²³, una especie de estructura sometida a la ley de la producción en serie que rige el

⁷¹⁴ Cf. GUARDINI R., *El ocaso de la edad moderna*, en *Obras I*, Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 33-52.

⁷¹⁵ Ídem, pp. 53-69.

⁷¹⁶ Ídem, p. 48.

⁷¹⁷ Ídem, pp. 53-57.

⁷¹⁸ Ídem, pp. 62-63.

⁷¹⁹ Cf. GUARDINI R., *El Poder*, en *Obras I*, Cristiandad, Madrid, 1981, p. 215.

⁷²⁰ Cf. GUARDINI R., *El ocaso de la edad moderna*, en *Obras I*, Cristiandad, Madrid, 1981, p. 70.

⁷²¹ Ídem, p. 72.

⁷²² Ídem, p. 98.

⁷²³ Ídem, pp. 75-76.

funcionamiento de las máquinas. Frente a la libertad, la autonomía y la iniciativa del sujeto humano que se proclamaba y defendía en el período moderno, en el ocaso de la modernidad muchos hombres se someten a lo impuesto desde afuera, carecen de decisión propia y se sumergen en el anonimato. Los seres humanos se convierten en piezas y engranajes de un inmenso aparato estatal que les impide hacer uso conciente de su libertad⁷²⁴.

El poder y el dominio legítimo alcanzado por los hombres en pleno desarrollo de la modernidad se fueron exaltando de tal manera que se han trasladado incluso al ámbito de las relaciones interpersonales. Los seres humanos son tratados cada vez más como objetos utilizables, tanto en el marco de las guerras, como en el seno de los gobiernos nacionales⁷²⁵. Así como se hace uso del poder para dominar y someter la naturaleza, también se lo utiliza para dominar a las personas atentando así contra la dignidad de los seres humanos

Guardini considera que el error que se esconde detrás de estos fenómenos es el creer que el incremento de poder y de dominio implica necesariamente mayor progreso⁷²⁶. El poder en sí mismo es ambiguo, pues puede transformarse en poder para el bien o poder para el mal, poder para construir o poder para destruir. En otras palabras, depende del uso que se haga del poder. Según Guardini, junto al desarrollo del poder por medio del avance científico-técnico no se dio un desarrollo proporcional de la responsabilidad de los hombres. Esto constituye un gran riesgo, pues el hombre domina la naturaleza pero no domina su capacidad de dominar.

En su obra *El poder*, publicada un año después de *El ocaso de la edad moderna*, Guardini afirma que la ambición de poder se ha convertido en una fuerza que enceguece a los seres humanos. El progreso científico-técnico incrementó notablemente el poder humano pero lamentablemente en muchas ocasiones los hombres no han sabido hacer un uso correcto del poder y se han transformado en una seria amenaza para la vida⁷²⁷.

Posibilidades de acción

Guardini sostiene que el ser humano no se reduce a un conjunto de órganos perfectamente vinculados que es el resultado de un largo proceso evolutivo, sino que es un ser corpóreo-espiritual y por ello no puede ser rebajado a un objeto o a un engranaje dentro de un sistema. Más aún, precisamente al ser una unidad corpóreo-espiritual, no está absolutamente determinado en su conducta por los elementos culturales, científicos y técnicos de la sociedad en que vive, sino que es libre, dueño de sus actos y por lo tanto responsable de su comportamiento. De allí que deba encausar sus acciones y ordenarlas rectamente por medio de la autoformación y de las virtudes siempre en el ámbito de las relaciones interpersonales auténticas.

⁷²⁴ Es evidente que en este punto Guardini hace referencia implícita al nazismo alemán y fascismo italiano.

⁷²⁵ Cf. GUARDINI R., *El ocaso de la edad moderna*, en *Obras I*, Cristiandad, Madrid, 1981, p. 77.

⁷²⁶ Ídem, p. 94.

⁷²⁷ Cf. GUARDINI R., *El Poder*, en *Obras I*, Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 203-205.

Guardini considera que los seres humanos cuentan con un conjunto de posibilidades de acción para lograr una existencia más plena en el fin de la modernidad. Una de ellas es la posibilidad de desarrollar un autodomínio responsable en el uso del poder. El hombre debe aprender a ser dueño de sí y dominar su poder sin que este lo domine a él.

En relación con esto último, los humanos deben asumir su condición de seres libres discerniendo entre lo justo y lo injusto, los medios de los fines, lo conveniente para un desarrollo integral de lo que no lo es⁷²⁸. Es preciso evitar caer en esa actitud indiferente –bastante frecuente en el siglo XX– en la que todo se considera igual y en la que no se da importancia al ejercicio responsable de la libertad.

En lo que respecta a las relaciones interpersonales, Guardini insiste en la posibilidad de construir una sociedad más humana. Para que esto se haga realidad es preciso cultivar la justicia y la solidaridad. Es necesario que cooperemos diligentemente unos con otros y nos ayudemos mutuamente en nuestras insuficiencias. No tenemos que esperar que los demás se acerquen a rogarnos y suplicarnos para que los asistamos. Por el contrario, debemos estar atentos a las necesidades de los otros, solidarizarnos voluntariamente con ellos y ponernos al servicio en aras del bien común.

A modo de conclusión

De lo expuesto a lo largo de este modesto trabajo, es posible advertir la lucidez de las reflexiones de Romano Guardini en su obra *El ocaso de la edad moderna*. Ya en el año 1950, vislumbraba con agudeza el fin de la modernidad debido a la desilusión de los hombres ante el fracaso de los ideales modernos. En cierto modo, Guardini se estaba adelantando a los autores que plantearon luego el surgimiento de una etapa posmoderna⁷²⁹ o la existencia de una “modernidad líquida”⁷³⁰.

Ante el fin de la modernidad no se sabe con certeza lo que acontecerá, sin embargo los seres humanos cuentan con numerosas posibilidades de acción para convertirse en artífices de una sociedad mejor. Para Guardini es sumamente importante que todas las personas asuman responsablemente su libertad sabiendo que el poder que les proporciona el dominio científico-técnico no es un fin en sí mismo sino un medio en orden al bien común.

Se advierte claramente que las reflexiones de Romano Guardini conservan una notable vigencia.

Bibliografía

Fuentes

GUARDINI R., *Das Ende der Neuzeit*, Werkbund-Verlag, Würzburg, 1950.

GUARDINI R., *Obras*, Cristiandad, Madrid, 1981.

⁷²⁸ Cf. GUARDINI R., *El ocaso de la edad moderna*, en *Obras I*, Cristiandad, Madrid, 1981, p. 103.

⁷²⁹ Cf. LYOTARD J. F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1998.

⁷³⁰ Cf. BAUMAN Z., *Modernidad líquida*, F. C. E., Bs. As., 2002.

Bibliografía referida al pensamiento de Guardini

LÓPEZ QUINTÁS A., *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*, Cristiandad, Madrid, 1966.

LÓPEZ QUINTÁS A., *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid, 1998.

LÓPEZ QUINTÁS A., *La verdadera imagen de Romano Guardini*, Eunsa, Pamplona, 2001.

LÓPEZ QUINTÁS A., “La antropología relacional dialógica de Romano Guardini”, en SELLES J. F. (Ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX (II)*, Eunsa, Pamplona, 2007.

SCHREIJÄCK T., “Romano Guardini (1885-1968): su obra filosófica” en CORETH E., NEIDL

W. y PFLIGERSDORFFER G. (Eds), *Filosofía cristiana* (Tomo III), Encuentro, Madrid, 1997.

El concepto de Justicia en Simone Weil: de la Justicia geométrica en la Fuente griega al grito de Justicia en los escritos de Londres.

Naím Garnica

(naim_garnica@hotmail.com)

Universidad Nacional de Catamarca.

Facultad de Humanidades.

Departamento de Filosofía y Cs. De la Educación.

¿Estamos luchando por la Justicia? Se interroga nuestra pensadora francesa, pero más que pensadora, humana. Su preocupación por aquello que es simplemente, el hombre, como lo expresa en contrapartida del erróneo personalismo de su época, que limita y obstaculiza al hombre en la figura de lo personal.

El hombre, para Weil, es atravesado por fuerzas que tensan la atmosfera de sus vínculos. Esta fuerza se traslada de un cuerpo a otro generando la cosificación del mismo, el sometimiento, el castigo, el doblegarse ante la fuerza es como se representa al hombre, y los diplomáticos en estas relaciones son los personajes de la poética homérica.

La fuerza aquí es utilizada para redistribuir un equilibrio cósmico de carácter destinal, que sobrepasa incluso a los dioses. A ello, se le atribuye el nombre de Justicia, pero la misma posee una forma tenebrosa y oscura, pues se le llama Némesis. Esta diosa no menos terrorífica que las parcas, imparte un castigo de rigor geométrico, sancionando el abuso de la fuerza.

Ahora bien, si nos remitimos a la pregunta inicial, lo preguntado sería contestado ya en la antigüedad, sin embargo, la condición justiciera que allí se presenta, estaría establecida por una balanza que juzga equilibradamente según el abuso o exceso cometido. De modo que, retornaríamos a la justicia del destino, o ley del talión, que como marca Weil en La Fuente Griega, ya estaba expresada en los griegos cuando se pronunciaba <<Ares mata a los que matan>>.

Este talante de Justicia es el que en nuestros contextos comenzó a rebrotar, un símbolo de una época llena de horror y tragedia, rubricada por la oscuridad y el secreto, desmantelada por donde quiera que se la mire. Aquel estilo de Justicia, que no es sino una Justicia represiva, es la que reclaman algunas voces populares, tratando de encarnar en ellas los modos apropiados de distribuir, lo que Weil llama la “locura de Amor”, aquel espíritu lleno de compasión que penetra los corazones.

Como es evidente el camino de la Justicia, en tanto locura de Amor, no es conducente por los andariveles de la represión, del castigo, de la coerción. La Justicia debe abandonar estas formas humanas, aunque Weil, en los escritos de Londres y Ultimas Cartas observa la necesidad de infligir el mal sobre un alma criminal, para que de ese modo se resucite la voz del alma que clama por la Justicia. Pero ello, solo será posible por obra de la Gracia, que perdonando a dicha alma, la restablecerá al Bien.

Atendiendo solo al orden del lenguaje, esto sonara cercano a la postura antigua de Némesis, pero Weil dilucida que el castigo que se trata de entregar consiste en la forma griega de sancionar los excesos, proporcionando el Bien.

En definitiva, no se trata de ninguna representación represiva, al contrario, a lo que apunta Weil es a que se aplaque el mal por medio de la

Belleza como Bien puro, esto quiere decir que no se puede encasillarla en uso humanos, que están subordinados a lo colectivo y personal del hombre, a eso que se tiñe de intereses, deseos, ambiciones, y motivaciones egoístas.

Por esta causa, Simone Weil reclamara incansablemente que la imagen del hombre se aloje en un orden Impersonal, divino, en el cual, la figura del hombre conserve las imágenes de Belleza, Verdad y Justicia.

Se advierte de esta manera, que la Justicia no es un medio para proporcionar castigo, rigor, sanción, escarmiento, de lo que se trata es de impartir el Bien, de dosificar con el consentimiento mutuo adecuado, tal y como lo formularon los griegos, con el debido Amor que se exige.

En la localidad de nuestros imaginarios, la Justicia se encuentra amalgamada en el discurso de un sector que se ve amenazado por la delincuencia, la drogadicción, el alcoholismo, flagelos de una realidad argentina, que un sector de la población no está dispuesta a aceptar, y para la cual, tiene la reparación justa: la represión, el ocultamiento, en última instancia, la pena de muerte. Estos sectores ligados a una tradición conservadora, no pueden sino mirar con los ojos de la coerción y la violencia, sus propuestas se articulan en los más fáciles de los modos: la eliminación de aquello que desprecian y que no pueden aceptar.

Por esta razón hacen eco las palabras de Weil *“Hacer de la Justicia represiva el móvil central en el esfuerzo de la guerra y de la rebelión es más peligroso de lo que nadie puede imaginarse. (...) es espantoso hacer de la Justicia represiva, tal y como la concebimos hoy en día en nuestra ignorancia, el móvil de los héroes”*.

Basta tal motivo, para percatarse de la tétrica consecuencia, la de repatriar un sistema temible como el totalitarismo o reanimar la llama del Fascismo, que en Latinoamérica se tradujeron en sendas dictaduras. La Justicia en ellos no gozo de una fama admirable, la Justicia era temida, infundía miedo, terror, análogo al que sienten los personajes homéricos cuando se les asomaba Némesis.

Con este análisis de los escritos welianos, lejos de pretender rigurosidad historiográfica, se busca transitar desde la concepción de Justicia que aparece en la Fuente Griega, hacia la concepción de Justicia en los Escritos de Londres, es decir que la intención del presente tratado es cuestionar las maneras represivas de entender a la Justicia, principalmente cuando ella es homologada con el castigo absurdo.

Crear que la Justicia consiste en medir proporcionalmente el delito cometido, no puede ser sino la más inadmisibles de las venganzas, totalmente ajena a la Justicia, señala Weil al respecto, *“donde el pensamiento no tiene lugar, no hay Justicia, ni prudencia”*. La prudencia, así como el Amor, son capitales para reformular la concepción de Justicia que los discursos mediáticos manipulan, pues como indica nuestra pensadora *“Cada vez que un hombre hoy en día habla de castigo, de pena, de retribución, de Justicia en sentido punitivo, se trata tan solo de la venganza más rastrera”*.

La viva voz de la Justicia se encarna de ese modo en la criminalidad, en actos violentos que no hacen más que reproducir sufrimiento y muerte; la peligrosidad de este “móvil de los héroes”, o como se le suele llamar, en aquella forma más trillada y espeluznante, “Justicia por mano propia”, es la causante de la restricción que el hombre tiene para acceder al objeto de la Justicia, es decir a ese *“ejercicio terrenal de la facultad del consentimiento”*. Es por esta razón, cree Weil, que en el hombre, existe una fuente de Bien, que la aleja de lo malo y la conecta con lo sagrado reivindicando el alma. Esta última,

ostenta un carácter dual. Por un lado, el alma posee una parte a la que llamaríamos superficial, y por otro lado, existe una fracción del alma más profunda, mucho más subterránea, intensamente ligada a la Justicia.

Es justamente esta parte del alma la encargada de originar ese grito que proviene de lo más recóndito del corazón *“(...) cada vez que surge, desde el fondo del corazón humano, el lamento infantil que Cristo mismo no pudo contener” (...)*, una voz tan voluptuosa y a la vez silenciosa que reclama y exige por esa diosa tan preciada como la Justicia.

El alma grita en el reducto impenetrable del corazón, resuena en esté, el rugido contra el mal, el alma se pregunta una y otra vez como lo hizo Cristo ¿por qué se me hace daño? Esta pregunta no puede estar sino empapada de injusticia, de esa palabra que es efecto de un error, y que nos remite a una insuficiencia de la explicación. Por ese grito solicitante de la Justicia y, conjuntamente a la facultad de la inteligencia, demandaremos por la Libertad, en tanto está, es una suma condición para pronunciarse contra el mal.

A modo cierre, la propuesta de este trabajo consiste en discutir la concepción de Justicia que emanan nuestros contextos, y tratar de desentrañar así, la génesis de aquel principio autoritario del que son gregarios algunas esferas de la Argentina, las cuales se podrían cuestionar por medio de una reflexión platónica, que Simone Weil rescata, y que se refieren a la Justicia: *“El Amor no hace ni sufre injusticia, ni entre los dioses ni entre los hombres. Pues la fuerza no sufre, cuando sufre por algo; porque la fuerza no se apodera del Amor. Y no actúa a la fuerza, cuando actúa, pues todos consienten en obedecer en todo al Amor. Ahí donde existe acuerdo por consentimiento mutuo, ahí hay Justicia, dicen las leyes de la ciudad de los reyes.”*

Identidad y alteridad en la posibilidad ética de la metafísica. Un dialogo sobre la relación ética con el Otro. Entre E. Levinas y J. Derrida.

Diego F. M. Giani Vico.

U.B.A. Facultad de filosofía y letras

Introducción:

Desarrollo: En primer lugar es menester explicar en qué sentido es válido e incluso plenamente vigente hacer un tratamiento desde la perspectiva de estos dos Autores de las nociones de identidad y alteridad, en el contexto de la posibilidad ética de la metafísica, o lo que es análogo, la posibilidad de la metafísica en términos éticos. Pues bien: el sentido en que es Válido y vigente es el de una correlación entre la metafísica y la ética, en la que esta no sea meramente la consecuencia práctica de aquella. Es decir se trata de poder determinar un campo para el pensar, el de las relaciones interpersonales y sociales éticamente relevantes en el que ambas especializaciones de la filosofía operan en sincronía y sin que una sea fundante y la otra fundada. Campo que incluso podríamos denominar metafísica práctica, pero aun cuando desde luego Aristoteles podría condenar como contradicción en los términos, debemos notar que ha sido un intento prolífico en la historia de la filosofía, baste mencionar la comprensión del saber como compromiso ético-político en Platón y el intento Kantiano (-insuflado por la influencia de Rousseau en su pensamiento-) de una Metafísica de las costumbres como un campo que permite ir más allá de los límites de la crítica de la Razón pura. Ahora bien, en este sentido es oportuno señalar que para hacer posible un campo tal, en el que la dicotomía metafísica teórica- ética práctica deje de regirse, permíteme el eufemismo, por una suerte de falacia ad autoritas (ya que para ser estrictos habría que decir que más bien es ad baculum) fue necesario un descentramiento del sujeto, que en sus variantes diversas, era el símbolo de la identidad por excelencia. Fue necesario devaluar la metafísica, denunciar no sólo su argumentación falaz sino su proceder, como autoritaria y violenta. El sismo en el que el sujeto como centro comenzó a sentir ese descentramiento no aconteció sino en los siglos XIX y XX. Ahora bien eso se manifestó en principio como una tendencia fuertemente antimetafísica. La identidad del yo comenzó a ser cuestionada por Nietzsche y luego por Heidegger, pero no en el sentido inherente a la modernidad que demuestran las discusiones en torno a la identidad personal entre Locke y Leibniz, o en los planteos de Hume, sino que en la relación de constitución la identidad del yo comenzaría a ser planteada como constituida por la alteridad el otro. En ese contexto, es decir en el campo de las relaciones interpersonales, se inserta pues nuestro eje de discusión, pues tanto Levinas como Derrida plantearan en este terreno las cuestiones de la identidad y de la alteridad, terreno en que mediamos a la metafísica no por su valor intrínseco sino por la relación con las prácticas éticas asociadas. Terreno en el que las cuestiones ya clásicas de la filosofía como lo son El ser, la nada, el tiempo, el otro y la muerte adquieren una dimensión tan real como profundamente comprometidas y comprometientes en la relación con el Otro en tanto otro.

Desarrollo: Levinas , Derrida, Otro/s.

Levinas : En el pensamiento Levinasiano, el otro es una alteridad constitutiva de mi identidad, ante la cual el yo es preoriginariamente responsable, es decir a partir de la exterioridad que me relaciona con el otro

En resumen Levinas trata a la identidad como el centro de sentido egológico de la subjetividad, como la totalidad estructurada en la noción de lo mismo. Es decir la identidad es de suyo la mismidad, sostenida tanto por las filosofías idealistas de la totalidad (Gezamsphilosophie) como la de Hegel como por la egología de la fenomenología Husserliana cuyo núcleo es la ipseidad constituyente del yo trascendental. Y trata a la alteridad como exterioridad, y a la relación entre ambas como relación metafísica entre lo mismo y lo otro, relación de separación y de constitución. Relación en la cual la idea de lo infinito impide la totalización de sentido en el polo de la identidad, y a través de la noción de separación entre lo mismo y lo otro, inaugura la posibilidad ética de la metafísica. En dicha relación el polo de la alteridad me constituye sobre la base de mi responsabilidad por el Otro, de tal modo que la relación metafísica entre lo mismo y lo otro se experimenta como la relación ética de responsabilidad entre el YO o la identidad y el Otro .

El Otro es entonces de suyo infinito, es decir inasible e inenglobante a través de la conceptualización. Para Levinas el Otro no puede ser pensado con la ontología de la totalidad inmanente ya que en dicho caso se violentaría su alteridad, por lo cual ha de pensarse como trascendencia que no es negación relativa al polo de la identidad sino separación entre lo mismo y lo Otro, siendo el caso paradigmático la trascendencia metafísica expresada por la idea de infinito, “una trascendencia absoluta que debe producirse como no integrable(en una totalidad)”⁷³¹. Es oportuno señalar que el uso levinasiano del término “metafísica” se comprende positivamente a través de la relación ética, y se afirma en este sentido que la metafísica precede a la ontología. Para Levinas tal precedencia no es temporal sino que es en el orden de la fundamentación, es decir a partir de lo fundante, lo cual es la alteridad que se experimenta en principio como exterioridad pero también en el compromiso ético a una no indiferencia hacia el otro. Por lo que la relación fundamental entre el Yo y el Otro, no es producto de la negación entre dos libertades, ni tiene por objeto hacer aparecer de un modo inmanente una estructura ontológica como la del Ser-para-otro, pues me constituyo como rehén del Otro y sin embargo hay una relación pre-originaria, no ontológica que es la responsabilidad, responsabilidad que no comienza a partir de la espontaneidad que supone mi libertad. Pues “Es a partir de la pasividad radical de la subjetividad, que recuperamos la noción de una responsabilidad que desborda la libertad”⁷³² de modo que no soy responsable de los otros a partir de mi libertad, sino que “La pasividad que precede a la libertad es la responsabilidad. Pero responsabilidad que no debe nada a mi libertad es mi responsabilidad por la libertad de los otros.”

Ciertamente este modo de tratar con el otro, que se funda en la experiencia y no en concebir al otro desde el pensamiento de la identidad, allana el camino fundante de la ética como experiencia pura de la alteridad. Ya

⁷³¹ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, España, Sigueme ed, 1987, Pág. 74 y Pág. 76

⁷³² Emmanuel Levinas, *El humanismo del Otro hombre*, México-Buenos aires, Siglo XXI ED.1989, Pág. 102.

que es condición necesaria la alteridad constituyente de la experiencia para que mi identidad tome realización.

El modo característico de la relación de constitución entre yo y el otro afirma Levinas que se da como responsabilidad, “ La responsabilidad pre-original por el otro no se mide en el ser, no está precedida de una decisión y la muerte no puede reducirla al absurdo... ...Es a pesar mío que el otro me concierne...A partir de la responsabilidad siempre más antigua que el conatus de la sustancia, más antigua que el comienzo y principio, a partir de lo an-arquico, el yo vuelto a sí, responsable del Otro-es decir, rehén de todos-es decir sustituto de todos por su no intercambiabilidad misma- rehén de todos los otros que precisamente otros no pertenecen al mismo genero que yo , porque yo soy responsable de ellos sin preocuparme de su responsabilidad con respecto a mi, porque aun de ella, soy, a fin de cuentas y desde el comienzo responsable... Responsabilidad o decir anterior al ser y al ente, que no se dice en categorías ontológicas”⁷³³.

Derrida: La relación entre Levinas y Derrida, fue la de una profunda amistad, ambos se forman a la luz de la fenomenología, de Husserl y Heidegger, pero en ambos se la trasciende notablemente. Ciertamente Levinas es una generación anterior a Derrida por lo que tenemos es Derrida quien hace un tratamiento filosófico de la obra de Levinas, en general una de los más notables tratamientos criticos entre los cuales cabe señalar el capitulo “Violencia y Metafisica” en *La escritura y la diferencia(...)*, Adieu y Palabra de acogida (Adieu a Emmanuel Levinas) ambos escritos con motivo de la muerte de Levinas. El primero inmediatamente y el segundo en el primer aniversario de la muerte de Levinas.

Derrida, objeta a Levinas en su primer ensayo sobre el pensamiento de E. Levinas en el año 67, la fundamentación de su análisis fenomenológico de la alteridad, sobre todo en lo respectivo a las críticas a Husserl y Heidegger, basadas en su orientación a un polo egológico como conciencia en Husserl y como la identidad antológica del Dasein en Heidegger de las que Levinas parte. Es decir en general este ensayo remarca los problemas de la alteridad constituyente planteada por Levinas sobre todo en cuanto a su fundamentación fenomenológica. Señala Derrida también aspectos en que el pensamiento de Levinas se contrapone a Hegel tales como la lógica del reconocimiento en diferencia relativa inmanente de la conciencia en su autodiferenciación, pensamiento que es paradigmático en la idea de totalización. El escrito derrideano hace dialogar al pensamiento de Levinas con la filosofía en general pero en ese ejercicio deconstructivo explica tanto las categorías levinasianas como su posicionamiento respecto a otras filosofías, ejercicio hecho en las fisuras de la argumentación filosófica. Sin embargo en los ensayos de 30 años más tarde Derrida vuelve Levinas pero es considerando su filosofía en una cuestión ética, la de la hospitalidad y no así a sus fundamentos fenomenológicos o su ontología.

La crítica fundamental a Levinas del Prolífico Derrida en el año 67' es a la instancia metafisica del Otro como polo de absoluta alteridad. Hay entre ambos pensadores un acuerdo en la ética de la alteridad, pero una diferencia de método y de uso de los conceptos por la que tal vez quepa llamar a Levinas como ética de la excepción, de la santidad mientras que a Derrida como una ética de la diferencia en la hospitalidad.

⁷³³ Op cit Pág. 111.

Podemos notar que la filosofía Derrideana opera constitucionalmente en una zona que no es exclusivamente el mismo ni el otro, sino en la diferencia. Esta constituye de algún modo una filosofía de la diferencia. La definición Derrideana de alteridad es más topológica, pues para este pensador “El otro es en mí una parte que es mayor al todo”⁷³⁴

La diferencia es el lugar del entre, ni de la alteridad absoluta ni de la absoluta identidad. Sino que es el lugar en que opera la deconstrucción. Derrida comprende por una parte aspectos que le interesan notablemente ya tratados por Levinas tales como la excedencia de la relación de constitución del yo por el otro que aparece en el Rostro como lugar del otro “En el rostro, el otro se entrega en persona como otro, es decir, como lo que no se revela, como lo que no se deja tematizar.”⁷³⁵ Que en Derrida se transfigura en la afirmación de que el Otro sagrado es tanto indeconstruible.

Hay un punto de tensión en el hecho Derrida resalta siempre el sentido que Levinas da al término Metafísica, para distinguirse en que para él toda metafísica implica una economía de la violencia. De modo que en su propia filosofía no hay modo de fundarse en una relación ética que posibilitada por la metafísica, ya que su caracterización de metafísica es una totalización de sentido que no se halla posibilitada por la metafísica sino por una tendencia totalizante fonofalocéntrica, ontoteológica, metafísica.

En este sentido, la influencia que Derrida reconoce que al aporte filosófico de Levinas significa que “Ninguna fenomenología puede, pues, dar cuenta de la ética, de la palabra y de la justicia”⁷³⁶, es decir, que es menester trascender la fenomenología egológica para brindar una comprensión de la alteridad en su condición propia.

Otro/s:

Tanto Levinas como Derrida, plantean aunque de modo distinto una relación no solo abierta a la alteridad, sino como relación de constitución. Levinas reconoce una alteridad absoluta constituyente que evoca mi responsabilidad, una relación ética de una diferencia que sea por contrapartida no-indiferencia. Derrida

Aceptamos que ambos pensadores limitan la pretensión filosófica de constituir la alteridad de mi absoluta identidad filosofía enfatizando que en el Otro un ser constituyente y no constituido por mi conciencia, esto significa descentrar en verdad al sujeto o a las pretensiones de fundamentarlo en una ontología de la identidad. Lo cual implica que el Otro constituye el Yo desde su alteridad fundante y en dicha constitución se da una relación que es la de la responsabilidad del Yo por el Otro, la cual no se da en categorías ontológicas ni es producto de la libertad del yo, pues si así lo fuese el solipsismo de la identidad del Yo no sólo tendría el problema de fundamentación de la existencia del Otro, sino además el problema de que dicha fundamentación quedaría exenta de cualquier interpelación ética debido la libertad absoluta del Yo fundante respecto al Otro

⁷³⁴ Jacques Derrida, Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 2006, Pág. 87.

⁷³⁵ Jacques Derrida, *La escritura y LA Diferencia*, Buenos Aires, Eudeba, 1989, Pág. 134

⁷³⁶ Op cit, Pág. 189

Pero además queremos trascender a estos pensadores para pensar la trascendencia o inmanencia del otro a un marco teórico que permita la relación ética entre el yo y el otro que no tenga que ser subsidiaria de condiciones ontológicas o preconcepciones de la alteridad que apelen a procesos de sustracción de la alteridad del Otro en las que la identidad del sujeto se coloque en un lugar exento a la interpelación justificando procesos de identificación del Otro como impedimento más que de posibilitador de un Nosotros.

La cuestión es pensable como el suelo

La identidad y la alteridad son polos en los que se orienta la relación entre lo mismo y lo otro, no propiedades inmanentes ideales de sentido. La ontología es siempre subsidiaria con respecto a la ética, aun cuando sean modos de ser sincrónicos, es construcción posterior de la relación ética fundante. Derrida afirma interpretando a Levinas “Así pues, la ética es la metafísica. «La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera.»”⁷³⁷ El desbordamiento absoluto de la ontología. Esto de algún modo colabora al pensar un campo en el que el ser es correlativo fundamental del hacer ético ya que la identidad no es fundante de la relación y de la alteridad ya que conlleva a la relación como principio.

Ante el Otro no puedo anteponer el pensamiento, para conservar la alteridad del otro no debo fundarla en mi identidad ontológica inmanente, en cuyo caso estaría pensándola bajo la noción de totalidad. Sino que desde que se piensa al Otro en tanto Otro se puede fundar la apertura a un “nosotros” comunitario, la alteridad fundamental en términos éticos es la que no se mide desde una identidad de ser sino en la responsabilidad ante el otro, alteridad que me incumbe antes de la libertad de decidir los límites voluntarios de la acción. En conclusión es preciso que el respeto por la alteridad del otro, que es por una parte inmensurable y por otra la única medida de la éticidad de nuestro trato con el otro, constituya una comprensión del modo de las relaciones éticas que evite la violencia, sea esta conceptual o real.

⁷³⁷ Op cit, Pág. 193.

El método fenomenológico como posibilidad de integración entre Ética y Metafísica.

Prof. Carmen González

Facultad de Filosofía
Universidad Católica de Santa Fe

Así como se podría decir que el interés general de los filósofos griegos fue desentrañar el lugar que le cabe al hombre dentro del cosmos, bien podríamos decir que al hombre contemporáneo le urge encontrar la manera de afirmar la realidad de dicho cosmos y su lugar en él. Y esto como consecuencia de haber heredado la pesada carga del escepticismo moderno, que parece no permitirnos ya seguir afirmando dicha realidad, como así también el peso que sobre la razón ha recaído hasta doblarla sobre sí misma incapaz de orientar su mirada a otra cosa que no sea su propia capacidad. Podríamos decir, entonces que la filosofía contemporánea se ve ante el dilema de recuperar ambos polos: la de la realidad misma y la conciencia que de ella tenemos.

En este trabajo se trata pues de analizar la posibilidad de que, por vía fenomenológica se recupere el vínculo entre conciencia y mundo, consecuentemente, entre metafísica y ética.

La experiencia como punto de partida en Husserl.

El recurso a la experiencia como criterio o canon de la validez del conocimiento es el rasgo característico del empirismo. Dentro de la concepción de la experiencia en tanto intuición, señala Nicola Abbagnano que la experiencia es “una relación inmediata con el objeto individual...un objeto conocido por experiencia es, desde este punto de vista, un objeto presente y en persona con toda su individualidad”⁷³⁸ Esta percepción amplia de la experiencia como operación cognoscitiva adquirirá de la mano de Locke y de Hume un carácter negativo; ambos autores señalarán a la experiencia sensible como límite o negación de las pretensiones de la razón, aumentando la distancia aparentemente infranqueable entre el darse fenoménico de los datos sensibles y el carácter nouménico de las cosas dadas a la percepción; precisamente el punto exacto en el que conciencia y mundo se separan.

No es ésta opinión compartida por Husserl; en él no hay ningún resquicio por donde pueda colarse la menor duda acerca de llegar a conocer las esencias universales a través del darse particular de los fenómenos. Ya en la Introducción a *Ideas* afirma que “aquí se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias; como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a conocimientos esenciales y no fijar, en absoluto, hechos.”⁷³⁹ Es necesario tan solo un cambio de perspectiva que consiste dejarse afectar por el darse las cosas; ahora bien,

⁷³⁸ ABBAGNANO, N., *Diccionario de filosofía*, p.497, México, Fondo de Cultura Económica, 1996

⁷³⁹ HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p.10, México, Fondo de Cultura Económica, 1992

¿qué es lo que las cosas ofrecen en ese darse? En esta facticidad pues, hay ya una remisión a cierta necesidad esencial: un objeto individual no es meramente individual, un objeto que se da tiene, en cuanto constituido en sí mismo, de tal o cual manera, su índole peculiar. “Ante todo designo *esencia* lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo, constituyendo lo que él es. Pero todo *lo que* semejante puede *trasponerse en idea*. Una intuición empírica o individual puede convertirse en intuición esencial...lo intuido en este caso es la correspondiente esencia pura o eidos.”⁷⁴⁰ ¿Cuál es, entonces, el puente que permite pasar de la esfera de los hechos contingentes a la esfera de las esencias universales? Está dado sin duda por la experiencia, *principio de todos los principios*: “Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento”⁷⁴¹ afirma Husserl en el § 24 de *Ideas*.

Así, la experiencia se define como referencia directa a lo individual⁷⁴² y será, para el fundador de la fenomenología, el punto de partida para el esclarecimiento del origen y validez de los juicios. Partiendo del encuentro de la conciencia con los objetos individuales, en “carne y hueso”, será posible la aprehensión de lo que éstos son; ahora, es importante señalar que siempre es anterior a dicha aprehensión en *entelequia* la presencia misma del objeto como un algo que nos atrae, nos afecta. “Afectar significa destacarse del contorno que siempre coexiste allí y atraer sobre sí el interés”⁷⁴³, pues los objetos están dados allí, en el mundo, previa e independiente de la actividad cognoscitiva con la que cualquier sujeto se vincule a ellos. Vincularnos cognoscitivamente con ellos será ocasión de ver, comprobar si tal como se dan y como suponemos que son, verdaderamente son.

Por último, es importante observar el esfuerzo por ampliar el sentido de la experiencia a un ámbito más amplio que el meramente cognoscitivo. Husserl señala que nuestro mundo vital es mucho más que el mundo de las funciones lógicas y que, por tanto tiene el concepto de “experiencia” un sentido cotidiano que vale la pena recuperar. “Y este sentido cotidiano (...) se refiere a un hábito que proporciona al que está provisto de él, al experimentado, seguridad en el decidir y en el obrar en las situaciones de la vida”⁷⁴⁴. Así, el mundo no solo es sustrato de cada acto cognoscitivo sino también de cada valoración y acción práctica: “Para que algo pueda estar dado como algo útil, bello, terrible, espantoso, atractivo, etc., tiene que estar presente de alguna manera aprehensible por los sentidos, tiene que darse en la experiencia sensible inmediata...”⁷⁴⁵ En la esfera de la experiencia, el mundo constituye siempre el sustrato que sirve de fundamento a todo tipo de experiencia, ya sea aquella que inicia el conocimiento como aquella que dinamiza la praxis. Se recupera entonces el nexo conciencia-mundo rehabilitando así una posible

⁷⁴⁰ HUSSERL, E. *op. Cit*, p. 20

⁷⁴¹ *Ibid*, p. 58

⁷⁴² *Ibid*, p. 28

⁷⁴³ *Ibid*, p. 30

⁷⁴⁴ HUSSERL, E., *op. cit.* p. 55

⁷⁴⁵ *Ibid*, p. 56

vía realista de fundamentación de las acciones morales. Esta es la dirección que tomará la reflexión ética de Max Scheler.

La experiencia del valor en Scheler.

En el artículo “Fenomenología y gnoseología”, publicado en el volumen *La esencia de la Filosofía*, Max Scheler afirma que “es cierto que todo lo dado descansa en la experiencia, pero no es menos cierto que toda clase de experiencia de algo conduce hacia algo dado”⁷⁴⁶. Ahora, en esta vivencia “el mundo está dado con la misma inmediatez como objeto que como portador de valores.”⁷⁴⁷ Para Scheler, la experiencia de lo real se da siempre junto a una carga de afectividad en tanto como experiencia de un objeto, cualquiera que sea, se da simultáneamente una afección de atracción o rechazo que refiere una sensación subjetiva sino mas bien al modo en que emocionalmente el sujeto “recibe” el dato del mundo. Si la filosofía, dice Scheler, es el conocimiento que se orienta a lo absoluto, es decir, a las esencias, debe partir de cierta disposición en el espíritu del cognoscente; dicha disposición se constituye a partir de tres actos morales que son el amor al ser absoluto, la humillación del yo natural y el autodomínio de los impulsos instintivos, lo cual da lugar al fenómeno de *resistencia* del mundo, a través del cual éste se hace evidente. Como resultado de estas actitudes fundamentales es posible conocer, en el ámbito de lo teórico, el “ser-así” de las cosas y, en el ámbito de la vida práctica, su valor.

La fenomenología constituye para Scheler, el método adecuado a la ética; así, cuando decimos que determinado acto es bueno o malo, no estamos emitiendo un juicio que de manera externa le confiera valor a dicho acto, sino que dicho valor se descubre directamente en la experiencia vivida. “El valor no es un atributo de la cosa (...) es el objeto entero dado como de una forma nueva. Y de esta forma nueva precisamente es como se da el objeto en la percepción afectiva intencional, es decir, en el conocimiento intuitivo emocional”⁷⁴⁸; esta percepción afectiva de los valores se realiza siempre en actos emocionales-cognoscitivos, aún cuando el origen último de tales actos es puramente emocional. La razón, en este punto, no es capaz de captar este aspecto de la realidad; sólo nos manifiesta la existencia de objetos reales y solo posteriormente extrae de ellos un contenido puramente concreto, en tanto “cosa” con un ser-así. Para Scheler, la cosa y el valor son dos elementos de la realidad primarios e irreductibles uno a otro y el modo original de la relación sujeto-mundo es fundamentalmente la actitud emocional.

De este modo, Scheler proclama el primado de la práctica respecto de la teoría y el primado de la ética respecto al conocimiento. Saber qué son las cosas es un movimiento que se da en forma posterior a la atracción o rechazo que emocionalmente provocan en el sujeto. Así la axiología precede a la ontología.

También para Kant la ontología se separa de la ética, y en ambos casos, esta separación se debe a presupuestos de tipo gnoseológicos. Sin embargo Scheler se distancia de Kant cuando intenta recuperar el carácter empírico,

⁷⁴⁶ SCHELER, M., “Fenomenología y gnoseología” p. 64, en *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1962

⁷⁴⁷ *Ibid*, p.67

⁷⁴⁸ WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, p.13, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

pero no sensualista, de la ética; las emociones, intencionalmente, nos ponen en contacto con sus objetos propios: los valores. Si bien es claro que esta intuición emocional tiene carácter experiencial, por ser emocional sesga el todo que supone el acto cognoscitivo por el cual el sujeto se pone en contacto con el mundo. Una vez más se observa que el modo en que un filósofo concibe la capacidad y, por tanto los límites, de conocimiento, está íntimamente vinculada al modo en que ontológicamente concibe al mundo y a sí mismo.

En Scheler, ni el sujeto, ni los valores constituyen una sustancia : “Ciertamente la persona existe y se vive únicamente como ser realizador de actos y de ningún modo se halla *tras éstos* o *sobre ellos* ni es algo que, como punto de reposo, estuviera *por encima* de la realización y el curso de sus actos (...) mas bien se halla en cada acto plenamente concreto la *persona íntegra* (...) Carece de sentido pretender aprehender a la persona en las vivencias, puesto que la persona realiza su existencia precisamente en el vivir sus posibles *vivencias*.”⁷⁴⁹ Nuestro autor rehúsa concebir a la persona como una sustancia en la que sus actos se den de manera accidental; la persona no es nada sin sus actos. “Al parecer, tiende a identificar la noción de *sustancia* con la noción de *cosa* y por ello trata de evitar cualquier cosificación de la persona”⁷⁵⁰ como evita cualquier cosificación de los valores; decíamos mas arriba: cosa y valor son dos aspectos de la realidad irreductibles entre sí.

Hemos visto de qué manera Scheler como Husserl, recuperan, con el método fenomenológico, el vínculo entre conciencia y mundo. En el caso de Husserl, a través de las sucesivas reducciones, la conciencia intenciona hacia el *eidos* de las cosas del mundo; en el caso de Scheler la conciencia, originalmente emocional, se deja afectar por el valor de la realidad y origina sus actos. En ambos casos, el punto de partida del conocimiento y de la acción no está dado *a priori* en el sujeto mismo sino en el modo en como el mundo lo afecta y éste responde.

En esta misma escuela fenomenológica, aunque, mas cerca de la línea realista, se encuentra el filósofo polaco Karol Wojtyla, quien tomando el momento de la experiencia recupera el vínculo entre metafísica y ética.

La experiencia en la filosofía de Karol Wojtyla

“En la experiencia del hombre tenemos que reconocer que existe un momento particular en el que aparece su contenido experiencial a pleno. Este momento se da en la experiencia *el hombre actúa*”⁷⁵¹ Ahora, ¿cómo aparece este sujeto? En primera instancia, no como el lugar en que se da la acción sino como causa eficiente de dicha acción. El primer dato que se muestra con evidencia⁷⁵² es el momento decisivo que la conciencia y la autoconciencia tienen en la experiencia; todo cuanto puede saber el hombre acerca del hombre surge de la experiencia de saberse un sujeto conciente; es la

⁷⁴⁹ SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, p.515-516, Madrid, Caparrós editores, 2001

⁷⁵⁰ GUERRA LÓPEZ, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla.*, p.90, México, Caparrós Editores, 2002

⁷⁵¹ GUERRA LÓPEZ, R., *op. cit.* p. 225

⁷⁵² Es interesante atender al valor de la evidencia en la gnoseología de Wojtyla, sin embargo nos alejaría del objetivo central del presente trabajo. Cfr. GUERRA LÓPEZ, R. *op. cit.* 225

experiencia de sí, como sujeto que conoce y se conoce, lo que origina el conocimiento antropológico, pero no a la manera idealista de una conciencia que se piensa indefinidamente desde sí misma, sino sobre los datos reales externos a la conciencia, en la experiencia de sus propios actos.

Ahora bien, en la conciencia el hombre no solo refleja intelectualmente sino también emocionalmente, el valor moral de las acciones. Sin embargo, no se trata de un puro reflejar en la conciencia un acto cuyo valor moral ya está constituido sino que la conciencia misma participa en la constitución del acto desde el punto de vista moral: es en la conciencia donde aquello que objetivamente es bueno o malo, es experimentado como bueno o malo para el hombre. “En la conciencia la experiencia del valor sucede en ocasión del acto, pero la persona se experimenta al mismo tiempo como causa del acto. Esto permite ligar la valoración objetiva del acto (del cual la persona es la causa), provista por la autoconciencia, con la experiencia subjetiva que sucede en la conciencia.”⁷⁵³ De esta manera, la conciencia refleja la emoción y la integra en la experiencia completa del hombre.

Supera así, Wojtyła el error de Scheler de haber emocionalizado la conciencia y no haber visto que al mismo tiempo que la conciencia refleja las emociones puede producir un juicio racional sobre éstas. De este modo, Scheler no está en condiciones de descubrir el carácter de causa eficiente que cada sujeto es, respecto de sus actos y coloca como causa de los actos morales a los valores que emocionalmente atraen o repelen a este sujeto.

Desde el análisis del núcleo óntico del sujeto que actúa se comprende que la experiencia de sí mismo como de causalidad no sustituye la experiencia de percibir aquello que le sucede⁷⁵⁴, y esto es posible si admitimos que nuestro conocimiento del hombre no surge simplemente de la conciencia sino que utiliza al mismo tiempo los datos que provienen de nuestra facultad cognitiva en tanto “espejo de la realidad”. Así, como señala Buttiglione, “en el autoconocimiento coopera el conocimiento que el hombre tiene del mundo como así también su comprensión metafísica del ser”⁷⁵⁵, en tanto la idea del ente en general nos ayuda a comprender a este ente particular que es el hombre con la irreductible especificidad que le corresponde. Vemos, que partiendo fenomenológicamente de la experiencia, se manifiesta el núcleo irreductible de la subjetividad que se expresa en el concepto *persona*. De allí, se derivará necesariamente la norma moral que obligue a su respeto incondicional.

Hemos tratado de mostrar de qué modo la experiencia como momento fundamental del método fenomenológico permite recuperar el vínculo entre sujeto y mundo que el idealismo moderno había puesto en cuestión. Vimos también que tanto en la filosofía de Husserl como en la de Scheler esta misma experiencia tiene una carga, tal vez excesiva, en un caso de emocionalidad y en el otro de actividad intelectual, pero ambas desvinculadas. Esta desvinculación de los dos momentos que integran el proceso cognoscitivo y experiencial –afección e intelección– es lo que impide el paso definitivo hacia la

⁷⁵³ *Ibidem*, p. 158

⁷⁵⁴ En este punto Wojtyła nos permite retomar los grandes descubrimientos del pensamiento ético de Kant -la conciencia de la propia causalidad- y de Scheler -la afección emocional de los valores- conciliándolos.

⁷⁵⁵ BUTTIGLIONE, R, *op. cit.*, p. 162

vinculación entre ética y metafísica. Finalmente hemos visto cómo en la filosofía, aún desconocida, de Wojtyła se supera esta separación, desde la recuperación del momento de experiencia de sí mismo y es posible volver a plantear la relación entre metafísica y ética.-

La tensión del modo de las relaciones éticas que evite la violencia, sea esta conceptual o real.

Saber, poder y conciencia: La Ética y la evolución de la ciencia

Margarita Guerrero

FEEyE y UJAM

marguerrero@hotmail.com

La ciencia y su evolución.

En los inicios, la preocupación por conocer el origen y los cambios que se dan en el mundo estuvieron ligadas a grupos de escuelas que desinteresadamente deseaban saber. Los presocráticos, pitagóricos, sabios estoicos y epicúreos pueden contarse entre ellos. Con los grandes sistemas de Platón y Aristóteles se establecerá la diferencia entre doxa y episteme, opinión y ciencia, y así aparece la Filosofía ligada a preocupación política, ética, lógica y metafísica.

Desde el siglo XVI, el inicio el pensamiento moderno se caracterizó por una nueva visión del mundo y del hombre que dieron origen a la constitución de las ciencias particulares desde Copérnico, Galileo, Kepler, Newton en el campo de la astronomía y física. Además desde la filosofía: Descartes, Leibniz, y Bacon en su “Novum Organum” con la propuesta de un nuevo método que garantizara la ampliación de los conocimientos, cuya finalidad era la de *transformar* al mundo no sólo explicarlo y describirlo, va a determinar la síntesis de “saber y poder”, anticipa lo que será el desarrollo de la tecnociencia actual. En el prólogo de “The Great Instauration” de 1620 afirma: “Las peticiones que tengo que hacer son éstas. De mí mismo no digo nada; pero en nombre del asunto que tenemos en manos, ruego a los hombres que se convenzan de que *no hay aquí una opinión a sostener, sino un trabajo a realizar*, y que estén completamente seguros de que me estoy esforzando por sentar las bases, no de una secta o doctrina, sino de la utilidad y el poder humanos”⁷⁵⁶

Bacon, Hume, y otros que contribuyeron con sus posturas a justificar los fundamentos de límites, origen, fuentes, criterios de verdad y métodos que se consolidarán con la crítica kantiana sobre las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a-priori, la pretendida universalidad y objetividad de todo conocimiento científico, asegurando así la racionalidad de las ciencias y la separación de la filosofía del ámbito de las ciencias particulares.

Durante el siglo XIX ya se visualizan rasgos de ruptura con la concepción positivista de la ciencia que prioriza el análisis de las ciencias naturales y muchos pretenden extender este modelo a las ciencias sociales.

Entre los planteos críticos de Dilthey y su preocupación por las ciencias del espíritu, además de la inclusión de la temporalidad en el análisis de los fenómenos, nada permanece igual, todo cambia y se modifica: teoría de la evolución, las verdades no pueden ser eternas, y los condicionamientos histórico culturales determinan diferentes interpretaciones de la realidad.

Por otro lado aparecen nuevos conocimientos en ciencias particulares como psicología, ciencias del lenguaje, lógica, además de las crisis dentro de las mismas ciencias, por ejemplo en física. También se da una pérdida de seguridades y del sentido del progreso y desarrollo indefinido; pues la utilización y aplicación del conocimiento no siempre generan satisfacción de

⁷⁵⁶ Farrington, B. Francis Bacon. 1971. pag. 93 (la cursiva es destacado por la autora)

necesidades sino también muerte, exclusión y dominación de unos por parte de otros.

Podemos caracterizar la evolución de la ciencia en tres grandes paradigmas:

Premoderno: desde siglo –VI al XV, la comprensión científica del mundo sostenía un *geocentrismo*, un *orden jerárquico y teleológico* del universo, ya sea la idea de Bien, el primer motor inmóvil o Dios, con un universo cerrado y *finito*. El logos y la episteme dejaba de lado al saber empírico y técnico.

Moderno: desde XVI, XVII hasta mitad del XX, el conocimiento del mundo supone un *orden racional-matemático*, confianza absoluta en el *poder de la razón*, tanto en su poder teórico como práctico. Se presenta un *desacralización del mundo*, se pretende una formulación de conocimientos de *validez universal y necesarios* que se plasma en una confianza absoluta el *progreso social por el desarrollo de las ciencias*: de ahí que todo proceso de *innovación de las ciencias será considerado como bueno*. Por lo tanto, todo planteo ético queda fuera de la órbita del quehacer científico. La racionalidad calculadora desemboca en una “razón instrumental”, aplicada y usada tecnológicamente en relaciones de dominación, tanto de la naturaleza como del hombre mismo.

Posmoderno, que es el actual desde la mitad del XX y XXI: está caracterizado por la *ruptura* con los *ideales de progreso, de universalidad y objetividad absoluta* de la modernidad, y por *cuestionamientos al cientificismo* que considera al desarrollo de la investigación científica como un fin en sí mismo, sin tener en cuenta que su valor está relacionado con el impacto social de la misma. Por todo esto, algunos afirman el valor de otras formas de racionalidad que se pueden rescatar en los discursos del arte; lo que se percibe es la fragmentación, el desencanto y la claudicación de los ideales progresistas de la modernidad por parte de algunos pensadores.

Posturas contemporáneas frente a la finalidad de las ciencias.

Rescataré dos perspectivas del período tardomoderno que pretenden superar las dificultades de las posturas “metafísicas” tradicionales, como afirman los pragmatistas para quienes todo es relacional y relativo a dichas relaciones. A ellos no les interesa la verdad sino la corrección, ya que entienden que nada es definitivo, y que lo fundamental es lo expresado lingüísticamente. No buscan representaciones ni correspondencias con la realidad. La meta de toda indagación es la utilidad. Rorty hace un esfuerzo para caracterizar a todos los pragmatistas y afirma de la siguiente forma su naturalismo evolucionista: “Los más de cien años que hemos pasado asimilando y mejorando el relato empírico de Darwin nos han vuelto incapaces – sospecho y espero- de tomar en serio los relatos trascendentales. Con el correr de los años hemos sustituido gradualmente el intento de vernos a nosotros mismos desde fuera del tiempo y de la historia por la tarea de hacer un futuro mejor: una sociedad utópica y democrática. El antiesencialismo es una de las manifestaciones de ese cambio.”⁷⁵⁷

También se caracterizan por ser antidualistas, pues no establecen diferencias entre esencias y apariencias. Niegan la necesidad de correspondencia y la validez universal de las verdades, lo que les interesa es la

⁷⁵⁷ Rorty, R. ¿Esperanza o conocimiento? 1997. pag 75-76

búsqueda de justificación y acuerdo. Además no son partidarios de obligaciones absolutas, sino respetuosos de la prudencia que tiene como fuentes a la tradición, el hábito y las costumbres que respetan son inclinaciones naturales, y son críticos con respecto a tener en cuenta planteos morales de corrección; pues lo ligan a obligación aceptada racionalmente desde principios universales kantianos, a quien se oponen porque éste rechaza cualquier inclinación o tendencia natural y afectiva. Pero lo que me interesa destacar es la vinculación que realizan entre el proceso de conocimiento científico *con una finalidad social* aunque no ética; ya que rechazan principios y universalizaciones, afirmándolo así: “Los pragmatistas no consideran el progreso científico como la atenuación gradual del velo de la apariencia que oculta la naturaleza intrínseca de la realidad, sino como la aptitud creciente de responder a las inquietudes de grupos cada vez más extensos de personas, especialmente de personas que generan las observaciones más agudas y ejecutan los experimentos más refinados. ... consideran el progreso moral como un estar en condiciones de responder a las necesidades de grupos de personas más y más abarcativos.”⁷⁵⁸ La propuesta es aumentar el nivel de sensibilidad ante el dolor y satisfacer la mayor variedad de necesidades. El pragmatista sustituye el conocimiento por la esperanza y la certeza por la imaginación a la que consideran fuente de conocimiento científico, cuyo resultado son convenciones socialmente compartidas.

Lo que me interesa destacar de estas posturas son un intento de superar las interpretaciones ahistóricas y reduccionistas del conocimiento que dejan de lado los condicionamientos y contextos del proceso de conocimiento, ambas hacen hincapié en la dimensión social, pues destacan la importancia del proceso de investigación como búsqueda de justificaciones y aplicación de los resultados, la tecnociencia actual interrelaciona mucho más teoría y práctica.

Karl Popper afirma “El futuro está abierto de par en par. Depende de nosotros; de todos nosotros. Depende de lo que nosotros y muchos otros seres humanos hacemos y habremos de hacer, (---). Y lo que hacemos y habremos de hacer depende a su vez de nuestro pensamiento; de nuestros deseos, nuestras esperanzas, nuestros temores. Depende de cómo percibimos el mundo; y de qué tipo de juicios nos formamos acerca de las posibilidades ampliamente abiertas de futuro”⁷⁵⁹

Lo sugestivo de la postura de Popper es su aceptación del evolucionismo y apriorismo innato de necesidades se declara kantiano y admira el texto: “Hacia la paz perpetua”¹⁷⁹⁵ que reconoce como antecedente teórico de Naciones Unidas, de la que es un ferviente defensor, como así también de la Sociedad de las Naciones y de la democracia por reconocerla como forma de gobierno que puede limitar el autoritarismo sin violencia con el voto, señala además las condiciones de posibilidad para obtener la paz y dice así: “La paz es necesaria.(...) El futuro está abierto. No está predeterminado. (...) Cuando digo “el optimismo es un deber”, no sólo tengo presente que el futuro está abierto, sino también que todos nosotros contribuimos a determinarlo por

⁷⁵⁸ Idem . pag. 91

⁷⁵⁹ Popper, K. La responsabilidad de vivir. 1999 pag 203

medio de aquello que hacemos: todos somos igualmente responsables de aquello que sucederá.”⁷⁶⁰

A pesar del contradictorio desarrollo de su pensamiento expresa como necesaria la reflexión ética ,para poder ser responsables optimistas, tanto por los conocimientos como por las prácticas que realizamos para poder construir un mundo mejor.

Ética y ciencia. Responsabilidad social de la ciencia.

Si se recorre la historia de la ciencia, vemos que la tematización de las exigencias éticas a los procesos científicos no es algo que se dio desde el inicio de este quehacer; ya porque se suponía que el conocimiento sólo significaba un avance y un bien respecto del hombre y de la naturaleza, o porque ingenuamente no se imaginó la complejidad del proceso y los contextos de intereses que transversalmente lo condicionan.

Los acontecimientos históricos del siglo XX que provocaron espanto y repudio internacional hacen tomar conciencia de las implicaciones y consecuencias de las aplicaciones y usos del desarrollo de la ciencia, que no pueden dejarse de lado en la construcción del conocimiento científico.

Después de la caída del nazismo va a reglamentarse internacionalmente la investigación biomédica, pues tiene como objeto de conocimiento a sujetos, personas con diferentes grados de vulnerabilidad que son sólo medios instrumentales al servicio de la ciencia, en la mayoría de los casos sin recibir ningún tipo de atención ni satisfacción de sus necesidades. El Código de Nüremberg 1947, y posteriormente la Declaración de Helsinki 1964, son las primeras normativas que regulan legal y formalmente la investigación médica farmacológica.

Tomaré el pensamiento de algunos autores que hacen patente la necesidad de la reflexión ética en todo proceso de investigación.

Esther Díaz afirma: “En los albores del siglo XX, la epistemología lógico-formalista, a la que llamamos “concepción heredada”, ha defendido la neutralidad moral de la ciencia, aceptando la reflexión ética sólo como una instancia para pensar sobre la tecnología. Mi postura apuesta a introducir la reflexión ética desde el inicio del proceso científico”⁷⁶¹

Hans Jonas expresa: “Tenemos que examinar con más exactitud la imbricación de teoría y práctica en el devenir de hecho de la investigación, tal como es hoy y no puede ser de otra manera. Hallaremos entonces que no sólo los límites entre teoría y práctica se han vuelto imprecisos, sino que ambos están fundidos entre sí en lo más íntimo de la investigación, de forma que la antigua y honorable coartada de la “teoría pura”, y con ella la inmunidad moral que permitía, ya no existe”⁷⁶²

El valor hegemónico de la ciencia moderna se obtuvo por los resultados benéficos para la humanidad: progresos teóricos y materiales que han permitido la satisfacción de necesidades a gran cantidad de personas. Pero las

⁷⁶⁰ Idem pag 275

⁷⁶¹ Díaz, E. La posciencia 2007, pag 33

⁷⁶² Jonas,H. Técnica, medicina y ética.1996. pag 68

experiencias de Hiroshima, Nagasaki 1945, los campos de concentración, los conocimientos aplicados a las guerras, y a otras formas de manipulación tanto humana como de la naturaleza, han puesto en crisis la “incondicionada libertad de investigación”, ya que toda práctica científica tiene una finalidad social, mediata o inmediata. Hoy el desarrollo científico es indispensable para todo país que aspire a una vida justa y digna para sus habitantes. Para poder integrarse en este mundo global, necesita de la tecnociencia y de los conocimientos para su utilización y desarrollo. Es de este modo clara la relación entre: *poder, saber y responsabilidad*.

La ciencia está atravesada por intereses externos que la condicionan: puesto que requiere del poder económico, político, institucional, socio-cultural que van posibilitando o sitiando su desarrollo.

Los medios de comunicación han permitido tomar conciencia de derechos que también se presentan como demandas a los procesos de investigación social, los cuales requieren conocimientos con el fin de brindar soluciones adecuadas a las demandas planteadas. Todas estas razones ponen de manifiesto la finalidad de la ciencia y su responsabilidad social, que debe estar presente tanto en las ciencias naturales como en las sociales, pues de una forma u otra, el hombre es el destinatario final; ya como sujeto participante, ya como pasivo o activo consumidor.

Mario Heler sostiene que en la actualidad, dentro del desarrollo de la tecnociencia, se confunden las exigencias internas de la actividad científica con las demandas externas y la finalidad de la ciencia que es de servicio. Esto supone que la empresa científica participa del mercado, y en este horizonte conflictivo está “sujetado” el investigador, quien debe responder con honestidad intelectual internamente al proceso de justificación, y externamente con responsabilidad moral por las consecuencias de la aplicación de los descubrimientos y resultados, los cuales pueden beneficiar o entorpecer la convivencia social.

Para superar la crisis ética presente, apela a la recuperación del ethos moderno en sus aportes para la construcción moral en un mundo secularizado y profano, pero de personas autónomas, iguales y libres, con capacidad de optar por normas morales, autoimpuestas y compartidas.

La autonomía requiere responsabilidad, poder de decisión y actitud crítica frente al dilema de *conveniencia* o *deber*, ante los conflictos y situaciones nuevas que puedan acontecer; y por ende no reguladas.

La universidad como formadora de investigadores tiene que asumir esta trilogía de “*saber, poder y conciencia*” para contribuir a la construcción de un mundo mejor, porque la aldea global necesita y depende de una resignificación del desarrollo tecnocientífico. Así lo explicita el autor: “El compromiso con las aplicaciones sociales es inmanente a la tecnociencia. Sus decisiones no deben restringirse a la dinámica interna de su actividad, conforme a las propias reglas de producción y control de calidad. La dimensión ética de esas decisiones debe ser objeto de reflexión en las deliberaciones de la comunidad científica.

La supuesta neutralidad moral de la actividad científica ya no puede refugiarse en la pureza y el desinterés de su producción, ni los expertos en el carácter “técnico” de su intervención. El conocimiento técnico, el tipo de conocimiento que elabora la tecnociencia, afecta los derechos y favorece o perjudica la libertad de todos. Los daños accidentales, las consecuencias no deseadas de las aplicaciones sociales de la ciencia, son también responsabilidad de los científicos, porque las decisiones que toman acerca de

sus investigaciones *eligen asumir el riesgo. La responsabilidad intelectual del científico en tanto científico es también responsabilidad moral*⁷⁶³

Bibliografía

- Chomsky, Noam., Conocimiento y libertad, Ariel, Barcelona, 1972
- Díaz , Esther., La Posciencia, Biblos, Bs. As. 2007
- Heler, Mario.,Ética y ciencia: la responsabilidad del martillo, Biblos, Bs.As. 2000
- Jonas, Hans., El principio de responsabilidad., Herder, Barcelona, 1995.
- - - - - Técnica, medicina y ética, Paidós, Barcelona, 1996
- Kuhn, Thomas., La estructura de las revoluciones científicas, FCE, México,1996
- Popper, Kart., La responsabilidad de vivir, Altaza, Madrid, 1999
- Rorty, Richard., ¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo, FCE, Bs.As.1997

⁷⁶³ Heler ,M. Ética y ciencia: la responsabilidad del martillo. 2000. pag.63

Ontología y ética en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger

Dante E. Klocker

(UNL – UCSF – UADER – CONICET)

E-mail: mpklocker@infovia.com.ar

Es, como se sabe, una cuestión muy discutida si la obra de Martin Heidegger proporciona orientaciones prácticas para la acción en el mundo o si, por el contrario, sólo pretende elaborar una “ontología” valorativamente neutral. La interpretación más “ortodoxa”, en el sentido de la más acorde con ciertas declaraciones explícitas del propio Heidegger, pareciera ser la que se inclina por la segunda alternativa. Y se vale para ello no sólo de la tantas veces citada *Carta sobre el Humanismo* (1946)⁷⁶⁴, sino incluso de algunos pasajes muy significativos de *Ser y Tiempo* (veinte años anterior), que es la obra en la que me interesa concentrarme en este trabajo. En efecto, leemos allí: “no está demás advertir que la interpretación tiene una intención puramente ontológica y que está muy lejos de una crítica moralizante del *Dasein* cotidiano” (SZ, §34, 222 [167])⁷⁶⁵.

Ahora bien, aunque, como se ve, esta lectura tiene a su favor un importante apoyo textual (al punto de haber parecido durante bastante tiempo como casi incontestable), ha sido, con todo, una mirada más atenta a los propios textos la que ha conducido a su progresiva problematización. Se ha reparado, así, en que la ontología heideggeriana, lejos de adoptar una actitud de mero silencio neutral o hasta indiferente respecto de la cuestión ética, por el contrario, ha entablado con ella relaciones estrechas, ricas y complejas. Y en esta línea de interpretación hasta se ha llegado a afirmar que la “ontología fundamental” elaborada *Ser y Tiempo* bien puede ser leída como una “ética fundamental”⁷⁶⁶. Estamos, pues, ante una afirmación ciertamente audaz que

⁷⁶⁴ Téngase en cuenta, por ejemplo, el juicio acerca de la “ética” como disciplina filosófica especial que se desprende del siguiente pasaje: “Nombres como ‘ética’ surgen recién cuando el pensar originario ha llegado a su fin [...] La ‘ética’ aparece por primera vez en la escuela de Platón. Esta disciplina surge en la época en que el pensar se convierte en ‘filosofía’ y la filosofía en *epistème* (ciencia) [...] En el paso por la filosofía así entendida surge la ciencia y perece el pensar. Los pensadores anteriores a esta época no conocieron [nada semejante a] una ética” (HEIDEGGER, Martin: “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 316 y 354).

⁷⁶⁵ Aparecen, además, claras críticas a la pretensión de establecer principios normativos “objetivos” y “universalmente válidos” en SZ §57, p. 278, §58, pp. 283 y 286 y §59, pp. 293-94.

En adelante se citará esta obra consignando sus iniciales en alemán seguidas del número de párrafo y la página correspondiente a la primera edición alemana, que, tanto en el tomo 2 de las Obras Completas (GA 2, Klostermann, Frankfurt a. M., 1977) como en la edición castellana de Eduardo Rivera, aparece en el margen. Encontramos una afirmación semejante en SZ §59, 295.

⁷⁶⁶ Cf. RENN, Joachim: “Is and ought: On authenticity and responsibility in Heidegger's ontology”, en: JODALEN, Harald y VETLESEN, Arne Johan (Eds.):

no sólo atribuiría a los conceptos ontológicos acuñados en esta obra (o al menos de algunos de ellos) posibles implicaciones ético-existenciales, sino que entiende además que éstas les son tan esenciales que pertenecen al *sentido* mismo de dichos conceptos y no surgen, por tanto, como una especie de derivación ulterior que partiendo de postulados meramente “teóricos” extrajese de allí sus consecuencias “prácticas” (cf. SZ, §63, p. 316).

En el presente trabajo me propongo, en primer lugar, mostrar en qué consistiría esta significación eminentemente “práctica” inherente a los conceptos fundamentales de la obra de 1927, para luego detenerme en algunas de las relaciones que se establecen allí entre reflexión “ontológica” y problemática “ética”. Dichas relaciones conducirán a una concepción original y renovada de ambas, que contrasta con el modo como han sido pensadas por la tradición filosófica.

En el pasaje que citábamos más arriba, Heidegger afirmaba el propósito exclusivamente “ontológico” de su pensamiento. Esto bien puede entenderse en el sentido de que pretendería llevar a cabo un discurso meramente “descriptivo” referido al “ser” de los entes, abandonando, por lo tanto, toda preocupación “prescriptiva” o “valorativa”. Sin embargo, dirá Heidegger: “¿no se encuentra a la base de la interpretación ontológica que llevamos a cabo un ideal fáctico del *Dasein*? De hecho es así”. Y agrega: “Este *factum* no puede ser negado ni admitido de modo forzoso, sino que debe ser concebido en su *positiva necesidad* a partir del objeto temático de la investigación” (SZ, §62, p. 310). De este modo, se reconoce, por un lado, de modo expreso que la “analítica” llevada a cabo en *Ser y Tiempo* “supone” un determinado “ideal” de existencia, lo cual obliga a admitir que la misma no estaría desprovista de un contenido “valorativo”, antes bien, se hallaría internamente atravesada y animada por él. Por otro lado, se plantea la exigencia (sin la cual la investigación se volvería acrítica o, dicho de otro modo, “anti-fenomenológica”) de que la comprensión del mismo quede sustraída a toda arbitrariedad a través de una justificación de su “positiva necesidad”, lo cual sólo puede significar en este contexto a través de una adecuada “mostración” de su enraizamiento en las “estructuras de *ser*” del existir humano.

Por otra parte, debe tenerse en cuenta que el propio Heidegger, lejos de negar la posibilidad y legitimidad misma de una reflexión “ética”, afirmó su viabilidad siempre que se la encuadrara debidamente en el programa “ontológico” que se proponía llevar a cabo⁷⁶⁷. Ahora bien, ¿en qué consistiría el

Closeness: An ethics, Scandinavian University Press, Oslo, 1997, pp. 185-217, esp. p. 187.

⁷⁶⁷ Así, en las lecciones del Semestre de Verano de 1928, tras una presentación de las principales piezas o momentos de dicho programa añade entre paréntesis una acotación tan escueta como significativa: “recién aquí se puede plantear la cuestión de la *ética*” (HEIDEGGER, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, pp. 199-202, las cursivas son mías). Nótese que una declaración de este tipo está dando perfectamente pie a aquella conocida demanda que se le hiciera a Heidegger y que aparece recogida en la *Carta sobre el Humanismo*: “¿Cuándo escribe usted una ética?” (GA 9, p. 353).

Para introducirse a la interpretación de estos textos puede verse CULLEN, Bernard: “Heidegger, Metontology und die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, en PAPPENFUSS, Dietrich y PÖGGELER, Otto (Eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Symposion der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in*

tema y tarea de la “ética” así proyectada? Leíamos más arriba cómo la ontología de lo humano emprendida en *Ser y Tiempo* admitía estar orientada desde el comienzo por el “supuesto” (como tal, necesitado de una debida justificación ulterior) de un determinado “ideal” de existencia. Y ya algunos párrafos antes de esta afirmación se había adelantado que dicho “ideal”, lejos de consistir en una mera “posibilidad” existencial entre otras –una, además, de índole más o menos “vacía” y “fantástica”–, posee, por el contrario, el carácter de una “exigencia” (*Forderung*) que se le plantea al existir “desde sí mismo” (*von ihm selbst*), es decir, una que le es esencial y constitutiva (Cf. SZ §53, p. 266-67 y §60, p. 300). Sólo queda, entonces, determinar cuáles serían, en qué dirección apuntan y cuál es el fundamento ontológico del que brotan dichas “exigencias”.

Todas ellas giran, a mi juicio, en torno a la idea de “autenticidad” o “propiedad” (*Eigentlichkeit*) como modo de existencia “ideal” y “exigido”, si bien no a modo de “deber-ser” abstracto. Expliquemos brevemente este fenómeno.

Como se sabe, el primer paso de la célebre “analítica existencial” consistía en la caracterización del *Dasein* como “ser-en-el-mundo”. Se insistía, así, hasta el hartazgo y en franca oposición al modelo cartesiano, en que la subjetividad humana no puede ser en absoluto pensada como una especie de “esfera” más o menos solitaria y aislada que comenzara por estar encerrada “en sí” y luego saliera “fuera de sí” y entrara en relación con los entes diferentes de ella, a los que globalmente se los podría llamar “mundo”. Por el contrario, sin dejar jamás de estar de algún modo “en sí”, ésta se encuentra ya siempre “fuera de sí”, activamente vuelta e implicada tanto con las cosas a través del “trato” (*Umgang*) pragmático-operativo (*Besorgen*, “ocupación”), como con los otros a través del “trato” interhumano (*Fürsorge*, “solicitud”). “Ser-en-el-mundo” significa, por tanto, ser un “sí-mismo” (*Selbst-sein*) “entre” o “junto” (*Sein bei*) a las cosas y “con” (*Mit-sein*) los otros, siendo éstas tres direcciones que co-constituyen toda experiencia humana del mundo como tal.

Ahora bien, es inherente a esta esencial implicación del “sí-mismo” en el “mundo” la “tendencia” a quedar “perdido” o “absorbido” en el “horizonte” significativo que éste le ofrece. De este modo, “el *Dasein* se comprende inmediata y regularmente desde su mundo” (SZ §26, p. 120); esto es, se proyecta y vive a partir de “posibilidades” existenciales tomadas del ámbito de aquello con lo que “trata”, que, como vimos, son tanto las cosas del “mundo” de la ocupación cotidiana con los entes llamados “a-la-mano” (útiles) como los otros hombres con los que se comparte dicha ocupación y que comparecen, en primer lugar, según los “modos” que pertenecen a este contexto pragmático. El rasgo ontológico así apuntado será la llamada “caída” (*Verfall*) y el modo de existencia a que da lugar, la “inautenticidad” o “impropiedad” (*Uneigentlichkeit*). En ella, el sujeto queda a merced de las opiniones dominantes hipotasiadas en el impersonal “se” (*das Man*) (del “se” dice, “se” juzga conveniente, etc.) y a partir de ellas capta su “ser” o, lo que es lo mismo, su “poder-ser”, es decir, sus posibilidades concretas de existencia.

Pero este efecto obstructivo no opera sólo en el acceso del yo a sí mismo, sino también –y no en menor medida– en el acceso al ser de los otros. En efecto, en el estado de “impropiedad” la relación con los demás hombres se realiza, en general, según los modos “negativos” o deficientes de la indiferencia y la extrañeza, y los “positivos” de la distancia, la reserva y la desconfianza: “el

estar-con-otros en el 'se' no es en absoluto un aislado e indiferente estar-uno-junto-a-otro, sino un tenso y ambiguo vigilarse unos a otros, un sigiloso y recíproco espionaje" (SZ §37, p. 175). Sobre una base semejante sólo pueden darse "ambiguos y mezquinos acuerdos" y "verborrágicas confraternizaciones" (SZ §60, p. 298).

El modo extremo de esta socialidad inauténtica será el llamado "sustitutivo-dominador" (*einspringend-beherrschend*), en el que se pretende sustraerle al otro de modo más o menos explícito la conducción de sus acciones en el mundo, ocupando (es decir, usurpando) su lugar. Con esto, el ser de los otros queda "al descubierto", pero tan sólo como medio (u obstáculo) para los propios fines; y, justamente en esa medida, queda "encubierto" en aquella dimensión que le es más esencial; es decir, en su condición de *otros* sí-mismos, como tal indisponibles y no instrumentalizables, con los cuales se puede, además, entablar relaciones de colaboración y solidaridad.

Según la concepción de *Ser y Tiempo* este descubrimiento y realización del "[estar]-con-otros [de modo] propio" sólo es posible a partir del "ser-sí-mismo [de modo] propio" (SZ § 60, p. 298). Y éste consiste, pues, en escuchar y acoger el "llamado de la conciencia", que insta a salir de la pérdida en el "mundo" y corresponderle realizando "el elegir existencial de la elección de un ser-sí-mismo"; es decir, del "acto" por el que el existir "se resuelve" a "hacerse cargo, por y desde sí mismo, de su propio ser" (SZ §54, p. 270 y §53, p. 264). De este modo, con la "resolución" o "estado de resuelto" (*Entschlossenheit*), en que el sujeto se proyecta por primera vez desde sus "propias" posibilidades "finitas" (en el sentido de comprendidas desde el "fin", es decir, la "muerte"), éste queda "abierto" para sí de modo eminente ("verdad de la existencia") alcanzando con ello su genuina "individualización" o "singularización" (*Vereinzelung*). Esto no sería en absoluto sinónimo de "aislamiento" (*Isolierung*), ya que no se trataría de una especie de desvinculación del mundo, sino de una radical resignificación de éste. Así, sólo aquel que se ha reapropiado de su libertad puede adoptar frente a los demás sujetos aquel modo máximamente genuino de trato al que Heidegger llama "anticipativo-liberador" (*vorspringend-befreiend*), que consiste en "adelantarse" al otro pero no para arrebatarse su libertad, sino justamente para promoverla, acompañándolo en la conquista de su ser-sí-mismo propio. Solo sobre esta base puede surgir "el auténtico compromiso común" y "unión" cooperativa (SZ §26, p. 122).

Ahora bien, esta "ontología" que intenta sacar a luz las "condiciones de posibilidad" de la existencia humana como tal y, a su vez, de ésta en su modalidad "propia" o "auténtica", se elabora a partir de un intenso diálogo histórico entablado desde la perspectiva de la llamada "fenomenología hermenéutica" con una serie de autores y textos de la tradición filosófica. En lo que respecta al tema que nos ocupa, creo que los más relevantes serían Aristóteles de cuya *Ética a Nicómaco* (sobre todo del libro VI acerca de las virtudes intelectuales) se ocupa en varias oportunidades; Agustín, a cuyas *Confesiones* dedica el curso del Semestre de Verano de 1921) e, incluso, Kant, a cuya filosofía práctica le consagra un importante espacio en el curso del Semestre de Verano de 1927 acerca de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Releyendo dichas interpretaciones puede apreciarse con nitidez el intenso y original trabajo de apropiación llevado a cabo durante este período de gestación de *Ser y Tiempo*. Así, por ejemplo, los comentarios acerca de la "tentatio" en Agustín constituyen una de las primeras reflexiones en torno al fenómeno de la "caída" y su contrapartida, la "continentia", de la "existencia auténtica"; las interpretaciones acerca de la "phrónesis" aristotélica servirán

de base textual a lo que en *Ser y Tiempo* será pensado como “conciencia”, “verdad de la existencia”, “elección”, “situación” de la acción, etc.; finalmente, puede apreciarse la presencia kantiana, por ejemplo, en la noción de “respeto” (*Rücksicht*) y, en general, en el carácter en cierto modo “formal” de su ideal de “propiedad” o “autenticidad”.

Ante esto se impondría la siguiente pregunta: ¿por qué a la hora de elaborar una ontología se le reconoce una relevancia tan decisiva a la *Ética a Nicómaco* en lugar de dar prioridad a textos propiamente “metafísicos” del *corpus* aristotélico, que *prima facie* parecerían más afines con el tipo de investigación que está emprendiendo? Y, de este mismo modo, ¿por qué centrarse, en el caso de Agustín, en textos sin propósito especulativo como es el caso de sus *Confesiones* en vez de analizar una obra monumental (que apenas si aparece mencionada alguna vez), de gran vuelo metafísico y clara significación antropológica como es el *De Trinitate*? Justamente porque se busca aprehender el “ser” del existir humano, que a diferencia del de los “entes” que comparecen en el “mundo”, no consiste en un mero “estar-delante” (*Vorhandensein*), sino en “tener-que-ser” (*Zu-sein*), es decir, en el inexcusable tener que hacerse cargo del propio ser en la acción. A juicio de Heidegger las obras pertenecientes a lo que tradicionalmente ha sido considerado como discurso “práctico” son, pues, en la mayoría de los casos, más aptas para sacar a luz este rasgo eminentemente ejecutivo de la existencia que las otras, acusadas de no pensar la subjetividad a partir de ella misma y según sus modos propios de manifestación, sino apelando a categorías acuñadas a partir de y, por lo tanto, a la medida de la realidad externa, objetual, es decir, del “mundo” (este es el núcleo de la crítica a los conceptos de “sustancia”, “persona”, “hombre”, etc.).

Así, como se ha señalado en numerosas oportunidades⁷⁶⁸, en la interpretación de estos autores Heidegger lleva a cabo una “ontologización” de la filosofía práctica; es decir, trata como estructuras o caracteres de “ser” de la existencia humana (asignándoles, por tanto, un alcance “universal” y “necesario”) algunos fenómenos que en principio pertenecerían sólo a una de sus esferas de experiencia y actividad y son objeto, por tanto, de un discurso especial o regional: el ético o ético-religioso. Esta “ontologización” de los fenómenos tratados produciría también una cierta “neutralización” de los mismos, en la medida en que en el pasaje de un registro al otro pierden algo de su carga valorativa inicial. Esto puede apreciarse –por no mencionar más que un caso–, por ejemplo, en la constante insistencia por secularizar y, por así decir, desdramatizar un concepto de claras resonancias teológicas como es el de “caída”, del que se afirma que “devela una estructura ontológica esencial del *Dasein* mismo, estructura que, lejos de determinar su lado nocturno, más bien constituye la totalidad de sus días en su cotidianidad” (SZ §38, p. 179)⁷⁶⁹.

Ahora bien, con esta *ontologización de lo ético* tendrá lugar también, a mi juicio, y recíprocamente, una innegable *impregnación ética de lo ontológico*. Así, aunque se reconozca como veíamos a la “caída” como tendencia inherente

⁷⁶⁸ De entre los numerosísimos trabajos de Franco VOLPI dedicados a esta cuestión, puede verse, por ejemplo, “¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica”, en *Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Vol. 9, 1996, pp. 45-73, esp. pp. 48 y 55.

⁷⁶⁹ En este mismo sentido, puede verse también SZ §35, p. 167; §38, p. 176 y §44, p. 222.

a nuestro ser, lejos se está de considerar al modo de existencia a que da lugar –la “impropiedad”– y a su superación –la “propiedad”– como una especie de alternativa meramente neutral e indiferente. Por el contrario, creo que es perfectamente legítimo inferir la *preferibilidad valorativa* de la última respecto de la primera, siendo el “criterio” para semejante opción uno al que calificaría de estrictamente *fenomenológico*; esto es, uno que toma en consideración tan sólo cuál de estos dos modos o estados existenciales hace posible una “mostración” o “presentación” más plena y sin encubrimientos del “fenómeno”, es decir, en este caso, del todo estructural del “ser-en-el-mundo”, en cuanto ámbito que involucra simultánea o, como le gusta decir a Heidegger, “cooriginariamente” la propia existencia, la co-existencia de los otros y las cosas.

En conclusión, de este fecundo entrecruzamiento de “ontología” y “ética” ha resultado que la primera ha dejado de ser entendida como disciplina meramente “teórica” y, por tanto, completamente desprovista de implicaciones ético-prácticas. Dado que el discurso ontológico tal como lo entiende nuestro autor se refiere, en primer lugar, al “ser” de la subjetividad humana y ésta es esencialmente “ejecución” (*Vollzug*), es decir, “práxis”⁷⁷⁰, sus conceptos y enunciados, en la medida en que sean adecuadamente comprendidos, contienen esencialmente un potencial autoclarificador y motivador en el orden de la “acción”.

Por otra parte, esta transformación de la ontología que, más allá (o más acá) del modelo tradicional, asume ahora la dimensión práctica, conduce también a una revisión y reconsideración acerca de la esencia del fenómeno “ético” como tal. En efecto, ya en *Ser y Tiempo* comienza a anunciarse una idea que se profundizará, sobre todo, después de la *Kehre* de los años ’30, según la cual el objeto y tarea de la reflexión ética no consiste ya en el establecimiento “valores” o principios normativos que definen cómo se “debe” obrar, sino la clarificación del “habitar” humano o, dicho en el lenguaje de la obra de 1927, de los caracteres y modos de realización efectiva del propio “ser-en-el-mundo”.

La recuperación interpretativa del concepto de virtus en el s. IX

Fernando Gabriel Martin De Blassi⁷⁷¹

Estudiante de Filosofía – U.N.Cuyo

Introducción: el *Liber Manualis* y la tradición de los *specula principis*

Speculum principis es la denominación que han recibido, por parte de la historiografía moderna, los diversos tratados de corte político-moralizante que surgieron profusamente durante el decurso del Alto Medioevo. Respondiendo a las condiciones políticas y sociales de la

⁷⁷⁰ “Existieren ist handeln”, dirá HEIDEGGER en *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, p. 58, lo cual sin duda está remitiendo, a su vez, a la afirmación aristotélica: “la vida es práxis” (*Política* 1254 a 7).

⁷⁷¹ martindeblassi@hotmail.com. Alumno regular de 3º año del Prof. y Lic. en Filosofía. Adscripto al Instituto de Filosofía y Becario del Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, según resolución 823/08 CD.

época, los hombres de Iglesia, en cuanto depositarios de un primado racional que era encauzado desde una conciencia particularmente magisterial,⁷⁷² promovieron la confección de estos opúsculos que, cabe mencionar, pertenecen a

“[...] un género de carácter moralizante, rico en *auctoritates*, de motivos tradicionales basados en una moral veterotestamentaria, dedicados fundamentalmente a los Soberanos [...] con el intento específico de exponer los deberes del *ordo* correspondiente, inherentes al ejercicio de aquellas funciones que se configuran como un *officium* o *ministerium* unidas a precisas responsabilidades morales [...]”.⁷⁷³

Dhuoda provenía de una familia noble del sur del reino franco, tal como lo explicita en su *Liber Manualis* al hablar de su matrimonio con Bernardo, duque de Septimania, en el palacio imperial de *Aix-la-Chapelle*, en presencia del emperador Luis el Piadoso y de la emperatriz Judith, el 29 de junio de 824.⁷⁷⁴ Guillermo, el primogénito, nacía el 29 de noviembre de 826⁷⁷⁵ y en el año 841, nacía el segundo hijo del matrimonio, Bernardo, al mismo tiempo que el esposo de Dhuoda se reconcilió con Carlos el Calvo y, como testimonio del acuerdo, le envió a su hijo Guillermo para servirle en la corte. Ella comienza a escribir el Manual cuando ha sido privada de sus dos hijos. El desarrollo de la composición del escrito transcurre entre el 30 de noviembre de 841 y el 2 de febrero de 843, luego de que su hijo primogénito había cumplido dieciséis años.⁷⁷⁶

Los especialistas coinciden en calificar el *Liber Manualis* de Dhuoda como el único texto de formación religiosa y social, dentro de los siglos del Alto Medioevo occidental, que haya sido escrito por una laica,⁷⁷⁷ madre de familia, que consigna un libro de educación para su hijo adolescente, revelando, además, su vivo deseo por transmitirle consejos y aplicaciones prácticas. Estas pertinentes aclaraciones posibilitan que el Manual de Dhuoda, dirigido a un joven aristocrático que se encuentra en el desempeño de funciones diplomáticas, reúna las características propias de un *speculum principis*. Es

⁷⁷² Cfr. ALCUINO DE YORK, *Obras morales*. Introducción al *De virtutibus et vitiis* [Pl. 100, 613 ss.], introducción, traducción y notas de Rubén Peretó Rivas, Eunsa, Pamplona, 2004; p. 87.

⁷⁷³ J. J. CABANILLAS, *La vida cristiana del laico...*p. 53.

⁷⁷⁴ Cfr. DHUODA, *Liber Manualis...praef.* 1-6.

⁷⁷⁵ Cfr. DHUODA, *Liber Manualis...praef.* 6-9.

⁷⁷⁶ Cfr. DHUODA, *Liber Manualis...XI*, 2, 2-8: “Incoatio huius libelli II° kalendas decembri, dancti Andreae missa, incoante sanctum Domini Adventum. Finitus est autem, auxiliante Deo, III° nonas februarii, Purificationis sanctae et gloriosae semperque virginis Mariae [...]”; J. J. CABANILLAS, *La vida cristiana del laico...*p. 71-72.

⁷⁷⁷ Cfr. J. J. CABANILLAS, *La vida cristiana del laico...*p. 50-51, 283; P. RICHE, “L’education religieuse par les femmes dans le haut Moyen Age: le «Manuel» de Dhuoda”, en : *La religion de una mère. Le rôle des femmes dans le transmission de la foi*, ed. J. Delumeau, Paris, 1992; p. 37-49.

la misma autora quien lo designa así: “invenies etiam et speculum in quo salutem animae tuae indubitanter possis conspiceré”.⁷⁷⁸

I. La aplicación del concepto de virtus en el Liber Manualis

El tema de los vicios y las virtudes es un punto que Dhuoda desarrolla a lo largo de todo el Manual. En la misma línea de la tradición que la precede, la autora comienza con una referencia explícita a las cuatro virtudes cardinales en el Epígrafe de su escrito.⁷⁷⁹

Cabe detenerse en la novedad que reviste la clasificación que Dhuoda realiza de la jerarquía de las virtudes. Diferente de otros autores carolingios, como podría ser el caso de Alcuino,⁷⁸⁰ la duquesa de Septimania otorga primacía a la iustitia y no a la prudentia, al mismo tiempo que le confiere un sentido novedoso entendiéndola como justicia aquí en la tierra, es decir, como equidad. Dice: “Tu ergo, fili Wilhelme, cave et fuge iniquitatem, ama aequitatem, sectare iustitiam, time audire Psalmographi dictum: Qui diligit iniquitatem, odit animam suam”.⁷⁸¹ La segunda virtud, la fortitudo, íntimamente ligada a la primera, implica un sentido de fortaleza de ánimo, de coraje para aplicar la justicia cuando sea menester y, por medio de ello, permanecer como fiel servidor de su familia, de su padre Bernardo y de su Rey.

La virtud de la prudentia que ocupa el tercer lugar de la jerarquía, es concebida dentro de los parámetros de su acepción tradicional -ponderar las posibilidades y escoger los medios más adecuados para obrar el bien y alcanzar la salvación- pero en un contexto que podría denominarse de prudencia política propia del buen gobernante.⁷⁸² En el ambiente propio de la corte, Guillermo deberá fortalecerse interior y exteriormente, con las armas que le proporcionen la Sagrada Escritura, los Santos Padres y la oración a fin de ser fiel a la verdad, amando a todos para ser amado por todos, sin olvidarse por ello, que la misión en la que se encuentra es un servicio y no un puesto autoritario. Explica:

“Si ad perfectum te aliquando adduxerit Deus, ut ad consilium inter magnatos merearis esse vocatus, tracta prudenter quid, quando, cui, vel quomodo dignum et aptum possis exhibere sermonem [...] Nam fabricatores metalorum, cum aurum coeperint expandi ad liniendum, aptumue et congruum expectant diem, tempus, vel orarum temperiem, ut splendidam et fulgentem in lucidissimis metallis praeclarior nitescat in rebus, emolumentis ornamenti volutio. Sic et in sensu prudentium ista debet consideratio ratiocinantium in omnibus adesse”⁷⁸³.

⁷⁷⁸ DHUODA, *Liber Manualis*...Prol. 21-22.

⁷⁷⁹ Cfr. DHUODA, *Liber Manualis*...Epigr., 58-61.

⁷⁸⁰ Cfr. ALCUINO, *Liber de virtutibus et vitiis*, en: PL 101, 637 ss.

⁷⁸¹ DHUODA, *Liber Manualis*...IV, 8, 134-142.

⁷⁸² Cfr. J. J. CABANILLAS, *La vida cristiana del laico*...p. 174.

⁷⁸³ DHUODA, *Liber Manualis*...III, 5, 1-19.

Finalmente, la temperantia es ponderada, también, en el sentido clásico de moderación del placer sensible. No obstante esto, se alude a una virtud especial que Guillermo debía cultivar en su comportamiento si quería emplearse con celo en el ámbito eminentemente diplomático donde se encontraba. Él debería armarse de un espíritu templado para dirigirse a su señor, de modo tal que acometiera con honradez y rectitud el encargo recibido. Por ello, la prudencia y la templanza podrían perfectamente encuadrarse dentro de un servicio específicamente secular, como lo era el de la corte regia, más que con vistas a la vida eterna. Escribe:

“Optimates ducum et consiliarios illorum...ama, dilige et servi frequenter. Exempla dignitatum illorum perquire humiliter, et tene firmissime...Unus ibi ab alio potest, si vult, discere humilitatem, karitatem, castitatem, patientiam, manusuetudinem, modestiam, sobrietatem, astutiam, ceterasque cum studio operis boni virtutes”⁷⁸⁴.

Respecto de lo concerniente a las virtudes estrictamente teologales, se observa que Dhuoda las menciona a continuación de una invocación a la Santísima Trinidad a quien se dirige con las palabras del Símbolo Atanasiano.⁷⁸⁵ De estas tres virtudes, la caridad ocupa el lugar preeminente. Es la virtud perfecta a la que ciertamente no se llega sino por la petición que es obra de la fe y la búsqueda por medio del pensamiento, la palabra y las obras, que es obra de la esperanza.⁷⁸⁶ Por otra parte, dedica varios capítulos a los dona Sancti Spiritus y a las ocho beatitudes, acompañados de una especial referencia a los fructus Spiritus. Consiguientemente, Guillermo deberá adquirir las virtudes a partir de los siete dones del Espíritu Santo y de las ocho Bienaventuranzas. En este mismo orden, va explicando la íntima relación que se establece entre la recepción de los dones que provienen del Espíritu Santo y la práctica en la prosecución de las virtudes.⁷⁸⁷

Así entonces, la plenitud de vida se identifica con la santidad, y el camino para alcanzarla comienza con el desarrollo de la primera virtud que es esencial a todo el curso perfectivo: la caridad. La práctica de las Bienaventuranzas y de las demás virtudes que se concatenan en el ascenso de grados de perfección, resultan el fruto maduro que no es otra cosa sino la plena actualización de los dones del Espíritu Santo en el alma humilde.

II. Posible formulación de la noción de acción virtuosa en el Alto Medioevo

De lo analizado hasta el momento se observa que, junto con las virtudes eminentemente cristianas -amor a Dios, humildad, misericordia, etc.-, Dhuoda

⁷⁸⁴ DHUODA, *Liber manualis...*, III, 9.

⁷⁸⁵ Cfr. DHUODA, *Liber manualis...*, II, 1, 37-40.

⁷⁸⁶ Cfr. DHUODA, *Liber manualis...*, II, 2, 26-32.

⁷⁸⁷ Cfr. DHUODA, *Liber Manualis...*IV, 4, 50-93.

introduce una serie de virtudes humanas -sobriedad, vigilancia y prudencia política- acompañadas de una interpretación original de la taxonomía clásica de las cuatro virtudes cardinales. Además, se deduce que dentro de los consejos que Dhuoda transmite a su hijo en relación con la práctica de una vida virtuosa, el éxito en esta vida terrena no queda excluido. Es más, si bien la fe en Dios acompaña y promueve todo el proceso formativo, favoreciendo una visión trascendente de tal magnitud que sin ésta las virtudes humanas por sí mismas no podrían conceder; es gracias a la consecución de las virtudes humanas que se puede promover el valor intrínseco y propio del mundo terreno y de la prosperidad laica. De este modo, según lo que presenta Dhuoda, el sentido propio de la vida humana no consiste solamente en una aspiración hacia el más allá, sino también el buscar desde ahora el bien y la prosperidad que se determina de los asuntos propiamente terrenos, es decir, el fin que les es propio.

Consiguientemente, una primera aproximación a la noción de virtud que caracterizaba al *ordo laicorum* altomedieval estribaría en que, por razón de la vertiente secular que manifiesta Dhuoda, no se concibe que pueda haber un hombre fiel si no lo es en el cumplimiento de sus deberes familiares, feudales y seculares; al mismo tiempo que la fidelidad al clan familiar en la persona del paterfamilias, aparece con un valor moral peculiar, enmarcado en condiciones de superioridad a la fidelidad del Rey.⁷⁸⁸ Siguiendo en esto a los estudiosos, se puede afirmar que a través de las páginas del *Liber Manualis* se va presentando una “mística de la fidelidad y una religión de la paternidad”.⁷⁸⁹ Conjuntamente, cada uno de estos puntos no aparecen como imperativos morales únicos determinando todo el sentido y estilo de vida, sino como puntos de referencia moral articulados de tal manera que uno conlleva ciertas repercusiones en el otro.

Conclusión

Procurando introducir, no agotar, una conciliación plausible entre las virtudes humanas y cristianas, y las repercusiones en criterios de moralidad que dicha integración involucra, se observa que para Dhuoda el mundo es una realidad positiva, buena, de modo tal que las realidades creadas no apartan de Dios, al contrario, pueden contribuir a la determinación de principios morales que pueden ser válidos. La libertad, como don otorgado por Dios, constituye la delimitación y conformación más precisa del hombre que lo ubica en una disposición proporcionada en relación con el universo creado y el Creador.

Sólo desde esta óptica puede comprenderse adecuadamente lo que Dhuoda pretende inculcar en su hijo cuando le anima a realizar la prosperidad de vida en el éxito terreno de las empresas cometidas. La plenitud de la vida humana involucra la prosperidad entendida como el desarrollo de una decisión que se consuma autárquicamente en una actitud de amor a las cosas propias de este mundo, sin dejar de aducir que su dignidad propia procede del soberano Amor. De este modo, queda trazado la doble estimación a la que se debe proceder para determinar un criterio de moralidad laical altomedieval: buscar la prosperidad en esta tierra a partir de la perfección en

⁷⁸⁸ Cfr. J. J. CABANILLAS, *La vida cristiana del laico...*p. 278, nota 542.

⁷⁸⁹ Cfr. J. J. CABANILLAS, *La vida cristiana del laico...*p. 279.

la obra de los officia particulares y buscar a Dios, suma Bondad, en quien es comprendido en su dignidad más entrañable el misterio de la libertad. Esta visión del mundo propuesta por Dhuoda descubre una acentuación potencial de la persona humana y un conocimiento novedoso de la cultura profana y religiosa del periodo carolingio.

Bibliografía

ALCUINO DE YORK, *Obras morales*. Introducción al *De virtutibus et vitiis*. Introducción, traducción y notas de Rubén Peretó Rivas, Eunsa, Pamplona, 2004.

DHUODA, *Educare nel Medioevo per la formazione di mio figlio*. Título original: *Liber Manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum*, trad. Gabriella Zanoletti, intr. Simona Gavinelli, Editoriale Jaca Book SpA, seconda edizione italiana, Milano, 1997.

DHUODA, *Manuel pour mon fils*, Introduction, texte critique, notes par Pierre Riché. Traduction par Bernard de Vregille et Claude Mondésert, Les Editions du Cerf, Paris, 1991. (*Sources Chrétiennes*, 225 bis).

Alain DUBREUCQ, "Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge", en: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. 111, n. 3, Université de Haute-Bretagne-Rennes 2, 2004.

Donatella MAROCCO STUARDI, *Alcuino di York nella tradizioni degli "Specula Principis"*, Francoangeli, Milano, 1999.

Juan José CABANILLAS, *La vida cristiana del laico en la primera mitad del siglo IX. Virtud y santidad en el "De Institutione laicali" de Jonás de Orleáns y en el "Liber Manualis" de Dhuoda*, Tesis de Doctorado, Facultad de Teología del Ateneo Pontificio de la Santa Cruz, Roma, 1996.

Régine PERNOUD, *La donna al tempo delle cattedrali*. Trad. di Maria Gabriella Cecchini, Rizzoli, Milano, 1986.

La vida como voluntad. Un nexo entre Schopenhauer y la biopolítica

Gabriela Müller

UNRC- CEF (Centro de Estudios Filosóficos –UNRC)

I

Es un lugar común el reconocimiento de la novedad que la era tecnocientífica ha traído al pensamiento en general y a la ética en particular. También es cierto que la preocupación por la relación del hombre con la técnica es bien antigua. Sin embargo el siglo XX ha obligado a poner la atención en esta cuestión con un nuevo énfasis dado que el alcance de los nuevos problemas trasciende largamente los dramas éticos humanos tradicionales.

En el marco de esta novedad epocal, es sustancial el hecho del paso del dominio técnico del hombre sobre la naturaleza, al dominio de la propia naturaleza humana, esto es, el paso a la intervención de los cuerpos.

Esta intervención puede verse desde distintas dimensiones. Nosotros encontramos una clave interpretativa posible que nos parece ineludible. Se trata del vínculo vida-poder que Michel Foucault trajo al pensamiento de manera sistemática, vínculo con el cual estableció los fundamentos de la biopolítica al dejar establecido de una vez y para siempre la existencia insoslayable de esta relación vida-poder.

La apertura de aquel vínculo, por un lado, fue decisiva en el intento de redescubrir las concepciones clásicas antropológicas, éticas y políticas; pero, por otro, los avances vertiginosos de las tecnologías en todos sus aspectos, han redimensionado esta relación a causa de una constelación de hechos para los cuales se ha perdido todo horizonte interpretativo y conceptual, lo cual hace difícil abordar (citar) aquella re descripción. El actual alcance de esa relación, tal vez fuera inimaginable hasta para el propio Foucault: la patente del genoma, el desarrollo de las máquinas inteligentes trazan una nueva cartografía del biopoder que pone en discusión, ya de una manera completamente novedosa, la interpretación de la misma vida.

Si para Foucault el nacimiento de la biopolítica tiene lugar en el siglo XVIII cuando el Estado incorpora entre sus tareas cruciales el “cuidado” de la vida de las poblaciones, fundando entonces una nueva vocación de la política, hoy, la figura del Estado se ha posicionado en un estatus insignificante frente a lo que podríamos llamar el rostro anónimo del biopoder. Con esta idea, quiero referirme a la conjuración de fuerzas impersonales que de manera casi ciega avanzan en la configuración de un orden de mundo en el que la vida del hombre, como individuo o como población está en juego, juego en el que el Estado es un mero medio. Si en el horizonte foucaultiano el biopoder se enuncia en torno de la inscripción en el cuerpo de una lucha e intervención permanente de poder en la salud, el hambre, la seguridad, higiene, la calidad de vida, etc. hoy nos encontramos frente a la posibilidad concreta de controlar genéticamente a los cuerpos, de controlar químicamente las conductas, de construir subjetividades cibernéticamente, por decir solo algunas generalidades. Es decir, estamos frente a un cambio de dispositivos que se revelan en su anonimato pues su lógica es la de un acontecimiento que

se interna en el organismo vivo. Ya no se trata de controlar desde un afuera, sino desde la propia constitución orgánica del sujeto.

Si bien podríamos dar determinaciones más precisas acerca de estas fuerzas, por razones de espacio y objetivos sólo las dejamos insinuadas en este trabajo.

Solo decir que, en este contexto, la clásica división entre *bios* y *zoé* o bien pierde legitimidad o bien, el *bios*, se asimila al *zoé*, con lo cual, el sujeto posmoderno es ya pura y meramente naturaleza manipulable, recreable- (citar a agamben y a pico de la mirándola).

Ahora bien, en este contexto, nuestra preocupación es de naturaleza ético-antropológica y la podemos formular en clave de preguntas: ¿la relación vida-poder, tal como aparece en sus primeras formulaciones hasta sus desarrollos actuales, interrumpe toda consideración ética? En nuestro horizonte, hay, por lo menos tres respuestas posibles: La primera, es la clausura de la ética. La segunda es la propuesta de los pensadores de la biopolítica, quienes encuentran, aun con pocas precisiones conceptuales, una salida impolítica (bebiendo en las fuentes spinozianas) que puede pensarse como un intento ético dentro de los límites de la inmanencia. La tercera respuesta (nuestra postura) es la revelación de una inconsistencia en el concepto básico que sirve de fundamento a estas posiciones. Nos referimos a la idea de “vida como voluntad” y la “vida como voluntad de poder”, tal como la abordan Schopenhauer y Nietzsche respectivamente y sus sucesores.

El desarrollo de la pregunta y respuestas formuladas arriba, será abordado en otro lugar y con la extensión pertinente. Aquí, nos limitaremos a revisar los mencionados conceptos fundacionales de la relación vida-poder en la perspectiva de Arthur Schopenhauer.

II

*Que haya sueños es raro, que haya espejos,
que el usual y gastado repertorio
de cada día incluya el ilusorio
orbe profundo que urden los espejos*

Borges

Como es sabido, Schopenhauer por un lado radicaliza el criticismo kantiano, aseverando la imposibilidad de conocer el mundo en sí. Igual que Kant, Schopenhauer sostiene que para que haya conocimiento el sujeto, contribuye a la construcción del objeto, que así pasa a la categoría de fenómeno. Esto explicaría la posibilidad del conocimiento científico, que al entender de Schopenhauer conoce al mundo como un espejo de su propia capacidad cognoscitiva.

Así, es el idealismo trascendental la matriz que dirige todo su pensamiento, a saber, la dualidad “fenómeno y cosa en sí” que en Schopenhauer aparecerá bajo la forma de “representación y voluntad” respectivamente. En efecto, el mundo es para Schopenhauer voluntad y

representación. Los objetos, cuya constelación se nos aparece como mundo, en realidad, son el modo como el mundo se nos oculta. Como Kant, sostiene que existen condiciones trascendentales que animan la división clásica entre sujeto y objeto. Ahora bien este origen subjetivo produce el efecto de presentar al mundo como una alteración del sujeto en lugar de su manifestación. Así, el mundo fenoménico es una alteración. Encontramos aquí una anticipación idéntica a la idea heideggeriana del ente como ocultamiento. De modo que por principio habría ante el conocimiento del hombre una realidad evanescente, onírica, una realidad de suyo inconsistente.

De este mundo inconsistente da cuenta la ciencia. Este es todo el alcance que se le puede atribuir. En sus dos secciones principales, que denomina, morfología y etiología, la ciencia describe las formas y explica los cambios respectivamente. La morfología por tanto, considera las formas permanentes, por lo cual puede ser considerada el relato de la historia natural en toda su extensión. Especialmente la botánica y la zoología corresponden a esta actividad del conocimiento científico puesto que ponen en conocimiento las diversas formas orgánicas estables en relación al permanente cambio individual. La morfología tiene una función taxonómica, en el sentido de que su tarea consiste en clasificar, separar, unir, ordenar, todo lo cual le sirve para organizar el mundo de los fenómenos en sistemas, traducirlos en conceptos y acceder a un conocimiento de conjunto. Pero, “el tránsito de la materia por aquellas formas, es decir, el nacimiento de los individuos, no es parte fundamental de la consideración” (Schopenhauer, 2004:148) Este paso de la materia por las formas tiene su lugar en la fisiología, la cual forma parte de la etiología cuyo interés fundamental es el conocimiento de las causas y de los efectos, esto es de la causalidad natural, la cual sujeta a una regla según la cual “un estado de la materia sigue necesariamente otro determinado, es decir, la etiología se encarga de construir la explicación científica de la necesidad de cómo un cambio determina y condiciona a otro.”(..) La etiología nos enseña que, según la ley de causa y efecto, este determinado estado de la materia produce aquel otro” (Schopenhauer, 2004:149)

Pero, como ya se ha adelantado, la información que nos proporciona tanto la morfología como la etiología son “(..) para nosotros representaciones que por esa vía nos siguen resultando eternamente ajenas y así consideradas se hallan ante nosotros como jeroglíficos incomprensibles” (Schopenhauer, 2004:149)

La ciencia, así entendida no es capaz de revelarnos esencia interior alguna del mundo. Es decir, “la esencia interna” de las fuerzas que se manifiestan en los fenómenos explicados por la ciencia, queda definitivamente oculta.

El gran interrogante es entonces, qué son esas representaciones, pues si el mundo no es más que una mera representación “(..) tendría que pasar ante nosotros como un sueño inconsistente o un espejismo fantasmagórico sin merecer nuestra atención; o si es otra cosa, algo más, qué es entonces” (Schopenhauer, 2004:151)

El soporte que condiciona al mundo como representación, es, al decir del pensador alemán, el individuo. Pero éste está mediado por un cuerpo. De este cuerpo se sabe, desde el punto de vista cognoscitivo, lo mismo que de todo fenómeno. Sin embargo, dice más adelante “(..) al sujeto de conocimiento que se manifiesta como individuo le es dada la palabra del enigma: y esa palabra reza voluntad” (Schopenhauer, 2004:152)

Esta palabra es la clave de su fenómeno pues le señala el significado interno de su ser. Entonces, el cuerpo nos es dado de dos maneras: como fenómeno, objeto entre objetos pero y al mismo tiempo “(...) como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra voluntad”(Schopenhauer, 2004:152) Todo obrar, todo movimiento se expresa en el cuerpo. Cuerpo y voluntad no son la sucesión de un nexo causal, por el contrario, son una misma cosa. Es el cuerpo pues “el acto de la voluntad objetivado” (Cfr. Schopenhauer, 2004:152) “Solamente en la razón difieren el querer y el obrar, en la realidad son una misma cosa. Todo acto de voluntad inmediato, verdadero y auténtico es enseguida e inmediatamente un manifiesto acto del cuerpo” (Schopenhauer, 2004:153)

La verdad de esta afirmación se hace del todo elocuente, según Schopenhauer en el hecho de que todo un movimiento desmesurado y violento de la voluntad, (esto es lo que se llama afecto), se expresa en un sacudimiento del cuerpo y lo perturba en su naturaleza vital. No puede tenerse conocimiento del cuerpo sin tenerlo de la voluntad. No puede conocerse inmediatamente la voluntad sino a través del cuerpo: “mi cuerpo es la objetividad de mi voluntad” (Schopenhauer, 2004: 155). El cuerpo es, finalmente, el único objeto que al mismo tiempo es representación y voluntad.

Las afirmaciones precedentes son las que anticipan el gran relato del pensador, a saber, la clave de la comprensión de la esencia de la naturaleza.

Así como cada parte de cuerpo: dientes, garganta, intestinos y genitales; son la manifestación visible del hambre y del deseo sexual respectivamente, toda expresión visible en la naturaleza, representa la voluntad que los sostiene. Todo en la naturaleza está dispuesto en vistas de vehicular la voluntad fundante. Señala Schopenhauer como ya Parménides había expresado la misma idea: “(...) (el hombre) es lo que piensa” Cada individuo corporiza su carácter (Cfr. Schopenhauer, 2004:161)

De aquí se sigue la esencia íntima de la naturaleza, la fuerza que todo lo mueve: la voluntad. Con ello se ha revelado la esencia de todas las fuerzas que se agitan en la naturaleza. Los fenómenos no son más que distintas especies del mismo género, de la única cosa en sí: la voluntad.”(...) la voluntad como cosa en sí se halla fuera del dominio del principio de razón en todas sus formas, por lo que carece absolutamente de razón (...)” (Schopenhauer, 2004:165) La voluntad actúa allí donde no la guía ningún conocimiento; en el instinto y en el impulso animal. Es un obrar sin por que, sin motivos, un obrar ciego. Schopenhauer ilustra: “El ave de un año no tiene ninguna representación de los huevos para los que construye un nido, ni la araña joven de la presa para la que teje su tela (...)” (Schopenhauer, 2004: 179). En los ejemplos citados, el animal sabe, pero no actúa guiado por el conocimiento, su actividad es ciega pero precisa, es la manifestación de la voluntad. Lo mismo vale para las plantas y para el más débil de los fenómenos, aún para los fenómenos del mundo de lo inorgánico. “Spinoza dice (Epist.62) que si la piedra que vuela en el aire por un impulso tuviera conciencia, pensaría que vuela por su propia voluntad. Yo añado que la piedra tendría razón” (Schopenhauer, 2004: 179)

Ahora bien, la voluntad, respetando los supuestos kantianos de la filosofía schopenhaueriana, al ser un cosa en sí, está fuera del espacio y del tiempo. No conoce, de esta manera la pluralidad de los individuos. Es decir, la “cantidad de individuos de cada forma” o la “cantidad de manifestaciones individuales de cada fuerza” (Cfr., Schopenhauer, 2004:181)

Ahora pasamos al punto neurálgico de este trabajo, es decir a la idea de voluntad como lucha, como continuo conflicto. Dice Schopenhauer: "No hay victoria sin lucha" (Schopenhauer, 2004:200) Esto es así porque una objetivación superior sólo puede surgir sometiendo a una inferior. Frente a este sometimiento la fuerza inferior se resiste. Todo fenómeno de la voluntad se sostiene en una lucha duradera contra las fuerzas físicas y químicas, así el cuerpo humano: la digestión, por ejemplo, deprime todas las demás funciones.

Aquí concédasenos la extensión de la cita:

"Así, por todas partes, vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria (...) A través de toda la naturaleza se puede seguir esa lucha, e incluso, no consiste más que en ella. (...) Esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y alimento de otro, es decir, la materia en la que se presentaba su idea ha de retirarse para que se presente otra, ya que cada animal no puede conservar su existencia más que mediante la constante supresión de la ajena, de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma y es su propio alimento de diversas formas, hasta que al final en el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera la naturaleza como un producto para su propio uso; si bien, (...) ese género revela en sí mismo con la más atroz claridad aquella lucha, aquella autoescisión de la voluntad, y se produce el *homo homini lupus*" (Schopenhauer, 2004:201)

Para concluir, si bien está claro en las letras y en las palabras del fundador de la biopolítica, que descarta por principio todo fundamento metafísico o entidad en-sí alguna que sostenga las relaciones de poder, no es menos cierto que en Schopenhauer, éstas relaciones, cuya lógica es la misma, tiene su entero fundamento en la idea de mundo como voluntad. Lo visible, lo fenoménico del mundo-la representación- se traba en una permanente lucha que consiste en la supresión de la existencia ajena. A Foucault le queda como soporte el mundo de la representación, más allá o más acá, no hay nada. Solo redes, pliegues, entramados aleatorios de lucha y poder.

Lo emergente es sin embargo lo mismo: la vida y la lucha se pertenecen mutuamente.

Hasta aquí, nos permite el espacio. Quedan insinuadas en las entrelíneas de este texto la relación vida-poder y la cuestión de la legitimidad o no del drama ético humano.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2005), *Profanaciones*, Adriana Hidalgo
- Agamben, G.(2002), *Lo abierto*, Adriana Hidalgo
- Deleuze,Foucault, et al. (2007), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós
- Espósito, R. (2006), *Bíos*, Amorrortu, Buenos Aires
- Fonti, Diego (2005),*Residuos Humanos*, Ed. De la Universidad Católica de Córdoba, Argentina
- Negri, A et al. (2003) *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Paidós
- Schaeffer, J-M, (2000), *El fin de la excepción Humana*, FCE, Buenos Aires

Schopenhauer, A. (2004), *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid

Searle, J. (2005) *Libertad y neurobiología*, Paidós

Sloterdijk, P. (2000), *Normas para el parque humano*, Ed. Siruelas, España

Tatián, D. (1999), *Spinoza, impolítico y político*; en: Oscar del Barco et al. *Eds. Revista Nombres, año IX, nº 13-14, septiembre de 1999*

Apuntes para una ética nietzscheana

Lic. Pablo Olmedo

CONICET – UNRC

La afirmación de que en la filosofía de Nietzsche se hallan contenida una ética es, sin dudas, del todo problemática. La Muerte de Dios, anunciada y experimentada por el filósofo, parece anular toda posibilidad de fundar cualquier sistema ético, ya sea de contenidos, ya sea formal, como quiso Kant. Si los sistemas éticos requieren algún punto arquimédico en el cual echar raíces, Nietzsche viene a decirnos, vociferando, que no es posible encontrar esa primera palabra, a partir de la cual se desarrolla toda estructura conceptual, moral o religiosa. Con la muerte de Dios ingresamos en el reino de la mentira, las verdades son develadas como errores útiles, al tiempo que los sistemas conceptuales de la filosofía y los preceptos morales de la religión son desenmascarados como violentos para con la vida, que no es otra cosa que la realidad del devenir.

La violencia radica en la pretensión de petrificar lo múltiple. A los ojos de Nietzsche, la antigua dicotomía metafísica entre uno y múltiple, acabó resolviéndose a favor de lo primero: la unidad del concepto se impuso sobre la pluralidad del devenir⁷⁹⁰. El conocimiento conceptual y esquematizante es revelado, de este modo, como un producto del ‘instinto de rebaño’⁷⁹¹. Lo que Nietzsche pone de manifiesto es que es el hombre el que valora: “En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; en incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor”, afirma Zarathustra⁷⁹². Y dice también: “Vuestra voluntad y vuestros valores los habéis colocado sobre el río del devenir, lo que es creído por el pueblo como bueno y como malvado me revela a mí una vieja volunta de poder”⁷⁹³. Nietzsche piensa la vida bajo la idea de la voluntad de poder; todo lo que existe tiene este carácter. La voluntad de poder interpreta e impone perspectivas. Los valores morales y los conceptos metafísicos, son develados como perspectivas provisionales, producidas por un determinado tipo de existencia, es decir, por un determinado tipo de voluntad de poder:

...es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis [morales o metafísicas], y, en segundo término, que esas populares valoraciones y antítesis de valores sobre las cuales los metafísicos han impreso su sello sean algo más que perspectivas provisionales tomadas desde un ángulo, desde abajo hacia

⁷⁹⁰ CRAGNOLINI, 2003, *Nietzsche camino y demora*, Biblos, Bs. As., p. 105.

⁷⁹¹ NIETZSCHE, 1999, *La Ciencia Jovial*, Trad. José Jara, Monte-Ávila, Caracas, p. 111ss.

⁷⁹² NIETZSCHE, F. 2001, *Así Habló Zarathustra*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, p. 176.

⁷⁹³ *Ibidem*, pp. 174-175.

arriba, perspectivas de rana, por así decirlo, para tomar prestada una expresión corriente entre los pintores.⁷⁹⁴

El mundo moral-metafísico pierde su aura de verdad, al ser comprendido como el producto de la actividad interpretativa de la voluntad de poder. Pero esto no anula todavía el carácter vinculante que tuvieron -y aún tienen- esas estructuras conceptuales. Dicho carácter desaparece cuando sucede el acontecimiento, determinante para la historia occidental, acontecimiento que Nietzsche anuncia bajo el título Muerte de Dios. En un póstumo del otoño de 1887, leemos:

Nihilismo: falta la finalidad; falta la respuesta al ‘¿por qué?’. ¿Qué significa el nihilismo?: *que los valores superiores se desvalorizan*.⁷⁹⁵

La muerte de Dios significa el desencadenamiento del nihilismo occidental. Si los valores vigentes hasta entonces ya eran nihilistas -por desconocer la realidad del devenir-, con la desaparición de Dios, esos mismos valores pierden su carácter vinculante, se ‘desvalorizan’, dejan de ser errores útiles. El mundo en el que habitamos desde entonces es un mundo más allá del bien y del mal. Nos hallamos aquí frente a nuestro problema: ¿cómo podemos pensar una ética nietzscheana? Más aún, ¿cómo podemos pensar una ética sin fundamento último?

La dificultad es grande, sin embargo es una tarea que debemos afrontar si no queremos dejar impensadas algunas de las ideas más relevantes del pensamiento de Nietzsche. Es en este momento cuando nos preguntamos por el significado de la ‘transvaloración de todos los valores’, de la distinción entre ‘fuertes’ y ‘débiles’, de ‘la cría de hombres fuertes’ y, más precisamente, sobre el sentido que encierra la idea que unifica a todas las anteriores, la idea del Superhombre.

¿Quién es el Superhombre? ¿Qué sentido tiene el prefijo *über* –super o ultra– de *übermensch*? ¿Cuál es el camino hacia él? Podemos hallar un señalamiento para responder a estas preguntas en el libro cuarto de *Así habló Zaratustra*. Cuando Zaratustra escucha el grito de socorro sale en busca del que reclama ayuda. En el camino se encuentra con una serie de hombres que, si bien parecen ser el Superhombre, aún no lo son. Si queremos delinear la figura del Superhombre, no nos queda más remedio que hacerlo por la vía negativa, es decir, hacer el recorrido de Zaratustra entre los hombres superiores. Emprendamos, entonces, un breve análisis de cada uno de estos personajes, a fin de vislumbrar las diferencias entre ellos y el Superhombre.

No seguiremos en nuestro examen el orden dramático de aparición de los personajes en la obra. Hemos preferido adoptar la secuencia propuesta por Gilles Deleuze⁷⁹⁶, asentada en la idea de que cada uno de estos personajes

⁷⁹⁴ NIETZSCHE, F., 1983, *Más allá del bien y del mal*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, pp. 22-23.

⁷⁹⁵ NIETZSCHE, F., 2004, Fragmentos Póstumos. Una selección, ABADA, Madrid, p. 171. El fragmento es del otoño de 1887, su numeración es 9 [35] según la edición de Colli-Montinari. En adelante FP.

⁷⁹⁶ Cfr. DELEUZE, G., 2004, *Nietzsche*, Arena, Madrid, p. 42ss.

representa un momento determinado del desarrollo del nihilismo occidental. Los hombres superiores son intentos, en todos los casos fallidos, tras la muerte de Dios, de reestablecer un orden, colocando valores humanos en el lugar del dios ausente.

En primer lugar, coloca Deleuze al papa jubilado. Éste sabe de la muerte de Dios, y la sufre más que nadie. Cree que su viejo amo ha muerto asfixiado de piedad, incapaz ya de soportar su amor por los hombres. El último papa es un servidor sin dueño, incapaz de asumir su inminente libertad, y necesitado del recuerdo: “Mas ahora estoy jubilado, no tengo dueño y, sin embargo, no estoy libre, tampoco estoy alegre ni una sola hora, a no ser cuando me entrego a los recuerdos”⁷⁹⁷.

Luego, hallamos a los dos reyes. Éstos son los representantes de una aristocracia ya caída, fatigada por la degeneración de su estirpe. Son, dice Deleuze, los representantes de la ‘moralidad de las costumbres’⁷⁹⁸, que pretenden el amaestramiento de hombres superiores y libres. Pero la moralidad de las costumbres ha degenerado, antes y después de la muerte de Dios, seleccionando al revés, puesta siempre al servicio de la ‘chusma’, de la que los reyes escapan nauseabundos⁷⁹⁹. Estos viejos aristócratas vienen acompañados de un asno, que, como veremos más adelante, nos dará una clave decisiva para comprender el problema de la afirmación.

Luego, encontramos al ‘más feo de los hombres’. Él es el asesino de Dios, debió matarlo porque no soportaba su compasión. Dios era el gran testigo contra el cual este hombre se reveló⁸⁰⁰. Sin embargo, ahora no soporta tampoco la otra compasión, la del pueblo. El hombre más feo es preso de la mala conciencia por el dios que ha matado. Zaratustra dice de él: “Yo amo a los grandes despreciadores. Pero el hombre es algo que tiene que ser superado”⁸⁰¹. No alcanza con la negación, con el desprecio, porque para despreciar, primero es necesario amar⁸⁰²; y el gran no debe estar seguido del “santo decir sí”⁸⁰³.

El próximo personaje con el que nos topamos es el estudioso de la sanguijuela, o mejor aún, del cerebro de la sanguijuela. Él es el concienzudo del espíritu, que profesa la confianza en la honestidad del conocimiento

⁷⁹⁷ Z, p. 354.

⁷⁹⁸ Véase, el párrafo 9 de Aurora. Allí encontramos una definición del concepto de ‘moralidad de las costumbres’ en los siguientes términos: “La moralidad no es otra cosa (por consiguiente, *nada más*) que la obediencia a las costumbres cualesquiera que éstas sean; pero las costumbres no son sino la forma convencional de evaluar y actuar”. NIETZSCHE, F., 2000, Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales, Trad. Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, p. 67.

⁷⁹⁹ Z, p. 338.

⁸⁰⁰ Z, p. 363

⁸⁰¹ Z. p. 364.

⁸⁰² “Sólo del amor debe salir volando mi despreciar y mi pájaro amonestador: ¡Pero no de la ciénaga!”, dice Zaratustra en el discurso titulado *Del pasar de largo*. Z, p. 254.

⁸⁰³ Z, p. 55.

científico, riguroso y cuidadosamente delimitado: “Mi conciencia del espíritu quiere de mí que yo sepa una *única* cosa y que no sepa nada de lo demás”⁸⁰⁴, dice el sabio. Es este conocimiento el que nos librerá de las vaguedades de los valores divinos. Lo que no es capaz de ver este estudioso es que el conocimiento científico está animado por el mismo espíritu de rebaño del que proceden los valores morales, pues también él momifica y violenta la realidad múltiple del devenir.

Siguiendo el orden propuesto por Deleuze nos topamos con el mendigo voluntario. Éste ha renunciado a sus riquezas y al conocimiento, en busca de la felicidad humana. Pero encontró que la felicidad humana no se hallaba en el pueblo de los pobres: “Ya no es verdad que los pobres sean bienaventurados. El reino del cielo está entre las vacas”⁸⁰⁵. En el destino del mendigo voluntario podemos observar cómo se hermanan la búsqueda de la felicidad colectiva con el instinto de rebaño.

Llegamos a la figura del mago. El mago es el hombre de la mala conciencia, en el que nada es verdadero. Es el gran falsificador, el histrión, el eterno actor –Wagner el comediante⁸⁰⁶–: “Yo te comprendo bien: te has convertido en el encantador de todos, más para ti no te queda ya ni una mentira ni una astucia - ¡tú mismo estás para ti desencantado!” dice Zarathustra a este embustero⁸⁰⁷. El mago es el hombre de la náusea, todo en él miente, pese a que se viste con todas las ropas, ninguna le pertenece.

Luego encontramos a la sombra. Deleuze afirma que ésta es la actividad de la cultura⁸⁰⁸, que ha perseguido su objetivo sin alcanzarlo nunca. La sombra es el espíritu libre cansado, que habiendo recorrido todos los lugares continúa aún sin hogar: “¿Dónde está - *mi* hogar?” Por él pregunto y busco y he buscado, y no lo he encontrado. ¡Oh eterno estar en todas partes, oh eterno estar en ningún sitio, oh, eterno – en vano!”⁸⁰⁹. Lo buscado por la sombra, el hombre superior, es en sí mismo algo fallido. Como veremos enseguida, aún no se alcanza aquí al Superhombre.

Por último, hallamos al adivino, que encarna la última fase del nihilismo. Si el movimiento nihilista que guió el derrotero occidental fue motorizado por una voluntad que prefirió querer la nada a no querer⁸¹⁰, en la figura del adivino podemos reconocer su culminación, pues éste ya no quiere ni siquiera la nada, antes prefiere *no querer* nada: “¡Todo está vacío, todo es

⁸⁰⁴ Z, p. 344.

⁸⁰⁵ Z, p. 368.

⁸⁰⁶ NIETZSCHE, F, 1996, *Ecce Homo*, Alianza, p. 76. Para una análisis más profundo de esta vinculación véanse las caracterizaciones de Wagner elaboradas por Nietzsche en *El caso Wagner* y *Nietzsche contra Wagner*, en NIETZSCHE, FRIEDRICH, 2003, *Escritos sobre Wagner*, Biblioteca Nueva, Madrid.

⁸⁰⁷ Z, p. 350.

⁸⁰⁸ Op cit. DELEUZE, 2004, p. 43.

⁸⁰⁹ Z, p. 373.

⁸¹⁰ NIETZSCHE, F., 1995, *La genealogía de la moral*, Alianza, Bs. As., p. 114.

idéntico, todo fue!”⁸¹¹, dice su doctrina. El adivino es el último hombre, cansado de la existencia. Aún no conoce al hombre que quiere perecer, que desea ser el ocaso que dé lugar al Superhombre. El cansino adivino, en cambio, está demasiado cansado para morir⁸¹².

Estos personajes encarnan los diversos rostros que podemos encontrar en el desarrollo del nihilismo occidental. La pregunta que debemos hacernos ahora es ¿cuáles son los rasgos que revisten a estos tipos existenciales, y les impiden coincidir con el anhelo de Zaratustra? Si estamos intentando pensar la posibilidad de una ética en el nihilismo, es necesario que delimitemos, al menos por la vía negativa, y aunque sea de modo rudimentario, el fruto de esa ética: el Superhombre.

Si hacemos un esfuerzo por buscar los denominadores comunes entre los diferentes personajes que hemos mencionado, podemos encontrar al menos dos elementos que, revestidos con diferentes matices, están presentes en todos estos tipos de existencia:

En primer lugar, el resentimiento: todos los personajes, en mayor o menor medida, están dominados por el resentimiento, por las fuerzas reactivas que Nietzsche caracteriza en el primer tratado de la *Genealogía de la Moral*⁸¹³. Los dos reyes sienten náuseas del triunfo del *populacho*, pero siempre hablan desde la lógica del resentimiento, siendo solamente capaces de despreciar, sin amar nada. Lo mismo sucede, incluso de modo más radical, con el hombre más feo; él es el asesino de dios, el que suprimió el yugo que sometía a la vida, y sin embargo, es incapaz de querer nada nuevo. Imposibilitado de amar, su despreciar es un despreciar a medias. También el mago, el comediante, es presa del resentimiento, pues sólo infunde mala conciencia, y más aún, él mismo es todo mala conciencia.

En segundo lugar, e íntimamente relacionada con lo primero, la incapacidad de crear: qué otra cosa expresa el papa sino esta incapacidad; es el hombre ya sin amo, que ha quedado en libertad y, sin embargo, no puede vivir de ese modo, está siempre arrastrado hacia el recuerdo. O el mendigo voluntario, que corre detrás de la felicidad humana y termina refugiado entre las vacas, que nos son otra cosa que el rebaño consumado. O el mago, aunque desde otro ángulo, que sólo es capaz de cubrirse con pieles que no le pertenecen, desarrollando el papel del gran histrión, en el que nada es auténtico. O la sombra, cansada ya de su eterno errar de aquí para allá, sin encontrar nunca el hogar. O, de modo más radical, encontramos la prédica del adivino; del hombre cansado que ya ni siquiera puede morir.

Caracterizar a los hombres superiores es una tarea necesaria si no queremos ser presas de los malos entendidos sobre la filosofía Nietzscheana. Guliano Campioni afirma:

No debe confundirse el lenguaje de los hombres superiores con el de Zaratustra: aquellos pertenecen por completo, de diversas maneras, a la decadencia y

⁸¹¹ Z, p. 202.

⁸¹² Z, p. 203.

⁸¹³ Cfr. NIETZSCHE, 1995, *Tratado primero: “Bueno y malvado”, “bueno y malo”, pp. 27-62.* Allí Nietzsche contrapone el modo *caballeresco* de valorar, activo y afirmativo, al modo de valorar de los *esclavos*, reactivos y negadores de todo lo que no es débil como ellos.

a la reactividad, padecen los valores dados vigentes, sin poseer la fuerza para superarlos.⁸¹⁴

No debemos confundir el 'no' dicho por los hombres superiores con el 'no' dicho por Zaratustra, como tampoco debemos confundir el falso 'sí' – I-A – del asno, con el 'sí' dionisiaco⁸¹⁵. La diferencia radica en que aquellos no saben nada del amor al Superhombre, en cambio, Zaratustra dice el 'no' del león, que derrumba al dragón del 'tú debes', y lejos de permanecer en medio de las ruinas –y ya esto sería un signo distintivo por sobre la actitud de los cansados hombres superiores–, abre la posibilidad para que el niño creador diga 'sí'. La capacidad de crear, inocentemente y olvidando, como en un juego que se juega en la eterna rueda de la existencia, esto es la niñez. Y en ella encontramos una importante clave para pensar los contornos del que aquí buscamos: el Superhombre.

Una ética en el nihilismo sólo puede pensarse como ubicada más allá del fundamento, porque todo fundamento ha sido revelado como el producto de la actividad de la voluntad de poder que impone perspectivas. La piedra de toque de tal ética es el Eterno Retorno, y el imperativo el *amor fati*:

Una filosofía experimental, como yo la vivo, anticipa tentativamente las posibilidades mismas del nihilismo fundamental: sin que con ello quede dicho que se quede en un no, en una negación, en una voluntad del no. Antes bien, quiere ir hasta lo contrario: hasta un *dionisiaco decir sí* al mundo tal como es, sin reducción, excepción ni elección, quiere el ciclo eterno, las mismas cosas, la misma lógica, e ilógica, de los nudos. Estado supremo que puede alcanzar un filósofo: estar dionisiacamente a favor de la existencia –mi formula para ello es *amor fati*...⁸¹⁶

La idea de una filosofía experimental –una ética de la experimentación, nos atrevemos a decir– postula un nuevo-viejo dios: Dioniso. Pero esta nueva divinidad ya no encarna el fundamento al modo como lo hicieron las filosofías pertenecientes a la tradición metafísica occidental. La tarea que nos queda por pensar ahora es el sentido de esa experimentación. En este camino hemos esbozado los rudimentos de una ética en el nihilismo, sin embargo, aún nos resta preguntar: ¿encarna el Superhombre una posibilidad existencial más allá de lo humano, o debemos aceptar, como quiere Heidegger, que es el tipo existencial que consume el de derrotero de la metafísica humanista propia de occidente⁸¹⁷? Esta pregunta es difícil de responder, y sin embargo nos acompaña de modo constante. Nuestra tarea es penetrar en ella.

⁸¹⁴ CAMPIONI, G., 2004, *Nietzsche y el espíritu latino*, Trad. Sergio Sánchez, Cuenco del Plata, Córdoba, p. 256.

⁸¹⁵ DELEUZE, G., 1993, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, p. 250ss.

⁸¹⁶ FP, p. 226. Primavera – Verano de 1888 16 [32]. Ver también, p. 219., 15 [8].

⁸¹⁷ Cfr. HEIDEGGER, M., 2000, *Nietzsche*, Tomo II, Destino, Barcelona, pp. 235-253.

Concepto y clasificación de las virtudes morales para el hombre común en el epistolario de Alcuino de York

Rubén Peretó Rivas

UNCuyo – CONICET

El tema de las virtudes y de su concepto y clasificación durante la Edad Media suele ser con frecuencia asociado a la vida religiosa de modo tal que, según esta visión, sólo los monjes o las personas adscriptas al estado clerical son pasibles de la práctica y de la predicación de las virtudes. Es decir que los destinatarios del discurso sobre esta temática serían sólo aquellos que viven apartados del mundo y consagrados a Dios. Sin embargo, el epistolario de Alcuino de York posee una serie de misivas dirigidas a personajes laicos y no relacionados con el estado religioso que desarrollan el tema de las virtudes de acuerdo a las necesidades y exigencias de cada uno de ellos.

En este trabajo, entonces, procuraré mostrar el concepto y el lugar que poseen las virtudes en el hombre común, es decir, el hombre laico dedicado a los asuntos temporales. De ese modo será posible establecer un paralelo entre las expectativas sociales con respecto a las conductas desarrolladas por los dos grandes grupos sociales propios de la Edad Media Occidental.

1. Alcuino y el género epistolar

La correspondencia de Alcuino se presenta como una colección de cartas, es decir, de textos por esencia polimorfos y plurifuncionales que justifican, por eso mismo, una pluralidad de aproximaciones – históricas, filosóficas, lingüísticas o literarias. Lejos de ser solamente instrumentos de comunicación, estos textos que se encuentran entre la literatura y la no literatura, expresan también ideologías y cosmovisiones propias del hombre medieval y se orientan tanto a la expresión del afecto como a la enseñanza.

Según ha demostrado Christiane Veyrard-Cosme, muchas de las cartas de Alcuino siguen el modelo de la correspondencia escrita algunos siglos antes por San Jerónimo.⁸¹⁸ Sin embargo, más allá de la adscripción a modelos literarios o a esquemas más o menos comunes en la cultura de la época, lo cierto es que este importante conjunto de epístolas es un instrumento de comunicación en el que pueden encontrarse importantes elementos para la comprensión del pensamiento y de la cultura medieval.

Alcuino siempre se considera a sí mismo como un responsable del deber de la palabra y, por ese motivo, el alejamiento y la ausencia no lo dispensan de su labor pedagógica que es, para él, un compromiso constante. Y así, la palabra escrita y el arte de la correspondencia se convierten en un instrumento pedagógico fundamental cuando la comunicación directa y el intercambio personal de sentimientos y de saberes se torna imposible. Aún si la amistad reside en el corazón y no en las astucias del lenguaje, “corde

⁸¹⁸ Cfr. Christiane Veyrard-Cosme, “Saint Jérôme dans les lettres d’Alcuin: de la source matérielle au modèle spirituel”, en: *Revue des Études Augustiniennes* 49 (2003), p. 323-351.

constare debet, non linguae versibilitate”,⁸¹⁹ aún si la carta no puede substituir la dulzura de la *caritas*, ella siempre es signo de muestra la amistad del ausente, como el dedo que indica a la persona presente: “Sicut digito praesens homo ostenditur, ita litteris absentis caritas demonstratur”.⁸²⁰ El sentimiento de ausencia domina, en efecto, toda la correspondencia de Alcuino convirtiendo, de esa manera, a su vida en una vastedad de soledades o de afectos. Todos sus discípulos que eran ya amigos en la escuela palatina de la corte de Aquisgrán han partido: “Ego pene quasi orbatus filiis remaneo domi. Damoeta Saxoniam, Homerus Italiam, Candidus Britanniam recessit. Martinus in Vicos apud Sanctum Iodocum remansit infirmus”.⁸²¹ No queda más que seguirlos con lágrimas hasta el momento del retorno: “Quid faciam, nisi lacrimis sequar amicum, donec reveniat, quem animus optat habere praesentem”.⁸²²

Son las cartas y la escritura los instrumentos maravillosos capaces de abolir el espacio y la distancia y, de ese modo, permitir que el alma viva en su dimensión de no-espacialidad, como Claudio Mamerto había afirmado en el siglo V: “Concessum est enim humano generi pectora arcana cartis mandare et litteris innotescere tacentibus quod lingua non valet loquente”.⁸²³ La escritura puede expresar aquello que la voz jamás podría llegar a decir: la amistad, la *caritas*, que se expresa a través de las cartas es como la llama, que puede ser vista pero no puede ser tocada. El afecto en las cartas se esparce como las chispas.⁸²⁴

2. Las virtudes del laico en las cartas de Alcuino

Entre 790 y 803 Alcuino escribió varios cientos de cartas, de las que se conservan doscientas ochenta. Excluyendo las que se dirigen personalmente al emperador o a algún miembro de la familia real, siete de esas cartas están dirigidas a una persona laica perfectamente identificada y otras tres se envían a personajes principales en el gobierno del imperio. Se trata de diez epístolas lo cual no es un número elevado en término absolutos pero sí lo es en término relativos si tenemos en cuenta otros epistolarios carolingios, tal como hace notar Bullough.⁸²⁵

Este grupo de cartas presenta una característica particular ya que en ellas encontramos escasas citas de la Sagrada Escritura. Este detalle llama la atención puesto que, en el resto de su epistolario, Alcuino cita con profusión

⁸¹⁹ ALCUINI, *Epistolae*, ed. E.Dümmler, MGH, EP, IV, *Ep.* 82, p. 125, 4.

⁸²⁰ *Ep.* 49, p. 93, 11-12.

⁸²¹ *Ep.* 25, p. 66, 19-21.

⁸²² *Ep.* 26, p. 67, 20-21.

⁸²³ *Ep.* 83, p. 126, 34-37.

⁸²⁴ “Sicut flamma potest videri, tangi autem non potest: ita caritas in litteris cerni postet, sed vix in animo scribentis sentiri valet. Quasi scintillae de igne sparguntur, ita dilectio litterarum officio volat”. *Ep.* 39, p. 82, 14-18.

⁸²⁵ Donald Bullough, "Alcuin and Lay Virtue," in *Predicazione e società nel Medioevo : riflessione etica, valori e modelli di comportamento* ed. Riccardo Quinto Laura Gaffuri (Padova: Centro studi antoniani, 2002)., p. 73.

los textos sagrados, muchas veces de memoria. Sólo dos excepciones encontramos en el grupo al que nos referimos: la carta escrita a Magenfrido, tesorero y consejero de Carlomagno, y una dirigida al mismo monarca acerca de la conversión del pueblo de los ávaros, recientemente sojuzgados.

La primera de las cartas que analizamos es la dirigida a un duque y a su esposa que no son mencionados por su nombre y que ha sido datada *circa* 791. El destinatario podría ser Geroldo, hermano de la reina Hildegarda, que ha reemplazado recientemente a Tassilo como *praefectus* de Baviera.⁸²⁶ La última sección de la epístola está dedicada a recordarle al destinatario las virtudes que debe practicar que, si bien ya las conoce, igualmente las repite. Afirma, en efecto, que aquello que se ama en la intención, se desea escuchar frecuentemente. Pareciera que, de ese modo, justifica su insistencia.

La primera de las virtudes que se debe practicar es el amor a Dios y al prójimo, y sigue en esto al mandato evangélico. Pero Alcuino explica en qué consiste cada uno de estos amores: el amor a Dios es observar sus mandamientos “*tota intentione*” y anteponerlo a todos los placeres de este siglo. El amor al prójimo es no hacerle al otro lo que no quieres que te hagan a ti. La práctica de estos dos preceptos fundamentales germinará en algunas flores, que son la paz, la paciencia y la humildad, la bondad, la benignidad y la misericordia, la justicia en el juicio, la defensa de los miserables y la limosna a los pobres, la castidad del cuerpo, la oración, la constancia en el ayuno y la modestia de todo el cuerpo. Y estas flores producirán como fruto la vida eterna.⁸²⁷

La segunda de las cartas que nos interesa es la dirigida al conde Magenarío de Sens. Allí explica Alcuino que el hombre que ha sido elegido para desempeñar altos oficios debe recordar que los privilegios de la tierra, si se ejercen correctamente, le merecerán la gloria del cielo. Todas las cosas de este mundo son temporales, pero a través de éstas que cada uno de nosotros alcanzará el cielo. Por lo tanto, deberá evitar los placeres de este siglo y la concupiscencia de la carne. Además, deberá ser justo en el juicio, piadoso en las obras de misericordia, como un padre para las viudas y los huérfanos, defendiéndolos de toda violencia.⁸²⁸

En el siguiente párrafo continúa con las virtudes que debe practicar Magenarío y los beneficios que obtendrá a cambio. Y así, siendo como hermano de las iglesias de Cristo, conseguirá la protección divina en los peligros de los enemigos, de los ríos, de los caminos y de las enfermedades. Si todos los días los pobres comen de su pan recibirá la recompensa eterna. Obtendrá la protección de Dios si es pródigo en el consejo, sabio en los pensamientos, modesto en las palabras. Deberá, también, conservar a su cuerpo en la castidad y a su alma en la modestia y, además, ser fiel a los señores que Dios le ha dado, benigno con los amigos, justo con todos los hombres y generoso con los miserables. Y si es capaz de olvidar las deudas y las ofensas que le hagan, Dios también ignorará las que él mismo cometió contra su voluntad.⁸²⁹

⁸²⁶ Se trata de la carta 69 según la numeración de Düemmler.

⁸²⁷ Cfr. *Ep.* 69, p. 113, 13-21.

⁸²⁸ Cfr. *Ep.* 33, p. 74, 22-27.

⁸²⁹ *Ibid.* p. 74, 28-30; p. 75, 1-7.

A continuación examinaremos dos cartas que tienen un factor común: en ellas no se menciona en ninguna ocasión la palabra “virtud” y, además, son muy pocas las virtudes que se nombran. La primera de ellas está dirigida a Roger de Limoges y menciona en un breve párrafo lo siguiente: dar limosna a los pobres, hacer justicia a todos, tener misericordia con el miserable y dar consejos al bueno.⁸³⁰ El destinatario de la segunda carta es Ardberto y, en el primer párrafo, le indica las virtudes que debe practicar: hacer justicia al pueblo, misericordia a los pobres y honrar a la iglesia de Cristo.⁸³¹

La siguiente carta es, sin duda alguna, la más importante de esta serie. Está dirigida conjuntamente a Etelredo de Nortumbria y a sus nobles. Este soberano, de costumbres escandalosas, acababa de sufrir en su reino en el mes de junio de 793 el saqueo de Lindisfarne y de la iglesia de San Cuthberto por parte de paganos escandinavos, desgraciadas interpretadas como un castigo de Dios. El comportamiento pecaminoso de Etelredo había traído el desastre y, de continuar con esa conducta, los desastres que sobrevendrían serían aún más grandes, dice Alcuino, pudiendo ser la destrucción del reino de Nortumbria o de la misma Gran Bretaña.

En esta ocasión Alcuino comienza nombrando a los vicios que se deben evitar: el deleite carnal y los deseos mundanos, la avaricia y todo deseo malo, como así también la violencia, la fornicación y la envidia; el homicidio, las borracheras y comilonas; el perjurio y el orgullo.⁸³² A continuación se enumeran las *bona opera*, que le asegurarán a Etelredo la vida eterna. Ellas son: el amor a Dios, amor al prójimo y perdón de las ofensa que nos pudiera haber hecho, justicia en el juicio, verdad en las palabras, paciencia en las adversidades, compasión hacia los pobres, fe firme en Dios y esperanza en su bondad, modestia en el vestir, moderación en las comidas y bebidas, humildad de pensamiento y honestidad de costumbres.⁸³³

Más allá de las imprescindibles influencias bíblicas que muestra Alcuino en estas cartas, conviene preguntarse también acerca de las influencias recibidas de otras fuentes. Resulta, para esta tarea, de referencia obligatoria el poema que escribió durante su temprana estadía en York, *De sanctis Eboricensis ecclesiae*, en el que, entre otras cosas, nombra los libros que poseía la biblioteca de la catedral de esa ciudad. Las obras que más han influido son el *De duodecim abusivis* y las *Sententiae* de San Isidoro. Por ejemplo, la insistencia que aparece en sus cartas acerca de la “justicia en el juicio” proviene de la visión de Isidoro sobre los jueces que aparece en el tercer libro de las Sentencias.⁸³⁴ Probablemente, también, leyó la *Psychomachia* de Prudencio aunque, en todo caso, la influencia habría sido menor.

La síntesis de las virtudes mencionadas en las cartas que hemos analizado no da el siguiente resultado: seis referencias a la justicia, cinco a la misericordia, tres a la limosna, tres a la castidad, tres a la modestia, dos a la

⁸³⁰ *Ep.* 224, p. 367, 34-36.

⁸³¹ *Ep.* 302, 21-23.

⁸³² *Ep.* 18, p. 50, 11-16.

⁸³³ *Ibid.*, p. 50, 18-29.

⁸³⁴ Cfr. Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, ed. P. Cazier, *CCSL* 111, 1998; III, 52-54, p. 305-310.

paciencia, dos a la defensa de los miserables, dos al ayuno y dos al consejo. Todas ellas son virtudes propias del gobernante y, consecuentemente, la centralidad la ocupan virtudes derivadas de la justicia y de la templanza.

Resulta llamativo que no se haga referencia a la virtud de la prudencia, que es básica en el oficio de gobernar ni, tampoco, a la fortaleza. Probablemente Alcuino ha considerado las circunstancias concretas en las que se encontraban los destinatarios de sus cartas y no era, por tanto, su intención proponer un listado de las "virtudes del hombre político".

En conclusión, entonces, podemos afirmar que Alcuino de York en su epistolario propone al hombre común, que posee una función pública, una serie de virtudes que se centralizan en la justicia y la templanza. La vigencia, entonces, de las virtudes cardinales se mantiene en el Alto Medioevo aún en escritos no académicos constituyéndose, de ese modo, en un antecedente relevante que el tratamiento del tema poseerá durante el siglo XIII.

Donald Bullough. "Alcuin and Lay Virtue." In *Predicazione e società nel Medioevo : riflessione etica, valori e modelli di comportamento*

edited by Riccardo Quinto Laura Gaffuri, 71-91. Padova: Centro studi antoniani, 2002.

Relectura ético-cultural, desde latinoamerica con herramientas prestadas.

Diego A. Perez Sosa

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Breve introducción:

En primer lugar voy a tener en cuenta las acciones de los hombres para su interpretación, en su estudio como acciones morales, que conllevan una intencionalidad y no un simple movimiento natural. La ética como disciplina crítica y reflexiva, la evaluación de las acciones morales, dando fundamentos racionales y otorgándole inteligibilidad a las pretensiones de moralidad, que no están en las acciones mismas sino en los conceptos éticos de fondo más bien metafísico.

En este trabajo llevaré en sí distintos enfoques de diferentes autores sobre la ética, insertados en un contexto latinoamericano que es el que nos identifica y utilizaré como herramientas a la meta-ética y a la deconstrucción con las que por medio del lenguaje cotidiano podemos interpretar firmes teorías morales en relación a nuestra época.

Para hablar de herramientas éticas no podemos saltarnos las dos tradiciones más significativas o de renombre que tuvo la historia de occidente como son la tradición naturalista de Aristóteles y la tradición deontológica de Kant, aunque sea solamente para comenzar a estimular la relectura concertadora.

La tradición naturalista es el pilar de la antigüedad, su acción moral es finalista – se busca el fin por sí mismo, que es el Bien. Aristóteles halla la acción virtuosa en el punto medio relativo a nosotros, por ello también se puede llamar a esta ética contextualista. Para lograr el punto medio donde se halla la virtud hay que utilizar nuestra elección dentro del contexto, con ayuda de la prudencia y de la previa deliberación.

En cambio la tradición deontológica, asentada en la modernidad tiene a la norma como fundamento, y es Kant quien va a determinar que las leyes para la acción moral deben ser incondicionadas de cualquier tipo de inclinaciones naturales, siguiendo a la razón en su uso puro práctico. Insita a actuar por respeto a la ley misma, como condición trascendental – meta-empírica- sin la experiencia, abandonando los fines en la naturaleza.

Quiero recordar una mirada divergente sobre esas tradiciones que solo consideran normas o el regreso a sí mismas. Y es la que presentan en *La Dialéctica del Iluminismo* Horckheimer y Adorno, en una frase declarando literalmente que “...la tentación de las sirenas sigue siendo invencible y nadie puede sustraerse de ellas si escucha su canto...”⁸³⁵, quiero decir que el sujeto no determina la realidad sino, que es el contexto, el otro y las condiciones socio-culturales de las que participa.

Desarrollo del trabajo:

A continuación presentaré autores de la tradición Contemporánea (Levinas, Sartre, Taylor), para pensar el desenvolvimiento del individuo en el

⁸³⁵ Horckheimer – Adorno, *La Dialéctica del Iluminismo* (Editorial Sur); Cap. 1, pág. 49.

contexto social que nos enmarca la actualidad. A saber, poder observar el comportamiento *identitario* del hombre en el uso de la *libertad* y la *responsabilidad*, en cuanto al prójimo como así también con su entorno, el medio ambiente.

Comienzo por “*El humanismo del otro hombre*” de Emmanuel Levinas en torno a su tratamiento de la *responsabilidad* con el prójimo (el *otro*), donde se permitirá un pensamiento regional, a partir de nuestra ubicación geográfica.

Levinas interpreta al otro y al yo, identificándolos no por la diferencia sino por la mismidad. El yo y el otro -según Levinas- del cual soy (yo) responsable, se diferencian solo por la unilateralidad de la responsabilidad. Es decir el yo puede ser cuestionado por el otro y sin especularlo como un obstáculo. Cuantas veces nos hemos llamado a la reflexión por el prójimo, por el hermano latinoamericano, por el aborigen que reclama su tierra; ¿pero alguna vez nos hemos sentido realmente latinoamericanos, aborígenes y hermanos, como lo estaría sugiriendo Levinas para poder ser realmente responsables de nuestro prójimo?

El otro le imputa al yo una responsabilidad que no ha elegido y no puede sustraerse de ella cerrándose en sí mismo. Es imposible -para Levinas- la verdad del ser sin huellas humanas. La coincidencia consigo se ve solamente en el otro. El yo vuelto a sí, es responsable del otro. Es una manera de evidenciar la respuesta que le hemos estado dando a nuestro prójimo, una respuesta que no es la que se espera. Totalmente obligada y sin identidad, ya que la perdemos (a la identidad), si no nos replanteamos quién somos y qué haces con para el otro.

Pero la teoría Levinasiana, se eleva más hacia atrás aún, más acá de la conciencia y del saber, planteando una anterioridad pre-original, alrededor de la desconexión con el orden simbólico, un despojo de contenidos ontológicos. En este sentido esta teoría ética apoyaría a nuestra identidad regional, desde la no diferencia que es lo que nos ha dejado en inferioridad histórica y cultural. Porque siempre se ha pensado que la diferencia que se plantea entre la cultura occidental (o también llamada universal) y la cultura latinoamericana o mal llamada subdesarrollada, se inclina hacia la más antigua en el orden simbólico o filosófico. Pero el desprendimiento de todo principio o arché, nos posiciona más allá de las diferencias. La ética preexistiendo a la ontología. Dejando la huella de lo humano en lo pre-histórico y en lo an-arquico.

En estas condiciones el yo reducido al silencio da una respuesta más acá del logos, más acá de la palabra, determinando como silencio de la palabra lo que guarda la memoria para pensar lo dicho en lo no dicho (el silencio de las morales). Definir la moral más allá de los términos morales. Como silencio metodológico, para juzgar su razonabilidad.

El aspecto importante en Levinas es el de la relación de responsabilidad como lo anterior a todo compromiso libre, más allá de la libertad y como resultado de la justicia. Precisamente la responsabilidad por los otros, es el bien desbordando la libertad, surgiendo antes que la intencionalidad como una suspicacia pre-originaria y se nos incorpora como un lazo anárquico.

Levinas precisa la acción (moral) en el hecho de empezar a existir, como un origen hacia el futuro, pero no como iniciativa del sujeto sino como una interpelación del exterior. En este caso el que no quiere observar dentro de nuestro marco cultural lo que se presenta como imposible de omitir a la responsabilidad, es aquel que se aleja de la identidad latinoamericana y solo

se perjudica más, porque en sí mismo se está perjudicando al otro, y en el perjuicio del otro se está el perjuicio del yo.

Veremos enseguida la intervención de Sartre, en una opinión muy similar sobre la existencia y el origen. Hay una ontologización compartida en un estadio inicial por ambos autores, hasta cierto punto de divergencia donde cada uno desarrolla independientemente su teoría. Evidentes diferencias se plantean entre las doctrinas de Levinas y de Sartre, luego del común origen ontológico.

Sartre destacará y dejara como pensamiento para su teoría, que no existe nada antes que el hombre; porque afirma que si acepta que existen valores antes que el yo, encontraría al sujeto en contradicción consigo mismo. Y si los valores son vagos, no hay ninguna moral general que seguir, solo puede fiarse de sus instintos para tomar una decisión sobre como actuar. Lo que nos emancipa en este caso de la histórica condición de inferioridad con respecto a las normas impuestas desde el llamado primer mundo.

Para Sartre nada que no esté fundado en la experiencia puede prevalecer, admite la existencia como anterior a la esencia, partiendo desde la subjetividad, el hombre presente en un universo humano y no encerrado en sí mismo. Teoría – del Humanismo- Existencialista que define al hombre en acción. La construcción de una acción moral como una obra de arte, utilizando la creación y la invención. Tendríamos la posibilidad de hacer nuestro propio camino, que no quiere decir aislarse en un híbrido sino en definirnos intersubjetivamente, eligiendo.

De este modo el hombre es responsable de cómo se define y de toda su existencia, al igual que es responsable de todos los demás hombres y no solo de su individualidad. Lo que es bueno tiene la siguiente cualidad, lo es para mí solamente si también lo es para los otros. La responsabilidad del hombre compromete a toda la humanidad en el momento de la elección inevitable, y ante la variedad de posibilidades se provoca la angustia como condición determinante de la acción que no puede no elegirse. Estamos condenados a ser libres, como lema de partida se dice que todo está permitido, no existe nada que limite al hombre ni lo determine, es completamente libre. Cosa difícil de pensar para los latinoamericanos, pero no imposible.

La libertad como principio del hombre no depende de los demás, se puede elegir cualquier cosa en el plano del libre compromiso. Para Sartre las cosas serán tal como el hombre haya decidido que sean, el destino del hombre está en él mismo. El hombre decide que es y que son los demás, interviene la intersubjetividad colocando al otro frente a mí como una libertad, que está en contra mío.

Podemos ver aquí que se define Sartre en oposición a la teoría de la identidad, más cercano al otro como un alter-ego, como una alteridad y no como una mismidad. Para esta doctrina, el reconocer que yo soy como los otros, me implica subjetividad (la experiencia con los otros se da solamente a través de la experiencia concreta) y al otro en la exterioridad. El impulso sartreano en las condiciones actuales, parecería asimilarse al mismo impulso que provocó el mayo del 68 para Latinoamérica en ese momento. Pero hay una crítica a Sartre; y es Libertad definida en forma negativa, al hombre libre “de” tal o cual cosa. El yo existencial auto-anula y auto-aprisiona al hombre, destruyendo las condiciones de realizarse y suprimiendo las condiciones de significación que están más allá. Sin darle importancia a los lazos con los demás, de forma irresponsable y autocomplaciente. Es el fantasma que nos ha dejado el modelo liberal y neo liberal en nuestra región.

Taylor describe como principal aspecto negativo el individualismo, seguido de la pérdida del sentido de la vida en sociedad, transformándola en una vida chata sin compromiso con los demás. Se imponen los medios sobre los fines, dejando al hombre y a la naturaleza como simples medios, surgiendo la primacía de la Razón Instrumental.

La sociedad se encuentra fragmentada y le resulta muy difícil identificarse como comunidad con su sociedad política, y encuentra como resultado: que las mayorías son víctimas de un mundo incoherente e inconsecuente. Plasmado en el libertinaje irrestricto de las mayorías, una serie de totalitarismos modernos, que se denotan en dictaduras de las mayorías sobre el Bien común. Vemos reflejado en las sociedades de consumo el ideal social y político.

Hemos perdido la Libertad a nivel político, a la persona le restringen la posibilidad de elección personal, traduciendo este marco en la incapacidad de los pueblos de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo. La vida se aplana en la pérdida del sentido de trascendencia y en la pérdida de seguridad en la propia Identidad.

El comprender equivocadamente a lo importante como la auto-realización y la Razón puramente Instrumental, determina a un tipo de autenticidad, la autenticidad hedonista. Esta actitud del individualismo egocéntrico es una desviación de la búsqueda de identidad, queriendo resignificar la idea de autenticidad y la noción misma del yo. Convirtiendo los lazos personales en puramente algo instrumental, cuando la autenticidad sería lo que más nos acerca a lo que somos realmente y a nuestra identidad.

La reacción contra el antiguo orden que sobre valoraba algo trascendente o superior al individuo, no se hizo esperar. Hoy el hombre quiere vivir sus propias convicciones y compromisos, el ideal moral contemporáneo, es ser fiel a uno mismo, cada uno centrado en su ser.

Entonces, se debería orientar nuestro yo existencial al servicio de nuestro ser esencial, dando una actitud tanto responsable como activa en la cultura de autenticidad centrada. Que en palabras del mismo Taylor se considerará como una autenticidad bien entendida, con debate permanente, y declarada así como la Ética de la Autenticidad. Parece ser una salida concertadora para las posibles soluciones visibles a la sociedad de hoy. Pero creo que para encontrar el trasfondo que representa la identidad, debemos saber quienes somos y de donde venimos, es necesario el carácter dialógico.

La identidad debe elaborarse en conjunto, negociándose y haciéndose reconocida mediante el diálogo en una igualdad de oportunidades. Allí los individuos se identifican como racionales e imparciales, con intención de cooperar, incluyendo al otro en la simetría del diálogo argumentativo. Respetando la exterioridad en el cuestionamiento de sí mismo a partir del otro ya que el hombre se halla vulnerable en la totalidad de sí mismo, quiere decir esto que cuando el hombre se vuelve hacia sí, las estructuras quedan atrapadas en las redes de la singularidad.

La dinámica actual encuentra a nuevos horizontes valóricos y de significado, bajo un proceso de autodefinition en el diálogo. Se reivindica una idea de libertad en la alianza de visiones éticas trascendentales y visiones tradicionales, el auto-descubrimiento y la creación artística, la búsqueda de respuestas en la cultura

Los hombres nos constituimos en el mutuo reconocimiento, a través del cuidado del otro. Existen las huellas del otro en sí mismo, hallamos a éste y lo

reconocemos en la memoria, que es lo común de toda cultura. Pudiendo abrir el pasado y re-significarlo para el presente.

Conclusiones:

En consideración con todo lo anterior, se me presenta como inevitable un planteo concluyente y que sea en algún modo concertante, al haber tantas posturas diferentes en la actividad filosófica que emprende la ética en nuestra cultura. Como un esquema abierto, la significación de sus integrantes no puede ser determinada de una vez y para siempre según vimos.

Estas ventajas permiten considerar a los autores trabajados como unas u otras vías simplemente de las infinitas posibles para el desarrollo de una teoría ética actual, que encuentra su lugar en la acción dialógica, que continuaran ustedes inmediatamente.

Así a partir de todo lo transcurrido a lo largo del trabajo, podemos decir que nos hemos encontrado con varios postulados ético-culturales, desde donde han surgido los problemas morales tratados. Estos problemas fueron cotejados a partir de los principios morales que representaban, cada uno en su autor, proveyéndonos de nuevos problemas éticos, de los cuales nos hemos ocupado. Como dice Mario Bunge sin intención de realizar un postulado de principios morales⁸³⁶.

Simplemente se plantea, que la modificación de los principios morales se den en forma infinita, continuando el dialogo entre las teorías. Con la posibilidad de que nos podamos sentir identificados, con las teorías éticas futuras, para lograr un avance moral dentro de nuestra conciencia de cultura y comunidad. No solo para los hombres de esta America Latina sino también para toda clase de vida que se halle en éstas regiones, tanto animal o vegetal. Que se encuentran bajo nuestra responsabilidad.

⁸³⁶ Mario Bunge, *Ética, Ciencia y Técnica* (Sudamericana, 1996); Apéndice IV, pág. 172.

Pensar-matar a dios

Diego A. Perez Sosa

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

“Cuando se piensa el sentido que tiene un chiste nos dejamos de reír de él, es igual que si no lo entendiéramos, porque ya no logra su efecto.”

Anónimo.

Al hablar de Agustín nos referimos al gran maestro del pensamiento medieval occidental de tendencia platónica, que podemos enmarcar en una filosofía cristiana como uno de los padres de la Iglesia. Se entrelazan en él dos corrientes soberanas: el cristianismo y el neoplatonismo, en la síntesis de Plotino, que fue la lectura hecha por el santo.

Pero en su comienzo por el camino filosófico y religioso, Agustín se enmarcaba en el Maniqueísmo, preguntándose por el origen del mal. Luego de nueve años abandona la secta maniqueísta y se convierte al cristianismo, efecto de su lectura del platonismo, logrando así la difícil solución al problema del mal a través de la unicidad del principio en el Bien (se entiende el mal como falta de bien, solo es posible mayor o menor grado de Bien).

La tesis central de Agustín es platónica, en la base de que el alma y el intelecto deben ser ejercitados para poder aprehender las verdades eternas, reveladas: la *paideia*. Pero para dicha ejercitación es necesario el estudio de los signos y de las huellas, que nos permiten el acceso al significado.

Todas las cosas del universo para Agustín son buenas, por su participación -en sentido platónico- del principio sumo Bien, pero son una huella, un reflejo, nunca son de la misma naturaleza que aquello que trasciende, que de aquello que se encuentra en el ámbito de las ideas. Lo creado es contingente porque tienen un antes y un después de la creación, antes no era y comienza a ser, en esto se da la diferencia ontológica de las cosas del universo con el Principio Sumo Bien, al que Agustín y antes Platón lo pensaron como siempre trascendente y nunca inmanente.

Para dar una base de la estructura que utilizó Agustín para desarrollar su teoría teológica y filosófica hay que destacar tres aspectos o ejes regentes, a saber: el *Modus*, que le confiere a la cosa la unidad del ser. La *Species* o *Rationes*, que es aquella determinación que hace que una cierta cosa, sea lo que es. Y el *Ordo*: el fin propio de la cosa, su orden. Agustín entiende que Dios ha creado todo según su razón, o sea todo esta determinado por ciertas *Rationes* con ley eterna, y cuya creación tiene un *Ordo*; que se muestra en una unidad en un *Modus* Todo será atravesado por estos tres aspectos anteriores.

Dentro de esta caracterización de la creación esta él mismo, Agustín, como ejemplo de hombre. Separado en tres compuestos a la vez que son atravesados por dichos tres aspectos – tributario de su ontología trinitaria- : en cuerpo, funciones anímicas y la *mens* o *animus* que será la que le interesa destacar como particular del hombre.

Este es el marco general agustiniano que se remite a la Teología, donde se encuentra el punto de conjunción con varias disciplinas filosóficas; como son la Metafísica a través de los primeros principios, la Ontología por la

noción de ser que se utiliza y demás analogías sobre éste, y la Gnoseología por la posibilidad que muestra del conocimiento y de la verdad. Bajo todas estas circunstancias Agustín mantiene una relación de *confesión* con Dios, al que sabe que nada puede quedarle oculto y nada le comunicará que no que lo sepa éste de antemano. Agustín quiere llegar al conocimiento de Dios (de la Verdad), buscándolo por medio del ejercicio del pensamiento, de aquella función anímica que caracteriza al hombre. En el libro siete de *Confesiones*, lo reconoce a Dios por oposición al mundo material como incorruptible inviolable e inmutable. Sin embargo allí mismo nota que por encontrarse en el mundo material mantiene dificultades para concebir a Dios y que dichas dificultades son producto del amor (tendencia) que mantiene sobre lo corruptible, apartándose de Dios fuera del alma en lo exterior.

Lo que desea Agustín es unir su alma humana con Dios, dejando de lado la desemejanza porque de este deseo se transformará la voluntad de encontrar al Maestro interior, que es aquí el constructo que propone para salir de la paradoja y conocer el Bien superior. El problema del significado y del significante, se enmienda dentro de la dialéctica filosófica. Agustín se propone defender el postulado de *Mateo 23, 10*: “Solo tenéis un Maestro, Cristo” y fomentar su pedagogía de la comunicación del pensamiento y del conocimiento como un todo. Pero desde aquí se reformula una nueva preocupación, y en este caso técnica: ¿cómo es posible la enseñanza?

En el libro IX de su libro *Confesiones*, revisa su pasado y recuerda cuando fue profesor de retórica, y se asegura a sí mismo que esa práctica no era nada mas que un “mercado de chismorreos”, o sea sofistería. Mostrándose Agustín conciente de la paradoja de la auto-referencia, del signo o la huella que se apunta a sí mismo, dentro de un círculo hermenéutico imposible de romper. En nuevamente una clara reminiscencia del *Evangelio de Mateo 12, 13*: “Por esto les hablo en parábolas, porque viendo no ven y oyendo no oyen ni entienden”. La única manera de romper con ello es desde el carácter innato que le atribuye a la fe, pero pregunto ¿no sería solamente un cambio de nombre para un mismo pensamiento que se nos vuelve inaprensible, por el pensamiento mismo?

Así, en el libro diez de *Confesiones* comienza a buscar a Dios, y preguntarse donde es que se encuentra indagando en su memoria. Pero en su preocupación y en la búsqueda de este algo como Dios, pasa a tener un rol decisivo su facticidad humana, como distinta a la propia naturaleza o status ontológico de lo que busca. Entonces, su buscar y encontrar por entero en la memoria ya que Dios no es un objeto externo, se torna un problema.

Sin embargo Agustín afirma que Dios tiene su morada en el alma, a pesar de que no pueda como dijimos salvar la diferencia ontológica, insiste queriendo transformar a Dios como objeto –material- de estudio. Esto nos enmarca en el problema de las condiciones para la búsqueda de Dios donde el modo fáctico humano determina estas condiciones del conocimiento, a partir de la acción individual de pensar en aquello que es buscado entonces de una manera propiamente humana. Conciente de esto se encuentra Agustín viéndose necesariamente como una carga para él mismo, según como lo leemos del *Evangelio de Lucas 17, 33*: “Quien busca conservar su alma la perderá; y quien la perdiere, la conservará.”

Se muestra de manera distinta que existe una incapacidad para Agustín en esta búsqueda de Dios que se enmarca dentro de nuestro ámbito (humano y fáctico) del pensamiento. Desde aquí nos vamos acercándonos a lo que he elegido como hipótesis del trabajo, y se la puede formular diciendo que *buscar a Dios por el pensamiento es alejarlo*.

La ansia de vanagloria del hombre, dice el mismo Agustín en el libro X de *Confesiones*, es perseguir el reconocimiento de los otros sobre nuestro poder de explicar algo, y es aquello que nos dará tanto autoridad como el poder fáctico; pero no nos dará el poder que nos transfiere lo divino, que es lo que estamos buscando en Dios al creer.

Como primer argumento a lo que he presentado como hipótesis (recordémosla: pensar a Dios es alejarlo), podemos hacer algún ensayo a favor desde lo que se denomina argumento ontológico; el buscar algo en este caso a Dios con el pensamiento, nos asegura que pensarlo es diferente de haberlo encontrado en su existencia real. La existencia fáctica de lo que buscamos no agrega ningún tipo de perfección a la realidad pensada.

Entonces, si no se acepta que la existencia real es una perfección (sino que participa de ella), no se tendría por qué aceptar tampoco el argumento de que Dios existe por lo menos por medio del pensamiento; o si se acepta que existe en el momento que lo pensamos lo matamos como una perfección, lo devaluamos al mismo nivel que se encuentra el pensamiento. Sabemos que el pensamiento no es perfecto, el pensamiento es nuestro, es humano y el pensamiento es tan imperfecto como el ser humano que lo produce.

Son dos modos de ser totalmente diferentes en Agustín los que se enfrentan, por un lado el deseo de encontrar a Dios y la verdad pero no en la realidad material de donde se hace presente el pensamiento.

Al buscar a Dios sabemos que estamos buscando algo necesariamente trascendente, ya que debe estar por la lógica de la creación por fuera de esta facticidad, para poder darle existencia a esta realidad. Sabemos que estamos hablando de una necesidad metafísica, pero también tenemos una necesidad ontológica del concepto de Dios. Y desde el momento en que el hombre piensa la existencia del Dios Trascendental, está endiosando u otorgándose divinidad a su pensamiento (al fonema que determina materialmente a éste) como lo puede hacer de cualquiera de los otros infinitos entes mundanos. Por la abstracción llegaremos a un concepto no a un ente real, será un ente cuando lo restituyamos en una religación que nos ubique a Dios, como resultado de aquella búsqueda humana y mucho mas lejana del posible contacto directo con Dios que tenían los místicos.

Todo el tiempo estamos rondando a una petición de principio porque al dar Agustín (como también lo hacen todos aquellos que buscan a Dios) como ya existente a aquello cuya existencia se esta buscando, se tendría que presentar un principio anterior, y por lo tanto el objeto -material- de estudio ya no sería el Primer Principio, ya no sería Dios porque Dios por definición es el Primer Principio o el Creador. No sería posible buscar a Dios con el pensamiento y de esa manera encontrarlo, sino lo estaríamos creando con nuestro pensamiento al mismo Creador.

Lo que si encuentro en esta búsqueda es un problema apoyado sobre la concepción racionalista de que existe Dios, que se convierte en un racionalismo extremo, donde nuestra razón corresponde exactamente con la realidad. Hay un salto muy grande no justificado del plano gnoseológico al ontológico y metafísico. Que solo puede subsanar un racionalista como lo fue Spinosa en su *Ética demostrada según el orden geométrico* en su primera parte que trata de Dios; donde por medio de definiciones, axiomas y proposiciones elabora una demostración de la existencia de Dios. Pero no se aparta del uso de herramientas humanas para mediar, en este caso con el método científico, la relación Dios-pensamiento-hombre. Ni hablar del caso mas conocido por toda la modernidad que fue la demostración de la existencia de Dios

cartesiana; en donde hay una marcada herencia de Agustín no solo en la diversidad de realidades siendo unas finitas y otras infinitas en la tercera meditación, sino también en la prueba ontológica de la existencia de Dios que se realiza en la quinta meditación de sus *Meditaciones Metafísicas*.

Para concluir con el trabajo en el que pretendí mostrar como somero ejemplo a la búsqueda de Dios en Agustín, en su teoría filosófica, donde creyendo éste que por medio del pensamiento no se puede llegar a Dios. Sino por medio de la fe (en términos de Agustín), lo cual no arguye que ningún pensamiento deba ser justificado más que por la propia fe en sí mismo. En este sentido volvemos a encontrar las mismas ambigüedades que ya habíamos visto antes, quiere decir que si cada uno funda la fe sobre su propio pensamiento cada uno se forma su propio Dios, o en realidad cada uno de nosotros se convierte en Dios mismo.

Por eso quiero hacer un llamado a la conciencia o un cambio de ésta si es posible; en pensar que si se busca Dios, fácilmente se lo pierde. Y cuando se tome la iniciativa de decir “yo ya no tengo la misma conciencia” , y se logre la fuerza y el derecho para hacerlo será cuando encontremos a nuestro Dios. Ahora sí, depende de uno si lo encontraremos muerto en un cadáver que se depositó como presencia en la memoria ,o si ya ha desaparecido para siempre y comienza a existir desde la alteridad del fantasma, de lo imposible e impensable.

Dentro de la tarea que se emprende en el hablar de Dios, pensar a Dios y concebir su existencia, se presenta el problema que nos trae la igualdad o la diferencia, a las que ya hemos visto ser utilizada como herramientas para la argumentación; y también como consecuencia las hemos visto ser espada de Damocles que nos ponemos sobre nuestra propia cabeza, y que se cae por el propio peso de la contradicción al intentar una mínima justificación.

Hemos pasado de la creencia en Dios a la creencia de la más bella justificación de los hombres sobre Dios. Que intentan que en realidad se pueda explicar todo de otro modo, dando incluso solo modos de interpretar la relación teosófica que nos une a Dios corrompiendo hacia la resignación a los que no tienen el valor de negar dichas interpretaciones. Y de esta manera nos alejamos cada vez mas de Dios, ya lejos de él y lo rematamos una vez mas, y hacemos el espacio para que en futuro se siga omitiendo la voluntad de una relación con Dios pero sin enmiendas, sin miedos, sin culpas y dobles sentidos.

Pero en fin, no quiero fomentar la duda (que caería necesariamente en un doble sentido) en este caso quiero dejar una afirmación, y es que los dioses como los conocieron los antiguos han dejado de existir, como ya lo afirmó Zaratustra cuando un Dios (Yahvé) mismo pronunció las palabras que figuran en *Éxodo 20,3*: “*¡Existe un único Dios! ¡No tendrás otros dioses junto a mi!*” , y entonces así todos los dioses murieron pero de risa.

Para finalizar, todo el tiempo tuve presente en el recorrido de este trabajo a Nietzsche y en particular quisiera recordar una pequeña frase de su libro *La Gaya Ciencia*, que emite un personaje gritando con una lámpara encendida en el medio día de un mercado; a la que puedo parafrasear dándole fin a mi trabajo: “*¡Busco a Dios, busco a Dios! ¿A donde se ido? ¡Nosotros lo hemos matado!*”

Concepto de Voluntad en Schopenhauer

Alberto Plaza

Profesor de Filosofía y Pedagogía. Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación.

Facultad de Filosofía Humanidades y Artes

Universidad Nacional de San Juan

INTRODUCCION

En un mundo aparentemente desamparado por la incertidumbre y la penosa experiencia de vivir, Schopenhauer sostiene la hipótesis de una voluntad insaciable, que concibiéndola como la sustancia del ser, es un impulso incesante que nunca encuentra su fin.

Este trabajo es un fragmento extraído de un ensayo más abarcativo aún no editado sobre Schopenhauer, el mismo intenta dar luz sobre el significado de ésta voluntad entendida como una sustancia esencial que da respuesta a los comportamientos que manifiestan los seres humanos frente a la vida.

LA VOLUNTAD DE SCHOPENHAUER

Lo primero que Schopenhauer analiza en su obra: “El mundo como voluntad y representación” no es justamente el término “voluntad”, sino “representación”. Se inicia con la expresión: “*el mundo es mi representación*”, parte de este concepto o al menos lo que él entiende por este enunciado. De lo que deriva que todo lo que existe es una relación con el sujeto, por lo que sin éste nada puede existir:

“El mundo es mi representación»: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente [...] Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación...”

Lo que se encuentra en el mundo está innegablemente condicionado por el sujeto, o sea la existencia del mundo y todo lo que en él acontece es una representación que el sujeto se hace por su condición de ser y existe sólo para el sujeto. Él es, de esta forma, la condición general del objeto o de todo lo que se manifiesta.

Schopenhauer admite que esta verdad no es nueva, que ya se hallaba también en las dudas que dieron apertura al pensamiento de Descartes y en la sabiduría hindú que aparece como el principio fundamental de la filosofía Vedanta. Se observa así que casi al inicio de la obra aflora la influencia del pensamiento oriental y la intención de justificar su proyecto por este tipo de filosofía.

La *representación*, en su obra, señala la relación de sujeto y objeto de forma inseparable el sentido de estas dos partes está sujeta a cada una de ellas, no existe una sin la otra:

“Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación”

Schopenhauer intenta presentar un sendero que conduzca fuera del mundo de la filosofía trascendental y llegar a la “cosa en sí”, pero quiere dejar de lado lo que sus contemporáneos habían supuesto hasta entonces; así sostiene que el camino al exterior no pasa ni por el sujeto ni por el objeto. En la relación sujeto – objeto no se puede explicar al sujeto a partir del objeto ni el objeto a partir del sujeto. Referirse tanto a uno como a otro presupone de antemano que uno de los dos ha sido pensado a la vez. La búsqueda de la cosa en sí por lo tanto no puede ser ni en el sujeto ni en el objeto, tiene que ser encontrada en algo diferente.

En la tradición filosófica el interés por el mundo surgía del pensamiento y el conocimiento que era el lugar en que se encontraba la esencia humana. Pero en Schopenhauer el interés no surge del conocimiento sino que lo precede y de esta forma rompe con todo lo que hasta entonces habían sostenido los filósofos de su época. Por lo tanto el *mundo intuitivo* además de ser una representación que incluye la relación sujeto-objeto, es la “*voluntad*”.

Ahora bien; si *el mundo es mi representación*, es importante conocer la significación de esas representaciones. ¿El mundo será algo más allá de sólo una representación? Esta pregunta no se puede responder desde las representaciones por su carácter de exterioridad por lo tanto vemos otra vez que partiendo del exterior no se puede llegar a conocer la esencia de las cosas. Para el sujeto cognoscente su cuerpo no es sólo una representación intuitiva en su entendimiento como un objeto, sino también como algo conocido directamente de cada uno llamado “*voluntad*”. Al acto de su voluntad es lógicamente un movimiento de su cuerpo.

“De ahí que se pueda también decir en un cierto sentido: la voluntad es el conocimiento a priori del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento a posteriori de la voluntad.”

Por lo tanto, el cuerpo es la condición para el conocimiento de la voluntad. Toda acción sobre el cuerpo es también sobre la voluntad y se denomina *placer* cuando es conforme a la voluntad, o sea cuando compensa lo que quiere la voluntad, y *dolor* cuando es contrario. El *dolor* es entonces la ausencia de algo que la voluntad quiere en un determinado momento, así es que no puede ser eliminado de la vida humana o al menos de forma total ya que el dolor es propio de ésta vida. Pretender impedir el dolor en el mundo es absurdo porque el sufrimiento es parte de la constitución de la humanidad.

La búsqueda del deseo en la voluntad es eterna encontrándonos siempre con la insatisfacción por delante. Esto no quiere decir que exista solo la tristeza en la persona, la alegría también está en ella, pero no depende de

alcanzar logros en el exterior. La alegría está sujeta al interior del individuo y está ligada a la salud ya que sin ésta no es posible que se de la alegría.

Pero aun hay más en relación al dolor y la alegría; en el momento que hemos satisfecho un deseo surge el aburrimiento (hastío) y generalmente emerge una necesidad nueva. Esto demuestra la brevedad de los momentos alegres y la constancia de los desagradables o de las faltas incesantes que vuelven a causar dolor.

La voluntad es la substancia del ser, es un impulso incesante que nunca encuentra su fin, que aunque crea que hay un destino al cual llegar, jamás quedará satisfecha mientras su búsqueda eterna esté dirigida hacia el exterior del hombre. Esta voluntad es la misma vida de cada persona en la actualidad que no encuentra nada que llene ese espacio de insatisfacción permanente y eterno. De esta manera Schopenhauer explica el tormento, la pena y la miseria constante en la vida de los hombres.

“Aquella gran vehemencia del querer es ya en y por sí misma de forma inmediata una perpetua fuente de sufrimiento. En primer lugar, porque todo querer en cuanto tal nace de la carencia, o sea, del sufrimiento [...] En segundo lugar, porque debido a la conexión causal de las cosas la mayoría de los deseos han de quedar incumplidos y la voluntad es con más frecuencia contrariada que satisfecha; y también por esa razón el querer mucho y con violencia implica sufrir mucho y con violencia. Pues el sufrimiento no es más que el querer incumplido y contrariado: y hasta el dolor del cuerpo cuando es herido o destruido en cuanto tal solo es posible porque el cuerpo no es más que la voluntad misma convertida en objeto.”

De este modo toda realidad es un querer que se quiere así mismo en sus múltiples objetivos que nunca se alcanzan, incluso nuestro entendimiento es un recurso de ese todo que es voluntad. Ya que somos un deseo eternamente insatisfecho corremos detrás de diferentes objetos que nunca conseguiremos y si en caso contrario logramos alguno de estos en poco tiempo nos hartamos pues todos esos objetos son representaciones que la misma voluntad pone ante nosotros nuestra vida, es por eso un permanente sufrimiento. Cabe el interrogante sobre la posibilidad de que se halle alguna forma de salir de esto, de este pesimismo con el que se ha caracterizado a la obra del pensador, y por sorpresa existen algunas alternativas.

Alternativas para escapar del tormento de la voluntad

Existe la posibilidad de librarnos del dolor y del tedio que se manifiesta permanentemente en la voluntad por dos vías una meramente contemplativa “*el arte*”, y la otra podríamos decir de un sentido práctico “*la ascética*”.

En la *contemplación estética* la voluntad se aquieta, el hombre se distancia de sus deseos, sus necesidades son dejadas de lado ya que la utilidad de los objetos no le son primordiales. Es un momento de olvido, no sólo del dolor, sino también de sí mismo se convierte en *puro ojo del mundo* de esta manera capta ideas y esencias dejando de lado el espacio, el tiempo y la causalidad.

Aquí aparece la figura del *genio* que es justamente el que no tiene un conocimiento discursivo sino intuitivo, y que se materializa en la obra de arte. Él es capaz de ver en lo particular lo universal, de alcanzar las ideas eternas,

tiene la habilidad para tal contemplación que le permite librarse, anular completamente la voluntad y así la supresión del dolor y del tedio. Al convertirnos por medio del arte en sujetos contemplativos ya no existe la necesidad de poseer el objeto contemplado, lo que nos dirige a despejarnos del sufrimiento en el que estábamos envueltos por la voluntad.

“Es el arte la obra del genio. El arte reproduce las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo; y según sea la materia en la que las reproduce, será arte plástica, poesía o música. Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin, la comunicación de ese conocimiento.”... “Solo a través de esa contemplación pura que queda totalmente absorbida en el objeto son captadas las ideas; y la esencia del genio consiste precisamente en la preponderante capacidad para tal contemplación: y, dado que esta consigue un total olvido de la propia persona y sus relaciones...”

La posibilidad de suprimir la voluntad se logra a través de las diferentes artes, que corresponden a distintos grados de objetividad de la voluntad desde la arquitectura a través de la escultura, la pintura y la poesía hasta la tragedia en la que se presenta el conflicto de la voluntad consigo misma. En cuanto a la música, ella es una reproducción de la voluntad misma porque no expresa ideas y en su profundidad representa la voluntad misma.

Pero en mayor o menor medida todas las artes son liberadoras al permitir el surgimiento de la contemplación desinteresada aunque no alcanzan para revivir al hombre de la vida sino que sólo significan un alivio momentáneo.

La *ascética* es la otra vía para escapar del tormento de la voluntad, esto es un estado al que se llega por la práctica, algo así como un estilo de vida caracterizado por una conducta específica, que sirve para extirpar la raíz del mal que no es otra que la voluntad, mas precisamente la *“voluntad de vivir”*. Porque es la voluntad la que nos hace apegarnos a la vida, en este camino ascético se desarrolla la compasión por la que se toma en sí mismo todo el sufrimiento del mundo, el reconocimiento activo del sufrimiento propio y el ajeno, de modo que el interés por la vida va disminuyendo progresivamente.

Cuando entendemos que todos en la vida estamos marcados por el mismo infortunio, eliminamos la distinción entre nuestra individualidad y la de los demás rompiendo con el *principio de individuationis*, que era la base del egoísmo, entonces se manifiesta un amor desinteresado hacia los demás.

Es en este desinterés hacia sí mismo en donde anulamos la voluntad para poder sentir compasión, porque comprendemos por nuestro dolor el dolor de las demás personas, lo que lógicamente no resulta sencillo de poner en práctica, la mayoría de las personas lo intentan y enseguida vuelven a caer presas de la voluntad tentada por el egoísmo de los placeres personales.

“Ahora la voluntad se aparta de la vida y siente escalofríos ante sus placeres, en los que reconoce su afirmación. El hombre llega al estado de la renuncia voluntaria, de la resignación, de la verdadera serenidad y la plena ausencia de querer. - Los demás, que aún estamos rodeados del velo de Maya, también en ciertos momentos, cuando padecemos graves sufrimientos o los vemos de cerca en los demás, nos aproximamos al conocimiento de la nihilidad y la amargura de la vida; y con una renuncia total y decidida para siempre arrancamos el aguijón de los deseos, cerramos

el camino a todo sufrimiento y buscamos la purificación y la santidad. Pero enseguida nos seduce de nuevo el engaño del fenómeno, y sus motivos vuelven a poner en marcha la voluntad: no podemos liberarnos. Las tentaciones de la esperanza, los halagos del presente, la dulzura de los placeres, el bienestar que toca en suerte a nuestra persona en medio de la miseria de un mundo que sufre y bajo el dominio del azar y el error, tira de nosotros y asegura de nuevo los lazos.”

Al dejar de pensar sólo en uno y tener compasión por el sufrimiento y dolor de las otras personas, el hombre encuentra la libertad transformando el querer en el no querer, aniquilando en uno mismo todo deseo, entramos en el Nirvana la extinción.

Conclusión

Si bien se tildó a Schopenhauer como el filósofo del pesimismo cuando profundizamos en su filosofía encontramos más puertas abiertas que cerradas con respecto al optimismo de encontrar soluciones para escapar de la voluntad, sin embargo hay mucho que analizar aún.

Schopenhauer desde una versión romántica e irracional de nosotros mismos sigue estando presente en toda la posteridad de los escritos de grandes pensadores como Nietzsche, Freud, y otros. En este corto trabajo no se pudo hacer referencia a los pensadores que influyeron en el pensamiento de este autor ni tampoco a los que fueron influenciados por él, lo cual sería de mayor importancia para entender con más claridad su pensamiento. Sigue siendo un desafío y un placer el estudio, la indagación y la reflexión de su filosofía en la actualidad.

Bibliografía

La transcripción de los textos que se encuentran en este ensayo son todos de la obra: “El mundo como voluntad y representación”. La bibliografía que se detalla a continuación fue utilizada para consulta y apoyo en la realización de este trabajo.

- Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación, Complementos* (traducción de Pilar López de Santamaría), Trotta, Madrid, 2003.

- Schopenhauer Arthur, *Parerga y paralipómena. Aforismos sobre el arte del buen vivir*, (traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros), Valdemar, Madrid, 1998.

- Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Carl Hanser Verlag, Múnich, Viena. 1º edición: septiembre de 2008.

La filosofía de Gabriel Marcel: un Enfoque Sistemático

Jorge Portilla

Universidad Metropolitana de Caracas

Una filosofía asistemática

Uno de los problemas principales para la comprensión de la filosofía de Gabriel Marcel es la carencia de una propuesta sistemática articulada⁸³⁷, insuficiencia admitidamente deliberada y coherente con su aversión a corrientes analíticas precisas. Agravadamente, es parco en definiciones⁸³⁸ y su reflexión se basa en su propia experiencia personal. Aunque reproduce largos pasajes de sus obras, cita infrecuentemente.

En 1953, Roger Troisfontaines publica *De l'existence à l'être*, un tratado sobre la filosofía de Marcel. En la carta-prefacio, Marcel reconoce que ése era el libro que le hubiese correspondido hacer. Empero, en los siguientes veintiún años de vida no hace intento alguno por redactarlo.

Estuvo tan ansioso en no producir una “filosofía universitaria” –se ha dicho– que descuidó las bases críticas y estructurales de sus profundas meditaciones sobre el ser⁸³⁹

Pero critica en otros esa falta: por ejemplo a Aldous Leonard Huxley, ¡un novelista!

Inserta en su filosofía la noción de predestinación, *designio* en el que encuentra una “invariancia fundamental”. Llama *reencuentros* a situaciones de su vida que corrientemente se denominarían “encuentros” o “coincidencias”; ve en ello *preorden* aunque no *predestinación*. Introduce en su filosofía la idea de un cuerpo no físico que conforma las circunstancias entre las cuales tenemos que crecer, madurar y, tal vez, deshacernos y perdernos.

Otorga prioridad a lo artístico sobre otras formas de apropiación de la realidad y, dentro de ello, a la música⁸⁴⁰.

Bajo revelaciones infantiles y místicas, encuentra en sí una “disposición fundamental” de *explorador*, la cual se le reconoce, pero lamentando que no haya dejado un mapa del territorio explorado.

Al preguntársele acerca de cómo estructuraba su obra, respondió: “Siguiendo mi método habitual, *dramatizo*”⁸⁴¹.

Pero en su dramatización teatral hay “ausencia de certeza en cuanto al destino de los personajes”, y “el avance de su escritura se hace en la

⁸³⁷ Troisfontaines (1953a) 9, 10.

⁸³⁸ Sólo hallé una definición en su obra: cf. Marcel (1998) 86.

⁸³⁹ Hazelton 166.

⁸⁴⁰ Troisfontaines (1953a) 10-11, 25-26; Marcel (1968a) 170-171; López Luengos 28.

⁸⁴¹ Mary (2007) 4, 6.

imprecisión absoluta hacia una suerte de apertura indefinida, en lugar de dirigirse hacia una clausura”⁸⁴².

Su pensamiento siempre es búsqueda⁸⁴³ (¿neurótica?)⁸⁴⁴ y un lento y progresivo trabajo de orquestación de cierto número de temas.⁸⁴⁵

El amor por la música, la armonía y la paz orientaron su producción, en lugar de la abstracción, flagelo de la humanidad que correlaciona la violencia masiva.⁸⁴⁶

Monseñor Octavio Nicolás Derisi encuentra en el pensamiento de Marcel dos zonas superpuestas: la intelectual y la ontológica, la del *problema* y la del *misterio*, ambas sin límites bien definidos entre sí.⁸⁴⁷

Retomando la obra de Troisfontaines, considero que su valioso esfuerzo no alcanza a producir una visión total, unitaria. Reagrupa la dispersión marceliana, lo cual ya es bastante, pero no suficiente.

El mundo visible y el invisible

Marcel tiene la convicción de que existen dos mundos: uno *visible*, otro, *invisible*. Cita a Rainer Maria Rilke:

Somos las abejas de lo invisible. Libamos perdidamente la miel de lo visible para acumularla en la gran colmena de oro de lo Invisible.⁸⁴⁸

La muerte de su madre cuando tenía ocho años y la de su esposa en 1947, son acicates reconocidos para intentar la conexión entre ambos mundos.

Realizará, entonces, un movimiento metapsíquico, tendiente a hacer patente el mundo invisible, complementariamente con un movimiento metafísico, en sentido inverso, que procura alcanzar, reflexivamente, lo invisible.

Ello presupone al menos continuidad entre ambos mundos.

Movimiento metapsíquico

Reconoce haberse comprometido en experiencias paranormales (aunque algunas veces lo niega)⁸⁴⁹ a partir de 1916. Participó como *medium* y utilizó la ouija.⁸⁵⁰

Se pregunta si los cuerpos no son más que apariencias, apariciones o materializaciones. Sensaciones o voliciones no son menos misteriosas que la

⁸⁴² Mary (2007) 4, 6.

⁸⁴³ López Luengos *passim*.

⁸⁴⁴ López Luengos 22.

⁸⁴⁵ Marcel (1967a) 13; Troisfontaines (1953a) 11.

⁸⁴⁶ Marcel (1962) 1-3.

⁸⁴⁷ Derisi

⁸⁴⁸ Marcel (1964a) 31.

⁸⁴⁹ Marcel (1967b).

⁸⁵⁰ Marcel (1940) 53-54; Belay 521.

telepatía, que, de buena fe, no puede negarse.⁸⁵¹ Probablemente haya que partir de lo para-normal para aclarar lo normal.⁸⁵² Tiene esperanza en que alcancemos una existencia diferente a la conocida: una unidad *pleromática* en la que seremos todos en todos.⁸⁵³

En una época en que lo paranormal estaba en su apogeo⁸⁵⁴, Marcel sostiene vínculos con adeptos de tales creencias, entre ellos, Henri Bergson, aunque su influencia directa en ese campo no está establecida.

Movimiento metafísico

Comienza en 1914, con su *Journal Métaphysique*.⁸⁵⁵

Su búsqueda fue auténtica, no tengo dudas, pero –es mi tesis– la estructura del mundo adonde iba le era conocida, al menos parcialmente: se basaba en la de Friedrich Wilhelm Joseph von *Schelling*.

El mundo invisible

Marcel defiende su tesis sobre Schelling en 1810. Alrededor de 1920, recuerda un pasaje donde éste dice que la existencia es el despliegue de la unidad en la diversidad. Le resulta atractiva la idea de que existir es desplegarse (*sich aushüllen*), revelarse (*sich offenbaren*).⁸⁵⁶

Nuestra vida –postula Marcel– puede ser un sector insignificante de un gran despliegue fuera de los límites del mundo visible.⁸⁵⁷

Criticando *Coleridge et Schelling*, publicado por Marcel en 1971, Ernest Joos conjetura que la publicación de una obra de juventud coloca a ésta en el dominio de las confesiones. Se pregunta si no encontraremos en ella la metafísica particular de Marcel que se dirige hacia una mística.⁸⁵⁸

Marcel coincide con Schelling en un panteísmo en el final de los tiempos como se anuncia en 1 Corintios 15:28, de una comunidad espiritual que proporcionaría, contra la mundanidad, la verdadera dimensión de lo humano: “En el fondo poco me importa lo que piensen –dice un personaje– . Son gente de mundo, no son seres humanos.”⁸⁵⁹

Marcel agrega:

Por la dificultad que tenemos aquí abajo para alcanzar una armonía duradera, parece necesario concebir un modo de existencia diferente del que

⁸⁵¹ Marcel (1967b) 96.

⁸⁵² Marcel (1964b) 63-5 y 182-183.

⁸⁵³ Marcel (1964b) 184.

⁸⁵⁴ Algunos cultores: Alfred Russel Wallace, Arthur Conan Doyle, Hans Driesch, Vasili Vasílievich Kandinski, Agatha Christie, etc.

⁸⁵⁵ Publicado en 1927.

⁸⁵⁶ Mary (2007) 4.

⁸⁵⁷ Marcel (1951) 171; (1962) 22.

⁸⁵⁸ Plourde 157.

⁸⁵⁹ Marcel (1951) 138.

hemos conocido, que nos encaminaría hacia la unidad verdadera y *pleromática* dónde seríamos todos en todos.⁸⁶⁰

Bajo esta óptica, todo lo que implique particularidad (*Eigenheit*) o genere oposición (*Gegensatz*) participa de la naturaleza de lo malo: debe rechazarse. Es necesaria una filosofía que pueda apropiarse de la realidad producida por el Absoluto, que aunque contiene particularidad y oposición, se autodespliega hacia una síntesis que las disuelve.

Realidad que es una con el pensamiento, el cual no puede circunscribirse a la razón: otras vías de aprehensión son posibles, como la fe, la esperanza o la caridad.

Los autores que estudia en esa época, refuerzan esa visión unitaria de un universo en proceso. Francis Herbert Bradley, entre 1909 y 1910: la identidad del verdadero conocimiento y la realidad es necesaria y fundamental.⁸⁶¹

Marcel corrobora:

¿Qué diferencia hay entre lo que es verdadero y lo que es simplemente?
¿No es evidente que lo que es verdadero no es otra cosa que lo que es?⁸⁶²

En 1913, William Ernest Hocking: “Dios es la unidad subyacente del ser”.⁸⁶³

También Josiah Royce⁸⁶⁴: “Toda la realidad debe estar presente a la Unidad del Pensamiento Infinito”. Cree en “la progresiva realización por los hombres de la vida eterna de un Espíritu Infinito”.⁸⁶⁵

Samuel Taylor Coleridge refuerza su visión schellingiana: en Dios “el fundamento de la existencia y el del conocimiento de la existencia son absolutamente idénticos”.⁸⁶⁶

Los conceptos de imaginación primaria (primer agente de la percepción humana y repetición en la mente finita del acto eterno de creación) y secundaria (eco de la anterior, coexistente con la voluntad consciente; disolviendo, difundiendo y disipando para recrear o, donde es imposible hacerlo, idealizando y unificando)⁸⁶⁷ influyen las nociones de reflexión primaria y secundaria de Marcel. Esta última, *reflexión segunda*⁸⁶⁸ o

⁸⁶⁰ Marcel (1964) 184. “Pleromático” designa el mundo espiritual gnóstico.

⁸⁶¹ Candlish 338.

⁸⁶² Marcel (1963) 69.

⁸⁶³ Vetter

⁸⁶⁴ Marcel (1965) IX.

⁸⁶⁵ Fisch 185.

⁸⁶⁶ Coleridge, Chapter XII, Thesis VI, Scholim, [52].

⁸⁶⁷ Ardanuy 22-23.

⁸⁶⁸ Marcel (1968a) 143.

recuperadora, se requiere para alcanzar la aprehensión del ser a través de los modos de la experiencia.⁸⁶⁹

También Marcel tratará de disolver la distinción sujeto/objeto en aquellas regiones ontológicas que le preocupan, por ejemplo, la relación del yo con su cuerpo. Por ello invocará el misterio de tal conexión rechazando cualquier problematización de la misma. El misterio, por definición, no se explica, pero retiene el aspecto fundamental de la unión.

Es muy sugerente el párrafo siguiente:

Toda acción, en la medida que es una elección, es una mutilación, y podría decirse una injuria que se hace a lo real. La tragedia humana consiste, por una parte, en que cada uno de nosotros está condenado a esa mutilación, pues no se llega a ser uno mismo sino por esta condición, pero también en que está obligado a redimir esa falta, si lo es, por una especie de acción compensadora que en el fondo consiste en la restauración de la unidad que él ha contribuido a romper por su elección.”⁸⁷⁰

Marcel proclama “la indisoluble unidad de la existencia y del existente”. La existencia no puede ser tratada como un *demonstrandum* ya que forma una unidad con la idea. El objeto sería la traducción al lenguaje del conocimiento del acto privilegiado que es la fe.⁸⁷¹ Ésta es más que un acto inmanente: es el acabamiento de una dialéctica orientada hacia la trascendencia. La fe no puede explicitarse en un juicio, aun en uno de existencia pues el sujeto que enuncia los juicios es el pensamiento comprometido en el devenir.

El personaje Olivier dice en *La Grace*, que la fe es un acto y una creación, la idea misma que realiza y que transforma. Dios es el espíritu que afirma su unidad; la fe que se excede y se proyecta. La suprema exigencia, tal vez, de las almas. Gérard le responde con un grito: “Dios es libre.”⁸⁷²

Bajo esa perspectiva, Marcel redimensiona prácticamente todos los conceptos cotidianos. La paternidad, por ejemplo, deja de ser una función de la especie humana, para convertirse en vía de acceso para realizar la unidad supra-consciente y supra-histórica de todos en todos y en la cual sólo la creación puede encontrar su sentido pleno.⁸⁷³

Derisi considera que Marcel nos coloca en la mejor posición para alcanzar al ser habitualmente oculto en su misterio ontológico. Para ello propone el *recogimiento en la presencia*, la *fidelidad*, la *esperanza* y el *amor*. En ellas, el ser se abre paso en medio de objetivaciones conscientes y se nos devela con toda su fuerza, emergiendo de la habitual problematización que lo cubre.⁸⁷⁴

El *recogimiento* es un principio correlativo con el misterio que acalla las voces chillonas que pueblan la conciencia. Si nos preguntamos sobre la

⁸⁶⁹ Henríquez 143.

⁸⁷⁰ Marcel (1955) 49-50.

⁸⁷¹ Ferrater 509, 861.

⁸⁷² Marcel (1964b) 45, 48.

⁸⁷³ Marcel (1998) 160.

⁸⁷⁴ Derisi.

estructura metafísica de un ser capaz de *recogimiento*, progresaremos mucho hacia una ontología concreta.⁸⁷⁵

Derisi considera que esta filosofía, más que un sistema, es un llamamiento a una actitud espiritual, que nos conduzca al descubrimiento de nuestro auténtico ser y el ser de Dios. Pero percibe que tal propuesta “carece de todo fundamento sólido y se basa en un desconocimiento de la verdadera naturaleza de la vida intelectual”.⁸⁷⁶

La ruta a lo invisible

Marcel propone la *συνείδησις* o sea, lo que él entiende como el acto mediante el cual un todo es aprehendido por la mirada de la mente⁸⁷⁷, una calidad epistemológica suprema, en algún sentido, supra-humana.

Marcel interroga su propia experiencia y encuentra apetencias, expectativas, creencias, pero no las observa desde un punto de vista psicológico sino desde miradores más profundos, menos puntuales, más permanentes; existenciales.

La existencia

Mi *ser* es mucho más que *mi ser*, ha dicho.⁸⁷⁸

La fe, evidencia de las cosas no vistas⁸⁷⁹, es posiblemente la única salida de la que dispone para situarse en el mundo trascendental al que intuye y aspira, y al que privilegia otorgándole preeminencia sobre las contingencias mundanas. En ese sentido, el acto de fe, el “creo”, es el acto de la persona considerada en su unidad concreta.⁸⁸⁰

Como Schelling, Marcel rechaza la determinación del ser como lo universal genérico: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων⁸⁸¹, pues esto lo colocaría dentro del idealismo hegeliano. Tampoco aprueba que pueda ser un atributo, puesto que es el ser el que hace posible la existencia de éstos. Menos aún podría antecederlos, como una desnudez anterior que *vistiesen* las cualidades. Rechaza, además, la concepción de existencia como modalidad del ser. Si la existencia fuese una especificación de éste, la inexistencia también sería una especificación del mismo. Pero la ausencia no puede aprehenderse como modo de ser más que por lo existente.⁸⁸²

⁸⁷⁵ Marcel (1968a) 141

⁸⁷⁶ Derisi.

⁸⁷⁷ Marcel (1944) 27; (1967b) 158; (2005) 34, n. 1. Proviene de *συνοπάω* percibir, observar, darse cuenta claramente. Sin embargo, no debiera descartarse que Marcel pudiese referirse a la acepción de *gnosis esotérica*.

⁸⁷⁸ Marcel (1967a) 51.

⁸⁷⁹ Marcel (1968a) 24. 9/03/1929.

⁸⁸⁰ Marcel (1967a) 206.

⁸⁸¹ Aristóteles *Metafísica* 1001a21.

⁸⁸² Marcel (1964a) 31-32.

En ese trayecto exploratorio, Marcel encuentra su cuerpo, en el que descubre la doble condición de cosa y encarnación de su existencia.⁸⁸³ E vínculo entre “yo y mi cuerpo”, se cuestiona, ¿no estará en el corazón mismo de lo que llamamos existencia?⁸⁸⁴ Se responde: “Soy mi cuerpo”.⁸⁸⁵

El ser encarnado se revela en un yo, un centro de apetencias y de miedos. Este yo se moverá como un sonámbulo al margen de lo real, sin haber despertado a la realidad, sujeto al hechizo indeterminado que se adhiere casi casualmente a los objetos hacia los cuales está orientado su apetito o su miedo.

Halla también al individuo, un ‘se’ (*man*) parcelado, que casi infaliblemente se entrega a la ilusión de que sus reacciones son auténticas y de que obra por su cuenta.⁸⁸⁶ Marcel equipara al individuo con la masa, un agregado cuyos elementos son llamados a sustituirse unos a otros, según vicisitudes temporales.⁸⁸⁷ Sobre esa base, no queda bien parada la democracia.⁸⁸⁸

La persona humana, un estadio superior del individuo masa, posee una dignidad que no reside en su racionalidad (kantismo) sino que es su “cualidad propiamente sacra”.⁸⁸⁹

En el plano existencial, el paso de un mundo a otro se concreta en la muerte. Pero rechaza el *Sein zum Tode* heideggeriano⁸⁹⁰: se niega a aceptar la desaparición física permanente. Dice uno de sus personajes:

Amar a un ser es decir: tú no morirás”, significa más bien: hay en ti, puesto que te amo, puesto que te afirmo como ser, algo con qué atravesar el abismo de eso que llamo indistintamente muerte.

El amor –dice– es el rechazo activo a tratarse a sí mismo como subjetivo; es en ello que no es separable de la fe, que es fe.⁸⁹¹

Conclusión

Es posible, sin embargo, que este tipo de reflexión, que reconoce como la más difícil, señale el nivel más débil de la formulación marceliana. Es el mismo Marcel quien lo dice:

Naturalmente, hay una clase de filosofía que refuta esa aseveración [“no es posible que hayas desaparecido simplemente como una nube que pasa y se desvanece; admitir tal cosa sería una traición”] y la subordina a lo que los

⁸⁸³ Marcel (1967a) 33-34, 42-43, 47-48.

⁸⁸⁴ Marcel (1964b) 69.

⁸⁸⁵ Marcel (1967a) 39; (1964b) 68.

⁸⁸⁶ Marcel (1967b) 155-156, 158.

⁸⁸⁷ Marcel (1967a) 173.

⁸⁸⁸ Marcel (1944) 72.

⁸⁸⁹ Marcel (1964b) 167, 168.

⁸⁹⁰ Marcel (1967b) 85.

⁸⁹¹ Marcel (1967a) 78.

ingleses llaman *wishful thinking*, es decir, a un pensamiento que se somete al deseo.⁸⁹²

⁸⁹² Marcel (1967b) 78, 90.

Referencias

Ardanuy López Jordi (2002). *La búsqueda de lo sagrado en la poesía de Ángel Crespo*. Universitat Pompeu Fabra.

Belay Marcel (2005). “El Más Allá en el Teatro de Gabriel Marcel”, en Urabayen Julia, editora, *Anuario Filosófico*, vol. XXXVIII/2. Universidad de Navarra, 521-533.

Candlish Stewart (1989). *The Truth About F. H. Bradley* en *Mind*, New Series, Vol. 98, No. 391, Jul., 1989, 331-348.

Coleridge Samuel Taylor (2004). *Biographia Literaria*. <http://www.gutenberg.org/dirs/etext04/bioli10.txt>

Derisi Octavio Nicolás (2004). “El existencialismo de Gabriel Marcel” en *Sapientia*, año 5, N° 15, enero-marzo 1950, pp. 41-52.

Ferrater Mora, José (1958⁴). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.

Fisch Max Harold (1996). *Classical American Philosophers*. Fordham University Press.

Hazelton Roger (1958). “Marcel on Mystery” en *The Journal of Religion*, Vol. 38, No. 3. (Jul., 1958), pp. 155-167.

Heidegger Martin (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Henríquez José Vicente (2003). *La Filosofía de Gabriel Marcel*. Maracay: Gobernación del Estado Aragua.

López Luengos Fernando (2003). “Infancia: Cuando los Condicionamientos no son la única Condición” en *Gabriel Marcel*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, pp. 11-29.

Marcel Gabriel (1944). *Homo Viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier.

Marcel Gabriel (1951). *Rome n'est plus dans Rome*. Paris: La Table Ronde.

Marcel Gabriel (1955). *L'Homme Problématique*. Paris: Aubier.

Marcel Gabriel (1962). *Man Against Mass Society*. Chicago: Henry Regnery.

Marcel Gabriel (1963). *Le Mystère de l'Être I. Réflexion et Mystère*. Paris: Aubier.

Marcel Gabriel (1964a). *Le Mystère de l'Être II. Foi et Réalité*. Paris: Aubier.

Marcel Gabriel (1964b). *La Dignité Humaine et ses Assises Existentielles*. Paris: Aubier.

Marcel Gabriel (1965). *Being and Having. An Existentialist Diary*, New York: Harper & Row.

Marcel Gabriel (1967a). *Foi et Réalité*. Paris: Aubier.

Marcel Gabriel (1967b). *En Busca de la Verdad y de la Justicia*. Barcelona: Herder.

Marcel Gabriel (1968a). *Être et Avoir I. Journal Métaphysique (1928 - 1933)*. Paris: Aubier.

Marcel Gabriel (1975). “Review in *L'Europe nouvelle*”, august 21, 1937, XX, pp. 815-816, en Donald Watt, editor, *Aldoux Huxley, the critical heritage*. London: Rutledge, pp. 269-271.

Marcel Gabriel (1998). *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris: Présence de Gabriel Marcel.

Marcel Gabriel (2002). *El Misterio del Ser*, en Gabriel Marcel, *Obras Selectas* (I), 1-387. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Marcel Gabriel (2005). *Homo Viator*. Salamanca: Sigueme.

Mary Anne (2007). "L'Écriture du Théâtre et de la Philosophie chez Gabriel Marcel. L'Apport des Manuscrits" en *Recto/Verso*, N° 1, Juin 2007.

Plourde Simonne (1979). *Bulletin Presence de la Pensée de Gabriel Marcel au Canada (1940-1978)*, pp. 147-172. <http://www.erudit.org/revue/philoso/1979/v6/n1/203112ar.pdf>. Consulta: 01/09/2007.

Troisfontaines Roger (1953). *De l'Existence a l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*. Dos tomos. Louvain/Paris: Nauwelaerts/J. Vrin.

Vetter Herbert F. "William Ernest Hocking" en *The Harvard Square God*. <http://www.harvardsquarelibrary.org/HSGod/hocking.html>

Dimensión ontológica y ética de la identidad

J. Mario Portocarrero Quintana

Asesor del Taller de Filosofía del Derecho y la Política (TAFIDEP) /
Facultad de Derecho y Ciencia Política- Universidad Nacional Mayor de San
Marcos. Lima- Perú

Volver a la realidad es el imperativo
inexcusable. Para ello es preciso exigirse
una virginidad mental a toda costa y una
resolución inquebrantable de querer
saber exactamente cómo somos
(Raúl Scalabrini Ortiz: "Política británica
en el Río de la Plata")

Presentación:

Soy portador del saludo fraterno del saludo del maestro José Antonio Ñique de la Puente, decano de la Facultad de Derecho y Ciencia Política de la UNMSM-Perú. A este magno evento en el sexagésimo aniversario del célebre Congreso Argentino de Filosofía en el centro siglo pasado. Año en que no solo las fuerzas naturales como las de Temuco en Chile sino grandes decisiones marcaron el pensamiento de la humanidad en excomuniones colectivas, proclama de una nueva republica en China, el estreno del primer computador y los esbozos de la conquista del espacio, tiempos de incógnitas preocupantes y propuestas optimistas, como los actuales.

Hace apenas diecisiete semanas que el mundo fue informado de una gran masacre en Bagua, Un gran desorden bajo el cielo, medias verdades, justificaciones y acusaciones en pleno siglo de fervientes proclamas de los derechos humanos. Hoy pues aquí en Mendoza, pienso que podemos reflexionar sobre los compromisos del hombre latinoamericano en términos peligrosos, como el Homenajeado Raúl Scalabrini aludía y en ese sentido La realidad es la mejor fuente del saber filosófico y no las entelequias . la dimensión ontológica se afinca en nuestra realidad andina y la ética se proyecta en el compromiso a futuro, este será el sentido de esta ponencia.

Vivimos la época que corona sueños inalcanzables de generaciones anteriores, vivimos en el esplendor de la tecnología hija del desarrollo sistemático de las ciencias, la época donde es posible tener algún interlocutor desde las mas remotas regiones, momentos donde lo imposible sólo es un reto. Es también la época de la lucha por los derechos de las naciones y los pueblos a la autodeterminación y el respeto de los derechos humanos.

Pero al mismo tiempo es una era en que el precio a pagar por el avance es la cosificación⁸⁹³ a escala inimaginable. Una persona figura hoy como un

⁸⁹³ Que en términos sartrianos termina en la certeza de que "el infierno son los otros".

simple código para los estrategas del mundo, y donde el lucro⁸⁹⁴ elevado a la jerarquía de máximo valor reemplaza a los demás siglos cultivados. Por eso, entonces, la vida es menos importante que la utilización de recursos para grandes negocios despojando a los pueblos y minorías nacionales.

Se hace realmente un grave problema el repensarse como ser en el mundo, y creador de la propia historia. Asumir la dimensión antológica de pensante y la dimensión ética del adecuado hacer.

Luces y sombras en las que necesitamos decidir por que camino debe optarse a futuro. Todo dependerá del camino racional a seguir: o miramos el mundo bajo la perspectiva del hombre como ser social o la del egoísta utilitarista. Más allá de los dones ostensibles de la historia existe un reclamo ético⁸⁹⁵, de saber cuál es el recto o mejor hacer, el mejor obrar.

Vivimos una época de socialización, La voz del Estagirita tiene un eco profundo, El hombre es un ser social⁸⁹⁶, no cabe duda en esta época de la mayor socialización⁸⁹⁷, pero al mismo tiempo se escucha la proclama del contrato jacobino que aparentemente es un acto de socialización pero bajo una condición escondida que es la voluntad de dos singularidades, que a fuerza de explicar las nuevas reglas de juego Hobbes no dudó en revertirlo en un *Bellum erga omnes* y Locke en el pilar elemental de cualquier estado de derecho.

El capitalismo requería de la proclama de la libertad individual para el contrato de venta de la fuerza de trabajo no cabe duda, pero esto a su vez requería una nueva arquitectura para resolver la nueva razón que intentó formularla Kant en su álgida distinción de norma autónoma y heterónoma⁸⁹⁸, que llevaría poco a poco al desprendimiento del pensar práctico hacia las ciencias sociales en la consideración del hombre en situación⁸⁹⁹ donde cada opción es contextualizada y cada sistema normativo relativizada desterrando todo intento de iusnaturalismo.

Como grandes olas que mueven la historia, surgen reeditadas las viejas utopías y de la consideración individualista se pasó a la del colectivismo y el totalitarismo, para revertir nuevamente en las modas neoliberales, que ahora

⁸⁹⁴ Max Weber en su “ética protestante...” magnificaba este principio en la famosa oración de Franklin.

⁸⁹⁵ En el primer sentido de la palabra: lo ético como saber del hacer, lo que da seguridad y confianza en la convivencia humana.

⁸⁹⁶ Aunque su comprensión aún limitada le hacía ver al hombre como un animal, en el *Zoon Politikon*.

⁸⁹⁷ Socialización como el establecimiento de relaciones de convivencia exitosa relativamente estables.

⁸⁹⁸ “Obra de modo que puedas querer la máxima de tu acción como ley general y obra de modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en cualquier otro, siempre como fin y nunca como medio.”(E.Kant en “fundamentación de la metafísica de las costumbres”)

⁸⁹⁹ La situación humana que puede llegar a límites cruciales así como describe Victor E. Frankl., o la angustiada incompreensión del hombre por el hombre mismo, como pensaba Unamuno. O la suposición del hombre en el cosmos a lo Teilhard de Chardin o la *Gaudium et spes*.

nos asfixian, al modo como por ejemplo Soros⁹⁰⁰ se pronuncia contra el *fundamentalismo de mercado* como una forma de la cosificación, y destrucción del orbe por las ambiciones sin freno que llevan a genocidios cohonestados con el imperio de la fuerza, y reclama la idealidad de un cual cierto capitalismo, es decir sin lucro o con *rostro humano*⁹⁰¹ No obstante, ser humanos hoy requiere sin duda tener consciencia de participación como totalidad.

No es cierto que el que se declara libre por ser espontáneo y singular sea justamente lo que cree. No hay en efecto más esclavo que el espontáneo que sólo repite los códigos difundidos o aceptados en el contexto. Ni hay mas humanidad en el que se aísla en soledad que en quien es capaz de compasión y participación.

Mientras tanto, la suma de individualidades es útil sin duda, cuando se trata de confundir o quitar el sentido de comunidad para repetir el eficaz *Divide et impera*. Y no es cierto que los mejores predicadores del individualismo practiquen su receta, pues las grandes asociaciones individualizadas como tales son al interior nada más que confluencia de intereses. que se constituyen en una amenaza justamente para la libertad individual e idiosincrasia de los pueblos.

Hoy, cada vez más el quehacer verdaderamente humano se desarrolla en los linderos de la esclavitud de estándares y la espontaneidad que disgrega frente al sentido de un tiempo nuevo, de un búsqueda diaria incesante del otro⁹⁰² que se halla a distancia o del que nos reclama compasión.⁹⁰³

A modo de advertencia, luego de las terroríficas experiencias de las grandes guerras, se ha elevado el discurso sobre los valores y sobre los mismos se ha predicado la nueva educación después de las declaraciones de Jomtien reajustadas en dakar para los ulteriores fracasos⁹⁰⁴, Mientras por otra parte, se atizaron las ideas constructivistas llegando a separar valores. Pero esto no es nuevo, en efecto Occidente a diferencia del pensamiento unitario de Oriente⁹⁰⁵ tiene el pecado original en el dualismo. Hay una práctica idealista y materialista como un divorcio que sirve de marco a una reiterada doble moral.

Así hoy se pretende otorgar el progreso con la supuesta superioridad de una cultura para abatir a otras, se defiende la democracia con la dictadura

⁹⁰⁰ Soros, George : La crisis del capitalismo global

⁹⁰¹ Que STANISLAO DZIWIŚZ en "*Una vida con karol*". Propone la crítica de Juan pablo II, al respecto. Proponiendo sus conceptos de "Capitalismo social de mercado" y su llamado a "globalizar la solidaridad" en oposición a la teología de la liberación de Gutierrez y Boff

⁹⁰² Que deja de ser el forastero divino, o el peligroso desconocido sino el interlocutor en el otro extremo en el haber espacio.

⁹⁰³ El padecer al lado del otro. Presencia que define solamente al que es capaz de ella, como verdadero humano..

⁹⁰⁴ De hecho la inclusión ha sido hasta ahora declaraciones con plazos alargados y metas recortadas.

⁹⁰⁵ Y habria que remarcar que *occidente* en el sentido estricto significa el que muere y *oriente* el que nace.

imperial, se propone el progreso de un estilo para subyugar pueblos enteros. Prometer crecimiento económico a costa de renuncia al desarrollo. Así, el optimismo y prudencia se revierten en miedos absurdos y anarquía.

En América esa doble moral del evangelizador de indias con cruz y espada, es inenentendible hasta ahora por los que comprendieron el mundo andino y practicaron el ayni y la hermandad y la distribución ritualizada tal vez ⁹⁰⁶ pero a su modo equitativa. Que finalmente no llegaron a sintetizar frustrando las expectativas de los santos predicadores creando el mundo sincrético de las supervivientes comunidades andinas. Una doble ética que en otros continentes fue rechazada, por quienes entendían la verdad como fruto del error⁹⁰⁷, la lucha como fuente de vida y ahora fortalecidos en esa identidad racional se lanzan a la conquista del poderío mundial.

El occidente ha renunciado a la reflexión del Ser-valor y sucumbe bajo la violencia de su criatura monstruosamente dualista y cosificante. Maquina y hombre han perdido su unidad. Los medios para la vida sirven al lucro y la muerte. Pero hay también un oriente, que involucra las regiones andinas, aquí donde nos encontramos, conscientes de que el mundo entero ha derrochado alternativas que se han hecho viejas y moribundas, conscientes no obstante de que esperan el turno de nuestra voz, un repensarlo todo a partir de la herencia legada por corrientes vitales encontradas aquí en nosotros mismos.

La intelectualidad naciente que a diario cruza conversaciones urgentes para las soluciones inmediatas comparando realidades y problemas, está generando una red pujante con nuevos términos, generando nuevos conceptos y moldeando nuevas actitudes⁹⁰⁸, Una trama inmensa que se opone a los estándares al direccionismo político y las ilusorias fantasías disgregadoras.

Es cierto que se generan consensos y esta voz que a la vez relativiza la comprensión del ser, es un camino necesario para su encuentro. Pero en las fuentes del nuevo ser social está surgiendo la fecunda Duda de Sí⁹⁰⁹, en una juventud crítica, que va mas allá del cartesianismo aherrojado en creencias religiosas o las osadías dionisiaco-Nietzscheanas, o del anarquismo informe de auto apelaciones postmodernitas.

Hoy como otrora la juventud es la fuerza libertaria, que retoma la ruta, sobre todo en esta parte del mundo. Aquí se han fusionado posiciones dogmáticas con relativistas manifiestas en dictaduras, movimientos

⁹⁰⁶ O el concepto de "illawi" que es totalmente antagónico con el pensamiento de pareja occidental, comprendiendo al hombre y la mujer en unidad.- presentado en "Pagando la Tierra: Un ritual en la Isla de Amantani" de Victor A. Rodríguez Suy Suy; 46° Congreso Internacional de Americanistas.

⁹⁰⁷ Que es una interpretación del TAO, al punto que Mao no tuvo necesidad de saber alemán para entender la dialéctica marxista. / En la misma dirección la tragedia racional Nietzscheana, llevaba a recamar de algún modo esa unidad, sin poder lograrla : en "sobre verdad y mentira en sentido extra-moral"

⁹⁰⁸ Lo nuevo en estas actitudes sobrepasa el tradicionalismo moldeante que puede entenderse de Weber, o la acción instrumental en Marx, e incluso más allá de la acción comunicativa de Habermas, dado que no sólo es consenso sino motivación y fusión en alternativas, o complejos de iniciativas.

⁹⁰⁹ Que no es la duda cartesiana sino una hipótesis para rehacer el camino o encontrar el error en todo caso, un camino de afirmación en la verdad.

anarquistas, y propuestas socialistas sin calco ni copia⁹¹⁰, en un mundo donde hay muchísimo que hacer⁹¹¹, y ahora del cansado mundo europeo escucha noticias y extravíos de quienes niegan incluso la realidad que nos junta por la búsqueda tortuosa de una recreación del mundo a base de consensos sin reparar que primero hay hombres nacidos y luego la diferencia que hace una mesa llena o las angustias de los desposeídos.

El espíritu crítico aquí en estas tierras donde se gesta el nuevo lenguaje de los hombres libres se redefine sabiendo por fuerza escuchar a todos en busca de convencimientos y nuevas certezas para luego juzgar si todo ese saber hasta aquí no es falso, para recrear la historia o reafirmarla, marcando una ruta para la nueva filosofía latinoamericana, en una dimensión ontológica que reanima el empobrecido conocimiento cientista y afianza la libre determinación de los pueblos.

La afirmación metafísica de sí o la identidad estérilmente predicada por pasaditas, es hoy superada con una conciencia principalmente del hoy problematizado, no con cara al pretérito sino con cara al futuro.

Por otro extremo, el salto en la nada, de un pasado a un futuro, es la propuesta de las otras redes que se forman para el dominio de América en el Siglo XXI de aquellos que a fuerza de la imposición de estereotipos procuran juventudes distraídas o sumisas si no amedrentadas y derrotadas antes de la batalla. Frente a esas insidias el futuro concebido como continuidad necesaria con nuestras raíces generan el sentimiento y certeza de espacio nuevo que las nuevas juventudes vienen creando, más allá de nacionalismos, en eso consiste la mezcla y universalización de nuevos símbolos y estilos en el lenguaje más universal que es el arte.

Por tanto la identidad pensada ontológicamente en presente con raíces en el pasado pero la mirada puesta al futuro, esa es pues en conclusión para gestar las respuestas al quehacer, la nueva ética.

Una dimensión ética del compromiso irrenunciable a ser humanos superando falsas identidades ancladas en pretéritos estériles o lanzadas sin metas por la pendiente del futuro. Una propuesta en presente que asume el pasado y el devenir con voz y decisión propia para crear un hogar de exitosa convivencia para millones de los ahora niños que poblarán luego el universo entero.

⁹¹⁰ Propuesta mariateguiana

⁹¹¹ Propuesta Vallejiana

Sobre la imposibilidad de un cristianismo carente de fundamentos metafísicos. Respuesta a una interpretación de Gianni Vattimo

Dr. Francisco Rego

En el libro *Después de la cristiandad*⁹¹² de Gianni Vattimo se advierte que aparecen capítulos como el octavo, cuyo título reza “El mensaje cristiano y la disolución de la metafísica”, y el noveno, “Violencia, metafísica y cristianismo”. De atenerse a la doctrina allí expuesta podría pensarse que todos los males que asuelan a la humanidad desde los mismos inicios de la especulación teológica hasta la fecha, tienen su raíz más profunda en una comprensión metafísica de la realidad y del orden teológico. Esto es lo que se condena a partir de la irrupción del pensamiento moderno con Descartes y Kant como una exigencia natural de la evolución del mismo pensamiento cristiano, porque el pensamiento moderno, al dejar de lado la especulación de orden metafísico que trata sobre lo trascendente, necesario y objetivo, y al poner el acento en la subjetividad, la interioridad y la libertad, haría posible regresar a la verdadera esencia del pensamiento cristiano. De esta suerte, se parte del supuesto de que “El cristianismo es la condición que prepara la disolución de la metafísica y su substitución por la gnoseología —puede decirse en términos diltheyanos, por el kantismo” (135-136). Y más adelante: “la visión de la historia del pensamiento europeo como historia de una lucha entre el principio de disolución de la metafísica —interioridad, voluntad, certeza del ‘cogito’— introducido en el mundo por el cristianismo y, por otra parte, el objetivismo visual-naturalista (estético) de la cultura griega marca profundamente, como ya he dicho, especialmente la visión heideggeriana de la supervivencia y de la disolución de la metafísica” (137). Y en el capítulo noveno se lee: “Es violencia metafísica, en general, toda identificación dominante en la enseñanza tradicional de la Iglesia, entre ley y naturaleza. [...] cuando pretende que las leyes del Estado se adecuen a las que la Iglesia considera que son las leyes de la naturaleza misma” (144). Con lo cual se busca una separación del orden religioso de toda posible fundamentación ontológica e incluso de la misma tradición católica, y, a su vez, del orden religioso respecto de toda conducta ética.

De esta suerte, en nombre de una nueva interpretación de la religiosidad cristiana, se establece una serie de sorprendentes igualaciones, a saber, de la realidad y el “juego de interpretaciones” de la misma, del ser con el acontecer, de la gnoseología con la gnoseología idealista, del conocer con la libre interpretación creativa, de la verdad con el fruto de la amistad y el consenso, de la libertad con la negación del orden natural, de la verdad del cristianismo con principios filosóficos de orden inmanente. Y, paralelamente, opondrá la metafísica a la gnoseología, a la ontología hermenéutica y a la ciencia; el ser eterno, trascendente objetivo e inmutable al ser como acontecimiento histórico; el mundo ultraterreno a la realidad visible cotidiana; el hombre ptolemaico al hombre copernicano; la libertad a la ley natural; la inteligencia objetivante a la voluntad liberadora; y, ya en el plano

⁹¹² Vattimo, Gianni *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano, 2002. Se cita de la traducción castellana, *Después de la cristiandad, por un cristianismo no religioso*, Buenos Aires, Paidós, 2004. En adelante se indicará entre paréntesis a qué página de esta edición se hace referencia.

estrictamente religioso, la cristiandad a un genuino cristianismo; la interpretación literal de las Escrituras a una interpretación libre según el “espíritu”; un Padre Trascendente “totalmente Otro” a un Dios Hijo encarnado e inmanente; un Padre violento a un Hijo víctima; un rígido y autoritario dogmatismo a una libre y consensuada interpretación; la justicia a la misericordia divina; una concepción griega a una cristiana; una Iglesia con una jerarquía eclesiástica a otra constituida por una comunidad de pares. En todos estos casos los segundos términos de cada oposición son sistemáticamente ponderados, y los primeros, sistemáticamente descalificados. Y en su encomiable intento de valorar lo que de rescatable haya en el pensamiento cristiano, donde éste parece contar sólo por la profunda huella que dejó sobre la cultura occidental, sobre todo en el plano del desarrollo de los derechos civiles y de la instauración de la democracia en los países de Europa del Este, Vattimo se esfuerza por hacer notar la compatibilidad entre el pensamiento occidental y un nuevo tipo de pensamiento filosófico que, aun cuando pretende permanecer dentro de la esfera de valores del cristianismo, exige el desprendimiento de toda secuela que haya en ellos de una lectura metafísica y realista del hecho histórico del cristianismo. Y esto, en opinión de Vattimo, trae como consecuencia la substitución del saber metafísico por el saber gnoseológico y del cristianismo trascendente por un nuevo cristianismo inmanente o “secularizado” que, aunque lo mira todo con los ojos del inmanentismo moderno, sin embargo, al hacer pie en el espíritu de la caridad, pretende establecer un punto de continuidad y culminación con el genuino pensamiento de los orígenes del cristianismo.

Sin ánimo de agotar el tratamiento de este tema tan profundo, sólo se buscará averiguar aquí si es posible pensar un cristianismo carente de fundamentos metafísicos, sin reducir el orden real y, consecuentemente, el mismo cristianismo, a órdenes, que, a fuerza de debilitarse, terminan por vaciarse de todo contenido de realidad. Y este riesgo es posible, fundamentalmente, porque no se ve claro qué lugar le queda a Dios en este cristianismo secularizado, que pretende seguir sosteniendo los valores del cristianismo al margen de un fundamento trascendente. Si el autor habla de Dios no es para afirmarlo como un principio fundante ni como creador de todo el orden real —“sólo en estos términos metafísicos se puede pensar al Dios totalmente otro que se impone al pensamiento en su absoluta trascendencia” (57)—, entonces la negación de dicho orden metafísico supondrá la negación de toda concepción teológica trascendente: “la racionalización de la existencia, ligada originariamente a la creencia en Dios —lo que ha hecho inútil y obsoleta la «hipótesis extrema» de un ser supremo, fundamento y fin último del devenir del mundo” (23)—. Esto significa la finalización de un concepto de Dios entendido como “fundamento metafísico” (26).

En este sentido, filosóficamente, se declara caduca toda teología vinculada a la metafísica, para dar lugar a una nueva religiosidad inmanentista que se funda en la negación del Dios moral de Nietzsche o “muerte de Dios”: “La metafísica, los metarrelatos, acaban porque no son ya necesarios ni creíbles como el Dios moral de Nietzsche, que muere porque sus mismos fieles lo reconocen como una mentira superflua” (114); “es sólo el Dios moral el que está superado” (21), “el dios de los filósofos” (26). Porque, en rigor, “El Dios-fundamento último, y, por tanto, la estructura metafísica absoluta de lo real, ya no es sostenible” (14). “El Dios que se nos da sólo en el libro, que no ‘existe’ como una realidad objetiva” (17). Porque, si en algún momento la creencia en Dios sirvió para asegurar la existencia humana, esto

ya no es necesario cuando “el aligeramiento general de la existencia humana” se puede lograr con el mero desarrollo de la técnica moderna, de suerte que la creencia en Dios, “la hipótesis extrema de un ser supremo”, se vuelve un lastre inservible del que es preciso desprenderse, porque se lo descubre como una “mentira inútil y obsoleta” (23). Ese Dios mostrado por una metafísica que supone “una estructura estable, eterna, dadas de una vez por todas, inaccesible al discurso racional, y justamente por eso, rígidamente objetiva” (57), debe ser negado.

Esto no significa renunciar a la religiosidad cristiana sino la afirmación de la necesidad de reinterpretarla creativamente de un modo totalmente nuevo que elimina el concepto de Dios trascendente. Pues, tras Nietzsche, no tarda en aparecer la teología de la “muerte de Dios”, sustentada por Bonhoeffer, Cox, Altizer, Hamilton y Van Buren, conforme a la cual “también aquí es el Dios moral el que es «überwunden», superado, apartado” (23). “Es el Dios moral el que es negado”, esto es, el Dios fundamento, el Dios acto puro de Aristóteles, el dios relojero supremo y arquitecto, del racionalismo ilustrado” (111); “el Dios moral-metafísico” (30). Proceso que se cumple, según la heterodoxa interpretación de Vattimo, con la encarnación del Verbo que supone la inmanentización de Dios o la disolución de su trascendencia: “el Dios cristiano se encarna en Jesús”, “se ha hecho hombre en Jesús, mostrando, por tanto, su parentesco con lo finito y la naturaleza, inaugurando así la disolución de su trascendencia” (134). Por esa razón, la muerte de este Dios, “ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión” (26). De donde, ahora la tarea de la filosofía respecto de la de esta nueva religiosidad será la de denunciarla “cuando traicione su constitutiva inspiración antimetafísica” (35). Y lo más sorprendente es que se trata de una religiosidad secularizada, que, lejos de implicar una renuncia al mensaje cristiano, significa, en su opinión, su cumplimiento más pleno: “Con Barth y Bonhoeffer queremos interpretar la secularización como ‘lugar en el que se revela la trascendencia de Dios, habremos de entender este proceso no como salto e inversión, sino como cumplimiento de una historia de la salvación guiada desde el inicio por el hilo conductor de la muerte de Dios, esto es, de la disolución de lo sagrado, de la liquidación de la trascendencia’” (53). Es notable el grado de oscuridad de este pasaje donde se habla de la secularización simultáneamente como “lugar en el que se revela la trascendencia de Dios”, y “como cumplimiento... de la disolución de lo sagrado, de la liquidación de la trascendencia”. Sea como fuere, lo que se afirma es que la negación de la trascendencia es la condición para que pueda emerger el verdadero sentido de la revelación cristiana: “el “asesinato” de Dios es la tarea en la que se resume el sentido mismo de la religión” (38).

Luego, la turbiedad de la interpretación de Vattimo no puede ser más evidente: la religiosidad se cumple con la negación de lo único que puede constituir el fundamento real de toda verdadera religiosidad. Es más, asume como incontestable principio apodíctico, que poco tiene que ver con quien sostiene un pensamiento débil, que quien pretenda reconocer la existencia de un Dios trascendente no es verdaderamente religioso. De donde daría la impresión de que el único Dios que Vattimo admitiría es una suerte de incomprensible dios puramente inmanente, no fundante, que sólo parece negarse a sí mismo. Con lo cual arribamos a la primera evidencia de esta extraña religiosidad de este autor posmoderno: Vattimo está hablando de una religiosidad cristiana sin Dios. Y de esta suerte se termina por vaciar de contenido el concepto mismo de religiosidad porque, eliminado el polo de la trascendencia en el orden religioso, a fuerza de negar la existencia de Dios y

de interpretar el dato bíblico buscando no la letra sino añadir “algo esencial al texto mismo” (81), de modo que “parezca válida a una comunidad de intérpretes” (86), toda religiosidad termina por resolverse no en una relación del hombre con Dios sino en una relación del hombre con el hombre mismo.

¿Cómo es posible esto en un pensador que, pese a todo, se declara cristiano, que se opone al “reconocimiento de una vocación específica, autónoma, original de la modernidad respecto a la tradición judeo-cristiana” (94), que llega a mencionar a Jesús, e incluso —aunque no lo puede demostrar—, niega que sea irracional suponer que “la vida no acabe con la muerte del cuerpo” (69), que se anima a hablar de “salvación”, “que la salvación debe empezar en el más acá”, y que ésta se manifiesta más en la misericordia que en la justicia divina (cf. 71)?

Pero, a poco que se siga indagando, se verá también que el autor no sólo rechaza todo orden de trascendencia divina, sino que lo hace sin molestarse en dar razones de la inexistencia del Dios trascendente. Porque las únicas razones que da para negarlo son de carácter accidental: tal Dios no hace falta cuando la ciencia está en condiciones de facilitar la existencia humana: “la tecnología aligera la existencia de manera que hace menos angustiosa la pregunta por las cuestiones últimas; la ciencia experimental que, por otra parte, está en la base del progreso tecnológico propicia también un pensamiento más sobrio, más atento a la proximidad que a los primeros principios, cuyos resultados cada vez se dejan reducir menos a la unidad de un único fundamento, volviendo a la metafísica cada vez más inverosímil. [...] La misma subjetividad individual, al menos a partir de Freud, aparece como una totalidad compuesta donde toda ultimidad parece provisional y, por tanto, se excluye toda posibilidad de interpretación en términos de fundamento” (115). Argumentación que naufraga apenas se toma conciencia de que la misma ciencia no sólo no está en condiciones de resolver todos los problemas del hombre, sino que a su vez supone un orden real dado, el mundo y el hombre, y a éste con capacidad suficiente de conocer al mundo como para poder dominarlo, dos órdenes de realidad que hacen posible a la ciencia y a la tecnología, que no pueden explicarse sin admitir la existencia de un principio trascendente al hombre mismo.

Y, si se sigue avanzando en la lectura, se encontrará que Vattimo desestima también todos los medios que pueden llevar a la afirmación de una tal realidad trascendente, porque, al sustituir la verdad del conocer por la amistad, se torna imposible toda fundamentación del conocimiento de cualquier orden real: “La verdad se piensa no ya como adecuación del intelecto a la cosa, sino como plausibilidad y capacidad de persuasión”, “como emergencia de la caridad” (65). Consecuentemente, si no se admite la posibilidad de conocer ni siquiera la inteligibilidad que conviene al orden real sensible, con menor razón se ha de reconocer el conocimiento de la causa del mismo, ya que, no habiendo de ella evidencia inmediata, sólo admitiendo la existencia, inteligibilidad, finitud y contingencia de las cosas se podrá acceder al conocimiento de la existencia de un orden trascendente que posee en sí mismo toda la plenitud del ser. Y como este conocimiento sólo puede ser objeto de una metafísica del ser, ya puede comenzar a entenderse por qué la renuncia al conocimiento del orden metafísico trae como consecuencia la imposibilidad de entender la razonabilidad de la religiosidad que conviene a la fe cristiana.

Juicio práctico, libertad y participación

Stella M. Vázquez

Hace sesenta años, entre otros maestros de la filosofía, estuvo en este lugar Cornelio Fabro, exponiendo sobre uno de los núcleos de su pensamiento: ser, existencia y metafísica de la participación. Esta noción, que toma de Santo Tomás, le permite articular todos los órdenes de lo real y plantear una dialéctica positiva, tanto en el ámbito de la naturaleza cuanto en el del espíritu. Es en este último en el que quiero hacer pie, para presentar el tema del último juicio práctico –el que cierra la deliberación en materia moral- como un juicio libre por participación.

El juicio práctico es caracterizado por Tomás de Aquino como un juicio libre, pero en los textos parece darse cierta oscilación en cuanto a si ese juicio es en sentido propio un juicio -perteneciente a la razón- o bien sólo en sentido analógico, por la relación que guarda el conocer con el actuar.

Tomás de Aquino habla a veces de *liberum de voluntate iudicium*⁹¹³, otras de *liberum de ratione iudicium*⁹¹⁴.

En la interpretación de la expresión se dividen los autores, ya que ella supone la naturaleza de la elección y por tanto de la libertad y la consecuente relación entre el intelecto y la voluntad en la elección.

Una interpretación pone la libertad formalmente -como en su causa- en el juicio, es decir en el intelecto y materialmente en la voluntad, con la consecuencia de que ésta depende así totalmente del último juicio, el cual es libre por la indiferencia: porque no presenta ningún bien como el bien absoluto y por ello deja libre a la voluntad.

En el L.II del *Comentario al Libro de las Sentencias* Tomás de Aquino toma en consideración la llamada definición filosófica del libre arbitrio:

[...] *philosophi definiunt 'liberum arbitrium', liberum de voluntate iudicium* [...] ⁹¹⁵.

La expresión es de Boecio⁹¹⁶, quien en su comentario a Aristóteles cuestiona la tesis estoica de la *voluntas naturalis* sujeta al determinismo universal y la concepción de la libertad como espontaneidad.

En el contexto parece fuera de duda que Boecio pone, al menos formalmente, la libertad en el juicio, pero no resulta claro de qué modo la voluntad se relaciona con ese juicio: si se trata de un elemento pasivo, una *quasi materia* -donde se usa el *de voluntate*- o si es el objeto del juicio -*in iudicatione voluntatis*-, ya que no puede tratarse de un genitivo subjetivo pues a la voluntad no le corresponde el acto de juzgar. Tomás de Aquino toma en

⁹¹³ *In Sent.*, L.II, d.24, q.1, a.3, 5 et ad 5.

⁹¹⁴ *De Verit.* q.24, a.1 ad 17; q.24, a.6 ad 1; *S.C.Gentes* L.II, cap.48; *S.Theol.*, I-II, q.17, a.1 ad 2.

⁹¹⁵ *In Sent.* L.II, d.24, q.1, a.1, 3.

⁹¹⁶ Boecio, *Commentarii In L. Aristotelis De Interpretatione*, Ed. Carolus Meiser, Pars posterior, Lipsiae, Teubner, MDCCCLXXX, p.196.

cuenta la expresión, que es corriente en sus contemporáneos, pero considera el libre arbitrio como perteneciente a la voluntad.

Este último juicio y la elección, en el plano concreto se hallan íntimamente unidos, pero son realmente distintos: la elección pertenece al orden apetitivo, a la voluntad libre -como Tomás de Aquino lo señala siempre que se ocupa de este acto-, es emergente respecto del momento racional que la precede y condiciona pero no la causa en sentido estricto, por lo que se rompe el paralelismo entre el silogismo especulativo y el práctico.

Pero el juicio práctico no puede ser llamado libre si de algún modo no interviene la voluntad. Y entiendo que interviene doblemente: por el punto de partida -el fin concreto- y por el modo de ser conclusión en el silogismo operativo -en cuanto indica la concordancia con el apetito.

Por eso Tomás de Aquino interpreta así la fórmula de Boecio: [...] *non oportet quod sit alia potentia iudicans de actu voluntatis et rationis, iudicium autem liberi arbitrii intelligitur iudicium electionis; unde quod dicitur liberum de voluntate iudicium, ly de non denotat causam materialem, quasi voluntas sit id de quo est iudicium, sed originem libertatis, quia quod electio sit libera, hoc est ex natura voluntati.*⁹¹⁷ [...]

Con toda claridad Tomás de Aquino pone el origen de la libertad en la voluntad y no en el juicio, que puede decirse "libre" porque lo es la voluntad. Tomás de Aquino explica esta apertencia por la reflexión: *non oportet quod iudicium actus cuiuslibet potentiae pertineat ad aliam potentiam, quia sic abiretur ad infinitum; sed est devenire in summas potentias, quae super suos actus reflectuntur sicut est voluntas et ratio*⁹¹⁸.

El recurso a la reflexión excluye que la libertad se funde sólo en la inmaterialidad del intelecto y en el dominio que por su juicio universal puede ejercer sobre la tendencia, como se explica en la interpretación que fundamenta la libertad en la indiferencia del juicio. La libertad, en cambio, pertenece a la voluntad por naturaleza, pues también ésta es capaz de reflexión, de volver sobre sí, dominar su propio acto y desde allí volver también sobre el juicio del intelecto. Y aquí se presenta en la raíz del juicio práctico la dialéctica positiva de intelecto y voluntad.

La elección requiere el momento del juicio, pero esto no significa que la raíz, la esencia de la libertad se halle en la deliberación o en el juicio que cierra esta última: [...] *quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est et accidit libero arbitrio prout est in natura ignorante [...] sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere vel non facere possit [...].*⁹¹⁹

La *libertas quoad exercitium* manifiesta la inmediatez originaria del momento volitivo: Lo que cualifica radicalmente a la libertad es el poder de la voluntad sobre su propio acto. Este dominio activo es reflexión⁹²⁰ de la

⁹¹⁷ *In Sent.* L.II, d.24, q.1, a.3 ad 5.

⁹¹⁸ *Ibid.*

⁹¹⁹ *Ibid.* L.II, d.25, q.1, a.1 ad 1 et ad 2.

⁹²⁰ Sobre la reflexión volitiva: *In Sent.* I, q.17, a.1, 5 ad 3; q.24, a.1, 3 ad 5; *S.Theol.* I-II, q.17, a.1; I-II, q.17, a.3 ad 3; I-II, q.16, a.4 ad 3; *De Pot.* q.9, a.9; *De Verit.*, q.22, a.12.

voluntad, una reflexión que, a juicio de C. Fabro⁹²¹, es más profunda y total que la del intelecto, porque la voluntad, siendo facultad espiritual como el intelecto, a diferencia de éste, no depende de la experiencia sensible, no se realiza por la *conversio ad phantasmata* sino que pasa por sí misma al acto: no sólo se da el *intelligo quia volo* sino de un modo más radical el *volo quia volo*.

C. Fabro sostiene que la razón metafísica de esta radicalidad de la reflexión volitiva es que el alma, por ser *forma subsistens* tiene un acto propio aun en el orden operativo: es el acto de la voluntad, que empieza y termina por sí mismo, expresando así la cualidad esencial de la voluntad de ser creativa por participación⁹²².

El juicio práctico es libre por participación, dependiente de la voluntad libre frente a medios y fin concreto; no determina el acto de la elección: antes, durante y después de ésta, seguir el juicio queda en poder de la voluntad. Así este juicio es una condición necesaria, no suficiente, de la elección.

C. Fabro dice que Tomás de Aquino ve en este juzgar la actualización del *causa sui*⁹²³ en el sentido de la libertad en acto que domina y emerge sobre el juicio. Así, el *libere iudicare* que es *un'espressione contraddittoria sul piano di conoscere come tale, ma ch'è la pura essenza della libertà sul piano esistenziale* permitiría hablar de una *autodeterminación originaria* de la voluntad en el ejercicio de la libertad, pues, *quamvis iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate*⁹²⁴.

La interpretación está en las antípodas de los que sostienen que el juicio determina la elección, con lo que resultaría que la libertad se fundaría en una imperfección, una limitación del conocer y no en la emergencia originaria de la voluntad, dueña de su acto.

Se puede hablar de un juicio práctico libre por participación porque la voluntad, en razón del fin elegido, mueve a deliberar y a la vez cierra este proceso haciendo, así, que el juicio práctico sea último.

Por ello no se puede plantear el problema de la relación de la voluntad con el intelecto en términos de necesidad o independencia, como lo hacen diversas posiciones. En efecto, se hallan por un lado quienes afirman que, una vez puesto el último juicio práctico, la voluntad lo sigue necesariamente, no es libre frente al mismo; y a éstos se objeta el racionalismo que termina en la

⁹²¹ Relación oral.

⁹²² En su Curso de 1967 -Essere e libertà, Univ. di Perugia- C. Fabro dice que *la libertà é l'unico principio nuovo, [...] l'unica causa nuova che inizia per conto suo una nuova serie di eventi* (79) por eso es subjetividad metafísica, porque *tutto quello che accede nella storia umana [...] dipende dalla libertà che è la qualità nuova dell'essere.* (82).. En 1971 -La dimostrazione dell'immortalità, en: Momenti dello spirito, Vol.II, p.201, Ediz.Sala Francesc. di Cult., Assis, 1983- aplica esta reflexión volitiva al tema de la inmortalidad y señala que el alma se actualiza en su operación propia de entender y querer independientemente del cuerpo. Luego considera reductivamente que este trascender absoluto es propio de la libertad que por eso constituye el núcleo de la subjetividad metafísica.

⁹²³ La noción de libre como *causa sui* es tomada por Tomás de Aquino de Aristóteles, *In I Metaph.*, Cap.2, 982 b 25-28. Cfr. *S.Theol.* I, q.59, a.3; I-II, q.13, a.6; *De Verit.*, q.24, a.1, 3; *De Malo* q.6; *In Metaph.* N1 58.

⁹²⁴ *De Verit.*, q.24, a.6 ad 3.

negación de la libertad. Por otra parte, si a esta posición se le opone la afirmación de una independencia de la voluntad en su elección respecto del último juicio, parece difícil responder a la objeción de que así se cae en la arbitrariedad, voluntarismo, pues si luego de juzgar se elige tanto en ese sentido cuanto en el contradictorio, el acto libre parece asimilarse a la espontaneidad irracional.

Una respuesta al problema se halla, a mi juicio, en la consideración del acto libre como una totalidad, en la que el sujeto se halla presente con todas sus dimensiones y el ejercicio y especificación de cada capacidad se interpenetran dialécticamente. Esa dialéctica no es un círculo vicioso sino que remite a la naturaleza de la voluntad y a partir de allí se puede hablar de un juicio libre por participación del movimiento y orientación de la voluntad que es libre por esencia.: *ad liberum arbitrium pertinet iudicium quasi participative, quia per se voluntatis non est iudicare, unde ipsum iudicium electionis liberi arbitrii est [...]*⁹²⁵.

Es la única vez que usa el concepto de participación -clave en su doctrina- para referirse al juicio práctico, distinguiendo aquí dos modos de pertenencia del juicio: *per se* (al intelecto práctico) y *quasi participative* (al libre arbitrio). El significado de esta expresión, entiendo, puede hallarse en el mismo contexto del *Comentario al Libro de las Sentencias* a propósito de la cuestión sobre la potencia del libre albedrío⁹²⁶. Allí se toman en cuenta tres fuentes fundamentales a partir de cuya síntesis parece surgir la consideración metafísico-existencial de la libertad: S. Juan Damasceno, que señala la presencia activa de la libertad en todas las actividades del hombre; Pedro Lombardo, que sintetiza en el acto libre la voluntad y la razón y sobre todo S. Agustín, que caracteriza al libre arbitrio como *tota anima*. Santo Tomás usa el concepto anselmiano de la voluntad como *motor omnium virium* y atribuye así al libre arbitrio los actos que están bajo el ejercicio de la voluntad-

La noción agustiniana de la libertad como *tota anima* permite hablar de una participación de la libertad en los actos de todas las capacidades humanas.

Tomás de Aquino rechaza en primer lugar la posición de los que consideran al libre arbitrio como un todo universal, lo que se podría casi llamar una consideración lógica, como si se tratara de una razón que se multiplica en las diversas potencias.

Otros llamaron al libre arbitrio *totum integrale*, lo que no es tampoco aceptado por Tomás de Aquino pues *potentiae non possunt esse partes integrales alicujus unius si accipiatur unum simpliciter[...]*.⁹²⁷ Tomás de Aquino presenta el libre arbitrio como un *todo virtual*, concepto que desaparece en las obras posteriores y que sin embargo da elementos que son permanentes en su doctrina de la libertad y que permiten acercarse a un análisis más preciso de la naturaleza del juicio de elección.

⁹²⁵ *In Lib.Sent.*, L.II, d.24, q.2, a.4 ad 2.

⁹²⁶ *Ibid.* L.II, d.24, q.2, a.4 ad 2.

⁹²⁷ *In Sent.*, L.II, d.24, q.1, a.2.

Dice: *aliquid dicitur colligere plura dupliciter; uno modo essentialiter, sicut totum colligit partes suas; alio modo virtualiter, sicut quando virtus plurium rerum in uno participatur* ⁹²⁸.

El concepto de *todo virtual* se explica por el recurso a la noción de participación, que aquí está tomada en sentido pasivo, pero que puede afirmarse también en modo activo: el libre arbitrio relaciona de modo virtual todas las potencias en cuanto participa en ellas activamente la forma de la libertad y lo hace en su ejercicio -causalidad eficiente- cuanto de un modo *quasi* formal, a través de su inclinación estable (hábito).

Tomás de Aquino considera en las potencias un común origen a partir de la esencia del alma, con un orden en ese origen, de modo que una potencia presupone a otra, como se ve por los actos. Este orden de naturaleza permite explicar que el acto de la potencia consecuente presupone el de la precedente y el que de ésta permanece en su virtualidad en el de la consecuente.

Así, la participación en la naturaleza da razón de la dialéctica en el operar: *et inde est quod aliquis potentia virtutes plurium potentiarum in se colligit, et sic est in libero arbitrio quod ex actu ejus patet* ⁹²⁹.

La voluntad y el intelecto, desde su origen, se suponen mutuamente. La voluntad, como potencia espiritual por naturaleza, tiene una apertura infinita hacia lo Infinito, por sí, no en virtud del conocimiento universal. Y es en razón de su objeto -que es el Bien total, el bien de toda la persona como fin último- que puede ser llamada *tota anima*, no porque no sea una capacidad determinada. La voluntad guía paso a paso cada acto del intelecto práctico; por ello dice Tomás de Aquino en la fórmula sintética del *De Malo: Intellego enim quia volo et similiter utor omnibus potentis et habitibus quia volo*". ⁹³⁰.

Y allí el *quia*, al menos para la relación voluntad-intelecto práctico, puede ser interpretado como un *quia* posicional más que temporal, que extiende su influjo desde el ejercicio a la especificación, pues la voluntad a propósito de su acto de querer, se aplica a sí misma y aplica al intelecto a profundizar en el objeto querido.

El juicio práctico resulta entonces, en virtud de la reflexión del acto de la voluntad sobre el acto del intelecto, anterior y posterior a la elección y así libre por participación en el ejercicio y aun en su contenido que remite al fin último concreto elegido por la voluntad⁹³¹, a través de la configuración habitual que ha ido creando la voluntad en virtud de cada una de las elecciones.

El ejercicio de la libertad en sí misma no es indiferente para la penetración que el yo puede hacer de sí: el intelecto está condicionado por la actualización de la libertad, en primer lugar para comprender la libertad y de

⁹²⁸ Ibid.

⁹²⁹ *In Sent.*, L.II, d.24, q.1, a.2.

⁹³⁰ *De Malo*, q.6, art. único.

⁹³¹ *Sicut Augustinus dicit 'intelligentia non solum sibi intelligit, sed toti animae, et similiter voluntas non soli sibi vult et sic de aliis . In Sent., L.11, d.24, q.1, a.2 ad 4. Y un poco más adelante: actus alicuius potentiae vel habitus potest esse dupliciter: vel quia elicit ipsum, vel quia imperat eum [...] per imperium voluntatis et liberi arbitrii moventur etiam aliae potentiae in suos actus [...] et per modum istum omnes actus humani sunt liberi arbitrii. In Sent. II, d.25, q.1, a.3 c.*

ese modo profundizar en la estructura que el yo se ha dado a sí mismo. La voluntad, que configura la persona por la adhesión al fin, hace penetrar acto y objeto: acto de libertad, bienes y Bien absoluto.

Así la libertad contribuye intrínsecamente en la estructuración del conocimiento práctico en cuanto la voluntad al adherir al fin mueve en su consecución también al intelecto, lo orienta y hace profundizar y cuanto más abarcador de toda la persona, más valioso es el fin, más capaz es de "abrir" el horizonte al intelecto. Así entiendo que puede extenderse la expresión de C. Fabro "la voluntad se libera a sí misma" hasta decir que "la voluntad libera al juicio", participa su libertad al intelecto en el sentido de que le facilita la captación de su verdadero objeto. La voluntad, a través de su elección del fin último sella, especifica, unifica la persona y por tanto cada una de las capacidades.

La actividad real depende de la voluntad que pasa al acto por sí misma, respecto del cual el acto del intelecto es condición necesaria pero no suficiente y cuya potencialidad, una vez actualizada, revierte sobre el resto de los juicios prácticos que manifiestan el perfil ético existencial del sujeto y cuya re-estructuración está siempre en poder de la voluntad libre, como en su poder está la rectificación del juicio en cuanto queriendo el bien mueva al intelecto a reconsiderar sus motivaciones y juicios.

El trabajo sobre la persona humana de Octavio Nicolás Derisi en el Congreso de 1949 y sus aportes a la psicología

Santiago Vázquez

Universidad Nacional de San Luis.

Profesor asesor: Santiago Gelonch Villarino

La importancia del movimiento neoescolástico -del que Derisi formará parte- dentro de la historia de la psicología de nuestro país, ha sido puesta en evidencia, entre otros, por la historiadora Andrea Piñeda quien se ha ocupado de estudiar a fondo dicho movimiento y las influencias y proyecciones que tuvo aquí. Prueba de ello es, entre otros, su trabajo ampliamente documentado, *El impacto de la Psicología Neoescolástica Experimental en Argentina, a través de libros de psicología de circulación en el país: 1935 – 1965* (Piñeda, 2005).

En efecto, la psicología, hacia los años en que nuestro autor, Octavio Nicolás Derisi, presenta su trabajo, constituye “*un conjunto heterogéneo de enfoques*” entre los cuales el neoescolástico tendrá su lugar.

El pensamiento neoescolástico, revitalizado notablemente por aquellos años, tendrá un aporte que hacer a estas discusiones y en general a las que planteaba -y aún plantea- el surgimiento y desarrollo creciente de la llamada psicología científica, cuya crisis de fundamentos y principios ordenadores era ya un hecho por aquellos años. Los aportes que en este sentido realice el pensamiento neoescolástico serán los que configurarán, a la par de otros, el tercer rasgo de la psicología argentina de este período señalado por Klappenbach: “*el repliegue de la psicología académica hacia la filosofía (...) en el sentido de una psicología filosófica que, en todo caso, aparecía estableciendo límites a las formas sensibles de la experiencia*” (Klappenbach, 1996)

En este marco creemos que podrían inscribirse los aportes que realizará Derisi con su comunicación en el congreso de 1949. Más aún: creemos que su ponencia constituirá un intento de devolver a la psicología nociones metafísicas caras al pensamiento clásico cuya prescindencia ha sido, según creemos, la causa formal de su crisis. De esta manera el autor argentino desarrollará una reflexión filosófica acerca de la persona humana cuyas implicancias para la llamada psicología científica, quedarán claramente evidenciadas; como así también el carácter problemático de su configuración epistemológica.

En esto último se inscribe nuestro interés por el trabajo que presentara Derisi. Nuestro autor da, a nuestro modo de ver, una respuesta contundente con su investigación, a una de las negaciones que consideramos vertebrales en la conformación de la psicología moderna y que resulta de la herencia innegable de ésta última respecto de la filosofía moderna. Se trata de la negación de la noción de sustancia y, con ella, de la del yo sustancial o persona.

La herencia de la filosofía moderna

Decimos que en la conformación de la psicología moderna jugará un papel fundamental la negación de la noción de sustancia. No es casual, en

este sentido, que lo primero que haga notar Derisi en su trabajo sea la unidad de la vida personal y de los procesos psíquicos, y la sustancialidad de la persona.

Aquella negación constituye, como intentaremos demostrar, una herencia de la filosofía moderna. Es el argentino Leonardo Castellani, contemporáneo y correligionario de Derisi, quien nos puede otorgar una luz inicial para intelegir, en esta dirección, el complejo panorama de la psicología moderna. En su obra *Elementos de Metafísica* Castellani, dejando sentado lo que en la ontología clásica sea sustancia y accidente, realiza una pequeña disquisición sobre los modos erróneos de entender estos conceptos y los peligros filosóficos que entraña su inadecuada comprensión, refiriendo como ejemplo de esto último a algunos filósofos modernos que, a partir de Descartes –aunque con antecedentes en la *escolástica decadente*– manejarían una noción de sustancia extraña a la letra aristotélica. Así llega Castellani, en un somero recorrido por la filosofía moderna, hasta los psicólogos fenomenistas que intentando negar la sustancia y con ello el alma sustancia, lo que harían, en rigor, sería *sustantificar los accidentes*. El cometido de la psicología fenomenista de intentar una psicología sin alma procedería, según Castellani, de una falsa concepción de sustancia entendida como “*una especie de cascote, o de cogollo, o de hoguera con chispas o de viento, o de aliento, o de éter*” en tanto “*pensaban que era un sujeto inerte, ocultado por los accidentes e incapaz de dar cuenta del aparecer y la sucesión de ellos*” (Castellani, 1997).

Contra el fenomenismo, que es decir contra gran parte de la psicología moderna a la que Derisi viene a responder, lanza Castellani su diatriba, señalándolos como víctimas de una confusión acerca de la noción de sustancia.

Uno de los antecedentes más remotos de dicha confusión podría entonces situarse, como ya nos ha apuntado el argentino, en la escolástica decadente. Ya en Guillermo de Occam y en Nicolás De Autrecourt, se observa una deformación de la noción que nos ocupa. Occam y su celeberrima navaja no se detienen, en su desgarradora acción, ante doctrina metafísica alguna. Su principio de economía unido a su empirismo de base, son aplicados a la distinción aristotélica de sustancia y accidente: ¿Por qué hablar de sustancias si lo único percibido son los accidentes?, dirá Occam.

Los filósofos modernos desarrollarán en diversos sentidos, lo que esto pensadores medievales dejaron planteado.

Descartes, como De Autrecourt, se levantará contra las *formas sustanciales del aristotelismo* a las que considera, nos dice Jolivet, “*una explicación meramente verbal y falaz de los fenómenos naturales*” (Jolivet, 1945). Descartes, señalarán Reale y Antiseri, “*propuso teorías sobre la sustancia que se apartaban por completo de las clásicas y escolásticas*” (Reale & Antiseri, 1988). Y es que la sustancia comienza a ser a partir de estos filósofos “*un carozo inerte incapaz de dar cuenta de la aparición y sucesión de los accidentes*” (Castellani, 1995), como bien nos ha señalado Castellani. Esto puede verse claramente cuando Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* desarrolla el ejemplo de la cera, separando a ésta de sus formas externas bajo las cuales aquélla estaría oculta (Descartes, 1967)

La crítica de la escolástica nominalista por un lado, y la metafísica cartesiana por otro, irradiarían en adelante un influjo determinante en el modo de concebir conceptos fundamentales como los que aquí nos ocupan. La vertiente empirista del racionalismo que surgirá inmediatamente después de Descartes, dará a la metafísica de la sustancia y el accidente la estocada final.

John Locke y especialmente David Hume serán quienes rechazarán de modo expreso el concepto de sustancia. El primero dándole la categoría de idea compleja, es decir, nada más que una combinación de ideas simples (Locke, 1963). La crítica del segundo será más radical. Las tesis críticas de Hume constituirán uno de los antecedentes más inmediatos de aquella configuración epistemológica de la psicología que adolecería –según hemos venido señalando- de una errónea concepción de sustancia. Y sería uno de los antecedentes más inmediatos puesto que la profundización de los planteos de Locke, le permitirá a Hume extender la crítica de la noción de sustancia a las ideas de *mente o alma* y de *Yo*.

La crítica de Hume sigue el camino trazado por Locke. El principio y el ser de conocimiento son las impresiones sensibles y éstas sólo captan los fenómenos, de manera tal que “*esos principios –dirá Hume- de formas sustanciales y accidentes, y facultades, no son en realidad ninguna de las propiedades conocidas de los cuerpos, sino que son completamente ininteligibles e inexplicables*” (Hume, 1955).

El *carozo inerte*, el *algo desconocido*, el núcleo invisible cartesiano, siendo tal, no puede tener, para Hume, otra causa eficiente que la imaginación. Es en palabras del empirista, un *prejuicio de la imaginación*. El último paso que dará Hume en su crítica comenzará a hacernos vislumbrar las vastas repercusiones que la negación de la sustancia tendrá en la psicología y, en este sentido, la importancia del aporte que Derisi realiza con su trabajo.

Hume concluirá, en perfecta lógica con el itinerario que algo brutalmente hemos resumido, que tampoco es evidente la existencia de una sustancia inmaterial (alma o mente) en la cual estarían inherentes nuestras percepciones, o de un yo al cual dichas percepciones pertenecen. Éstas pueden ser consideradas separadamente y por lo tanto, según este filósofo, existir separadamente sin necesidad de recurrir a un *algo* que las unifique.

Negando la sustancia sólo quedan los fenómenos. Esta conclusión se hace extensiva al dominio del espíritu: la noción de un alma, mente o yo por la cual adscribimos identidad a las sucesivas percepciones que constituyen la mente, es ficticia y procede de un prejuicio de la imaginación pues no hay impresión alguna que la origine. La mente y el yo no son más que sucesivas percepciones (Hume, 1955).

Las afirmaciones que este sentido realiza Hume, tienen una similitud más que significativa con las que realizará posteriormente uno de los representantes más importantes de la psicología científica, que ha sido señalado por las tradiciones historiográficas de la psicología más difundidas, como el iniciador por antonomasia de la psicología científica, y artífice de la separación de ésta respecto de la filosofía. Nos referimos al alemán Wilhem Wundt.

Ya al iniciar su Compendio de psicología nos dirá Wundt que la antigua “ciencia del alma” con su afirmación acerca de la existencia de una sustancia metafísica “*corresponde a un estado que en la psicología ha durado bastante más que en los otros campos del saber. Pero también la psicología lo ha, finalmente, traspasado desde que se ha desarrollado en una disciplina empírica que trabaja con métodos propios*” (Wundt, s/f)

La experiencia no tiene relación alguna con conceptos misteriosos y mitológicos como el de alma sustancial, que en el mejor de los casos podría servir como concepto subsidiario, es decir, una noción que, como la de causalidad (también rechazada y criticada acérrimamente por Hume), no se

halla contenida directamente en la experiencia, sino que únicamente se consigue en conformidad a una elaboración lógica de la experiencia misma. Pero generalmente este concepto de alma sustancial “*se ha derivado, por de pronto, no tanto de la necesidad empírica de explicación, como de la aspiración a una construcción fantástica del sistema cósmico universal*” (Wundt, s/f). Y es que, para Wundt, la experiencia psicológica, independientemente de los motivos metafísicos a ella extraños, nunca habría conducido de suyo a un concepto del alma como sustancia. Aún más: este concepto ha reobrado de una manera perjudicial sobre la concepción de la experiencia.

De manera que el desarrollo de la psicología como disciplina empírica exigiría, por lo mismo, la expulsión de nociones extrañas a la experiencia. No otras han sido las conclusiones en que desemboca el itinerario que la noción de sustancia siguió en la filosofía moderna. Wundt es, en este sentido, claramente deudor de la misma

Derisi tendrá algo que decir al respecto. Abierto a la consideración metafísica como única manera de intelegir la experiencia y considerarla como tal, el filósofo neoescolástico descubrirá ya en la primer nota revelada por la experiencia acerca de la persona humana, la unidad de la vida psíquica, en cuya multiplicidad se deja entrever ya un ser que permanece, al cual aparecen referidos todos los actos y por el cual dichos actos se intersignifican entre sí “*La realidad de la vida consciente no se agota en el acto ni en la suma de todos los actos como otras tantas unidades átomas yuxtapuestas entre sí: cada uno de estos actos se nos manifiesta como expresión, efecto y modificación de una realidad más profunda y permanente, constantemente la misma a través de los cambios actuales, que los causa y sustenta y que aflora en la conciencia en todos y cada uno de ellos. De semejante relación esencial a ese yo permanente procede la unidad, que en cada momento y a lo largo de todo el tiempo de nuestra vida, poseen en nuestra conciencia esos actos en sí mismos y en su totalidad*” (Derisi, 1949). Lejos de reobrar de una manera perjudicial sobre la concepción de la experiencia, como puntualizaba Wundt, las nociones de alma sustancial o yo son las únicas que pueden dar cuenta de lo que revela la experiencia ya que el objeto de la experiencia es en realidad la sustancia y no el fenómeno aislado que en tal caso, como sucede en Hume, no sería más que un fenómeno *sustantificado*. En este sentido la psicología ha de ser empírica como quería Wundt, pero ello no significa en absoluto que su condición empírica exiga la expulsión de conceptos que, en rigor, son revelados por la experiencia misma. Pensar lo contrario es seguir los criterios de Hume puesto que, como esclarecedoramente señala el filósofo francés Roger Verneaux, “*La revolución se hizo el día que Hume se percató de que el accidente, en lugar de revelar la sustancia, la escondía; puesto que el accidente es distinto de la sustancia, conocerlo no es conocer aquélla. A partir de ese momento, el accidente se hizo fenómeno, y la sustancia, cosa en sí incognoscible*” (Verneaux, 1978).

Derisi, con una claridad conceptual contundente, dirá la última palabra al respecto en el libro *La Persona* cuyo primer capítulo corresponde -con algunas omisiones como lo que aquí citaremos- al trabajo presentado en el congreso de 1949. “*La persona no es sino la unidad del espíritu presente en cada acto. La persona no es algo antes o sobre, algo distinto del acto mismo. Toda ella está presente y no es sino la unidad de nuestra vida espiritual dada en cada acto. El acto presente es como heredero de todos los anteriores. La persona es como el estilo o modo de ser que se revela en todos y cada uno de nuestros actos*” (Derisi, 1950)

Nos hemos detenido en Wilhem Wundt por ser éste una figura paradigmática de la llamada psicología científica, recelosa de la especulación metafísica por considerarla –no sin razón refiriéndose al racionalismo cartesiano y su sustancia pensante y cualidades-ropaje (Descartes, 1967)- ajena a la experiencia de que se debe ocupar la ciencia. Más Wundt no es el único autor de la psicología moderna al que pueden oponérsele las reflexiones de Derisi acerca del sentido auténtico de la noción de persona. Gran parte de la psicología moderna rechaza las nociones de alma, yo sustancial o persona siguiendo en ello el criterio típicamente sensista y fenomenista. Las vicisitudes de la noción de yo en el marco del psicoanálisis, hasta llegar a la lectura del psicoanalista posfreudiano más importante, el francés Jacques Lacan, quien fundamente dirá que el aporte principal de Freud fue su crítica radical a la noción de yo (Lacan, 1990); son un ejemplo en el que convendría detenerse aunque no podamos hacerlo ahora. Muchos otros autores de corrientes metodológica y conceptualmente distintas al psicoanálisis, rechazarán asimismo las nociones de yo sustancial o persona, casi siempre bajo el dictamen del criterio sensista y fenomenista.

De manera que podemos afirmar que el trabajo presentado por Derisi en el Congreso de 1949 ofreció, a la sazón, un profundo abordaje de la noción de persona humana que bien pudo y puede, en la actualidad, devolver a la psicología una noción clásica de capital importancia, cuya negación por parte de la filosofía moderna ha condicionado, como someramente lo hemos visto, su configuración epistemológica en los siglos XIX y XX: la noción de sustancia y, con ella, la del Yo sustancial.

De esta manera el trabajo de Derisi puede abordarse como una respuesta a la negación del carácter sustancial de la persona operada por la psicología moderna, deudora en este sentido, según entendemos, de la paulatina deformación y consiguiente rechazo del concepto de sustancia por parte la filosofía moderna. Es lo que aquí hemos intentado.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1993). *Tratados de lógica*. México: Editorial Porrúa, S.A.
- Aristóteles (2004). *Metafísica*. Buenos Aires: Editorial Gradifco
- Bleger, José (1998). *Psicología de la conducta*. Buenos Aires: Editorial Paidós
- Castellani, Leonardo (1941). *Conversación y crítica filosófica*. Buenos Aires: Biblioteca Iberoamericana de filosofía
- Castellani, Leonardo (1945). Introducción: Kant en la obra de José Maréchal, en: Marechal, Joseph (1946). *La crítica de Kant*. Buenos Aires: Editorial Penca
- Castellani, Leonardo (1977). *Elementos de Metafísica*. Buenos Aires: Editorial
- Castellani, Leonardo (1997). *Psicología Humana*. Mendoza: Editorial Jauja
- Derisi, O. (1949). Fenomenología y ontología de la persona. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (T. 1, p. 281/299)
- Derisi, O. (1950). *La persona humana. Su esencia, su vida, su mundo*. La Plata: Univ. Nac. La Plata.

- Descartes, René (1967). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana
- Fraile, Guillermo (1986). *Historia de la filosofía*. Tomo II. Madrid: Biblioteca de autores cristianos
- Gambra Ciudad, Rafael (1999). *Historia sencilla de la filosofía*. Madrid: Editorial Rialp
- Gonzalez Álvarez, Ángel (1960). *Manual de Historia de la filosofía*. Madrid: Editorial Gredos
- Hume, David (1955). *Tratado de la naturaleza humana*. Oxford: Editorial by L.A. Selby-Bigge. Selec. Textos filosóficos: Fernández, Clemente (1970) *Los filósofos modernos*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos
- Hume, David (1959). *Del conocimiento*. Buenos Aires: Editorial Aguilar
- Jolivet, Regis (1945). *Las fuentes del idealismo*. Buenos Aires: Editorial Desclee, De Brouwer
- Jolivet, Regis (1958). *Tratado de filosofía: Metafísica*. Buenos Aires: Editorial Carlos Lohlé
- Jolivet, Regis (1961). *Tratado de filosofía: Psicología*. Buenos Aires: Editorial Carlos Lohlé
- Klappenbach, Hugo (1996). Periodización de la psicología en Argentina. *Publicaciones de Historia de la psicología*. (2002) Universidad Nacional de San Luis: Publicaciones de Historia de la psicología
- Lacan, Jacques (1990). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. 1954-1955*. Buenos Aires: Editorial Paidós
- Lacan, Jacques (2001). *Escritos 2*. México: Editorial Siglo Veintiuno
- Locke, John (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires: Editorial Aguilar
- Piñeda, María Andrea (2005). El concepto de conducta y la psicología neoescolástica argentina: 1930 y 1960. *Perspectivas en psicología, 1* 89-97
- Piñeda, M. A. (2004^a). El impacto del neoescolasticismo en la psicología argentina a través de los textos de psicología de circulación en el país: 1935-1965. V Encuentro de Historia de la Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis. Bs. As.
- Reale, Giovanni & Antiseri, Dario (1988). Historia del pensamiento filosófico y científico, tomo segundo: Del humanismo a Kant. Barcelona: Editorial Herder
- Rinty D'angelo, Carvajal E. & Marchili A. (2003). Una introducción a Lacan. Buenos Aires: Editorial Lugar
- Verneaux, Roger (1978). *Crítica a la crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Rialp
- Wundt, Wilhem (s/f). Compendio de psicología. *Publicaciones de Historia de la psicología*. (2002). Universidad Nacional de San Luis: Publicaciones de Historia de la psicología

Comisiones

Área VII: Movimientos actuales de la Filosofía

Humanidades y lo inhumano. Una provocación para el pensar contemporáneo.

Nilda Bistué

(U.N.Cuyo)

“No, yo no quería libertad. Quería únicamente una salida: a derecha, a izquierda, adonde fuera. No aspiraba a más. Aunque la salida fuese tan sólo un engaño: como mi pretensión era pequeña el engaño no sería mayor. ¡Avanzar, avanzar!”⁹³²

Franz Kafka

El autor checo distingue con claridad entre libertad y salida. Hay una renuncia expresa a la libertad. Él busca una salida. A veces es salida del mundo exterior que agobia, otras, salida del mundo interior que perturba. Como en la cinta de moebius, externo e interno mutan imperceptiblemente. En cualquier caso, salida y encierro no se contraponen. El peligro muere desde un abismo inlocalizable. Buscar la salida significa aquí, anhelo de protección y de alivio, pero según revela Kafka éstos nunca están garantizados. No importa lo grandiosa que haya sido la construcción ni lo complicada que sea la arquitectura de la madriguera, siempre podemos ser presas. A veces, el refugio hermético se retuerce, y los objetos que pueblan nuestro universo de sentido, se vuelven puntiagudos, filosos, monstruosos. Unos olores putrefactos irrumpen desafiándonos a una búsqueda interminable de la fuente invisible de la pestilencia. Y unos sonidos intermitentes comienzan a inquietar, aunque son débiles y la primera defensa nos dice que podrán controlarse, su pertinaz insistencia comienza poco a poco a enloquecernos, y las tenebrosas hipótesis que se tejen sobre su origen absorben toda nuestra energía. Leer *La construcción* de Kafka nos sumerge en esta abrumadora experiencia.⁹³³

Ser atacados o no serlo producen el mismo efecto, la posibilidad de embestida que se preanuncia, corroe. Pero se puede huir, correr hasta una salida que finalmente nos reenvía a nuevos encierros cuando el afuera vuelva a expulsar. Pareciera que la renuncia expresa a la libertad produce consecuencias profundas e inadvertidas de mutación de la experiencia interna y externa.

Una nueva sensibilidad es expresada a través de la escritura de Kafka, la misma traspone en letras la mutación acontecida en el siglo XX y cuyos efectos se perpetúan hasta nuestros días. ¿Por qué el afuera expulsa? ¿Por qué el adentro ya no cobija? En algún momento lo habíamos creído así y quizá lo fue. El temor y el reconocimiento de que no hay posibilidades reales de salir del gran laberinto minan toda esperanza, “*existe abundancia de esperanza, pero no para ninguno de nosotros*” dice Kafka, este decir resulta desoladoramente compartible en el mundo contemporáneo.

⁹³² Kafka, Franz, “Informa para una academia (1917)” en *Obras completas*, España, Teorema, 1983, p. 620.

⁹³³ Kafka, F., “La construcción”, en *Ibidem*, pp 754-778.

Al decir de George Steiner, el siglo XX y el nuestro, han mostrado que el retroceso en la evolución hacia la bestialización es posible; precisamente, y en este sentido *La metamorfosis* de Kafka, es una gran alegoría de la modernidad y de nuestro tiempo. ¿Acaso ese “existe abundancia de esperanza, pero no para ninguno de nosotros” no remite al absurdo contraste y en simultáneo que se da entre progreso material y miseria efectiva de los seres humanos?⁹³⁴

La esperanza se ha agotado. El futuro se ha resentido. Pero ¿cómo ha sido posible? La humanidad no ha progresado aunque camine sin detenerse. Quizá haya que decir, tomando prestada palabras de Freud, que la pulsión de muerte ha triunfando.

El esperar, en un contexto de certeza absoluta del yo en un mundo cerrado y mutilado en sus dimensiones, deja de ser un esperar, pues lo que cabría esperar es desarticulado, silenciado y suprimido por lo que ya está acá y que, con su insensata necesidad y arrasadora fuerza, condiciona todo percibir, todo sentir y todo actuar. El esperar se liga a la percepción de un mundo donde hay posibilidades de un decir que pueda contradecir, y donde haya haceres contrafácticos que rechacen la fatalidad y se contrapongan a lo dado inmediato.

George Steiner propone pensar la coexistencia perturbadora en el espacio y en el tiempo de la inhumanidad y el refinamiento más excelso en las ciencias, artes y productos de la razón humana; tal proximidad dota a la desesperanza de una nueva intensidad. La crisis de lo humano, necesita ser pensada. El genocidio perpetrado entre 1936 y 1945 representa “un impulso suicida de la civilización occidental”.⁹³⁵ Una erudición y unas producciones académicas que se divorcien de la cuestión central del fracaso de lo humano, no son más que trivialidades.

“Mi propia conciencia está dominada por la erupción de la barbarie en la Europa moderna; por el asesinato masivo de los judíos y por la destrucción, con el nazismo y el estalinismo, de lo que trato de definir en algunos de estos ensayos sobre el genio particular del humanismo centroeuropeo. Sus tinieblas ... Surgieron del interior, del meollo de la civilización europea. Los gritos de los asesinados podían escucharse en las universidades; el sadismo estaba una calle más allá de los teatros y de los museos.”⁹³⁶

“...El nacionalsocialismo, el fascismo, el estalinismo ... brotan del contexto, del ámbito y los instrumentos administrativos y sociales de las altas esferas de la civilización, de la educación, del progreso científico y del humanismo, tanto cristiano como ilustrado.”⁹³⁷

Para Steiner -y asumiendo el legado frankfutiano- la conciencia estremecida por el horror acontecido, no puede ausentarse a la hora de reflexionar sobre las humanidades y sobre la cultura en general. Si lo hace, si es posible tal disociación, es preciso leerla como síntoma. La amenaza de

⁹³⁴ Cfr. Steiner, G., *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2001

⁹³⁵ Cfr. Steiner, G., *Ibidem*, p. 67 y 68

⁹³⁶ Steiner, George, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 12 y 13.

⁹³⁷ Steiner, G., *Ibidem*, p. 13.

repetición se potencia. Representa una claudicación en la responsabilidad de transformar las condiciones que posibilitaron la irrupción del salvajismo.

Habiendo sido formado en el marco clásico de las humanidades y convencido de que la educación, el cultivo de las artes y las ciencias humanizarían al hombre, Steiner advierte que tal convicción –a la que no renuncia- debe ser revisada luego de los horrores acontecidos en nuestra contemporaneidad. Esto lo enfrenta a una terrible paradoja que no dejará de desvelarlo y ante la cual siente debe “responder”.⁹³⁸

Repensar críticamente el papel de las humanidades es tarea ineludible. Las humanidades no sólo no han sido una garantía contra la inhumanidad. El autor se pregunta si los ideales de abstracción desinteresada podrían propiciar indiferencia política y social. Tal vez -hipotetiza el autor-, la formación en valores intelectuales han conseguido conmovernos y dolernos por el grito del poema, pero simultáneamente, nos han hecho desoír los gritos de la calle y distanciarnos de los dolores del mundo que nos rodea. Esta cuestión atormenta a Steiner. Según el autor, “somos cómplices de lo que nos deja indiferentes”, y no deja de reprochar el papel de las humanidades y de los hombres y mujeres cultos ante las tentaciones de lo inhumano.

“Sabemos que un hombre puede leer a Goethe o a Rilke por la noche, que puede tocar a Bach o a Schubert, e ir por la mañana a su trabajo en Auschwitz. Decir que los lee sin entenderlos o que tiene mal oído, es una cretinez. ¿De qué modo repercute este conocimiento en la literatura y la sociedad, en la perspectiva casi axiomática desde la época de Platón a la de Mathew Arnold, de que la cultura es una fuerza humanizadora, de que las energías del espíritu son transferibles a las de la conducta? Además, no se trata sólo de que los vehículos convencionales de la civilización, -las universidades, las artes, el mundo del libro- fueran incapaces de presentar una resistencia apropiada a la brutalidad política; a veces se levantaron para acogerla y para tributarle sus ceremonias y su apología. ¿Por qué? ¿Cuáles son los nexos, hasta ahora apenas conocidos, entre las pautas intelectuales, psicológicas, del alto saber literario y las tentaciones de lo inhumano? ¿Es que hay algún tedio superlativo, algún empacho de abstracción que crecen dentro de la civilización y la disponen para la excreción de lo bárbaro?”⁹³⁹

En su obra *En el castillo de Barba Azul*, intentará esbozar algunas conjeturas para explicar la conexión de los ideales cultivados por las humanidades y una posible fascinación por el salvajismo. Allí dirá que el virus del *ennui* despertaría lo inhumano. A lo largo del siglo XIX se fue gestando el *ennui* que clamaría por una salida violenta, una válvula de escape para esas mociones afectivas que no encontraban salida en la nueva formación histórica⁹⁴⁰.

Un anhelo perverso se fue configurando en la larga paz del siglo XIX y nutrirá el clima en el que irrumpirá la barbarie del siglo XX. Indagar sobre la inhumanidad de nuestro tiempo implicará para Steiner apuntar a las

⁹³⁸ Para el autor, su quehacer, la tarea intelectual, debe ser un compromiso responsable que implica “responder a un texto, a la presencia y la voz del otro” como dice en *Presencias reales*.

⁹³⁹ Steiner, G., *Ibidem*, p.14.

⁹⁴⁰ Cfr. Steiner, G., *En el castillo de Barba Azul*. Aproximación a un nuevo concepto de cultura, Barcelona, Gedisa, 2001, pp.24 y25.

complejas relaciones entre la cultura y la política, entre la alfabetización humanitaria y la política de tortura y asesinatos en masa. Pero también, a su vinculación con el proceso de secularización que podría haber dejado desprovisto al hombre de un pilar que habría cumplido un papel central y necesario para equilibrar su conducta.

Muy por el contrario de lo que creían muchos filósofos ilustrados, la secularización no trajo la “tolerancia” que se auguraba una vez que los credos religiosos cayeran. Al verse desprovisto de un cimiento que necesitaba el hombre quedó en un desequilibrio que se volvió ingobernable y autodestructivo.

Si los filósofos ilustrados habían argumentado que el proceso de declinación de la religión llevaría a una liberación del hombre y a una reducción del salvajismo, la evidencia histórica muestra otro derrotero. La indiferencia no engendra tolerancia. Nos encontramos en una cultura en la que el uso metódico de las torturas y aberraciones con fines políticos está ampliamente establecido, la barbarie en sus distintas manifestaciones se ha desplegado en el siglo XX y el nuestro con numerosos matices, tales acontecimientos marcan una profunda crisis de la cultura. No hay dudas de que una ominosa paradoja vino a instalarse, eliminados el cielo y el infierno con el credo religioso, se construyó el infierno en la tierra.

“Los campos de muerte. Los campos de concentración y de muerte del siglo XX, allí donde existen y bajo cualquier régimen, sin el infierno vuelto inmanente, representan el traslado del infierno desde el mundo subterráneo a la superficie de la tierra. Son la realización deliberada de una imaginación precisa, de larga data. Porque la *Commedia* lo imaginó con mayor plenitud que ningún otro texto, porque sostuvo el carácter central que tenía el infierno en el orden occidental, esa obra continúa literalmente siendo nuestra guía para orientarnos entre las llamas, en los campos helados y a través de los ganchos para colgar carne.”⁹⁴¹

Mucho se ha dicho sobre la desaparición del cielo como creencia activa. Cabe analizar también, los efectos de la pérdida del infierno. Verse desprovistos de cielo e infierno no ha sido sin consecuencias. Un vacío que ha condenado a un mundo chato pareciera haberse convertido en fuente de una sed que clama ser saciada. Steiner conjetura que:

“En nuestra actual barbarie está obrando una extinta teología, un cuerpo de referencia trascendente cuya muerte lenta e incompleta produjo formas sustitutas y paródicas. El epílogo de la creencia, el paso de la creencia religiosa a la hueca convención, parece ser un proceso más peligroso de lo que habían previsto los *philosophes*. Las estructuras de la decadencia son tóxicas. Necesitando el infierno, hemos aprendido a construirlo y a hacerlo funcionar en esta tierra. (...) Ninguna otra capacidad del hombre representa mayor amenaza.”⁹⁴²

Lo que determina nuestra actual situación según Steiner es un “eclipse de lo mesiánico”. Lo mesiánico, independiente del postulado sobre Dios, expresa el acceso del hombre a la perfectibilidad, a la posibilidad del pasa del

⁹⁴¹ *Ibidem*, p. 77

⁹⁴² *Ibidem*, p. 78. El remarcado es nuestro.

reino de la necesidad al de la libertad. El eclipse de lo mesiánico al que asistimos hace que se menoscabe el tiempo futuro y repercute en la cultura y en el lenguaje mismo.

Steiner examinará el impacto de esta sombría condición en la gramática. Los tiempos futuros son específicos del hombre.

"...de todas las herramientas evolutivas hacia la supervivencia, la que considero más importante es la habilidad para utilizar los tiempos futuros del verbo —¿cuándo, cómo adquirió la psique este monstruoso y liberador poder?—. Sin ella, hombres y mujeres no serían mejores que «piedras que caen» - Spinoza-"⁹⁴³

En el mismo sentido nos dirá en *Gramáticas de la creación* que el subjuntivo y los modos contrafácticos en general, están emparentados con el futuro. Sólo el hombre es capaz de alterar su mundo por medio de condicionales. Una frase condicional expresa el rechazo "*a la inevitabilidad bruta y al despotismo del hecho*". "Tener esperanza" es un acto de habla"⁹⁴⁴

Si la afinidad entre pensamiento especulativo y supervivencia en la que se basó nuestra cultura se ha quebrantado, se abren nuevos desafíos para un pensar responsable. Una vuelta atrás no es sostenible. "*No podemos volvernos atrás. No podemos permitirnos los sueños de no saber*"⁹⁴⁵ Se trata del "trágico mérito de nuestra identidad". Pero sí cabe trabajar por un viraje de la necesidad. Cabe una torsión.

El trabajo intelectual debe ser justificado. El dictum adorniano: "que Auschwitz no se repita" implica un pensar comprometido atento a la herida que está en el centro de nuestra contemporaneidad y no deja de supurar. Existen numerosas salidas-huidas y múltiples son los modos de desresponsabilizarse de la tarea de pensar lo grave.

"*Hay una distinción entre contemporáneo e inmediato. Lo inmediato acosa al comentarista*" nos alerta Steiner. La hospitalidad académica a lo inmediato, a lo periodístico, puede desviarnos del necesario compromiso con lo contemporáneo. Cuando lo inmediato, lo periodístico hace metástasis en la academia el pensamiento se vuelve servil, superfluo, queda depotenciado.

La metatextualidad característica de las producciones académicas actuales no deja de ser un síntoma de impotencia del pensar. En la mediación de la mediación se va domesticando lo grave y se termina por evadirlo. El empacho de abstracción, podría finalmente disponernos al silencio, a una desconfianza en las potencialidades de la realidad y del pensar y a una claudicación de la tarea que nos compete.

Si como lo revelara Walter Benjamin, cultura y barbarie son solidarias, es preciso atender a esa verdad-herida que nos concierne. Somos en relación a esa herida, allí está quiénes somos pero también quiénes podemos llegar a ser... Esa herida, como íntimos huésped que nos habita, reclama ser

⁹⁴³ Steiner, G., *Presencias reales*, op. cit., p. 75.

⁹⁴⁴ Steiner, *Gramáticas de la creación*, op. cit., p. 16 y 17.

⁹⁴⁵ Steiner, G., *En el castillo de Barba Azul, Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, op. cit., p. 178 y 179.

atendida, en ella hay algo que nos espera, una posibilidad, un futuro por ser. Allí está lo no realizado que palpita como exceso y pugna por su realización. Allí anida la posibilidad más propia, la oportunidad para la transformación.

“dicho con el aforismo de Wittgenstein: los hechos del mundo no son, ni nunca serán “todo lo que hay”. Este convencimiento, mantenido como un núcleo intuitivo por, sospecha uno, la gran mayoría de la humanidad incluso en esta era científica y tecnocrática, es el que ha engendrado nuestra cultura.”⁹⁴⁶.

Ser dignos de lo que nos acontece es querer la herida para sustraer la fuerza que irrumpe de ella, para extraer su potencia y darle una nueva dirección, un destino nuevo. Es preciso pasar de las complementarias omnipotencia e impotencia a lo imposible, pues en lo imposible se encuentra la orientación sobre los posibles por venir.

¡Hay que volver a conferirle dignidad a lo posible! Lo posible contiene siempre en sus entrañas lo imposible. Aquello que se opone a lo posible no es lo imposible sino aquello que ya está acá, y con férrea necesidad, impide todo nuevo devenir. Junto a la necesidad está lo imposible, junto a lo escrito está lo no escrito. La tempestad que arrastra irresistiblemente al futuro puede dejar de ser la ejecución de una condena. Nuevas escrituras pueden acontecer en la espesura de un acto transformador.

⁹⁴⁶ Steiner, G., *Gramáticas de la creación*, op. cit., p. 28 y 29.

El sentido de la experiencia desde la fenomenología hermenéutica

Prof. Manuel Castillo

Universidad Nacional de San Juan

1. Introducción

El idealismo husserliano se fundamenta en la intuición, ese fundamento prevalece frente a la deducción y la interpretación; la primera verdad es una experiencia, ese principio vale como “visión” frente a toda especulación. El verdadero sentido de la experiencia está en la intuición, entonces se supera la limitación de la experiencia como la había planteado el empirismo. Además la intuición plena se da en la subjetividad, lo que hace dudosa toda trascendencia, con la intuición la subjetividad se convierte en el punto de partida indudable de todo conocimiento. La experiencia de la trascendencia siempre se obtiene por perfiles, eso la hace dudosa, la coincidencia de esos perfiles se supone, pero podría suponerse lo contrario, con lo cual caería la objetividad del mundo. Eso no puede pasar en la subjetividad ya que allí no se procede por perfiles, por lo que no hace falta suponer una convergencia de perfiles, la reflexión tiene que coincidir con la vivencia. Eso aleja la subjetividad de la conciencia empírica psicológica y la hace trascendental. Ese idealismo se opone a la hermenéutica.

Desde ese planteo aparece una oposición entre la fenomenología y con ella la intuición, y la interpretación, sin embargo Ricoeur limita la oposición al idealismo husserliano, dejando una posibilidad dentro de la fenomenología, para una relación dialéctica de la interpretación con la intuición. Eso es posible y entonces la unidad de sentido ya no se atribuye a la subjetividad constituyente. El planteo hermenéutico rescata la objetividad como problema.

2. El símbolo como correlato intencional

En relación con la objetividad del mundo es posible una mediación entre epistemología y ontología. Ricoeur considera que la existencia humana se expresa en símbolos, por lo tanto es necesaria una fenomenología del símbolo, pero el símbolo necesita ser interpretado porque tiene un significado manifiesto y otro que hay que descubrir, se trata de una hermenéutica amplificadora que va más allá de lo que se ve en primera instancia.

El posterior acercamiento de Ricoeur a Freud hace que esa hermenéutica se haga crítica, ya no basta con la “recolección de sentido”, ahora detrás del significado manifiesto del símbolo se quiere encontrar un sentido desfigurado. Lo que se ve (manifiesto), sería una desfiguración del verdadero sentido que hay que descubrir. Hay consecuencias importantes para descubrir un sentido ontológico en la vivencia que ahora tiene carácter semiótico. Ya no solo se trata de dar un sentido a una vivencia desde una conciencia constituyente, ahora la vivencia intencional tiene como correlato una estructura simbólica, en ella hay que interpretar desde las formas manifiestas, un significado que puede estar presente en síntomas, pero también oculto en máscaras.

Finalmente el camino a la hermenéutica como vía ontológica, conduce a una teoría del texto, pero ahora el texto es modelo de toda acción humana.

La fenomenología husserliana sigue presente en esa hermenéutica, de ese modo no es posible reducir el análisis ni a la epistemología ni a la ontología. En el primer caso la realidad objetiva se desdibuja, incluso la realidad del propio yo; hay rasgos ontológicos insoslayables en la búsqueda de

ese yo, concretamente la originariedad del Dasein, su ser en el mundo antes de la reflexión.

En esto la hermenéutica crítica ricoeuriana se aleja de la fenomenología trascendental y del antecedente cartesiano. La auto evidencia del yo no es transparente, ese carácter problemático que se asigna ahora al yo de la vivencia no comparte la duda cartesiana, no puede ser fundamento último del conocimiento; tampoco puede ser trascendental porque se ve frente a una objetividad de signos que necesita interpretar, además en esos signos el yo se ha objetivado, por lo tanto al interpretarlos se está interpretando a sí mismo.

“el sujeto que se interpreta al interpretar los signos ya no es el Cogito: es un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea. Así, la hermenéutica debería descubrir un modo de existir que fuese, de cabo a cabo, *ser-interpretado*. Solo la reflexión, al abolirse a sí misma como reflexión, puede guiarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión. Pero esto no cesa de acontecer en el lenguaje y mediante el movimiento de reflexión. Tal es la ardua vía que vamos a seguir.”⁹⁴⁷

El ser del hombre se entiende de esa manera como “ser interpretado”, la hermenéutica de la existencia le descubre su ser, está puesto en ese ser, *arrojado* en el lenguaje de *Ser y Tiempo*, hay que descubrirlo y eso es una tarea hermenéutica que tiene carácter epistemológico. Cómo hacer esa búsqueda existencial es en gran parte la pregunta de la nueva hermenéutica que parte de *Ser y Tiempo*, pero incluye la objetivación en símbolos, y la referencia desde esos símbolos al mundo como objetividad y al propio yo que ya no es tan fácilmente evidente como el Cogito. Hay que caracterizar epistemológicamente esa hermenéutica existencial, que se aplica a una existencia y a sus símbolos, teniendo en cuenta que esa existencia es temporal constitutivamente según el estudio de la temporalidad original en *Ser y Tiempo*.

3. Ontología de la existencia

La ontología de la comprensión se basa en la reducción de la objetividad del mundo, en definitiva del ser del mundo, para encontrar el sentido del ser, a su vez entendido como correlato de intenciones subjetivas. Ricoeur critica a la fenomenología por haber llegado al final a una inclinación a la ontología de la comprensión, como consecuencia de ver que el sujeto no puede permanecer encerrado en un sistema de significaciones, ya que siempre tiene el mundo como horizonte de todas las significaciones.

“si el último Husserl apunta hacia esta ontología, lo hace en la medida en que su empresa de reducción del ser fracasó, y por consiguiente, en la medida en que el resultado final de la fenomenología perdió de vista su objeto inicial; a pesar suyo, en lugar de un sujeto idealizado encerrado en su sistema de significaciones, descubre un ser vivo que posee desde siempre y como horizonte de todas sus intenciones un mundo, el mundo.”⁹⁴⁸

Esa comprensión es una manera de ser, una forma de entender el ser antes de conocer los entes particulares; la naturaleza, el mundo, aparece como objetividad antes de la constitución de significaciones.

⁹⁴⁷ Ricoeur, P. *El conflicto de las interpretaciones*. Bs. As., FCE, 2003, p.16.

⁹⁴⁸ Idem, p. 14.

“Al mismo tiempo, la capacidad de la vida para tomar libremente distancia de sí misma y trascenderse se convierte en una estructura del ser finito.”⁹⁴⁹

Es un antecedente de la “apertura al ser del Dasein” que necesariamente incluye en su proyecto el comprender. La analítica existencial que se haga después está vinculada a esa fenomenología, la comprensión del ser es previa al conocimiento de los entes.

La comprensión ontológica deriva de una forma originaria, la comprensión del propio yo que se da en la analítica existencial es posible por una previa comprensión del ser. Esa previa comprensión es un modo de ser del Dasein, el comprender histórico de la analítica es un conocimiento derivado de ese modo de ser. Ricoeur encuentra dificultad en esa distinción, identifica el comprender como modo de ser y el comprender como conocimiento.

“la comprensión que resulta de la Analítica del *Dasein* es la misma comprensión por la cual y en la cual el ser se comprende como ser. ¿Acaso no es nuevamente *en el lenguaje* mismo donde debe buscarse la pauta de que la comprensión es un modo de ser?”⁹⁵⁰

La Analítica del Dasein es una vía corta, tiene una inmediata referencia a una *figura unitaria*, un núcleo original desde el cual puede entenderse que después haya conocimiento y lenguaje; una temporalidad original que hace posible un desarrollo y un comprender históricos.

4. La existencia como temporalidad

La existencia transcurre en el tiempo y se objetiva en símbolos, la interpretación de símbolos significa descubrir en ellos la actividad humana objetivada, en el transcurso de un desarrollo temporal. La estructura de esa temporalidad no puede ser intuida fenomenológicamente, como ser en el mundo se ha descubierto como finitud que transcurre en el tiempo. Eso explica que por exigencia epistemológica, la forma que adopta la hermenéutica crítica sea la narración. Desde la narrativa se puede construir unidades temporales que permitan comprender el ser del yo. Esa metodología no se ubica contra la ontología directa basada en la comprensión; pero plantea dudas sobre la posibilidad de esa vía corta.

La ontología de la comprensión es vista en ese análisis como la sustitución de un modo de conocer por un modo de ser, eso hace posible ver en el comprender originario el ser del Dasein. Esa ontología fundamental no es considerada por Ricoeur.

“Una ontología separada está fuera de nuestro alcance: únicamente en el movimiento de la interpretación podemos percibir el ser interpretado.”⁹⁵¹

Pero la idea de una ontología no es abandonada, incluso la ontología fundamental sirve de horizonte en la búsqueda del propio yo, como horizonte sirve de guía para la constitución de alguna forma ontológica del sí, que se puede hacer desde la interpretación, el sí encontrado de esa forma en la existencia histórica es siempre un sí interpretado, emergente de la interpretación de signos. La debilidad ontológica de esa subjetividad, es el

⁹⁴⁹ Idem.

⁹⁵⁰ Idem, p. 15.

⁹⁵¹ Idem, p. 23.

precio que debe pagarse por el abandono de la *figura unitaria* que Heidegger encuentra en la segunda parte de *Ser y Tiempo*, una temporalidad original fundamento de la historicidad, ésta debe ser interpretada de acuerdo a esa originalidad, previniendo desviaciones que perjudiquen su realidad ontológica.

Esa posibilidad de desviación ontológica no está contemplada en la *metodología de la interpretación* que hace Ricoeur, por eso puede adoptar como válido el conflicto de hermenéuticas opuestas, y aceptar con cierta validez ontológica el resultado de ese conflicto.

“solo en el marco del conflicto de las hermenéuticas rivales podremos percibir algo del ser interpretado: una ontología unificada resulta tan inaccesible a nuestro método como una ontología separada.”⁹⁵²

Se trata de una *ontología quebrada*, que para Ricoeur sigue siendo ontología. En el psicoanálisis hay un elemento que contribuye a esa ontología débil, una forma de hermenéutica, la interpretación de sueños, fantasías, mitos y símbolos, aleja la idea de la conciencia como origen del sentido. De ese modo el psicoanálisis, que se considera próximo a la filosofía, plantea que las significaciones ya no están en la inmediatez de un sujeto, no se organizan en la conciencia, el inconsciente gana realidad. El resultado de la interpretación del deseo inconsciente como fuente del sentido y de la reflexión, descubre una arqueología como instancia previa al Cogito, en ella puede verse la existencia, siempre como resultado de una interpretación.

La existencia no solo puede ser descubierta como deseo, también la fenomenología del espíritu aleja el origen del sentido de la conciencia, no hacia una arqueología, sino hacia delante. La conciencia sale de sí, pero esta vez hacia delante, el sentido avanza hacia una etapa que retiene la anterior, pero que a su vez será absorbida por otra. Esa teleología, como la arqueología del psicoanálisis, se constituyen en la interpretación; en el paso de una forma a otra se constituye el espíritu.

Hay otra hermenéutica en la fenomenología de la religión, la descripción de las formas de referencia a lo sagrado, ritos, mitos y creencias, hace posible una interpretación en la que el hombre se comprende a sí mismo. En este caso el desprendimiento de sí mismo es mayor; en el psicoanálisis y en la fenomenología hegeliana se descubren un principio y un tólos que pueden ser comprendidos y se puede disponer de ellos, en cambio en lo sagrado están contenidos el principio y el tólos, lo sagrado dispone de la existencia humana. La dependencia entre el sí y la existencia, como la entiende Ricoeur, es mayor en la fenomenología de la religión.

Esas tres hermenéuticas manifiestan una estructura ontológica, sin responder la pregunta por una figura unitaria que pueda reunir esa estructura. La ontología así lograda es débil, fundada en una dialéctica de interpretaciones opuestas. El sí aparece en una múltiple dependencia, de los deseos inconscientes, de la teleología del espíritu y de lo sagrado; hay un esbozo de ontología, siempre de un ser interpretado.

“Así, la ontología es la tierra prometida para una filosofía que comienza por el lenguaje y por la reflexión; pero, como Moisés, el sujeto que habla y reflexiona sólo puede percibirla antes de morir.”⁹⁵³

⁹⁵² Idem.

⁹⁵³ Idem, p. 27.

Hay una ontología fundamental implicada en la hermenéutica de la existencia, pero como un ideal que se persigue y sirve de horizonte. La realidad del sí se separa de una existencia interpretada de distintas formas. La subjetividad ya no es constituyente del sentido, el sentido se impone según que interpretación se siga, o en todo caso emerge de una dialéctica de interpretaciones. Con eso la objetividad reaparece como problema, aunque no resuelto por la inclusión de hermenéuticas opuestas. Se logra de todas maneras un encuentro consigo mismo, desde perspectivas distintas, cuando al interpretar signos de esa objetividad, también se interpreta a sí mismo. El yo se entiende como quien interpreta los signos en los que él se objetiva.

Referencia bibliográficas

Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*. Bs. As., FCE, 2003.

----- *Teoría de la interpretación*. México, siglo veintiuno, 2003.

----- *Hermenéutica y acción*. Bs. As., Prometeo, 2008.

----- *Tiempo y narración I*. México, siglo veintiuno, 2000.

Recas Bayón, Javier. *Hacia una hermenéutica crítica*. Madrid, Biblioteca nueva, 2006.

Los conceptos existenciales de comunidad y comunicación lingüística

Prof. Lic. Carlos Di Silvestre
Universidad Nacional de Cuyo

Uno de los objetivos más relevantes de la concepción de la existencia humana elaborada por Heidegger en el marco de la Ontología existencial consiste en el intento de comprender el modo de ser del hombre sin apelar para ello a una teoría del sujeto o de la subjetividad, en el sentido característico de la filosofía moderna desde Descartes hasta Husserl. De acuerdo con ello, el punto de partida de la Ontología existencial no es ya el sujeto o la conciencia [*Bewußsein*], entendida como profenómeno donde tiene su origen el mundo objetivo, sino el ser-en-el-mundo del Dasein en cuanto “*factum* primario e irreductible, siempre ya dado, es decir, originariamente ‘precedente’ a toda aprehensión de conciencia”⁹⁵⁴.

Pero el intento heideggeriano de superar la filosofía moderna del sujeto mediante una ontología de la existencia ha sido considerado insuficiente desde diversas perspectivas y por diversos motivos. Una de las objeciones más recurrente es la referida a una presunta recaída en el *solipsismo*: en la explicitación ontológico-existencial de la constitución trascendental del mundo, el punto de partida continuaría siendo siempre el Dasein en cuanto sí-mismo [*Selbst*] *aislado*. Con ello, la relación del Dasein con el otro, la llamada “dimensión intersubjetiva” de la existencia humana, no tendría, desde el punto de vista sistemático, un papel relevante en la interpretación del ser-en-el-mundo, en la comprensión existencial del conjunto de la experiencia fáctico-existencial. La impronta solipsista, la continuidad de la ontología existencial con la filosofía monadológica de la conciencia, se reflejaría también en la falta de una interpretación suficiente y positiva de la práctica comunicativa intersubjetiva, de la dimensión básicamente dialogal de la existencia humana. A modo de ejemplo, podemos citar este elocuente texto de Jürgen Habermas:

Del empleo comunicativo del lenguaje pueden colegirse las estructuras que explican cómo el mundo de la vida, exento él mismo de sujeto, se reproduce, empero, a través de los sujetos y de su acción orientada al entendimiento. Con ello quedaría respondida la pregunta por el ‘quién’ del Dasein, pregunta que Heidegger erradamente vuelve a llevar al terreno de un sujeto que constituye el mundo del ser-en-el-mundo mediante el proyecto auténtico de sus posibilidades de ser. Pues el mundo de la vida donde está inserta la existencia humana no es generado en modo alguno por los esfuerzos existenciales de un Dasein que asume subrepticamente el puesto de la subjetividad trascendental⁹⁵⁵.

⁹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin, *Seminare*, Frankfurt a. M. 1986, p. 372.

⁹⁵⁵ HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires 1990, p. 182.

Es claro que las objeciones mencionadas ponen en cuestión los propósitos teóricos básicos de la ontología existencial. Por ello, intentaremos a continuación aclarar en sus rasgos fundamentales los conceptos existenciales de comunidad y comunicación lingüística, con el objeto de mostrar cómo la *praxis* “intersubjetiva” y “comunicativa” constituye un momento estructuralmente central en la interpretación existencial del ser-en-el-mundo.

1. Ser-con otros, mundo compartido y comunidad originaria

Que el modo de ser del Dasein consiste en ser-en-el-mundo implica que no es posible *a priori* la existencia fáctica sin la proyección de un mundo en cuanto complejo significativo, en cuanto espacio abierto de sentido. Al respecto, señala Heidegger: “La aclaración del ser-en-el-mundo ha mostrado que no ‘hay’ inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros” (SZ, 116)⁹⁵⁶. Este texto expresa claramente el descubrimiento de que al ser del Dasein es siempre inherente algún tipo de “relación” con otro Dasein o, dicho de otro modo, que tampoco es posible *a priori* la existencia sin un estar referido a otro. El ser-en-el-mundo del Dasein es pues originariamente un *ser-con* otros que son como él mismo. Es claro que esta estructura de ser-con otros no tiene un sentido óptico, no expresa la constatación de que el Dasein no está de hecho *solo* en el mundo, porque también “existen” otros individuos de su misma especie, ni tiene un sentido ontológico-categorial, locativo, es decir, no expresa la mera co-presencia de una pluralidad de sujetos dentro de un “mundo”. El ser-con tiene, antes bien, un sentido ontológico-existencial: en la medida en que el ser del Dasein es el cuidado [*Sorge*], ser-con otros significa que la existencia consiste siempre en un estar *ocupándose* del mundo con los otros⁹⁵⁷. En este sentido, en su explicitación ontológica, la existencia es reconducida al ámbito de los comportamientos *pragmáticos*, donde tiene lugar la apertura del ente intramundano en cuanto útil, en su ser a la mano, y de los comportamientos *prácticos*, donde tiene lugar la apertura del otro en cuanto Dasein, es decir, en su co-existencia [*Mitdasein*], en su poder-ser-en-el-mundo propio y libre⁹⁵⁸. Con ello, queda establecido por primera vez el primado ontológico de la *praxis*, en el sentido de la interacción práctica y pragmática de los individuos en el mismo mundo en vista de determinadas posibilidades de existencia, sobre la teoría, en el sentido de los rendimientos noético-intencionales de la conciencia, como punto de partida para la explicitación de la proyección trascendental del llamado “mundo de la vida”.

⁹⁵⁶ HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, 17ª ed., Tübingen 1993, p. 116. En adelante SZ, seguido del número de página.

⁹⁵⁷ “Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un ‘co’-estar-ahí dentro de un mundo. El ‘con’ tiene el modo de ser del Dasein: el ‘también’ se refiere a la igualdad del ser, como un ser-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él” (SZ, 118).

⁹⁵⁸ También en los comportamientos pragmáticos está supuesta la apertura del otro Dasein como, por ejemplo, proveedor, productor, destinatario o consumidor de lo a la mano. El ser-con es pues primariamente interacción práctico-pragmática. Cf. SZ § 26.

Heidegger describe la estructura básica de la existencia humana como la proyección trascendental de un mundo en el sentido de la articulación comprensora de un complejo significativo que llega a ser en cada caso familiar. ¿Puede considerarse, como señala Habermas, esta proyección como el resultado de los “esfuerzos existenciales” de *un* Dasein que vive auténticamente? Si el poder-ser-en-el-mundo tiene lugar como una articulación comprensora del mundo en cuanto significatividad, la tesis de que el ser-en-el-mundo es originariamente un ser-con otros implica que la articulación de la significatividad es siempre una articulación *compartida*. Por ello, el mundo es siempre un mundo que el propio Dasein comparte con los otros, es decir, es un *co-mundo* [Mitwelt] o mundo compartido. De modo que, desde el punto de vista ontológico-existencial, el mundo cotidiano o “mundo de la vida” no se origina a partir de la proyección de sentido de un proto-yo, de un sujeto aislado, sino que se funda en un existir en común o *convivir* [Miteinandersein] siempre ya dado de cada Dasein con otros que abre el espacio significativo compartido⁹⁵⁹. “En virtud de este ser-en-el-mundo *determinado por el con* [mithaften], el mundo es siempre ya el que [el Dasein] comparte con los otros” (SZ, 118).

La pregunta por el quién, que interroga por el sentido existencial del sí-mismo cotidiano, no conduce, como sugiere Habermas, a la afirmación de un sujeto aislado, separado radicalmente de los otros en virtud de algún tipo de “esfuerzo existencial”. Por el contrario, por esta vía Heidegger llega precisamente al descubrimiento de la primaria pertenencia del sí-mismo a los otros, al descubrimiento de que los individuos no pueden existir *a priori* fuera de su ser-en-el-mundo-en-común-con-otros. Para caracterizar ontológico-existencialmente este fenómeno del existir en común, podemos utilizar con pleno sentido la expresión *comunidad originaria*. La existencia de cada Dasein como ser-con implica *eo ipso* la existencia de una comunidad originaria. En su intento de superar la filosofía moderna del sujeto, la ontología existencial ha mostrado por primera vez que la constitución trascendental del mundo en cuanto mundo circundante y compartido (“mundo de la vida”) no puede ser explicitada adecuadamente mediante el análisis de los rendimientos noéticos de una conciencia individual, pues el *factum* primario e irreductible es la articulación colectiva, primariamente práctica, de la significatividad que siempre ya ha llevado a cabo la comunidad originaria.

Que la comunidad sea un fenómeno *originario* implica que ella nunca es el resultado de proyectos fácticos de existencia, un *telos* hacia el que se dirijan los individuos, sino que supone el carácter existencial primariamente no individual del Dasein. Por ello, desde el punto de vista ontológico, la existencia individual sólo es posible sobre la base de la pluralidad originaria de la comunidad. La comunidad es originaria en un sentido ontológico-existencial y no fáctico-existencial. Por ende, no es anterior ni posterior a la llamada sociedad civil o comunidad política. En este sentido, la comunidad en cuanto originaria no es un lugar o un estado de cosas arcaico, que los individuos habrían abandonado alguna vez, ni la consecuencia ulterior de una voluntad

⁹⁵⁹ “Pero si Dasein y Dasein nunca existen uno junto [neben] al otro, esto significa que cada [Dasein], en cuanto que esencialmente sale, ha ingresado también ya en el [ámbito] de manifestación [Offenbarkeit] del otro. Ellos se mantienen necesariamente, aún cuando no se interesen el uno por el otro, en cuanto Da-sein que son, en la misma esfera de manifestación; que *qua* Dasein lleven consigo esta esfera significa: ellos la comparten con los entes de su tipo”, HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die Philosophie*, Frankfurt a. M. 1996, p.138.

colectiva, de la adhesión a algún tipo de contrato o de exigencia moral o jurídica que los individuos hubieran aceptado en común. En cuanto fenómeno *existencial*, la comunidad es el espacio de sentido abierto en virtud de la conjunción de una multiplicidad siempre ya dada de posibilidades de existencia proyectadas por cada Dasein. Puesto que la proyección de posibilidades implica siempre el ejercicio de determinados comportamientos prácticos o pragmáticos, supone algún tipo de interacción con los otros, la consideración de la apertura del espacio existencial de la comunidad pone en un primer plano el carácter primariamente práctico de la existencia humana. Esto indica que el concepto de comunidad originaria representa el *locus* a partir del cual podría emprenderse una interpretación existencial de ese peculiar tipo de comunidad que es la comunidad política⁹⁶⁰.

2. Habla y comunicación lingüística

Pero, ¿cuál es la función atribuida al lenguaje o, más exactamente, a la comunicación lingüística, en el contexto de la explicitación existencial de la proyección trascendental del mundo “de la vida”? Como se sabe, Heidegger sostiene que el comprender, la disposición afectiva y el habla [*Rede*] son los tres modos primarios y co-originarios a través de los cuales se lleva a cabo la apertura de la existencia en cuanto ser-en-el-mundo. En este caso el habla, en cuanto modo de apertura, no se identifica con la expresión verbal o el acto de preferencia lingüística, sino que mienta la articulación del “todo de significaciones” (SZ, 161). Es decir, el sentido proyectado en el comprender queda articulado mediante el habla en una determinada totalidad o complejo significativo, en un mundo, en el que vive la respectiva comunidad. El habla no es pues el habla de un individuo, sino el de la respectiva comunidad. Esto implica que la proyección trascendental del mundo, que tiene lugar en el convivir cotidiano, en la interacción de cada Dasein con los otros, es comprendida existencialmente como una interacción de carácter primariamente hablante o lingüístico. Es claro que este peculiar concepto de habla como articulación colectiva de la significatividad ha dejado definitivamente atrás la concepción filosófica tradicional del lenguaje como medio privilegiado de representación, descripción o figuración del mundo objetivo por parte del sujeto cognoscente.

El habla, en el sentido existencial de articulación de la significatividad, está siempre *expresada*, es decir, se anuncia en el mundo de diversos modos. Uno de esos modos, ciertamente el más universal y relevante, es la expresión verbal o lingüística. “El estado de expresada del habla es el lenguaje [*Sprache*]” (SZ, 161). Pero además del lenguaje, también los gestos corporales, la danza, la música, la pintura, la escultura o la arquitectura implican en cada caso una determinada articulación del sentido, expresan significaciones, de manera que pueden ser considerados como modos de expresión del habla. También el fenómeno de la *comunicación*, en cuanto vinculado al habla, puede ser comprendido en un sentido existencialmente amplio, que excede la noción de comunicación lingüística. Para aclarar este sentido, Heidegger recurre a la palabra alemana *Mitteilung*, que significa ‘comunicación’, pero también ‘participación’ y está emparentada con el verbo *teilen*, que significa ‘compartir’.

⁹⁶⁰ En este sentido, Heidegger ha esbozado un análisis de las dos posibilidades extremas de comportamiento práctico respecto del otro: el sustitutivo-dominante y el anticipativo-liberador. Cf. SZ, 121-123.

De acuerdo con esto, la comunicación es comprendida, en sentido existencial, como la participación en “la articulación del convivir comprensor” o “el ‘compartir’ de la co-disposición afectiva y de la comprensión del ser-con” (SZ, 162). En cuanto puede hablar, todo Dasein se comunica, es decir, participa en la proyección trascendental del mundo de la comunidad originaria, comparte con los otros la articulación comprensivo-afectiva del sentido. Pero sólo mediante la comunicación *lingüística*, mediante los actos de expresión verbal, el convivir, el ser-con hablante que abre el mundo, es compartido *expresa* o *explícitamente*. En efecto, en la comunicación lingüística, por ejemplo, en un diálogo informativo, un ente, un estado de cosas o una situación es convertido en *tema* de información. Esto supone que tanto para el hablante como para el oyente, lo tematizado ha sido previamente abierto o comprendido, es ya de algún modo compartido significativamente por ambos en el convivir, aunque sólo sea en cuanto perteneciente a un determinado ámbito del mundo circundante. A través de lo dicho, lo previamente abierto y tácitamente compartido es expresamente aprehendido y apropiado significativamente en un determinado sentido por los participantes en el diálogo. Pero en el diálogo no sólo es compartida expresamente la determinación significativa de lo ya abierto, sino que el diálogo implica también un estar vuelto comprensor en común hacia lo determinado, un expreso compartir con el otro la referencia hacia lo tematizado lingüísticamente. De modo que, en su concreción existencial, el fenómeno de la comunicación lingüística no se muestra como un intercambio de contenidos psíquicos procedentes del interior de la conciencia individual de los sujetos, intercambio para el cual sería idóneo el lenguaje en cuanto medio universal de comunicación.

Los conceptos existenciales de comunidad originaria y comunicación lingüística no sólo permiten apreciar hasta qué punto la ontología existencial ha superado la filosofía solipsista de la conciencia en su análisis de la apertura trascendental del mundo. A partir de ellos también puede apreciarse hasta qué punto la ontología existencial ha modificado la comprensión filosófica del yo en el sentido de la apertura trascendental del sí-mismo [*Selbst*]. Según Habermas, Heidegger explica la constitución del mundo como resultado de los esfuerzos existenciales de un sí-mismo “auténtico”, que “asume subrepticamente el puesto de la subjetividad trascendental”. Sin embargo, lo cierto es que la determinación ontológica del Dasein existente en cuanto *fáctico* impide de antemano concebirlo como subjetividad trascendental. En este sentido, la ontología existencial ha mostrado claramente que el apriorístico ser respecto de sí-mismo, es decir, el autocomprenderse y autoproyectarse en posibilidades, está, en cuanto ya arrojado en un mundo, primariamente mediado por la convivencia comunitaria y su interacción comunicativa y lingüística, por los contenidos significativos procedentes del mundo circundante y compartido. Sólo por ello, Heidegger puede sostener que la autocomprensión inmediata y regular del sí-mismo es *impropia*, pues surge primariamente a partir del complejo significativo articulado por la comunidad, de manera que la posibilidad de una existencia propia, “individual”, implica un cierto grado de singularización de la autocomprensión, siempre sobre la base de la pluralidad originaria de la comunidad. La comunicación lingüística, en cuanto modo de expresión del habla, se funda en los mismos presupuestos existenciales: las lenguas contienen siempre un determinado estado de interpretado público, comunitario, del mundo, en el cual todo Dasein está arrojado y que cotidianamente reproduce mediante una “difusión y repetición de lo dicho” (SZ, 168), relativamente *desarraigada* respecto del ente temático. Por ello, el

“empleo comunicativo del lenguaje” en cuanto “acción orientada al entendimiento” a través, por ejemplo, del diálogo argumentativo, exige siempre también determinados esfuerzos existenciales de apropiación significativa de lo tematizado en el discurso. “El Dasein no logra liberarse jamás del estado de interpretado en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación” (SZ, 169).

Pensamiento crítico: estructura lógica y aprendizaje

Luis E. Gómez – Guillermo A. Cuadrado

Facultad de Filosofía y Letras – U. N. Cuyo

luisgomez@frm.utn.edu.ar - guille@logos.uncu.edu.ar

NECESIDAD DE UN MODELO DE ANÁLISIS

Introducción

El análisis crítico de problemas es una habilidad intelectual que forma parte esencial del perfil de todo egresado universitario, al menos eso indican los estándares de las carreras universitarias que se están imponiendo en el mundo como el Proyecto de Bologna, Tuning, ANECA, Tunig latinoamericano y otros⁹⁶¹. Con referencia al currículo de Filosofía es dable observar que el análisis crítico de textos filosóficos es parte de la metodología de la mayoría de los espacios curriculares. Sin embargo, hay una pregunta que no pocos graduados responden confusamente: ¿Cuál es su modelo de análisis para resolver los problemas inherentes a su especialidad? Este trabajo propone cómo desarrollar habilidades lógicas de pensamiento crítico para que alumnos y egresados alcancen altos estándares en Filosofía y en Ciencias y que además, les facilite el trabajo interdisciplinario. Este enfoque metodológico se complementa con ciertos hábitos como: amar lo verdadero y lo bueno, discriminar lo verdadero, probable, dudoso o falso, trabajar en equipo, proceder con disciplina, precisión, prudencia y humildad intelectual, valorar el esfuerzo, y mantener la mente abierta a nuevas soluciones. Este artículo informa sobre las ventajas de implementar un modelo de pensamiento crítico flexible, adaptable a las diversas estructuras conceptuales y metodológicas de la Filosofía y de las Ciencias. Para ello se presenta a continuación la definición y la estructura del pensamiento crítico, acompañados de un modelo de aplicación posible, con los interrogantes de control de cada uno de los componentes, el uso en los cursos universitarios y las conclusiones

Definición del pensamiento crítico (PC)

El PC es un proceso complejo de deliberación, con un amplio rango de habilidades y actitudes, fundado en el razonamiento y en la mejora de su calidad (Cottrell, 2005). En el PC intervienen procesos intelectuales que guían el conocimiento y la acción, como: conceptualizar, analizar, sintetizar, aplicar procedimientos, evaluar situaciones, obtener información o generarla a partir de la observación, la experiencia, la reflexión o el diálogo. Su forma ejemplar se basa en aquellos valores intelectuales universales que trascienden las divisiones temáticas como: claridad, exactitud, precisión, coherencia, pertinencia, evidencias plausibles, buenas razones, profundidad, amplitud y equidad (Paul y Elder, 2003).

⁹⁶¹ En el Proyecto Tuning Europa la capacidad para hacer análisis y síntesis es la competencia genérica más valorada de los graduados (Bruselas, 16 de Junio de 2006).

Vinculación transversal de espacios curriculares

Los espacios curriculares constituyen una posibilidad para desarrollar el PC, cuando se lo practica en forma continua y premeditada, interiorizando sus modelos. De este modo, los estudiantes comprenden mejor los temas y con ello aumenta significativamente el rendimiento académico. Para alcanzar esa meta deben desarrollar uno o más sistemas de análisis que: les permitan abarcar transversalmente gran parte del contenido curricular; y que sean abiertos y complementarios, para que busquen la auto-corrección. Con esos parámetros metodológicos es posible vincular las actividades intelectuales, comunes a los estudiantes de Filosofía y de Ciencias. Más aún, el análisis crítico se convierte en un hábito que se aplica para tomar decisiones y para resolver problemas personales o laborales.

Habilidades específicas y generales

El análisis específico de cada disciplina requiere una formación especializada. Por ejemplo, no se puede hacer un análisis ético sin los conocimientos de Ética ni el análisis cualitativo de una sustancia sin saber Química. Por este motivo, los autores de este trabajo se refieren a los aspectos comunes del análisis formal que todas las disciplinas presuponen como elementos constitutivos para el buen desempeño académico y profesional.

Importancia de la enseñanza sistemática del pensamiento riguroso

Adquirir los fundamentos lógicos de un pensamiento riguroso, con parámetros amplios y abiertos, es una buena meta universitaria, que permite mejorar la calidad de los trabajos filosóficos, científicos o tecnológicos. Por el contrario, su ausencia entraña el riesgo de caer en parcialidades, errores o prejuicios, que conducen a pensamientos sin criterio que no sólo desperdician tiempo y dinero, también puede afectar a otros negativamente.

UN MODELO DE PENSAMIENTO CRÍTICO

El razonamiento es una estructura lógica en la cual una proposición, llamada conclusión, se deriva de otra u otras llamadas premisas. La fortaleza de la conclusión obtenida depende de que las premisas sean verdaderas y la inferencia sea correcta. Pero en el ámbito de las ciencias fácticas es necesario además confrontar las conclusiones con observaciones y observaciones.

La estructura lógica del pensamiento crítico

Cuando una persona piensa un tema en forma crítica, tiene un objetivo, adopta una perspectiva y parte de premisas o supuestos que lo conducen a ciertas implicaciones y consecuencias. Utiliza conceptos, modelos y teorías para interpretar los datos de la experiencia y formular preguntas, cuya respuesta le permite resolver problemas. La estructura del proceso de PC contiene nueve componentes:

Tabla. Componentes del Pensamiento crítico.

1. Generar objetivos	Objetivo, fin, propósito.
2. Formular preguntas	Cuestionamiento sobre un problema en particular.
3. Hacer conjeturas	Presupuestos asumidos, lo dado por seguro (o probado), las premisas de nuestro razonamiento.
4. Adoptar un punto de vista	Marco de referencia, perspectiva, orientación.
5. Usar información	Información basada en datos, hechos, observaciones y experiencias.
6. Utilizar términos y teorías	Teorías, conceptos, definiciones, axiomas, leyes, principios, modelos.
7. Hacer inferencias	Interpretación y extracción de conclusiones.
8. Anticipar consecuencias	Implicaciones y consecuencias.
9. Desarrollar la creatividad	Apertura a lo nuevo y diferente.

Fuente: (Paul y Elder, 2005).

Estas estructuras están íntimamente relacionadas entre sí. Cuando la persona cambia de objetivo varían las preguntas y los problemas también, lo que conduce a buscar nuevos datos, mediante observación o experimentación. Esto indica que los pensamientos constituyen un sistema con una estructura interna y una dinámica compleja y cuando un alumno analiza un pensamiento, identifica y utiliza estas estructuras metódicas.

Objetivo

Todo razonamiento tiene un propósito, por lo tanto hay que inducir al alumno a que:

- Elija un propósito claro y realizable, en función del tema y del tiempo, los conocimientos y los recursos disponibles.
- Distinga el objetivo principal de otros objetivos relacionados.
- Evalúe su actividad periódicamente, verificando que no se está apartando del objetivo original.

Para auto-evaluar este componente pueden usarse las siguientes preguntas: ¿Qué se está tratando de alcanzar, aprender o enseñar? ¿Por qué? ¿Cuál es el propósito central? ¿Está al alcance de las posibilidades?

Preguntas

El razonamiento ayuda a encontrar problemas y a resolverlos. En consecuencia el alumno debe:

- Dedicar el tiempo necesario para establecer el estado de la cuestión, definiendo las preguntas en forma clara y precisa. La formulación de diversos

cuestionamientos contribuye a un significado más claro y de mayor alcance (Browne, Keeley, 2007).

- Dividir la pregunta en otras subordinadas, lo que contribuye a encontrar nuevas perspectivas.

- Estudiar el problema para clasificarlo y comprender qué acciones tendrá que hacer para solucionarlo.

- Distinguir los problemas sobre los que tiene control o no.

- Abordar cuestiones polémicas desde múltiples puntos de vista.

- Establecer si las preguntas tienen una sola respuesta directa o si se requiere un razonamiento en el cual intervengan diversas hipótesis o puntos de vista.

En este caso las preguntas de auto-evaluación son: ¿Cuál es la pregunta-guía? ¿Cuál es exactamente el problema que se busca solucionar? ¿Qué tipo de problema es? ¿Cuáles son sus causas y cuáles sus efectos? ¿Cuáles son las dificultades vinculadas directamente con el mismo?

Supuestos

Los razonamientos se apoyan en supuestos o hipótesis. Por lo tanto, se sugiere:

- Identificar claramente los conocimientos asumidos como verdaderos para determinar si esta presunción está justificada, como para constituir el marco teórico de referencia. Si los conocimientos de partida son seguros, las conclusiones tendrán más fuerza.

- Evaluar en qué medida el punto de vista está afectado por supuestos.

La guía de auto-evaluación en este caso es: ¿Qué principios, leyes, axiomas o conocimientos firmes hay que utilizar? ¿Qué información se necesita para resolver este problema? ¿Cuán seguros son los datos usados en el desarrollo de las conclusiones? ¿Existe algún prejuicio, personal o social, que esté impidiendo tratar el tema con objetividad? ¿Hay suficiente conciencia de los soportes científicos y extracientíficos de las hipótesis elegidas? (Bunge, 2001).

Perspectiva

Todo razonamiento filosófico o científico parte siempre de un punto de vista particular. Por ello hay que:

- Considerar cuáles son los puntos de vista adoptados para abordar el tema.

- Evaluar sus fortalezas y debilidades.

- Identificar claramente cuál es el enfoque elegido y por qué.

- Cuidar que la perspectiva y el motivo sean estrictamente racionales.

La intromisión de elementos que están fuera del contexto filosófico o científico suele ser frecuente, lo que introduce obstáculos para la investigación o el aprendizaje.

Para auto-evaluar este componente se pueden usar los siguientes interrogantes: ¿Desde qué perspectiva se está evaluando el asunto? ¿Cuáles son los enfoques del problema adoptados históricamente? ¿Se podrían considerar otras perspectivas?

Información

La información basada en evidencias fundamenta el razonamiento filosófico o científico, por ello es necesario establecer la validez y fidelidad de los datos o las fuentes. Se sugiere:

- Mantener las afirmaciones dentro de los límites justificados por los textos y datos disponibles.

- No seleccionar solamente los textos y datos que confirmen la postura elegida; hay que buscar también aquéllos con enfoques opuestos o considerar teorías alternativas que también respondan al problema.

- Cerciorarse de que los textos y datos sean claros, exactos, y relevantes para el tema.

- Obtener una cantidad y calidad de datos que sea suficiente, aspecto que depende del tema en cuestión.

Una guía de clase para auto-evaluación puede contemplar los siguientes interrogantes: ¿Cuáles son los textos y los datos más importantes en relación con este asunto? ¿Son fidedignos? ¿Son suficientes para sostener los argumentos? ¿Son pertinentes? ¿Hay otros textos o datos que contradigan los que ya se han tenido en cuenta? ¿Qué afirmaciones se dan por seguras? ¿Cuáles se han descartado sin fundamento? (Groarke y Tindale, 2004).

Términos y teorías principales

Las afirmaciones filosóficas o científicas se sustentan en teorías que contienen términos claves. En consecuencia se sugiere:

- Identificar y definir claramente los términos más importantes y vincularlos con los secundarios, considerando todas las alternativas.

- Usar las afirmaciones y teorías con cuidado y precisión, reflejándolas fielmente, en lugar de deformarlas para justificar las posiciones elegidas.

Una guía de auto-evaluación es: ¿Cuáles son los términos centrales para entender el tema? ¿En qué supuestos teóricos se basan las conclusiones? ¿Cuál es la teoría o principio más importante en relación con este asunto? ¿Se puede explicar la teoría relevante?

Inferencias

El componente esencial de todo razonamiento es la inferencia, esto es, la derivación de la conclusión a partir de las premisas. Un razonamiento es válido cuando no es posible inferir una conclusión falsa desde premisas verdaderas. Por ello se sugiere:

- Sacar conclusiones de textos y datos confirmados solamente.

- Identificar los supuestos que conducen a las conclusiones.

- Evaluar la validez de los razonamientos mediante reglas lógicas.

Una guía de auto-evaluación es: ¿Se ha tomado en cuenta toda la información relevante? ¿Se ha obviado información pertinente y confirmada? ¿Las premisas son firmes? ¿Existe otra interpretación de los datos? ¿Cuáles son las conclusiones? ¿Son coherentes entre sí? ¿Los razonamientos son correctos? (Bowell y Kemp, 2005).

Consecuencias

Todo razonamiento tiene implicaciones y consecuencias (Thomson, 2002). Por lo tanto, es importante:

- Distinguir las consecuencias éticas y sociales positivas y negativas.
- Anticipar y evaluar todas las implicaciones teóricas que se puedan.

Las preguntas de auto-evaluación pueden ser: ¿Qué consecuencias, teóricas y prácticas, se derivan de los razonamientos? ¿De qué modos se pueden interpretar y aplicar las conclusiones? ¿Pueden beneficiar a otros? ¿Qué valores intervienen?

Creatividad

Hay argumentos que expanden, redefinen o abren un nuevo horizonte de investigación filosófico o científico. Con razonamientos inductivos, analógicos o abductivos se realizan inferencias probables que conducen a conclusiones originales, pero que son lógicamente inseguras (Walton, 2006). Por ello es necesario evaluarlas y fundamentarlas. Incluso las metáforas pueden ser útiles para redefinir un problema, ya que destacan relaciones o aspectos que de otro modo pasarían inadvertidos. Pero no existen garantías lógicas para lograr la creatividad. En consecuencia se sugiere:

- Utilizar las inferencias probables como medios para lograr enfoques y conclusiones originales.
- Conocer la estructura lógica de dichos métodos y los criterios de verdad, para no caer en errores.

Las preguntas de auto-evaluación pueden ser: ¿Existen otras soluciones para este problema? ¿Qué aspecto del problema no ha sido tratado? ¿Qué nueva perspectiva podría esclarecer mejor este tema? ¿Se pueden establecer analogías significativas? ¿Hay otras soluciones?

2.3 Razonamiento y comunicación

La capacidad de razonar estrictamente se consolida con el ejercicio de la comunicación rigurosa. El alumno descubre su competencia cuando expresa sus pensamientos por medio de los distintos registros semióticos: textos, gráficos, tablas, fórmulas. Por otra parte, el docente puede evaluar y orientar los razonamientos del alumno únicamente a través de esas representaciones. Luego, es necesario que cada alumno universitario aprenda gradualmente a redactar informes y elaborar trabajos escritos sobre los temas propuestos, siguiendo las pautas requeridas para publicar un artículo en una revista especializada.

CONCLUSIÓN

El desarrollo de las habilidades de PC consiste en el uso adecuado de los instrumentos analíticos interdisciplinarios, que permiten que los estudiantes exploren el espacio de posibilidades tanto en áreas teóricas como en aplicaciones particulares, entendiendo y valorando los razonamientos filosóficos o científicos.

Los razonamientos rigurosos permiten profundizar con lógica cualquier disciplina o problema.

No existen algoritmos para el desarrollo de una mente analítica, por ello los docentes deben contribuir a que los estudiantes practiquen y valoren estas habilidades. Cualquier capacidad de razonamiento de alta calidad se forja después de muchas horas de trabajo intelectual disciplinado.

Los autores sostienen que el modelo aquí presentado puede ser eficaz para forjar hábitos de PC.

REFERENCIAS

- [1] BOWELL, Tracy y KEMP, Gary. *Critical Thinking: A Concise Guide*. 2ªed. New York, Routledge, 2005.
- [2] BROWNE, Neil y KEELEY, Stuart. *Asking the right questions: a guide to critical thinking*. 8ª ed. New Jersey, Pearson Prentice Hall, 2007.
- [3] BUNGE, Mario. *La ciencia. Su método y su filosofía*. 4ªed. Buenos Aires. Sudamericana, 2001.
- [4] COTTRELL, Stella. *Critical Thinking Skills*. N.Y., Palcrave Macmillan, 2005.
- [5] GROARKE, Leo A. y TINDALE, Christopher W. *Good reasoning matters: A Constructive Approach to Critical Thinking*. 3ªed. Ontario, Oxford University Press, 2004.
- [6] PAUL, Richard y ELDER, Linda. *A Miniature Guide for Students and Faculty to Scientific Thinking*. The Foundation for Critical Thinking, 2003.
- [7] PAUL, Richard y ELDER, Linda. *Estándares de Competencia para el Pensamiento Crítico*. The Foundation for Critical Thinking, 2005.
- [8] THOMSON, Anne. *Critical reasoning. A practical introduction*. 2ªed London, Routledge, 2002.
- [9] WALTON, Douglas. *Fundamentals of critical argumentation*. New York, Cambridge University Press, 2006.

Bataille y la superación de la interpretación francesa de Nietzsche según Gianni Vattimo

Daniel Mariano Leiro

Universidad de Buenos Aires

Según el filósofo italiano Gianni Vattimo, entrar en diálogo con Nietzsche en nuestros días significa ante todo volver a pensar sin una nostalgia superficial, lo que está vivo y muerto de la cultura utópica y radical de los años sesenta que se amalgamó a la Nietzsche Renaissance, con un espíritu contestatario que rechazaba desde la izquierda al comunismo soviético, en defensa de la creatividad individual. Como resultado de esa amalgama, se ha visto surgir a la imagen francesa e italiana del filósofo alemán, ambas inspiradas - cabe reconocerlo - en la lectura filosófica de Heidegger que veía en Nietzsche al pensador del triunfo de la racionalidad tecnológica del mundo

Las interpretaciones italianas de Nietzsche no se agotan ciertamente con la propuesta de Montanari, cuyo interés sistemático y filológicamente fundado en los escritos del autor del Zarathustra bien podría inscribirse dentro de los proyectos de “desnazificación” de los años 50, ni tampoco con la interpretación teóricamente más comprometida de Giorgio Colli que pretendía reducir la contribución del filósofo alemán a una labor de crítico “moralista” de la cultura de Occidente. Posiblemente las lecturas filosóficas más lúcidas hayan sido las que dentro del ámbito italiano el propio Vattimo nos ha legado o bien pensadores como M. Cacciari, cuya interpretación de Nietzsche cargada de implicaciones sociales y políticas, nació también en un intenso contacto con los movimientos de extrema izquierda. Son lecturas que como la de Emmanuel Severino, se fueron afinando en diálogo con la crítica de la modernidad del Heidegger pensador de la técnica. En el escrito *El Nietzsche Italiano*, Vattimo recuerda que ya en el libro de principios de los setenta, *El sujeto y la máscara*, se atrevía a sostener - no sin herir varias susceptibilidades del momento - que para un pensamiento político de izquierda sería perfectamente posible imaginar en la filosofía de Nietzsche elementos para intentar liberar al discurso marxista de los residuos metafísicos que le impedían desplegar todo su potencial revolucionario; llegando incluso a vislumbrar la posibilidad de que la figura nietzscheana del *Übermensch*, pudiera albergar una suerte de realización del hombre desalienado de Marx, capaz de reunificar esencia y existencia en la línea apuntada por el Sartre de la *Crítica a la Razón Dialéctica*.

Suficiente testimonio de un interés político más o menos análogo, aunque quizás no tan constructivo, pueden ofrecerlo también las intervenciones de los filósofos y escritores franceses reunidos en julio de 1972 para celebrar el famoso coloquio de Cérisy-Lasalle sobre Nietzsche. Algunas de las expresiones más representativas de ese interés político en Nietzsche resuenan en los cuestionamientos de la sociedad capitalista de Foucault y en escritos como las *Notas sur le retour et le Kapital* de Lyotard o el *Nietzsche y la filosofía de Deleuze* (pero también en el *Antiedipo* que se escribió en aquellos años con alguna esperanza de aplicación concreta), que leía al filósofo alemán como el maestro de una visión “afirmativa” del mundo, que enseñaba a desconfiar de las demasiado fáciles conciliaciones que, tanto el psicoanálisis como el comunismo, ofrecían como solución al problema de la enajenación del

hombre moderno. Incluso dentro de ese mismo horizonte interpretativo podría inscribirse, aunque en un sentido mucho más difuso tal vez, al Nietzsche et le cercle vicieux de Klossowski. Sin embargo, las razones que explican la motivación “política” de las lecturas francesas de Nietzsche, no podrían, según Vattimo, adjudicarse nada más que a la efervescencia cultural de los años 60, sino también - como quizás lo representa mejor el caso de los intérpretes italianos - a una influencia que se remonta hasta Bataille, de la lectura heideggeriana de Nietzsche como pensador de la culminación nihilista de la civilización occidental moderna. Esa visión del autor del Zarathustra fuertemente marcada por la propia crítica heideggeriana a la historia de la metafísica, no puede disimular su acentuado componente ético-político, toda vez que la denuncia de la declinación de Occidente arrastra inevitablemente consigo el fracaso de sus estructuras políticas. Sin embargo, no se podría desconocer tampoco que el ambiente cultural de los años 60 pudo de alguna manera haber contribuido a ensombrecer la dimensión estético-literaria que en aquellas décadas parecía haber sido superada por el interés cargado de futuro de un Nietzsche más “político”. En tal sentido, la propuesta del profesor de Turín indica que lo que ha terminado por diferenciar a la corriente de interpretación francesa de, por ejemplo, la italiana, ha sido justamente la progresiva liberación o acentuación de los caracteres esteticistas que estaban ya prefigurados en la atenta lectura de Bataille. Esa liberación del revestimiento político de la interpretación de Nietzsche en los años sesenta y setenta, alcanza su momento culminante con la actual hegemonía en la cultura contemporánea del Nietzsche “deconstructivista” de Derrida, que puede quizás presentar caracteres menos exaltados, extremistas e incluso místicos que la visión de sus predecesores, pero en definitiva, corresponde a la imagen que hoy se ha vuelto dominante no sólo en Francia. Según Vattimo, la popularidad de la que goza en nuestros días el Nietzsche estético pudo en algún sentido haber sido motivada por razones de sociología de la cultura propia del mundo posmoderno en que vivimos, que descrea de los juicios globales y la acción directa sobre las estructuras, y prefiere pragmáticamente valerse de la estrategia “popperiana” de la solución “por partes”. Pero también se podría intentar una justificación teórica de la imagen actualmente dominante del creador del Zarathustra, si hemos de creer que la voluntad de poder se rehúsa a identificarse con algún orden efectivo. Sin embargo, en la cambiante fortuna de esta tradición interpretativa se advierte también un distanciamiento cada vez más pronunciado de la lectura heideggeriana del Nietzsche político, que paradigmáticamente se expresa en el rechazo de Derrida hacia el interés ontológico de Heidegger al cual se acusa de mantenerse todavía prisionero del logocentrismo. Al interés mencionado el autor de la Gramatología le opondrá la ambigüedad, sobretodo, del Gabe, tema muy arraigado en la tradición francesa contemporánea, donde se recoge la herencia del pensamiento negativo que podría incluso remontarse hasta Sartre y el hegelianismo existencialista de A. Kojève y J. Hyppolite, cuyo concepto de negación, opuesto al de conciliación dialéctica, vuelve a ser acaso una influyente motivación en la propuesta del Nietzsche afirmativo de Deleuze. Toda esa herencia de la tradición francesa resuena en el Nietzsche de Bataille cuyo pensamiento enfrenta a quien se propone inspirarse en él, a la experiencia del vacío cuanto más se intenta persistir en la búsqueda de una libertad infinita. Es un tipo de experiencia extrema, completamente desbordante a la que Bataille llama “experiencia interior”, la que manifiesta la libertad infinita. Se trata pues de una libertad que busca afirmarse en una negación radical que no tiene nada determinado que negar; una libertad que no puede quedar subordinada a ningún fin particular, ni siquiera a aquel que

reclama la lucha contra la opresión, pues se trata de una negación que aspira a trascender todo límite impuesto, y por eso mismo, debe permanecer siempre inalcanzable. Esa experiencia de la libertad imposible que contribuye a justificar también lo impolítico del pensamiento es paradójicamente la más alta manifestación de nobleza del espíritu en la que se expresa el anhelo de lo infinito. Según Vattimo, la concepción de negatividad que aquí comentamos alcanza posiblemente su formulación más incisiva en la interpretación de Klossowski, donde se lleva al paroxismo la amalgama que hasta los años 70 caracterizaba a la lectura francesa de Nietzsche, entre un interés político y estético, aunque con una clara primacía de éste último, que acabará finalmente por resolverse en una idea de revolución estética permanente. En efecto, no parece exagerado decir que Klossowski ha concebido la doctrina nietzscheana del eterno retorno como círculo vicioso, puro sinsentido del devenir con la evidente intencionalidad política de urdir un complot disolvente de la sociedad de la nivelación. Pero la lucha contra el orden establecido no puede aquietarse jamás en ningún resultado positivo y debe mantenerse en un estado de experimentalidad siempre abierta, si no quiere repetir los males del espíritu nivelador e institucional que amenaza a la humanidad actual. Así vemos que el alcance revolucionario del complot contra la nivelación parece resolverse en un acto singular de negación que se consume en sí mismo, sin ninguna esperanza de poder fundar la historia ni dar lugar a instituciones. Algunos indicios de esa prioridad de lo estético que la interpretación francesa históricamente le ha concedido a la lectura de Nietzsche, se reflejan en la elección de nociones tan ilustrativas como las de “formación patológica”, “delirio” o “parodia” a través de las cuales Klossowski ha pretendido dar una muestra de su idea del complot, dejando en evidencia que no parece ser una concepción que pueda desvincularse tan fácilmente de la tradición literaria surrealista e incluso de un modo más general, de las poéticas de origen romántico.

La última expresión de la postura exegética inaugurada por Bataille es, como lo ha visto acertadamente a juicio de Vattimo, Mauricio Ferraris, la del Nietzsche de Deleuze en la cual se lleva a cabo una reformulación del poder de la negación de Bataille-Klossowski en términos de una afirmación sin límites que excluye cualquier posibilidad de conciliación dialéctica. En ella se manifiestan también las huellas del vitalismo de Bergson cuyos ecos metafísicos y hasta místicos, parecen alcanzar en el pensamiento de Deleuze una tensión revolucionaria que podría quizás ayudarnos a entender el fenómeno de popularidad del autor del *Antiedipo* en los movimientos de protesta radical de los años setenta. Ahora bien, esta corriente de interpretación nietzscheana que llega hasta Deleuze tiene su antecedente fundacional, como se ha visto, en Bataille. Sin embargo, Vattimo encuentra que los textos del pensador francés dejan también abierta la posibilidad a una interpretación diferente de la visión estético-literaria de Nietzsche que pretendía reducir el alcance revolucionario de su filosofía al redescubrimiento de la libertad en la invención del estilo, la creación artística de mundos alternativos como única salida a la metafísica. Esa diferente decisión interpretativa parece estar cifrada en la esperanza de poder rescatar en el pensamiento de Bataille algo del legado del Nietzsche de Heidegger. Y Vattimo considera que bajo esa hipótesis se podría comenzar a transitar una de las tareas relevantes del pensamiento actual, cuando ya se han cumplido algo más de ciento sesenta años del nacimiento de Nietzsche. Tal sería - señala nuestro filósofo- la posibilidad de ofrecer una síntesis renovada de la imagen francesa - y de sus continuadores norteamericanos - del Nietzsche estético con

la de un Nietzsche más “político”, aunque no ciertamente en el sentido estricto de la palabra, que, como se ha visto, estaba ya presente en los orígenes de la lectura “ francesa ” y quizás más marcadamente también en la visión de los intérpretes italianos. Frente a la propuesta interpretativa de Klossowski y de forma más matizada, de Derrida y Rorty, que exaltan “el carácter individual e individualista del ejercicio estilístico de Nietzsche”², Bataille se presenta más bien como el exponente más acabado de un concepto de experiencia de la libertad radical del pensamiento, cuya dinámica tiende a la superación de todo individualismo. Esa fuerza que lleva a trascender los límites del individuo no puede considerarse sólo fruto del anhelo de infinitud que exige alcanzar una realización en el nivel de toda la humanidad. La voluntad de afirmación de la libertad infinita enfrenta también al sujeto con la experiencia de su propia mortalidad, la amenaza de la desaparición, y esa posibilidad nihilizadora de la muerte se abre hacia la nada, evocando la presencia de los otros mortales que están llamados a continuar la afirmación sin límites, al igual que hubo otros que, desde el mismo origen de los tiempos, los precedieron en esta renovada tarea. Ese sentido de la experiencia interior de Bataille en el cual el individuo logra al fin trascenderse a sí mismo al entrar en comunicación con los otros, puede apreciarse con claridad cuando se lo intenta poner en relación con la historia heideggeriana del ser, la cual entendida de este modo, permitiría recuperar los caracteres políticos de Nietzsche que parecían olvidados en la más reciente visión de Derrida y de sus continuadores norteamericanos, Nehamas y Rorty, que acaso podrían identificarse con lo fundamental de ella. Asimismo, Vattimo considera que la noción de experiencia interior de Bataille podría ser aprovechada para rescatar a la historia heideggeriana del ser de las críticas que tanto Rorty como Derrida le han formulado; dejando en evidencia que la simple lógica del coup de dés no parece ser la última alternativa para oponer a la metafísica, pues cabe todavía la posibilidad de intentar después de Bataille, un acercamiento a la historia del ser como envío (Geschick) dentro de la lógica nihilista de Nietzsche como historia de las interpretaciones en la que el acaecer efímero, temporal del ser sigue el ritmo del nacimiento y muerte de las generaciones. Así pues Vattimo espera que mediante esta recuperación del concepto de don que Bataille encuentra en Mauss, se haya podido avanzar en la justificación de una propuesta interpretativa que intenta pensar a la noción del acontecer del ser en clave nihilista, como dispendio que tiende hacia la nada, hacia la dispersión. En esta interpretación que, según el filósofo italiano, cabría perfectamente poner en paralelo con el sentido del debilitamiento que la ontología de la actualidad atribuye al acontecimiento, se dibuja una lógica del don que puede quizás ayudarnos a entender algunos de los significados de la oscura referencia a la “gran política” que Nietzsche menciona en sus últimos escritos. Así pues Vattimo confía en que siguiendo esta lectura, se pueda rescatar todavía una dimensión práctica, realista de la lógica del don de Bataille que sirve para contrarrestar los efectos negativos -en particular los que se generan en las relaciones interpersonales- como consecuencia del triunfo de la racionalización en un mundo que ha perdido el sentido.

² Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Saggi, p.300.

La hermenéutica analógico-icónica y la mediación educativa

Mgter. Beatriz Inés Mattar

Universidad Nacional de San Juan

Introducción

El propósito de la ponencia es señalar el aporte de la hermenéutica analógico-icónica de Maricio Beuchot a la teoría y práctica de la mediación educativa.

Primero se presentan conceptos básicos sobre la mediación y se puntualiza el carácter hermenéutico de todo el proceso. Luego se destaca el sentido del aporte beuchotiano. Finalmente se valora la proyección del Programa Nacional de Mediación Escolar al ámbito universitario.

Mediación y Hermenéutica

Originariamente, la regulación natural de conflictos se realizaba por personas razonables y empáticas vinculadas a posiciones de autoridad natural y reconocimiento social. Posteriormente, se va instalando la preeminencia de la cultura del litigio y la figura de un tercero que determina un ganador y un perdedor. Desde mediados del siglo XX se advierte una tendencia hacia la cultura de la mediación, sin vencedores ni vencidos.

La aplicación de la mediación a varios ámbitos de la vida social vincula a diversas ciencias sociales. Las descripciones y prescripciones teóricas y prácticas son relativas a la disciplina de origen pero actualmente demanda una respuesta interdisciplinaria. Algunos temas y hallazgos importantes abren interrogantes sobre la autonomía de la mediación con relación al entorno institucional, el rol del mediador y los criterios para evaluar la eficacia del proceso (Kolb y Rubin, 1997:39-90).

Existen diferentes modelos teóricos sobre mediación: el modelo de la resolución de conflictos de Fisher y Ury, el modelo transformativo de Bush y Folger, el modelo narrativo de Sara Cobb y el modelo comunicativo de Diez y Tapia (Diez y Tapia, 2000:25-31. Pero Boqué Torremorell sostiene que teóricos y prácticos demanda el establecimiento de un marco conceptual más sólido (2003:).

La literatura consultada muestra que las referencias bibliográficas y los análisis sobre los fundamentos teóricos de la mediación no mencionan a teóricos de la tradición hermenéutica (Moore, 2006; Boqué Torremorell, 2003; Diez y Tapia, 2000; Mnookin y otros, 1997; Suares, 1996).

Según el poder de decisión de las partes involucradas, Moore señala un continuo entre los métodos de administración y resolución de conflictos que van desde la evitación del conflicto hasta la violencia. Allí, la mediación es la intervención de un tercero sin poder de decisión (Moore, 2006:30). Es decir que concibe al mediador y al proceso como neutral. El reconocimiento de la imposibilidad de la neutralidad lleva a reemplazarla por la “imparcialidad”.

Marinés Suares realiza una “deconstrucción” del concepto de neutralidad y propone el paso a la “DeNeutralidad”. Muestra que es imposible entender a la neutralidad como “abstención de intervención”, “imparcialidad” o

“equidistancia” porque exigen que el mediador no se involucre y que dejen de lado sus prejuicios, valores, creencias, etc. La neutralidad como “equidad” significa promover que las partes tengan igual poder de decisión y ello puede contradecir el requisito de imparcialidad y equidistancia. Plantea que el cuestionamiento de la neutralidad ha llevado a la oposición conceptual “neutralidad/involucración” pero dando una valoración superior a la neutralidad. Propone invertir la jerarquía de la oposición para valorar positivamente a la involucración del mediador pero asegurando la neutralidad del proceso (1996:158). Así, la DeNeutralidad trasforma la disyunción originaria en conjunción con estructura dialógica. De acuerdo con el modelo circular-narrativo de Sara Cobb, acepta que la mediación es un proceso de narración de historias que abre el diálogo entre narrativas en conflicto para construir una narrativa alternativa. La función del mediador consiste en “mover” a las partes del lugar en el que están instaladas, lograr que recuperen el protagonismo, la capacidad de negociación y la construcción de acuerdos (1996:161). Los conflictos como narrativas constituyen una estructura de interpretación que excluye otras. Hay narrativas “predominantes” y “colonizadas” y para interpretarlas es necesario tener en cuenta los niveles intra e inter-narrativo.

Diez y Tapia también sostienen que la neutralidad es imposible no sólo porque el mediador tiene sus propios valores y experiencias que lo lleva a seleccionar una parte de los relatos y a dejar de lado otras partes, sino también porque entra en el sistema de percepciones de las partes y ello abre la posibilidad de intervenir en la formación de dichas percepciones (2000:90). Además, el proceso de mediación incluye diferentes instancias de legitimación o generación de confianza de cada uno en sí mismo y con relación a los otros. La imparcialidad también significa legitimar a cada persona que participa en el proceso. Por ello prefieren usar el término “multiparcialidad” en el sentido de no tomar partido unilateralmente por alguna de las partes en conflicto. La neutralidad hay que entenderla como un “ejercicio de curiosidad” con relación a las narraciones de las partes y como una exigencia de “legitimación” de todas las partes intervinientes en el proceso (2000:112).

En síntesis: aunque no se encuentran remisiones teóricas a la hermenéutica, los marcos de fundamentación desde las ciencias sociales señalan la incidencia de aspectos subjetivos e ideológicos en la pretendida neutralidad del mediador, reconocen que el mediador es un intérprete bilateral y el proceso de mediación es un entramado de interpretaciones. Por ello los cuestionamientos a la “neutralidad” de la mediación suponen el reconocimiento de alguna posición filosófica hermenéutica.

Hermenéutica y phrónesis

La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot busca superar posiciones antinómicas sin pretensiones de alcanzar un término medio equidistante. Se ubica entre univocismo y equivocismo interpretativo. Abre el ámbito de la interpretación única sin llegar al infinito interpretativo, por ello, permite comparar analógicamente las interpretaciones. La hermenéutica analógica significa la apertura a la posibilidad de aceptar la existencia de *más de una interpretación verdadera* de un texto, aunque ello no implica aceptar la existencia de *cualquier* interpretación como adecuada. Encontrar la interpretación adecuada es *desechar* interpretaciones falsas e irrelevantes, encontrar la *proporción* de adecuación entre interpretaciones diferentes y *jerarquizar* interpretaciones según grados de aproximación a la verdad. (Beuchot, 1997:52-54)

Pero a la vez, sostiene que la intencionalidad significativa del autor es “inalcanzable” entonces ¿cómo determinar el mayor o menor acercamiento a la verdad? La *phrónesis* es el recurso necesario para encontrar la interpretación más adecuada.

En *Phrónesis, Analogía y Hermenéutica* rastrea esta noción desde la antigüedad hasta nuestros días (Beuchot, 2007:13-89) y presenta el sentido que toma en su hermenéutica analógica.

Encuentra la definición de tres modelos de *phrónesis*: a) *phrónesis* como razón teórica, b) *phrónesis* como razón práctica y c) *phrónesis* como razón instrumental. En la mayoría de los pensadores estos modelos no se dan en forma pura sino que dan preeminencia o acentúan uno u otro aspecto.

Ahora bien, ¿cuál es el sentido que retiene y cómo se vincula con la hermenéutica analógica? Sostiene explícitamente que su propuesta hermenéutica se ubica en línea de continuidad con Gadamer, quien se ha ocupado de señalar a la *phrónesis* como estructura para interpretar y para decidir entre interpretaciones mejores o peores. (Beuchot, 2007: 99)

La comprensión de la *phrónesis* gadameriana surge de la comprensión del problema hermenéutico de la aplicación. (Gadamer, 1993:378-414). En *Verdad y Método* destaca que desde la antigüedad se caracterizó a la comprensión a través de tres especies de *subtilitas*: *intelligendi*, *explicandi* y *applicandi*. Ellas definían la particular *finura* de espíritu necesaria para comprender. Aclara que el romanticismo reconoce la unidad interna del *intelligere* y del *explicare* pero se desconecta del *applicare*. Para retomar el sentido integral de la comprensión recurre a la *phrónesis* aristotélica y a la estructura de la hermenéutica jurídica. En el análisis aristotélico del fenómeno ético y de la virtud del saber moral encuentra el modelo de relación entre lo universal y lo particular. La hermenéutica jurídica modeliza la mediación entre el pasado y el presente. Además la hermenéutica teológica tiene correspondencia con la jurídica pero la predicación no aumenta el contenido del mensaje bíblico mientras que la sentencia del juez tiene capacidad complementadota del derecho.

Lo común a toda forma de hermenéutica es que: a) la interpretación completa el sentido del texto y b) la interpretación no es libre frente al texto.

Beuchot afirma que en *Verdad y Método* la *phrónesis* es sabiduría práctica, más próxima a la *doxa* que a la *episteme*, más próxima a la filosofía práctica que a la filosofía teórica. Ello implica la libertad de elección y el riesgo de error. Explica que Gadamer determina que la hermenéutica tiene una estructura parecida a la *phrónesis* porque lo que ésta hace en el ámbito moral, el acto interpretativo lo hace en la hermenéutica. La *phrónesis* es un modelo para la hermenéutica porque el proceso hermenéutico incluye un momento deliberativo que produce una hipótesis apoyada en argumentaciones retóricas para elegir la verosímil. La deliberación se nutre de los principios de la razón teórica y práctica pero debe adaptarlos a la situación particular.

Se trata de una virtud teórico-práctica donde no es posible separar la práctica de la comprensión y la conciencia teórica de dicha experiencia. Es la autorreflexión sobre la experiencia de interpretación, por ello se convierte en una virtud personal que sólo se alcanza en un proceso de autoformación parecido al proceso de formación de virtudes morales.

La *inventio* y la *argumentatio* retóricas que son propias de la hermenéutica corresponden a un proceso semejante a la deliberación en el ámbito de la acción moral para encontrar un juicio conveniente que pueda persuadir y excluir otros juicios alternativos.

La vinculación de la *phrónesis* con la analogía es lo que Beuchot agrega al planteo gadameriano. La *phrónesis* es analogía puesta en práctica. Ambas son proporcionalidad, búsqueda del término medio. Equilibrio proporcional entre lo universal y lo particular, que nunca es perfecto porque siempre prevalece alguna de las partes. Por ello en el concepto de *phrónesis* la historia de la filosofía ha hecho prevalecer la dimensión teórica o la dimensión práctica. El carácter analógico de la *phrónesis* permite a Beuchot decir que: “...la analogía es a la *phrónesis* lo que la *phrónesis* es a la hermenéutica, por ello la analogía es a la hermenéutica lo que la *phrónesis* a la hermenéutica misma.” (Beuchot, 2007: 97) Por ello, aceptar la afirmación gadameriana de que la *phrónesis* es el modelo de la tarea hermenéutica, es también aceptar la formulación beuchotiana del modelo analógico de la hermenéutica.

Más aún, sostiene que puesto que la *phrónesis* es la analogicidad misma, no sólo tiene sentido hablar de una hermenéutica analógica sino que la hermenéutica que mejor cumpla con el modelo de la *phrónesis* será la mejor hermenéutica y ella es justamente el modelo de la hermenéutica analógica.

También vincula analogía, *phrónesis* y sutileza. Gadamer destaca a la sutileza como la virtud hermenéutica. Beuchot recurre a Peirce para mostrar cuál es la estructura lógica de la sutileza. Peirce establece que la distinción tiene la estructura de un silogismo dilemático y por ello conduce a encontrar una tercera posición que permita salir de una disyunción antinómica. Beuchot dice que la *phrónesis* es analógica porque obliga a distinguir, la distinción tiene estructura dilemática, el dilema significa encontrar una tercera opción anteriormente no advertida y esto es precisamente la sutileza.

En la analogía prevalece la diferencia sobre la semejanza por eso es “...uno de los pensamientos de la diferencia, sólo que no de una diferencia absoluta, que también es inalcanzable, sino de una diferencia también proporcional...”. (Beuchot, 2007:100)

Esta hermenéutica analógica no evita el conflicto de interpretaciones pero suprime la posibilidad del solipsismo univocista y del relativismo equivocista (Beuchot, 1997:55) También significa la ruptura de la disyunción entre tradición e innovación. La innovación no siempre es romper con la tradición sino que también puede aportar a la tradición, ensanchándola o enriqueciéndola. (Beuchot, 1997:71). Se trata de innovar buscando decir lo análogo.

Aporte de la hermenéutica analógico-icónica a la teoría y práctica de la mediación

La hermenéutica analógico-icónica aporta a la teoría y a la práctica de la mediación porque es una concepción pensada para tratar la diversidad de interpretaciones y enfrentar el conflicto interpretativo.

Beuchot aplica la hermenéutica analógica al problema del conflicto intercultural. Propone un pluralismo analógico. Este es un pluralismo limitado porque no permite la violación de los derechos fundamentales. Atender a la universalidad de los derechos humanos y a la particularidad de las diferencias puede plantear situaciones de conflicto, situaciones contradictorias, que es necesario analizar a la luz de la “prudencia” para resolverlas. Por ello, es una hermenéutica que va más allá de la multidiversidad permitiendo el diálogo y la comunicación. Ello es lo que posibilita comprender las diferentes culturas, pero también permite criticarlas, para alcanzar un mundo más abierto y a la vez más respetuoso. Sostiene que

es necesario promover y propiciar lo constructivo de las diferencias y también limitar lo destructivo de éstas. (Beuchot, 2005:57-76)

La hermenéutica aporta una fundamentación filosófica al discurso teórico de la mediación porque mediar es interpretar y la interpretación es mediación entre lenguajes. Además la perspectiva hermenéutica analógico-icónica permite redefinir la pretendida “neutralidad” de la mediación y del mediador en términos de *phrónesis* o prudencia.

La Mediación en el ámbito institucional educativo argentino

Desde el 2003 tiene vigencia el Programa de Mediación Escolar promovido desde el Ministerio de Educación de la Nación. En el marco de este programa se entiende que educar para una sociedad solidaria, justa, respetuosa de la diversidad y menos violenta requiere el aprendizaje de ciertas habilidades sociales. La mediación es una herramienta institucional que favorece este aprendizaje y su afianzamiento. Está propuesto para abordar la violencia entre estudiantes de nivel primario y secundario y tiene intención preventiva. En este proyecto el mediador es un par de las partes en conflicto. Las acciones de implementación estuvieron dirigidas a la conformación y capacitación de equipos jurisdiccionales para que ellos capaciten a docente para la elaboración y ejecución de proyectos de mediación escolar ajustados a contextos institucionales.

Sólo se destaca dos aspectos referidos al marco teórico del programa que permiten concluir algunas proyecciones para el ámbito institucional universitario: a) reconoce que la comunicación está condicionada por prejuicios y creencias pero a la vez concibe a la mediación como una forma de negociación colaborativa entre pares y b) aporta una interesante categorización de la abundante bibliografía sobre la violencia en el ámbito educativo.

Con relación al primer aspecto, reconoce que en las instituciones educativas se negocian condiciones de trabajo, modos de procedimiento, formas de evitar, desconocer o resolver conflictos. Constituye un conjunto de procesos y procedimientos de aprendizaje. La función del mediador es garantizar que las partes sean dueñas de las decisiones, evitando arreglos ilusorios e injustos (PNME, T.I:25-28). La implementación del programa prevé la capacitación de alumnos mediadores en un “conjunto de técnicas de comunicación” (PNME, TII:38-39).

Estimamos que la universidad no escapa al problema de la violencia institucional y sería un ámbito más adecuado para la implementación de un programa de este tipo. Los niños y adolescentes parecen estar muy lejos del actual camino de formación de mediadores universitarios.

Con relación al segundo aspecto, clasifica los estudios existentes según las “concepciones de violencia” (perspectiva socio-política, institucional e interpersonal) y según el “nivel de análisis sobre la violencia” en la escuela (nivel estructural, institucional e interindividual) (PNME, T.I:39-60).

Hasta donde conocemos, este es un tema poco estudiado en el nivel de educación universitario y creemos que estos criterios clasificatorios podrían orientar el desarrollo de investigaciones y la definición de políticas universitarias intra, inter y extra institucional.

Bibliografía

- BEUCHOT, M. 1997. *Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 3º ed. 2005. México, Ed. ITACA.
2004. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. México. Ed. Herder.
2005. *Interculturalidad y Derechos Humanos*. México. Siglo XXI.
2007. *Phrónesis, Analogía y Hermenéutica*. México. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM
- DIAZ, F. y TAPIA, G. 1999. *Herramientas para trabajar en mediación*. 2ª ed. 2000. Buenos Aires-Barcelona.México. Ed. Paidós.
- GADAMER, H-G. 1993. *Verdad y Método I*. 5ª edición. Salamanca. Ed. Sigüeme.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CIENCIA y TECNOLOGÍA. 2003. *Programa Nacional de Mediación Escolar*. Argentina.
- MNOOKIN, R. y OTROS. 1997. *Mediación. Una respuesta interdisciplinaria*. Argentina. Ed. Eudeba
- MOORE, C. 1986. *El proceso de mediación*. 3ª ed. 2006. Argentina. Ed. Granica.
- SUARES, M. 1996. *Mediación. Conducción de disputas, comunicación y técnicas*. Buenos Aires-Barcelona.México. Ed. Paidós.

El devenir de la ficcionalidad de lo real en el pensamiento de Benjamin

Lic. Julio Paez

Prof. Adjunto. UNSJ

Muy de mañana atravesaba Marsella en coche, rumbo a la estación, y a medida que en el trayecto me salían al paso sitios conocidos, o nuevos, desconocidos, o bien otros de los que sólo guardaba un vago recuerdo, la ciudad se transformó en un libro que tenía entre mis manos y al que aún eché un par de ojeadas rápidas antes de que desapareciera de mi vista en el baúl del desván, por quién sabe cuánto tiempo.

(Paquetes Postales: Expedición y embalaje.⁹⁶²)

A la “estetización de la política” efectuada por el fascismo, Benjamin opone la respuesta comunista de la “politización del arte”. Con estas referencias culmina uno de los textos más conocidos de su período de madurez, La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica. Esto cuando aún tenía esperanzas de que el comunismo sería la verdadera oposición al fascismo. Pero al margen de su frustración por el pacto soviético-alemán, interpretamos que ambas frases expresan un estado: el de “ficcionalización de lo real”, es decir pérdida de la distancia ontológica entre lo real y lo ficcional.

En el presente artículo remarcaremos la importancia de este estado, no sólo para interpretar las figuras del pensamiento maduro de Benjamin, sino también como categoría teórico-práctica fecunda para el cambio social, enfrentada a la noción de “naturalización de lo real”. Para ello en un primer momento mostraremos la génesis del proceso de “ficcionalización de lo real”, devenido de la experiencia frustrada de la ciencia, del sistema filosófico y de la praxis social (experiencias conectadas con la vida de nuestro pensador); para luego ver cómo esta experiencia reinterpreta las figuras de flâneur, trapero, narrador; como así también las categorías de aura, tradición, cita, etc. Y por último, mostraremos la potencialidad política de esta categoría, para cambiar, desde la ficción, lo que en lo real ha devenido frustración.

La génesis de lo que denominamos “ficcionalización de lo real”, es decir pérdida de la distancia ontológica entre lo real y ficcional, fue producto de varias frustraciones acaecidas en su época juvenil. Precisamente en la producción anterior a 1914, está presente en él la convicción de que los jóvenes llevan consigo un fuerte potencial para la acción política. La ‘verdadera’ experiencia juvenil ha de oponerse a la experiencia ilustrada-burguesa, naturalizada como real, experiencia transmitida a los jóvenes en la educación. Experiencia internalizada en la mentalidad de los adultos y canonizada en las instituciones escolares.

⁹⁶² Benjamin, Walter, *Dirección única*. Madrid, Ediciones Alfaguara, 1987.

En el texto titulado *La bella durmiente*⁹⁶³ (1911) llama al ‘despertar de la conciencia de la juventud’, como condición previa para el actuar. Su modo de ejemplificar esta conciencia es a través de personajes extraídos de algunos cuentos clásicos. Así, a Hamlet de Shakespeare lo compara con el sentimiento de la juventud diciendo: “Hamlet se encuentra amargado”, “el mundo le asquea” frente a esto “tiene un sentimiento de misión: Hamlet ha venido al mundo para ponerlo en orden”⁹⁶⁴. Así, se expresa la necesidad de una conciencia unida a la reflexión, que apunta a un despertar de la juventud.

Hay una continúa referencia a personajes extraídos del ámbito de la ficción (Hamlet, Fausto, Moor⁹⁶⁵), ellos constituyen paradigmas válidos para la praxis, exceden el ámbito textual y establecen realidades posibles y dignas de imitar. Efectivamente son paradigmas que no han de encontrarse en el ámbito real y por lo tanto, desde un afuera, han de contribuir al cambio de este ámbito.

En este período hay una conciencia que se enfrenta al mundo, una conciencia que exige consciencia-de-mundo, que sabe distinguir el ámbito real del ámbito ficcional. La ficción le sirve como ejemplo para el cambio político de lo real. La ficción desde su aporte cultural puede promover un cambio sobre la llamada ‘cultura’ (civilización) burguesa imperante en occidente. Este Benjamin, actuante desde la matriz teórica del romanticismo, propone a la Reforma Escolar como un Movimiento Cultural⁹⁶⁶. Pero aunque haya una constante referencia al modelo ofrecido por la ficción, éste ha de servir como vasallo a los intereses buscados en el ámbito de lo real, existiendo una clara conciencia de la separación ontológica entre lo real y lo ficcional, con la primacía de lo primero sobre lo segundo.

Aquí, planteamos como hipótesis, que esa distancia ontológica comienza a diluirse, alterando los marcos valorativos, hasta el punto de que lo llamado real queda absorbido en lo ficcional. Esto comienza a hacerse visible cuando ve imposible la concreción de la praxis política desde el Movimiento Juvenil y cuando a esta praxis política-social comienza a reemplazarla por la “praxis crítica”, sin dejar de lado los ideales planteados en la juventud.

Uno de los motivos, para este cambio, fue que en el año 1914 sufre su última decepción en el Movimiento Juvenil, los camaradas berlineses se negaron a seguir su “programa elitista”, afirma Bernd Witte⁹⁶⁷, su idea de fundar una nueva Universidad basada en el espíritu fue ignorada o rechazada. Las últimas ideas que compartió con los demás estudiantes las publicó después en *La vida de los estudiantes*⁹⁶⁸ (1915). Aquí ya comienza a esbozarse

⁹⁶³ Benjamin, Walter, *La bella durmiente*. En Obras Libro II/vol.1. Madrid, Abada, 2007.

⁹⁶⁴ *Ibid.* (p. 10).

⁹⁶⁵ Karl Moor, protagonista de *Los Bandidos* de Schiller.

⁹⁶⁶ Benjamin, Walter, *La reforma escolar es un movimiento cultural*. En Obras Libro II/vol.1. Op.Cit.

⁹⁶⁷ Witte, Bernd, Walter Benjamin. Una biografía. Barcelona, Gedisa, 2002. (p. 33).

⁹⁶⁸ Benjamin, Walter, *La vida de los estudiantes*. En Obras Libro II/vol.1. Op. Cit.

algunas de las líneas centrales que servirán de base para construir una nueva imagen de 'experiencia'. Por primera vez, como dice Witte, aparece "la crítica" como camino real del conocimiento: "...a fin de compensar la imposibilidad de un sistema filosófico y (lo cual es aún más notable) para compensar el fracaso de una praxis social"⁹⁶⁹. Así la crítica se convierte en la vía gnoseológica privilegiada, alternativa al sistema científico-filosófico.

La Primera Guerra Mundial fue otro hecho que incidió para ese cambio, en particular las consecuencias personales dejadas por ella. Por un lado, Wyneken (uno de los líderes del Movimiento Juvenil) hace un llamamiento a favor de la guerra en el artículo Juventud y Guerra, Benjamin le recrimina con una carta de ruptura, dice Witte: "tratándole de traidor a la juventud, de encadenarla a razones de Estado..."⁹⁷⁰. Y, por otro lado, el suicidio de su amigo Fritz Heinle, desesperado a causa de la Guerra el suicidio se produce en 1914. Para Witte este suicidio fue una experiencia original, Benjamin, al reflexionar sobre dicho suicidio afirma que: "fueron días que me hicieron maduro para la comprensión profunda de las cosas con las que más tarde me encontré..."⁹⁷¹

En el contexto, de la guerra y de la muerte de su amigo, escribe Dos poemas de Friedrich Hölderlin. "Coraje de Poeta" y "Apocamiento" (1914-1915)⁹⁷², donde se observan ya intentos de reparar en el método a emplear y en la búsqueda de una nueva experiencia. Acá logra observarse el giro gnoseológico que plantea nuestro pensador. Se empieza a hablar de 'verdad', de una verdad ubicada fuera del ámbito científico-filosófico, y dentro de la manifestación artística, poética. El 'crítico' buscará el conocimiento en estas manifestaciones, desechos de cultura, 'creaciones y pensamientos en peligro de desaparecer', reprobados y ridiculizados.

En El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán (1919)⁹⁷³, el crítico también es creador de una obra, ya que completa el contenido de la misma. El crítico se transforma en develador y constructor de verdades. En la obra artística se manifiestan verdades ocultas para el ámbito de lo real. La verdad se encuentra en la ficción.

Esta experiencia se mantiene y acentúa con los años, en Adrienne Mesurat (1928), a modo de ejemplo, menciona que la verdad interna de la obra contradice a la externa, afirmando que Arte significa cepillar la realidad a contrapelo... -Adrienne Mesurat- no ha surgido de vivencias, sino de una visión, así también es obra a destiempo en el sentido de lo actual...⁹⁷⁴ En escritos posteriores la distancia ontológica comienza a diluirse y la preeminencia de la praxis política deviene preeminencia de la praxis estética.

⁹⁶⁹ Witte, Bernd, Op. Cit., (p. 34).

⁹⁷⁰ Ibid. (p. 22).

⁹⁷¹ Witte, Bernd, Op. Cit., (p. 204).

⁹⁷² Benjamin, Walter, *Dos poemas de Friedrich Hölderlin*. En Obras Libro II/vol.1. Op. Cit.

⁹⁷³ Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*. Barcelona, Península, 2000

⁹⁷⁴ Benjamin, Walter, "Adrienne Mesurat", en Tres Iluminaciones sobre Julien Green. *En Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Madrid, Taurus, 1980. (p.113-115)

El arte si bien continúa conectado con lo político, no constituye un objeto distinto de éste.

Benjamin desilusionado de los hombres, no sólo del hombre burgués, sino de los hombres, por haber destruido toda esperanza en lo real, se refugia en los desechos de esta, que habitan dentro de los fronteras de lo ficcional. En el arte lo político encuentra las esperanzas para cumplir con su objetivo: hacer al hombre más feliz. El arte se transforma en el reservorio crítico que en otrora pertenecía al espíritu juvenil; en su lenguaje se erige la nueva propuesta ontológica, el hombre ha de poner atención al llamado que desde lo excluido lo prepara para su propia e individual transformación.

En este contexto debemos hacer mención a la sucesión de acontecimientos históricos que marcaron su vida personal, haciendo posible una actitud conservadora, el refugio en lo ficcional como crítico, pero también reaccionaria, con la ampliación al ámbito real de lo ficcional: “ficcionalización de lo real”. La Primera Guerra Mundial, la Revolución Rusa y su posterior estancamiento, la consolidación de la sociedad de masas, el ascenso de los Fascismos, la Segunda Guerra Mundial, el Pacto ruso-alemán. Todos estos factores que hacen que nuestro pensador, como Baudelaire, Green, Proust, Poe (según su interpretación)⁹⁷⁵, no confraternicen con el momento histórico que les tocaba vivir. Por ello lejos de una actitud conformista, cuestiona la época como producto de un continuo proceso de “naturalización de lo real” gestado en la modernidad, proceso independizado del control humano.

Desde la matriz teórica del marxismo occidental, como de la teología judía, propone caminos alternativos, individuales, tanto para interpretar la época como para la salvación ‘en’ la misma. Consideramos que esto es posible a partir de la mirada del enajenado de la época. Coleccionista, trapero, flâneur, citador, narrador, recordador son sus nuevos héroes, héroes no extraídos de la ficción sino de la realidad devenida ficción. Escribe en “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea” (1929): El lector, el pensativo, el que espera, el que calleja son tipos de iluminados igual que el consumidor de opio, el soñador, el ebrio. Y, sin embargo, son profanos⁹⁷⁶. Héroes capaces de ficcionalizar lo real, de develarla como ficción y de encontrar con su acción ‘momentos auténticos’, momentos de redención.

Al coleccionar, rescato a los objetos de su valor de cambio y hasta de su valor de uso, los veo de otra forma⁹⁷⁷, al trapear recojo como valioso aquello

⁹⁷⁵ Solamente citaremos su lectura de Kafka: “*Un pequeño desplazamiento de acentos en esta historia talmúdica y ya estamos en medio del mundo kafkiano. El hombre actual vive en su cuerpo como K en la aldea al pie de la montaña del castillo: como un extraño, como un paria que nada sabe de las leyes que unen a ese cuerpo con otros órdenes superiores*”. (p.214) Benjamin, Walter, *Construyendo la Muralla China*, En dos Iluminaciones sobre Kafka. *En Imaginación y Sociedad...* Op. Cit.

⁹⁷⁶ Benjamin, Walter, *El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea*. Obras. Op. Cit. (p.59).

⁹⁷⁷ “*El interior es el lugar de refugio del arte. El coleccionista es el verdadero inquilino del interior. Hace asunto suyo transfigurar las cosas. Le cae en suerte la tarea de Sísifo de quitarle a las cosas, poseyéndolas, su carácter de mercancía. Pero les presta únicamente el valor de su afición en lugar del valor de uso. El coleccionista sueña con un mundo lejano y pasado, que además es un mundo mejor en el que los hombres están tan desprovistos de lo que necesitan como en el de cada día, pero en cambio las*

que no es valioso, lo rescato de su no-utilidad⁹⁷⁸, cuando flaneo no me comporto ni como la masa ni como la multitud⁹⁷⁹, al citar independizo la cita de su contexto y la hago hablar por sí sola⁹⁸⁰, cuando narro me instalo en un acontecimiento único, cuando recuerdo desmonto lo acontecido y lo reconfiguro. Todo esto me proporciona nuevas “experiencias”⁹⁸¹.

Todos estos son momentos de salvación, todos estos son momentos políticos, momentos capaces de cambiar, desde la ficción, lo que en lo real ha devenido frustración. Afirma en *Experiencia y pobreza* (1933): ...nuestra pobreza en experiencia es tan sólo una parte de la gran pobreza, que ahora ha vuelto a recibir un rostro, tan agudo y exacto como el de los mendigos medievales⁹⁸². Todo esto producto de la mentira de la civilización que provoca

cosas sí están libres en él de la servidumbre de ser útiles” (p.44). En Benjamin, Walter, Paris, *Capital del siglo XIX*. En Libro de *Los Pasajes*. Madrid, Akal, 2005.

⁹⁷⁸ “Los traperos aparecieron en mayor número en nuestras ciudades cuando los nuevos procedimientos industriales dieron cierto valor a los desechos... Los poetas encuentran en sus calles las inmundicias de la sociedad y justamente en éstas su reproche heroico... En él penetran los rasgos del traperero, del que con tal constancia se ocupó Baudelaire... Traperero o poeta, ambos han de ocuparse de la escoria; ambos persiguen en solitario su negocio a unas horas en que los burgueses se entregan al sueño; incluso el gesto es el mismo en uno y otro...” (101 y 173-174) Benjamin, Walter, *El París del Segundo Imperio en Baudelaire*. En Obras Libro I/vol.2. Madrid, Abada, 2008.

⁹⁷⁹ “El ingenio de Baudelaire, que se alimenta de la melancolía, es alegórico. En Baudelaire Paris se hace por vez primera tema de poesía lírica. Esa poesía no es un arte local, más bien es la mirada del alegórico que posa sobre la ciudad, la mirada del alienado. Es la mirada del “flanear”, cuya forma de vivir baña todavía con un destello conciliador la inminente y desconsolada del hombre de la gran ciudad”. (p.184) En Benjamin, W. *París, capital...* Op. Cit.

⁹⁸⁰ “...la interrupción es uno de los procedimientos de forma fundamentales. Alcanza mucho más lejos del término del arte. Es la base de la cita (para entresacar sólo uno de sus aspectos). Citar un texto implica interrumpir su contexto”. (p. 37) En Benjamin, Walter. *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*. Madrid, Taurus, 1998.

“Citar una palabra significa: llamarla por su nombre...La cita invoca en el nombre a la palabra, la saca como tal de su contexto, y, de este modo, la devuelve a su origen. La palabra no suena mal en el ensamble de un nuevo texto. En tanto que rima, reúne en su aura lo que era semejante; pero, en tanto que nombre, se encuentra sola y sin expresión. Ante el lenguaje, ambos reinos (destrucción y origen) quedan acreditados en la cita. Y, al contrario, el lenguaje está completo tan sólo donde ambos pueden compenetrarse, en una cita. Y esto porque en la cita se refleja el que es el lenguaje de los ángeles, en el cual todas las palabras, sacadas del idílico contexto del sentido, se han convertido en lemas en el libro de la creación”. (p.372) En Benjamin, Walter, Karl Kraus. En Obras Libro II/vol.1. Op. Cit

⁹⁸¹ “Puesto que un acontecimiento vivido es finito, al menos está incluido en la esfera de la vivencia, y el acontecimiento recordado carece de barreras, ya que es sólo clave para todo lo que vino antes que él y tras él. Y todavía es en otro sentido el recuerdo el que prescribe estrictamente cómo ha de tejerse. A saber, la unidad del texto la constituye únicamente el *actus purus* del recordar”. (p.19) En Benjamin, Walter, “Una imagen de Proust”, en *Imaginación y Sociedad I*. Op.Cit.

⁹⁸² Benjamin, Walter, *Experiencia y Pobreza*. En Obras Libro II/vol.1 (p.218)

los cambios de percepción, la retirada del aura, el develar mecánico, a la que Benjamin opone la sinceridad de la experiencia individual.

Ontología de lo sólido y lo líquido en la intersubjetividad

Luis París

Incihusa-Conicet
paris@lab.cricyt.edu.ar

1. Introducción

Nuestra experiencia cotidiana consiste en un constante –implícito o explícito- categorizar nuestro entorno. La categorización es un acto eminentemente lingüístico en cuanto que un nombre está siempre involucrado. Al adquirir una lengua incorporamos un sistema de categorías que sedimentan siglos de experiencia humana, un sistema que describe la organización abstracta de las cosas – y propiedades y eventos- y los Otros en el mundo. Asimilamos así un “mundo interpretado” que se sitúa a las espaldas y como condición de posibilidad del *Ego cogito* cartesiano, esa clase de conciencia que hace posible la Filosofía.

En este trabajo pretendo aislar una porción de ese mundo interpretado que refiere directamente al dominio intersubjetivo para intentar dilucidar el estatuto ontológico de ciertas unidades: las Acciones Verbales. Las relaciones interpersonales tienen una significación primordial –en su doble sentido temporal y jerárquico- en la conformación y experiencia del Sujeto. Tales vínculos están mediados lingüísticamente; presuponen el conocimiento de una lengua y, además, cierto plus exigido por el dominio del diálogo. La ‘competencia conversacional’ es el conjunto de conocimientos lingüísticos y/o cuasi lingüísticos que nos permite comunicarnos oralmente y así establecer las relaciones sociales que constituyen nuestro hábitat. Las unidades conversacionales mínimas y esenciales para ese fin son ciertas instituciones lingüísticas que denomino Acciones Verbales (de aquí en más, AVs). Se trata, *ceteris paribus*, de Actos de Habla Indirectos que cristalizan sentimientos, juicios, expresiones lingüísticas y vínculos interpersonales en una unidad multimodal. Ejemplos de estas instituciones son <queja>, <insulto>, <acusación>, <perdón>, <victimización>, <intrusión>, <prescripción>, <declaración de amor>, <ruptura de noviazgo>, <verdugueo>, etc.

Describir sistemáticamente las AVs aparece como una tarea ineludible si de lo que se trata es de dilucidar la experiencia del Sujeto. Sin embargo, todavía hoy nos resulta deslumbrantemente confuso especificar siquiera qué clase de cosa son. En este sentido lo más que se ha dicho es que son hechos sociales (interpersonales) constituidos de palabras (Austin 1962, Searle 1975, Asher et al. 2001). Este trabajo pretende ser un pequeño paso adelante en la senda que nos lleve a profundizar nuestra comprensión de esa índole ontológica, índole que aquí entiendo como una teoría no ya de la “cosa en sí” ni del “fenómeno” sino de la “forma objetiva”: un contenido abstracto, repetible y comunicable que se materializa en un hecho.

El principio de ‘integridad’ rige toda situación conversacional. Este principio tiene dos colorarios: el de la ‘anticipación’ y el de la ‘interpelación’. Por ‘anticipación’ toda unidad conversacional contempla su recepción y, por ende, no sólo se constituye a partir de la intención del hablante H sino también sobre la base de la representación que éste presupone de su interlocutor, el oyente O.

Por ‘interpelación’ ambos interlocutores son, por defecto, coautores de cada enunciado. Se trata del vínculo originario que se establece entre los

interlocutores: H demanda la atención de O y queda a la espera de su su respuesta. En consecuencia, la generosidad del que escucha –ese prestar atención e intentar comprender- es, además, comprometedora: se espera de O una reacción a los enunciados de H, respuesta que definirá el curso de la conversación y el vínculo entre los interlocutores.

Presento aquí una definición de la AV <queja> congruente con dicha propuesta para luego analizar su realización en distintas instancias. Mi objetivo es mostrar que la concretización de la <queja> produce realidades de distinto ‘grados’ en una escala que tiene en un extremo objetos sólidos – aquellos que satisfacen todas las propiedades de la definición- y luego, en una pendiente declinante, objetos parciales o líquidos –aquellos que sólo satisfacen ciertas propiedades.

2. La <queja>

Usamos las quejas para dar a conocer un estado mental no placentero frente a un objeto –típicamente otra persona- o evento al tiempo que apelamos a la empatía del Oyente. El ‘quejante’ no se siente bien, no experimenta un sentimiento que refleje la adaptación a (una parte de) su entorno. Reacciona frente a un evento protagonizado por un Agente que provoca la <queja>.

En (1) defino la <queja> mediante una estructura de atributos que toman ciertos valores y se organizan en relación a cinco tipos: H o hablante, E o expresión, O u oyente, S o sentido, y Vi o vínculo interpersonal.

(1)

H: 1. Conceptualiza un evento ‘e’ como ejecutado por un individuo (o grupo), al que H responsabiliza por 2 y 3.

2. Dominio deóntico: Considera el evento ‘e’ injusto.

3. Dominio afectivo: Siente frustración ante un estado de cosas o evento ‘e’.

{4}. Intenta comunicar 1, 2 y 3 a O.

E: 1. Describe o refiere a ‘e’.

2. Contiene una expresión que denota la carga afectiva H1 o deóntica Hb.

3. La carga afectiva y/o deóntica tiene valor en T_s (Momento del habla).

4. E

O: {1}. O es para H un testigo legítimo de su carga evaluativa negativa.

{2}. FTA: El rostro negativo de O ha sido amenazado.

S: 1. O se solidariza con H, consistentemente con lo que éste esperaba.

Vi: {1}. [queja: [cercanía]; [positiva]]

Los atributos de H reflejan tanto los estados intencionales cognitivos y evaluativos (negativos) en relación a (su concepción de) un evento irritante ‘e’ y su Agente -frustración y valoración como injusto- como su intención de comunicarlos. Los de E muestran los indicadores lingüísticos tanto de los estados intencionales de H como aquellos que señalan la actitud solidaria de

O. El atributo O1 refleja la condición inapelable de O en cuanto testigo de la conducta de H. O2 es un atributo enteramente dependiente de nuestra cultura. Presupone la composición del Otro según el ‘postulado de la libertad’ (Brown y Levinson 1997); si la conducta de un actor social A afecta a otro B tal que no le produce placer -sino, por ejemplo, esfuerzo- tal conducta cae fuera del dominio de elección de B y, por ende, entra en conflicto con su deseo, conducta que en nuestra cultura demanda una validación. En relación a la <queja>, O es inducido a presenciar la expresión de sentimientos negativos, experiencia por la que nadie, dado a elegir, optaría. El atributo de S capta la dimensión ‘perlocutiva’ de la <queja>, dimensión en la cual O cierra el círculo al expresar su solidaridad con la perspectiva de la situación tal como fue presentada por H. El atributo Vi es central en mi propuesta y refiere al vínculo interpersonal que introduce o refuerza la <queja> en cuanto que, primero, se revelan sentimientos y valores (conducta de H) y se soportan experiencias inducidas no placenteras (conducta de O), hechos que presuponen o provocan cercanía intersubjetiva; y, segundo, la solidaridad entre interlocutores es una relación afectiva positiva.

Estos atributos no están en un mismo plano; algunos son satisfechos superficialmente mientras otros *por defecto*. Por satisfacción superficial entiendo el cumplimiento de una restricción (en la definición de una categoría) mediante la presencia de una marca lingüística. La satisfacción *por defecto*, en cambio, es una de hecho, esto es, si se satisfacen los requisitos superficiales se satisfacen los otros *por defecto* (aquellos entre corchetes “{ }”).

3. Naturaleza ontológica de la <queja>

Una AV es primariamente una forma cultural o, en palabras del estructuralismo, una institución. Se trata, como el ‘matrimonio’, la ‘paternidad’, el ‘ser vecino de’, etc., de una representación mental que compartimos con los otros partícipes de nuestra cultura. Por otro lado, toda AV trasciende necesariamente los límites de la idealidad para concretizarse, realización que es parte esencial de su naturaleza. Los puntos de apoyo de la realidad ontológica de las AVs son, entonces, tres: la categoría de AV, la instancia de AV y la particular relación entre ambas.

Las AVs son *sensu stricto* un sistema de categorías -como lo muestra mi definición de <queja> en (1)- que se constituyen en una unidad. En cuanto categorías, no son simplemente representaciones mentales sino que son contenidos repetibles, comunicables y verificables. Las dos primeras propiedades nos refieren al estatuto fregeano de ‘pensamientos’, por oposición, a las simples ‘ideas’; es decir, son ‘contenidos objetivos’ que pueden ser aprehendidos por cualquier sujeto y que, de hecho, se comunican de uno a otro. En cuanto verificables, esos contenidos, además, pueden ser predicados en proposiciones verdaderas o falsas (por oposición a la categoría de, por ejemplo, ‘centauro’).

Las instancias de AVs son multimodales. Cada una integra actores sociales (H y O), representaciones mentales en H y O (afectivas, socioculturales y cognitivas), expresiones lingüísticas y vínculos intersubjetivos, vínculos que, si bien tienen una base mental, tienen una dimensión concreta en cuanto definen las posiciones de los sujetos interactuantes y pueden determinar causalmente (en el sentido de ‘motivar’) sus conductas.

Aquello crucial es, sin embargo, la relación entre la categoría y la instancia en cuanto la primera tiene poder causal sobre la segunda. No se

trata de una mera relación de representación entre una categoría y un ejemplo; tal sería la situación de, por ejemplo, la categoría ‘gorrión’ y aquel gorrión sobre la rama frente a mi ventana. En la <queja>, la categoría internalizada en los sujetos H y O en cuanto miembros de una misma cultura ‘opera’ regulando la conducta de ambos para, precisamente, la constitución de una <queja>. Una instancia no es un mero *noumenon* que el sujeto se representa como fenómeno; por el contrario, el sujeto en cuanto H es parte de esa instancia que él ejecuta de acuerdo a la categoría que ha adquirido en su cultura.

Una hipótesis central en mi enfoque de las AVs es que sus instancias pueden mostrar distintos “grados” de realización en una escala que tiene en sus extremos a lo “sólido” –una instancia que efectiviza todas las propiedades de la categoría- y a lo “líquido” –realización parcial de propiedades- pero que tiene también una serie de puntos intermedios.

4. Un ejemplo de <queja> líquida

Este ejemplo tomado del corpus MDeEAS, involucra a una entrevistadora y psicóloga P y una paciente M.

- (2) 1. P. El taller lo hizo ¿Ud. ha hecho el taller para padres?
2. M. Sí.
3. P. ¿Lo hizo sola señora o con su esposo?
4. M. No, sola lo hice
6. P. Ajá...
7. M. No, **porque con él no voy a ningún lado, yo me pongo las actividades siempre sola, todo lo hago sola**, pero no me los he traído al taller a ellos dos #
8. P. No, está bien, es para los papás. ¿El papá sabía del taller?
9. M. Sí, porque yo salía al taller y él estaba con ellos en la casa
10. P. Ah, sí
11. M. Porque sino los teníamos que traer #
12. P. Claro, y [ellos tendrían que] haberlos esperado.
13. M. Sí, y aparte **no es muy de salir con nosotros mi esposo**.
14. P. Alguna otra cosa que haya notado en Franco, que no esté durmiendo bien...?⁹⁸³

Los segmentos en negrita son los que expresan la afectividad y el juicio deóntico y que, por lo tanto, satisfacen los requisitos H1 y H2 en (1) lo que materializa a H4 por defecto. También H3 se efectiviza por cuanto se refiere explícitamente la presencia de un Agente. Los requisitos de E se satisfacen tanto en los segmentos en negrita como en las intervenciones de P. Por otro lado, 8 cumple con E4. S se efectiviza parcialmente; en 8, O -en este caso P- deja constancia de que entendió el mensaje al preguntar información que eventualmente justificaría la conducta paterna (¿...sabía ...?).

⁹⁸³ Convenciones de transcripción: ‘E’ = entrevistador/a; ‘M’ = adulto responsable; ‘N’= niño; ‘[]’= contenido introducido por el transcriptor; ‘#’ = interrupción.

Si bien el atributo Vi requiere satisfacción por defecto, ella depende de la satisfacción superficial de S; si O no indica ningún grado de solidaridad –esto es, critica abiertamente la posición de H- entonces Vi no se satisface. En el ejemplo (2), O expresa un mínimo de solidaridad (esto es, no dice nada al respecto). Esto sumado al hecho crucial de que O es un profesional de la salud mental –y, por ende, operando institucionalmente en el rol preestablecido de O- me lleva a concluir que los valores de Vi no se satisfacen totalmente. No se genera afectividad recíproca positiva; sí podríamos pensar en un acercamiento o familiaridad dada la apertura de su intimidad que hace O.

En conclusión, (2) es una instancia de <queja> líquida en cuanto ciertos atributos fundamentales de la <queja> son parcialmente satisfechos: (2) es un objeto parcial.

5. Conclusión

Las relaciones intersubjetivas se constituyen en parte mediante formas culturales preestablecidas que denominamos Acciones Verbales y que cada actor social adquiere como parte del conocimiento que le permite vivir en sociedad. Entender la experiencia del Sujeto implica también comprender las relaciones intersubjetivas sobre las que aquél se constituye, para lo cual es imprescindible dilucidar la naturaleza de las Acciones Verbales. En mi propuesta las Acciones Verbales como la <queja> son, por un lado, categorías y, por otro, realidades que tienen categorías como parte inherente de su estructura interna.

En tanto categorías son objetos mentales de tipo objetivo; es decir, son ‘pensamientos’ y, en consecuencia, contenidos comunicables, repetibles, abstractos y verificables. Esta es la naturaleza esencial de todo significado lingüístico y, arriesgo aquí, de todo contenido cultural. La definición que ofrezco de la <queja> muestra, además, que las categorías de AVs representan complejos sistemas de categorías. Estos sistemas involucran, a su vez, categorías de afectos, evaluaciones y vínculos interpersonales.

Las AVs en tanto realidades son objetos extramentales de una índole muy particular: se constituyen sobre y alrededor de un núcleo mental. Ese núcleo es la categoría específica de cada AV. Cada instancia de AV lleva puesta –por así decirlo- su categoría; cada instancia tiene a la categoría como parte de su estructura interna.

Esto significa también que una AV en cuanto categoría no presupone la típica relación entre aquella y el conjunto de individuos en el mundo que delimita. La categoría de “ave” no constituye la estructura interna del gorrión enfrente de mi ventana, en todo caso, sólo la refleja o representa. Por el contrario, la categoría que un actor social tiene de <queja> determina la conducta interactiva mediante la cual constituye una queja.

Por último, he ilustrado con el análisis de un ejemplo real que las instancias concretas de AVs pueden tener – a la manera platónica- distintos grados de realidad. Propuse captar esos grados con una escala que va, metafóricamente, de lo sólido a lo líquido dependiendo de si la instancia satisface, respectivamente, todas o algunas de las propiedades inherentes a la definición de la categoría de AV correspondiente.

Referencias:

Asher, N. y Lascarides, A. 2001. Indirect Speech Acts. En *Synthese* 128, 183-228.

Austin, John. 1962. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press.

París, Luis. 2008. On Expanditures. En Adam, N., Cooper, A., Parrill, F. y Wier, T. (eds.) *Proceedings of the 40th Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*. Chicago: CUP.

_____. 2006. "Implicating and Focusing on Underspecified Lexical Information. En von Heusinger, Klaus y Turner, Ken (eds.) *When Semantics Meets Pragmatics*. Amsterdam: Elsevier.

París, Luis, Ester Car y María Doffo. 2008. Acciones Verbales en la estructura de la Entrevista de Admisión. En *Revista Iberoamericana de Lingüística* 12(6)

Searle, John. 1975 Indirect Speech Acts. En Cole, Peter y Morgan, Jerry (eds.) *Syntax and Semantics Vol. 3: Speech Acts*. New York: Academic Press, 59-82

Sobre ciertos extravíos del Sujeto en el espacio lingüístico

Luis París

Incihusa-Conicet
paris@lab.cricyt.edu.ar

El *cogito* cartesiano domina por méritos propios la reflexión filosófica de la modernidad. Satisfizo dos condiciones imprescindibles para constituir un campo legítimo de saber: el pensamiento mismo como objeto y la deducción de las condiciones de posibilidad como método. Le abre así las puertas a la reflexión trascendental. Se trata de un pensamiento de segundo orden sobre mi propio pensamiento en el que se intenta establecer por vía analítico-deductiva las condiciones de posibilidad del conocimiento y de todo tipo de pensamiento en general.

Ese *cogito* es también el territorio de la certeza, el único dominio donde el Sujeto posee un saber que le permite dispensar de esa emoción paralizante que es la duda. Si dudo, tengo la certeza de que pienso. Sospecho que éste fue el germen no planeado de la deformación del *cogito* en 'autoconciencia'; esa certeza limitada únicamente al razonamiento trascendental es extendida impúnemente al dominio del pensamiento en general. Sus vestigios perduran incluso en tradiciones más recientes como la inaugurada por Husserl a principios del siglo pasado. La conciencia es el lugar donde aparece el 'eidos' de las cosas y esto acontece si el Sujeto simplemente deja que la cosa se muestre en lo que es -fenómeno-, su ser es captado como contenido eidético. La autoconciencia fenomenológica es el lugar de la 'presencia' tal que el rol principal del Sujeto es la abstención, esto es, limitarse a no interponer mediaciones para dejar que la conciencia opere libremente para lo que está en su naturaleza: la captación de esencias.

Asumo aquí que el sentido de la tradición inaugurada por el *cogito* cartesiano no está agotado. El interés por dilucidar las condiciones sobre las que acontece el pensar nuestros propios pensamientos no está todavía saciado. Se trata de la actividad más propia del Sujeto y el dominio donde se libra la batalla por el sentido. Sin embargo, hay que dismantelar al mismo tiempo el altar en la que se ungió a la autoconciencia, a base de imaginar que el Sujeto comienza *ex nihilo* su *cogitatio* por generación espontánea.

Se ha señalado desde distintas perspectivas -filosóficas (entre otros, 2do Wittgenstein y Heidegger), psicológicas (Lacan) y cognitivas (Vigotsky, Piaget)- que el Lenguaje está irremediablemente presente en el dominio de la autoconciencia. Esta dimensión lingüística ha significado un aporte al desmoronamiento de la visión totémica de la autoconciencia y es un paso adelante en nuestra comprensión de la experiencia humana. No obstante, en muchos aspectos estos aportes no superaron el estatuto de consignas o metáforas del tipo 'los límites del lenguaje son los límites del mundo' o 'el lenguaje es la casa del ser'. Mi creencia es que ha quedado un trabajo pendiente, y que éste consiste en precisar esas ideas. Este trabajo se inscribe en ese plan al intentar especificar (someramente) un dominio en el que una lengua puede determinar el modo cómo pensamos y, por ende, constituimos nuestra experiencia y nos constituimos.

Una lengua es el sedimento de siglos de experiencia humana. Se trata de un sistema de esquemas y categorías que describen la organización abstracta de las cosas y los Otros -y sus propiedades y los eventos en los que

interactúan- en el mundo. Al adquirir una lengua asimilamos también la interpretación del mundo que ésta trae consigo, nos adueñamos de un Mundo Interpretado. Interpretar es analizar (seleccionar y descomponer) un dominio cognitivo, agrupar, organizar jerárquica y oposicionalmente esos grupos, realzar ciertas partes y soslayar otras. La asimilación de ese sistema es, además, 'situada'; es decir, acontece en procesos en contextos donde sobresalen los discursos (de la madre, la familia, la escuela, los medios, etc.). Adquirimos una lengua en uso, un objeto histórico y, por lo tanto, determinado por la circunstancias. Incluso los sujetos de una misma comunidad en un momento determinado no adquieren estrictamente la misma lengua, sino una variedad determinada esencialmente por factores sociales, variedades que transmiten distintos Mundos Interpretados.

El *cogito* tiene a sus espaldas un Mundo Interpretado. El ejercicio del pensamiento filosófico sólo es posible luego de haber escalado la arquitectura de la lengua. Pero por cada metro de altura que ganamos pagamos como precio acarrear porciones de un Mundo Interpretado. No se trata de elegir puesto que no hay opción, sin la lengua y su sistema de categorías no hay posibilidad de pensamiento humano tal como lo practicamos cotidianamente (Searle 2006). El Sujeto obtiene con ella un sistema de categorías logrado a través de miles de generaciones que sería literalmente imposible suplantar mediante la experiencia individual. Al mismo tiempo, está obligado a ver el mundo desde ella.

La actividad filosófica no debería pretender desarticular para suplantarlo ni, por otro lado, simplemente conformarse con él sino, en primer lugar, develar su perspectiva relativizándolo, es decir, mostrar que su interpretación es una entre otras posibles. Esto presupone que es posible salir de nuestra propia lengua, algo que resulta pedestremente obvio y que está presupuesto en este trabajo. La pregunta más grave la abrió el positivismo lógico: ¿Es posible salir del Lenguaje? Dada la complejidad del fenómeno lingüístico, la pregunta sólo tiene sentido en relación a cada uno de los distintos dominios específicos, en caso contrario sólo se trata de una pseudo-pregunta.

De entre ellos, un dominio crucial en relación al pensar filosófico es el de la generalidad. Toda lengua es un instrumento de comunicación y, por lo tanto, un objeto social. Sólo puede ser útil a la comunicación si tiene una realidad objetivo-colectiva y, por lo tanto, de una índole en las antípodas de una subjetivo-individual. La condición de posibilidad de que un mensaje sea efectivamente comunicado es que conlleve información que, presente en la mente del hablante, sea potencialmente reproducible en la del oyente. En términos de las categorías fregeanas, los contenidos de una lengua -su semántica- son, en consecuencia, 'pensamientos' y no 'ideas'. La cuestión es la siguiente, si la experiencia del Sujeto es en ciertos aspectos individual, la cuestión es cómo es posible para el Sujeto reflejarla con un sistema intrínsecamente intersubjetivo. Dicho en otros términos, el desafío que quiero resaltar es el que consiste en captar la singularidad de mi vivencia con un sistema de categorías constituido para representar los aspectos de la experiencia humana compartibles por un colectivo, no por un individuo aislado.

En síntesis, a partir de lo expuesto es transparente que este trabajo presupone que la conciencia no equivale necesariamente a experimentar 'presencias', es decir, las cosas tal como se aparecen sin mediación alguna. Un puente ineludible es la Lengua. Tanto si la relación es con un estado mental afectivo no intencional -por ej., el dolor- como si se trata de uno intencional -

por ej., un deseo o una creencia- necesito categorizarlos y, por lo tanto, interpretarlos con una categoría lingüística. ¿Cómo sé si lo que describo como un ‘dolor de muelas’ designa la misma experiencia que la de los otros? ¿Cómo es posible que alguien que no haya tenido uno nunca jamás comprenda lo que digo?

Cada categoría lingüística es aplicable a un conjunto infinito de instancias individuales. Categorías naturales como ‘árbol’, ‘perro’, ‘piedra’ o artificiales como ‘lámpara’, ‘casa’ o ‘auto’ delimitan conjuntos de individuos. De sus características quiero destacar aquí cuatro por su relevancia en esta investigación. Primero, nos dejan ver sólo lo general de la cosa individual, lo que tiene de común con las otras. Segundo, sólo nos muestran aquello de la cosa que también puede experimentar el conjunto (potencialmente infinito) de los demás hablantes. Tercero, constituyen un sistema de subsistemas; es decir, establecen relaciones de oposición entre sí tal que cada una tiende a ocupar un espacio vacío del sistema (en vez de superponerse a otra). Cuarto, se trata de un sistema (potencialmente) omniabarcante; en otras palabras, una lengua permite hablar de cualquier dominio de la experiencia (efabilidad).

2. El Evento Espacial

La categoría ‘evento’ tiene un rol crucial en la semántica de las lenguas (Davidson 1967). El sistema verbal de cada lengua introduce eventos tipo –funciones proposicionales– que una vez en una oración denotan –mediante cierre existencial– eventos individuales o conjuntos de eventos. Denomino Evento Espacial al esquema semántico que una lengua impone para la representación del movimiento en el espacio. Este Evento Espacial no es idéntico en todas las lenguas, cada una resalta ciertos componentes en desmedro de otros y esto determina la forma en que los hablantes conceptualizan y hablan del espacio y el movimiento. Una tipología básica es representada por la dicotomía entre las lenguas romances y las germánicas. El sistema verbal Romance construye el Evento Espacial resaltando el Tema (participante localizado o en movimiento), el Recorrido y la Meta tal como se ejemplifica en (1).

(1) Pedro entró a la casa.

Tema Meta

El sistema germánico, en cambio, resalta al Tema y la Manera, como lo muestra el inglés.

(2) Peter walked/run/crawled/slided/ into the house.

Tema Manera

Para describir el mismo evento, el inglés coloquial especifica la Manera en la que se realizó el movimiento (caminando), información que cuya expresión no es coloquial en Romance (por ej. 3a) sino, en todo caso, literaria y, además, no conlleva la noción de localización en la Meta. En inglés, la expresión de la Meta sin Manera no es coloquial (por ej. 3b).

(3) a. Pedro caminó a su casa. (¿?)

b. Peter entered the house.

En romance usamos frases de gerundio para expresar Manera de movimiento, pero sólo podemos hacerlo si se trata de una forma no necesariamente típica de ejecutar un evento como en (4a). Por el contrario, si la Manera es predecible, su expresión no es pragmáticamente apropiada; en relación a (1), si dijésemos “Pedro entró a la casa caminando” sólo sería apropiada si Pedro hubiese estado –por cualquier razón- impedido de caminar.

- (4) a. Pedro entró a la casa gateando.
- b. Pier traversa le fleuve en nageant.
- c. Grazie, disse balbettando.

Manera de movimiento es un constituyente léxicamente resaltado en el Evento Espacial germánico mientras que en romance necesitamos de una construcción sintáctica para expresarlo. Tal construcción contiene dos formas verbales, cada una de las cuales introduce una variable de evento. Es decir, en romance construimos ese Evento Espacial mediante dos eventos de tal forma que constituyan subeventos de un solo Macroevento. No se trata de que no tengamos verbos de Manera de movimiento (por ej. correr, nadar, trotar, caminar, gatear, etc.), sino que, primero, tenemos un número considerablemente menor y, segundo, se combinan con un rango reducido de expresiones de Recorrido. En las lenguas germánicas, en cambio, la Manera de movimiento está profusamente codificada en el léxico y su combinación con expresiones de Recorrido es productiva. Una muestra de la riqueza expresiva del inglés en relación a Manera de movimiento frente a lo esquemático del español es dada por las distintas traducciones del verbo ‘tirar’, cada una apropiada al contexto capta distintas formas de movimiento.

- (5) a. El niño está tirando piedras al río. = throw
- b. El avión tiró sus bombas sobre la ciudad. = drop
- c. Marta me tiró el pelo / de los pelos. = pull
- d. ¡Cuidado, estás tirando el té por el piso! = spill
- e. Maradona me la tiró a la cabeza. = kick
- f. Del Potro tiró todas las pelotas a los flejes. = hit
- h. Tiráme las llaves, por favor. = toss

Todos los movimientos denotados por esos ejemplos en español tienen algo en común y algo distinto (para un análisis detallado, véase París 2006). Por ejemplo, en (5a) el movimiento del Tema (‘piedras’) es horizontal y balístico mientras que en (5b) es vertical. El inglés capta léxicamente esas diferencias, mientras que en español sólo las inferimos (París 2008). Un mismo subdominio de la experiencia es troquelado por el inglés en distintas partes mientras que el español lo presenta como un todo inanalizable. En consecuencia, la gramática del inglés obliga a los hablantes a prestarle un nivel de atención explícito a esas diferencias mientras que en español sólo lo hacemos si es relevante en el contexto.

¿Qué conclusiones podemos trasladar al dominio cognitivo de este contraste? Los hablantes del inglés tienen un repertorio más complejo y rico de categorías para describir el estadio intermedio –o Proceso- del Evento Espacial. Esto les permite ser extremadamente precisos en la descripción de

los Procesos. En contraste, los hablantes de lenguas romances somos más generalistas y esquemáticos en cuanto al Proceso, refiriéndose específicamente a sus propiedades sólo cuando se trata de la información más relevante por su impredecibilidad. He dicho en otros trabajos que Manera en el léxico romance está ensombrecida respecto del telos del Evento o Meta que es el componente saliente. En perfecta sintonía, la expresión de Manera se realiza típicamente a través de la sintaxis –como en (4)– que la convierte, sin ambigüedad, en el contenido saliente. La estructura de nuestra lengua dirige el foco de atención al telos del evento; sólo le prestamos atención a Manera si el contexto situacional individual la resalta. Distintos estudios psicolingüísticos (por ej. Slobin 2002) han mostrado que esta tendencia se proyecta a las superestructuras del discurso.

Así como las lenguas romances tienen una construcción sintáctica especializada en expresar Manera y equilibrar así la tendencia del sistema léxico, las lenguas germánicas tienen una sintaxis especializada en expresar el telos: la construcción resultativa tal como es ejemplificada en (5).

- (5) a. Mary wiped the table clean. (Mary limpió la mesa repasándola)
b. John shot the sheriff dead. (John mató al oficial disparándole)
c. Sie tanzte die Schuhe durch. (Ella gastó los zapatos bailando)⁹⁸⁴

Como es de esperar, las lenguas romances carecen de la construcción resultativa así como las germánicas carecen de la construcción de gerundio. Ambas construcciones son formalmente muy similares; en ambos casos se trata de la adición a una oración simple de un elemento predicativo que retoma necesariamente participantes introducidos por el verbo principal.

3. Conclusión

Las lenguas nos imponen prestar atención a ciertos aspectos de los eventos en desmedro de otros. Figurativamente ellas ya han experimentado y pensado el mundo y concluido que ciertos aspectos de él son más importantes que otros. El problema es que llegaron a conclusiones diferentes. Aquí he mostrado que el español dirige a sus hablantes al aspecto final o tético de los eventos mientras que las lenguas germánicas guían a sus usuarios al aspecto medio o proceso de ellos. Los hablantes nos montamos sobre esa estructura conceptual que hemos incorporado al adquirir una lengua. El pensar filosófico, cuyo punto inicial podemos identificar en el *cogito* cartesiano, es ejecutado por un Sujeto que tiene a sus espaldas la estructura conceptual de su propia lengua, es decir, un Mundo Interpretado. Las características de ese Mundo Interpretado deben ser desandadas en aras de lograr un pensamiento conciente de sí mismo cuando no ya uno con validez universal.

⁹⁸⁴ Ejemplo extraído de Wunderlich (1997).

Referencias

Davidson, Donald. 1967. The logical form of action sentences. In N. Rescher (ed.) *The Logic of Decision and Action*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 81-95

París, Luis. 2008. On Expanditures. En N. Adams, A. Cooper, F. Parrill y T. Wier, (eds.) *Proceedings of the 40th Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society Conference*. Chicago: CLS.

_____. 2006. Implicating and Focusing on Underspecified Lexical Information. En Klaus von Heusinger and Ken Turner (ed) *When Semantics Meets Pragmatics*. Oxford: Elsevier.

Searle, John. 2006. What is language: Some preliminary remarks. En *XX Deutscher Kongress für Philosophie*, Günther Abel (ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag

Talmy, Leonard. 2000. *Toward a Cognitive Semantics*. Cambridge, MA: MIT Press.

Wunderlich, Dieter. 1997. Argument Extension by Lexical Adjunction, *Journal of Semantics* 14, 95-142.

Metafísica, verdad y posmodernidad. Elementos para repensar una ontología hermenéutica

Oscar Enrique Santilli

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo- Mendoza.

Aceptar la tesis de que el pensamiento es 'fiesta de la memoria'⁹⁸⁵, como ha querido transmitirnos Nietzsche, y como más cercanamente Heidegger ha señalado con el término *An-denken*⁹⁸⁶, rememoración, ha inducido a pensar que por ello mismo ha dejado de ser, ese pensar, pretensión de fundamentación. Ello gracias al hecho de que el desarrollo del pensamiento no ha dejado de considerar el carácter fundante de su actividad como algo que le es esencial. La tradición filosófica ha cultivado ese carácter y ello no es poco si se entiende que desde la misma tradición la inquietud fundacionista no aparece como algo tematizable pues se tiene por descontado que el pensamiento no podría jamás objetivarse y analizarse en aquello que de suyo es su propia constitución. La 'autonomía' de la conciencia, no tiene posibilidades de cuestionamiento hasta la modernidad filosófica y así sus progresos teóricos tienen carácter dictaminante. En esta línea se inscribe toda una tradición de pensamiento para la cual no cabe como posibilidad pensar que la conciencia no tuviera la hegemonía absoluta de todo lo que puede ser pasible de ser conocido. Frente a esto, el propósito heideggeriano de romper con la pretensión metafísica del fundamento tiene que interpretarse en el marco de una descripción actual de caída de los sistemas filosóficos como modelos o estructuras omnicomprendivas en virtud de las cuales el desarrollo de la ciencia, y toda otra forma de conocimiento se encuentran teóricamente amparadas, pues no es admisible un saber que no remita a algún tipo de causalidad, y con ello, reporte algún tipo de efectividad.

Interesa plantear el hecho que: la fundamentación metafísica se entiende a sí misma como necesidad ontológica, vale decir que no se hace una distinción en el interior del carácter metafísico de la fundamentación pues esta incluye su necesidad de ser como pura necesidad. Si la necesidad se tematizara como accidente del ser, 'lo necesario' podría cuestionarse como correspondiente a una fundamentación y ello conduce, de manera inexorable, a pensar la posibilidad de que la necesidad, en este caso de fundamentar, se aplique como un adjetivo a un sujeto de relevancia teórica superior al que le acaece necesitar 'ser' lo necesario. El hecho convocante para un pensar que quiere liberarse de la motivación fundacionista se encuentra en la pregunta que interroga por el porqué de la necesidad de fundamentar. Frente a esto, el pensamiento posmoderno esgrime un argumento esencial que estriba en que el modo clásico de hacer filosofía considera al sujeto del pensamiento allende al hecho de la manifestación del pensar, aún cuando el pensar tenga como sujeto a ese sujeto, pero no se plantea como cuestión teórica el que la verdad, como fin último de toda búsqueda filosófica, pueda no cumplirse en el hombre. El planteamiento posmoderno, dentro del marco gadameriano del

⁹⁸⁵ Cf. Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*.

⁹⁸⁶ Cf. Heidegger, M. *Conferencias y Artículos*.

juego, hace intervenir al jugador y al juego mismo en un 'ser jugado'⁹⁸⁷, con ello Gadamer pretende expresar el modo en que el acontecer del pensar resuelve de un modo no dialéctico, (al menos, no dialéctico en sentido hegeliano) el tema del movimiento del pensamiento como algo cuya naturaleza tiene menos inmersa una teleología que una espontaneidad, que si bien puede ser tematizada, no por ello pasaría a constituirse en un momento que surte efectividad y justificación en otro momento que lo supera, lo justifica y lo contiene.

El problema a tratar se podría encuadrar del siguiente modo: si la pretensión de fundamentación que subyace en toda metafísica es un problema para la metafísica o ella lo desconoce como tal. La posmodernidad hace hincapié en esto porque se supone que el pensamiento se ha desarrollado sobre una base de suficiencia teórica no cuestionada; su autonomía ha sido puesta en tela de juicio por Nietzsche, y Heidegger ha revelado, en sintonía con este planteo, que filosofar es un corresponder al ser del ente⁹⁸⁸. Este corresponder es un llamamiento al ser del ente; en esto consiste el filosofar y por esto Heidegger advertirá que "*solo aprendemos a conocerlo y saberlo cuando experimentamos cómo, de qué modo es la filosofía. La filosofía –dirá– es en el modo del corresponder que se acuerda a la voz del ser del ente*"⁹⁸⁹. De la resonancia que tenga esa voz dependerá el modo y la posición de escucha en la que nos encontremos, porque ese corresponder es un responder en tanto relacionar 'con' que abre el vínculo por el cual viene el ser del ente a su 'aparecer'.

El acabamiento de la metafísica acaece de modo necesario y en ello va el ocaso de la verdad, asegura Heidegger⁹⁹⁰, con lo cual ha despachado bastante la cuestión de la verdad que es un tema muy caro a la preocupación posmoderna pero queda latente el interrogante de si este ocaso sucede por una necesidad de la metafísica. Esta situación presenta una doble alternancia: necesidad de la metafísica como modo del filosofar, que intenta fundamentar la necesidad de fundamentar la verdad del ser, donde ser y verdad se disocian para entablarse como relación de partes que vienen a constituirse en una unidad compuesta, o bien la necesidad de su ocaso es una sentencia que imparte un pensar que quiere tomar distancia y en ese intento halla el motivo del ocaso como el recurso adecuado para justificar su distanciamiento.

Nuestra tesis será que el aspecto fundacionista de la metafísica no responde a un autoengaño de la razón que pretende colocar la verdad como un fin al que debe orientar sus pasos; ya sea que ella se encuentre en la efectividad del pensar y sus producciones, lo cual la ubica en el plano de las ideas, o bien la destine a la realidad de los objetos que son el sustrato a partir del cual el pensamiento se elabora, con lo que se la ubica (a la verdad) en el mundo de los objetos o de todo lo que no es el pensamiento mismo. El quiebre que el pensamiento posmoderno opera se inclina hacia un descreimiento de los relatos filosóficos que dominaron la escena intelectual desde su origen socrático hasta la modernidad; descreimiento que se ha mantenido en su

⁹⁸⁷ Cf. Gadamer, H.G. *Verdad y Método. Cap. 4, sección II, parte I.*

⁹⁸⁸ Cf. Heidegger, Martin. *¿Qué es eso de Filosofía?*

⁹⁸⁹ *Ibidem,*

⁹⁹⁰ Cf. *Idem. Conferencias y Artículos. 3. Superación de la Metafísica.*

elemento como modo de ser coherente con aquello ante lo cual se enfrentaba. Por ello tiene el planteo de la posmodernidad el sino del discurso que busca despegarse de toda idea que intente apoyarse en la tradición de la verdad como eje autosustentable. Ahora bien, un planteamiento de esta naturaleza no tiene por ley que desprenderse de una idea de verdad que subyazca aún a pesar de sus cultores, pues en la pretensión misma de ese alejamiento se oculta un propósito de corrección que bien puede indicarse como toma de partido por un sentido del pensar filosófico. Del mismo modo que la pretensión de ubicarse al lado, y no destruyendo ni superando una posición previa, tiene tal modo de encarar la cuestión del fundamento, un espíritu incuestionado de verdad, pues su afirmación es ya en los hechos un modo de ejercerse el pensamiento como verdad operante. Siempre será posible encuadrar el planteo de la deconstrucción o desfondamiento de la metafísica en el plano de una conciencia autónoma que determina para sí estas direcciones. Es viable pensar en que este camino esté aún traspasado por un espíritu de fundamento, algo así como una vocación de verdad que tiñe todo lo que toca, pero tal observación también será aplicable para el argumento opuesto y con ello se cierne la duda de que la posmodernidad como conjunto del pensar, no esté contaminada con la misma infección (según ella) que ha pretendido erradicar del pensamiento moderno. Es dable afirmar que una superación de la metafísica se mantiene en el mismo plano de una filosofía reflexiva cuyos límites se conforman desde una autonomía de la conciencia; certeza que se autoafirma y se sostiene con la solidez propia del ejercicio especulativo que se realiza en el interior de esa conciencia.

La Hermenéutica podrá indicarse como el modo de ser de lo ontológico; lo ontológico tampoco sustantivado como categoría sino como modo. La relación del ser como modo de ser con el 'modo' considerado en sí mismo tampoco es, a partir de Heidegger, una relación entre dos elementos sino relación resultante de una 'relación' en que se acentúa lo uno y lo otro como variaciones de una unidad móvil y viva. De ello se extrae que el intento metafísico de fundamentar el pensamiento acerca del ser en un estrato que la posmodernidad considera como ilegítimo puede, claramente, recobrar su legitimidad si la legitimidad misma es puesta en el orden de lo que el pensamiento realiza cuando se desarrolla desde sus posibilidades más radicales (de ser). En resumen de cuentas, una crítica a la verdad como aspiración de un pensar que necesita garantizarse por ella y en ella, es una crítica que encubre el verdadero tema de la verdad, el cual consiste en que, en tanto cuestión a tratar, es ella ya en el ámbito de lo verdadero. Cierta es la expresión de un pensar, que al proponer una cuestión, la eleva desde su anterior no tratamiento a su actual presencia como tal en un hecho absolutamente cierto. Este hecho tiene para la consideración del pensamiento, el rasgo propiamente ontológico de todo lo que al ser tratado por el pensar es ya pensamiento y por tanto verdadero. Si a la metafísica tradicional se le endilga la cuestión de la verdad como un sustrato recóndito que se filtra por los intersticios del pensamiento accediendo ilegítimamente a un estatuto que de suyo no tendría, pues, entonces habrá que estudiar el modo en que la crítica a esta cuestión accede a ese mismo plano.

La ontología tiene en la hermenéutica un ámbito de expresión que se caracteriza por su constante recuperación de los diversos sentidos del ser, que en su tematización permanente por parte de la metafísica, pone de manifiesto una riqueza propia que se muestra a partir de su comprensión en la forma de las interpretaciones plurales. Sin embargo no es condición, para alcanzar la dimensión hermenéutica del ser, deconstruir la metafísica tradicional y su

carácter imperante, pues no le inhiere a esta ontología del comprender proponerse como un nuevo paradigma ni tampoco como el modo triunfante de la razón en la era de 'la caída de los grandes relatos'. Un nuevo modo podrá mostrarse como 'un' modo al lado de otros y no por ello tener que comportarse como desfundamento y desestructuración de los sistemas de pensamiento que sostenían al ser en tanto núcleo de toda concepción filosófica y en tanto eje de verdad que permitiera orientar toda búsqueda. Vale decir que una reformulación del pensamiento metafísico 'es' un trabajo hermenéutico, lo cual implica tomar a la hermenéutica como el modo de ser de lo ontológico, pues determinarla como la nueva ontología hace correr el riesgo de posicionarla como una nueva metafísica que termine por establecer aquello mismo que ha intentado superar (no ya hegelianamente), al introducir la no necesidad de la verdad como *telos* de todo esfuerzo especulativo.

Ser el comprender el modo de ser del ser-ahí, como Heidegger destaca en *Ser y Tiempo*⁹⁹¹, no invalida los intentos metafísicos de fundación del ser a través de un pensar orientado por la idea de verdad; verdad que concibe el *telos* en el interior del movimiento especulativo y renueva toda posible comprensión. Es por lo tanto el planteo metafísico un modo otro de una unidad interior siempre viva que retorna a sí misma desde las posibilidades del ser, que se convierte en fuente y destino del pensar. La posmodernidad ha intentado declarar la nulidad de este esfuerzo como manera de cortar de raíz lo que ha creído pernicioso en el orden de la construcción de sistemas tendientes a legitimar discursos filosóficos, siempre movilizados por algún interés hegemónico epocal, que sirviera de apoyo teórico para una clase de dominación sistemática. Tal sospecha podría verse genuinamente justificada si describiéramos los horrores amparados por una razón administradora de poder que procura explicar los hechos desde un marco teórico previamente concebido para justificar tales hechos. Hechos siempre puestos por encima de una justificación, hechos consumados por intereses que exceden toda intención de armonía, paz o justicia entre los hombres. Habrá que evaluar la deslegitimación de la metafísica por parte de la posmodernidad y analizar el sentido de su crítica. Una tarea tal podrá estar enrolada en el pensamiento posmoderno y podrá además declararse antimetafísica pero habrá que ver si por ello deja de ser metafísica y, aún más, habrá que considerar si excluye de sí toda aspiración a ser verdadera.

⁹⁹¹ *Idem. Ser y Tiempo. Cap. 31.*

La globalización y la emergencia de un nuevo paradigma religioso. Impacto político en occidente

Guillermo Eduardo Spiegel Sosa

Facultad de Ciencias Económicas

Universidad Nacional de Cuyo

1. Introducción

El ataque terrorista en los EE.UU sea, posiblemente, el comienzo de una “nueva forma” de mirar al mundo. En un trabajo anterior, no ligado a los hechos sucedidos del pasado 11 de setiembre de 2001, comenzamos a hablar de la naturaleza de la “nueva sociedad” en relación con el denominado “proceso de globalización”⁹⁹². Una concepción del mundo tiene que ver con un desarrollo a través del tiempo, el cual, ha sido reducido por la historia y los historiadores a edades más o menos arbitrarias. Cuando se habla de la “concepción del mundo”, se está haciendo referencia a un tipo de *imagen*, que tiene relación con la Modernidad y la Contemporaneidad, especialmente.

La imagen del mundo en la E. Moderna implicaba la idea o noción de una naturaleza que a su vez significaba norma y seguridad. Esta naturaleza fue considerada como un conjunto de leyes y de relaciones por medio de las cuales el hombre se encontraba, por una parte, atado; pero, por otra, igualmente asegurado y garantizado a sí mismo, como un miembro de esa misma naturaleza. Sin embargo, actualmente, brota el sentimiento de que la libertad no está predeterminada por nada, y uno, puede hacer con ella lo que quiera, sea para bien o para mal: “Hoy -dice R.Guardini- el conocimiento y la técnica rompen las estructuras naturales, ya que los elementos están a disposición de la intervención humana. La naturaleza deja de ser un orden lleno de grandeza y al mismo tiempo cobijador y se transforma, en un conjunto de energías y materias primas de las que dispone el hombre”⁹⁹³.

La afirmación de Guardini podría permitir una primera descripción de lo sucedido el 11 de setiembre de 2001 en los EE.UU. No obstante, Max Weber se ha expresado en un sentido similar al interpretar a la “modernidad” como un proceso de *racionalización*⁹⁹⁴, encaminado al desencantamiento del mundo tras haberse agotado durante la baja Edad Media, las concepciones metafísico-religiosas del mundo que permitían abarcarlo todo. De este modo, se observa cómo conciencia y mundo son los dos ejes fundamentales sobre los que gravita un nuevo modo de pensar. Así, por ejemplo, EE. UU., sale a proponer aliados para iniciar la lucha contra el “terrorismo global”, por lo cual

⁹⁹² SPIEGEL, Guillermo E. “La nueva sociedad y la globalización”. En Revista de la Facultad de Ciencias Económicas. Universidad Nacional de Cuyo, año 50(L), n° 117-118, enero-diciembre, 1998.

⁹⁹³ GUARDINI, R. El Poder, Madrid, Guadarrama, 1963, p. 109.

⁹⁹⁴ WEBER, M. Gesammelte aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, 1922, p. 564 y SPIEGEL, G.E. “Racionalización económica y globalización”. En Jornadas de Ciencias Económicas 2000. Facultad de Ciencias Económicas, U.N. de Cuyo.

no se encierra en sí mismo, no se aísla, e incluso esta toma de conciencia se extiende hacia los países aliados con beneficios económicos, en base a la racionalización económica dentro del proceso globalizador.

De esta manera, el atentado terrorista en EE. UU. escapa a aquella perspectiva entendida como un proceso del pensamiento que garantiza la seguridad y la certeza en el *uso reflexivo de la razón*, caracterizado -por ejemplo- por la claridad y distinción que Descartes exige a las ideas, o la seguridad de las ciencias positivas que Kant buscaba para la filosofía, o la pretensión de Hegel por alcanzar un saber absoluto.

2. La globalización y los paradigmas vigentes

El proceso de globalización se ha originado sobre la base de una “concepción de la praxis política” en su versión moderna. Aquí está presente el rol de la Filosofía Política moderna que ofrece características que permiten establecer un paralelismo entre la teoría y la praxis de la modernidad. Se puede hablar de un proceso de descontextualización de la praxis, que consiste en una omisión deliberada de la situación y condiciones que confluyen en la acción social, como el caso de la ruptura entre la *razón y naturaleza* que lleva a un primado de la *subjetividad* y hacia una concepción *mecanicista de la naturaleza*. Ambos son justificados en un esquema pragmático para la práctica del poder, cuyo resultado será el binomio: *estado de naturaleza - estado de sociedad*. En base a estos estados se construyen las siguientes oposiciones: caos de la naturaleza frente al orden cultural; lo particular sensible frente a lo universal abstracto de la razón; egoísmo individual frente a la solidaridad política. En el plano de la teoría política, supone el abandono del viejo principio de la sociabilidad natural. Es decir, el hombre no debe ser entendido en adelante como un “animal político”, sino como un “individuo soberano”. En este sentido, el individuo es indiferente al *lugar social*. Por ello, no extraña que la moderna filosofía política haga del conflicto natural y no de la armonía social su punto de partida, por lo cual se cumple aquella sentencia de T. Hobbes:

*“el objetivo básico de la política viene a ser la conservación del hombre entre la multitud”*⁹⁹⁵.

Sin duda, el individualismo de Hobbes no está desconectado de las diversas formas de colectivismo que aparecen en la era moderna, como del mismo capitalismo. En una “praxis revolucionaria”, por el contrario, cuando se rechaza el auténtico significado político de la historia, es decir, en sentido *trascendente*, lo que se pretende construir son las instituciones sociales con precisión científica. Por eso, la aspiración de certeza se traduce así en la seguridad del *cálculo político*. Esto es lo mismo que la renuncia del hombre a entenderse a sí mismo como parte de la naturaleza. En el pensamiento clásico, la filosofía política giraba en torno de una noción finalista de la naturaleza; el hombre se sabía amparado por ella, en su ser y en su obrar. Sin embargo, hoy, la situación del hombre frente a la naturaleza es distinta. Precisamente esta situación lleva al hombre a conformar una visión totalizadora del mundo,

⁹⁹⁵ HOBBS, Th. *Leviathan*. Primera Parte. Del hombre, cap.XV. De otras leyes de la naturaleza, p.252 (Trad.cast. por Carlos Moya y Antonio Escotado. *Leviatán o la invención moderna de la razón*, Madrid, Nacional, 1979).

por medio de la cual se pretende englobar en una única administración a todas las naciones del orbe. Así, nace una nueva “imagen del mundo” que se transporta desde el Renacimiento hasta la actualidad y que tiene por característica principal, el primado de la subjetividad, que exige el uso reflexivo de la razón, con nuevos métodos y teorías con el fin de abordar la realidad.

Dos son los criterios que se manifiestan en forma de paradigmas: las reflexiones de Francis Fukuyama (1952) y las de Taichi Sakaiya (1935)⁹⁹⁶. Fukuyama precisa sus teorías a través de su libro: *El fin de la historia y el último hombre*. Hay dos preocupaciones que tienen por base el conjunto de sus reflexiones: 1- la *concepción antropológica* y 2- *el desarrollo y el fin de la historia*. Estos dos aspectos llevan a concebir a Fukuyama una cosmovisión que tiene por fuente la democracia liberal, unida al liberalismo económico, que ha de constituir para él, un hecho irrefutable e irreversible, dado por un consenso universal que el filósofo considera “como el fenómeno macropolítico más notable de los últimos cuatrocientos años”⁹⁹⁷.

Para Fukuyama, esta democracia liberal podría constituir “el punto final de la evolución ideológica de la humanidad”, “la forma final de gobierno”, por lo que para él significa, el fin de la historia⁹⁹⁸. Esto no quiere decir que se acaben los acontecimientos, lo que se acaba es la “historia”, es decir, el devenir humano entendido como un proceso único y evolutivo. Aquí, se halla presente el pensamiento de Hegel por el cual la historia avanza dialécticamente. Sin embargo, este avance de la historia es lo que ha de permitir para Fukuyama, la configuración de un “hombre” determinado y que tiene su epílogo en el homo oeconomicus, especie de máquina de producir y, por ende, de consumir. Por esta misma razón, Fukuyama no se conforma con este estadio y propone sin saberlo, un hombre consumista, ya que él piensa que la plenitud de la historia, implica el saciamiento de todas las apetencias del hombre gracias a la técnica y a la economía liberal. Frente a esta posición se puede afirmar, que dentro de una sociedad economicista, hasta el momento, se reafirman las reflexiones de Fukuyama y se sostiene sin duda, el paradigma económico como base de un Nuevo Orden Mundial.

Sakaiya escribe un libro muy interesante, que ha pasado inadvertido para muchos, titulado: *Historia del futuro. La sociedad del conocimiento*⁹⁹⁹. Para este autor, la historia reciente registra dos acontecimientos políticos decisivos: 1- el colapso del *sistema soviético* y 2- *la invasión de Irak a Kuwait*. Estos acontecimientos -según Sakaiya- pueden leerse como indicios de lo que anuncia una “nueva era” para la humanidad y que empieza en la década de los noventa y que en realidad se trata de un nuevo paradigma, por medio del cual, se va a operar una transformación drástica en el mundo (p.25). Ello obedece a que el mundo se halla en una transformación, por lo cual no descarta que se esté produciendo una lenta agonía de la revolución industrial,

⁹⁹⁶ SPIEGEL, G. E., op.cit, 196 y ss.

⁹⁹⁷ FUKUYAMA, F. *¿El fin de la historia?* En *The National Interest Review*, 1989, pp. 3-18.

⁹⁹⁸ FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Buenos Aires, Planeta, 1994, p.11.

⁹⁹⁹ SAKAIYA, T. *Historia del Futuro. La sociedad del conocimiento*, México, A. Bello, 1984.

como de los recursos disponibles para seguirla llevando a cabo. Por lo tanto, el futuro es incierto y por esta causa son necesarios nuevos valores que fundamenten la nueva sociedad por venir. El paradigma es el del valor-conocimiento, sobre el que se va a basar la “Revolución del Conocimiento” (pp.126 y 306), la cual dará lugar a nuevas transformaciones y a un “nuevo orden”, que estarán relacionadas con el desarrollo de tecnologías informáticas y de las comunicaciones, porque van a ser las que influyen sobre la demanda (p. 217). Da importancia al impulso empático (p.225), parámetro que llevará a los hombres a consumir lo que existe en abundancia y aclarar el perfil de sociedad que se desarrollará en el mundo futuro, que ha de llegar a su plenitud cuando desaparezcan los estados raciales y se establezcan zonas ideológicas bien demarcadas. (pp.268, 270 y 271).

En realidad, aquí nos hallamos en presencia de dos “paradigmas” actuales: el de Fukuyama, con un acento filosófico-económico, garantizado especialmente por la naturaleza de hombre que se tipificará hasta el “término de la historia”, según él, en un hombre que sólo se va a dedicar a “consumir”; el de Sakaiya, si bien parece concentrarse en una “mera suma aritmética de productos que van a despertar un interés colectivo” por algunos productos específicos, dice que serán necesarios algunos “valores” para fundamentar la nueva sociedad. Ello se ha de lograr por medio de un conocimiento, que no responde, a pesar nuestro, a ninguna teoría conocida, sino a transformaciones que vienen del campo tecnológico y se vuelcan en el ámbito de las informaciones y el campo económico. Esta es la “sociedad del conocimiento”. No obstante, ambos paradigmas se encuentran anclados en el ámbito de lo pragmático - funcional y, en este plexo, se resuelve la “naturaleza de la globalización”, hasta el momento.

3- La globalización y la emergencia de un nuevo paradigma

3.1. El nuevo paradigma tiene su raíz en el discurso actual sobre Dios

Si uno tuviera que acercarse desde la reflexión filosófica a Dios, vemos que no es una empresa fácil, ya que el pensamiento se halla desbordado por todas partes. En primer lugar, por la naturaleza del “objeto” Dios, que positivamente o negativamente afecta a las raíces últimas del ser y del pensar. En segundo lugar, se observa la crisis radical en que se halla la humanidad hoy, cuyo análisis supone dos caminos, a saber, la cautela filosófica para la reflexión sobre la realidad y, por otro lado, el diálogo atento hacia todos los horizontes posibles, con motivo de hacer más efectiva la reflexión antes dicha.

Estamos seguros de que el hombre actual no puede dejar de darse cuenta asimismo, acerca de la *pregunta por Dios*, tal como ya lo hacen autores, escuelas y tendencias, que arriesgan sus propios juicios, problemas y diagnósticos. La finalidad de todo este esfuerzo consiste en ofrecer un *encuadramiento histórico* al problema, de tal modo de comprender las distintas épocas históricas dentro de un adecuado contexto.

En el discurso actual sobre Dios, tiene una gravitación fundamental la *modernidad*¹⁰⁰⁰. Hablar de “modernidad” implica una cierta imprecisión,

¹⁰⁰⁰ **Modernidad.** Sobre este concepto se puede ver :SPIEGEL, G. E. *Lectura contemporánea del homo oeconomicus en el pensamiento de Francis Fukuyama.* En

porque la cronología no puede ser aquí matemática. La “modernidad” nace de una profunda mutación o verdadera revolución, en la historia de la humanidad. Su punto de partida se halla en la disolución de un universo cultural y religioso, con una visión clara de los objetos dentro de un mundo natural jerarquizado, con un profundo sentido de la autoridad y la tradición. Se produce un cambio radical de la *episteme* (ciencia) y el “realismo” aristotélico-tomista, fruto de una larga reflexión entre el mundo griego y el cristiano, comienza a disolverse, indiscutiblemente, y en su lugar aparece el *principio de la subjetividad moderna*. En el nuevo contexto, la concepción tradicional de Dios va a aparecer con un carácter objetivante y metafísico que se va a manifestar por medio del carácter *onto-teológico*¹⁰⁰¹. Es decir, al no tenerse suficientemente en cuenta la diferencia ontológica de Dios, se reduce a ser la causa primera: el *ens infinitum* comparado y por encima del *ens finitum*, es decir, una realidad junto a las otras realidades. De este modo, se inicia un gran cambio en la historia. Luego de la apoteosis subjetiva del idealismo alemán -representado por filósofos como Fichte, Schelling y Hegel, especialmente, se produce una reacción que comienza con la “izquierda hegeliana”, ya que Feuerbach, rehabilita la “sensibilidad” y reintroduce su antropología a través de la doctrina materialista, con una nueva visión del “cuerpo” y de la “sensibilidad”. Luego, Marx extiende mediante su concepto del *trabajo* la reconquista que eleva a primer plano la importancia de la *naturaleza, de la sociedad y de la historia*¹⁰⁰².

A partir de Marx, el análisis histórico no puede dejar como carácter de la explicación de su desarrollo, la *dialéctica interna*, que desde el ángulo religioso-cultural desemboca en la problemática de la *secularización*¹⁰⁰³, la cual supone un fuerte desplazamiento en los puntos referidos al problema de Dios.

Sin embargo, esto también significa una búsqueda de Dios que se halla relacionada con el antiguo “triángulo metafísico”, constituido por Dios, el

Jornadas de Ciencias Económicas 1998, tomo V, Sección Humanística y Jurídicas, 1998, pp. 149-151.

¹⁰⁰¹ El término *ontoteología*, fue usado por Kant, pero luego, con Heidegger adquiere una significación particular, porque se llama “on-teo-lógica” a la misma metafísica, porque en su proyecto histórico de dar el *lógos* o razón del ente en cuanto ente (ontología), recurrirá en su fundamentación, al ente supremo (*Ipsum esse subsistens* para Tomás de Aquino, *Summum Esse*, para San Agustín de Hipona, o *summum ens*, para la teología natural), y terminará confundiendo en un mismo proceso, la universalidad del ente con su radical particularidad, en un fundamento divino del mundo. Véase CERREZO GALÁN, P. *La ontoteología y el argumento ontológico. Exégesis de la crítica tomista*. En Revista de Filosofía de la Universidad Complutense, n° 25, Madrid, 1966, pp. 415-416.

¹⁰⁰² MARX, K .- ENGELS, F. *El Manifiesto Comunista*, Buenos Aires, Claridad, 1967.

¹⁰⁰³ **Secularización.** Este término se puede entender bajo dos puntos de vista: a- en el sentido de reducción de la Iglesia al *saeculum*, es decir, el tiempo o el mundo; en este sentido, implica la idea de asentimiento o afincamiento definitivo en este mundo; b- en el sentido de entenderla como un *proceso* que se expresa a través del “principio de inmanencia”, que no es otra cosa que la manifestación filosófica y sistemática y aún docta del espíritu del mundo. Véase CATURELLI, A. *La Iglesia Católica y las catacumbas, hoy*, Buenos Aires, Almena, 1974, pp. 13-14.

hombre y el mundo. Aquí la idea de Dios, se manifiesta como un ser accesible y en la medida que pueda serlo, aparece necesariamente *en y desde* las diversas concepciones que nos hagamos del mundo y del hombre. En la etapa moderna, sin duda, el hombre es el elemento de esta triada que más resalta. Esta preeminencia del hombre no es meramente una posición caprichosa, ya que obedece a un “corrimiento” histórico, que consiste en el paso del *cosmocentrismo*, heredado de los griegos y que fue sistematizado en la escolástica¹⁰⁰⁴, hacia el *antropocentrismo* de la E. Moderna y el *principio de inmanencia*¹⁰⁰⁵, que va a determinar de un modo decisivo todo el proceso de la filosofía moderna y con ella, la idea de Dios, desde Descartes hasta nuestros días. La importancia de tener en cuenta el principio de inmanencia es porque éste se halla conectado con el *sentido de la historia*. El primer punto de vista con relación a este tema, se conecta con Karl Marx, ya que en él el principio de la subjetividad moderna, se traduce en la clausura socio-histórica dentro de la *inmanencia finita*¹⁰⁰⁶. La segunda aparece reflejada en el diálogo entre Walter Benjamin (1892-1940) y Max Horkheimer (1895-1973) acerca de la clausurabilidad¹⁰⁰⁷ o no del sentido de la historia, cuando se tiene en cuenta también su pasado irredento. Ante la resistencia de Benjamin a admitir tal clausura, prescindiendo de las “generaciones aplastadas” y, en definitiva, de

¹⁰⁰⁴ El término *cosmocentrismo*, hace referencia a la posición de tener al “cosmos” como el centro del universo y se lo puede relacionar con la tesis sostenida por Juan B. Metz, referente a su “cristología antropocéntrica”, del año 1962, por la cual pretende convencer a muchos que fue la doctrina de Tomás de Aquino sobre el hombre, el origen del paso del cosmocentrismo griego al antropocentrismo cristiano. Véase FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*, Buenos Aires, CIAFIC, 1974 y METZ, J. B. *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca, Sígueme, 1972.

¹⁰⁰⁵ El término *inmanencia*, del lat. *inmanere*, se traduce por “permanecer en”, designa una oposición a “trascendencia” y, por ende, se le asigna por la analogía con este término diversas acepciones. Por ejemplo, se habla de un *inmanentismo gnoseológico* el que a su vez deriva en una *filosofía de la inmanencia* o idealismo gnoseológico, en donde el ser coincide con la idea y queda atrapado en los pliegues de la conciencia, sin poder trascender. De este modo, el *principio de inmanencia*, es el que determina de una manera decisiva todo el proceso de la filosofía moderna y, en ella, la idea de Dios. Véase BRUGGER, W. *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Herder, 1978, pp. 289-291.

¹⁰⁰⁶ TORRES QUEIRUGA, A. *El problema de Dios en la modernidad*. Pamplona, E.D.V., 1997, pp. 51-53.

¹⁰⁰⁷ El término *clausurabilidad*, tiene que ver con dos pensadores contemporáneos, el primero aunque no formó parte de la Escuela de Frankfurt, participó muy de cerca, en relación con alguno de sus miembros, como es el caso de Horkheimer. Benjamín en su juventud adhirió al pensamiento marxista, pero luego lo combinó con sus ideas religiosas y con la teología talmúdica judía. En este sentido bregó por un marxismo más independiente y además tuvo un interés muy grande por la historia, lo cual le dio a este autor, una capacidad para conectar ciertos hechos con su substrato histórico es, al mismo tiempo, índice de su asimilación del procedimiento marxista de análisis de los fenómenos histórico-culturales y que lo llevaron a dar un sentido más “amplio” de la historia, frente al sentido de “clausura” sostenido por el marxismo oficialista y que iba a sobrevivir en algunos pensadores neomarxistas, como el caso de Horkheimer. Véase URDANOZ, T. O.P. *Historia de la Filosofía*, Madrid, BAC, tomo VIII, 1985, pp. 101-119 y TORRES QUEIRUGA, op.cit., p.52.

los “muertos”, Horkheimer le contesta: “en última instancia, su afirmación es teológica”, asunto que Benjamin no niega, dejando de ese modo abierta la cuestión:

“Esto es teología, pero en el recuerdo (*im Eingedenken*) hacemos una experiencia que nos prohíbe comprender la historia de un modo fundamentalmente a-teológico, por más que tampoco nos sea permitido escribirla en conceptos teológicos.”¹⁰⁰⁸

La tercera posibilidad está representada por aquel pensamiento teológico, que ve en la “solidaridad amnésica” con la historia del sufrimiento humano el lugar donde la inmanencia de la historia se rompe anunciando la trascendencia.¹⁰⁰⁹

Sin embargo, sin dejar de tener en cuenta estas posibilidades es necesario prestar atención al *giro antropológico*¹⁰¹⁰ que se da en la E. Moderna, que supuso de inmediato un abandono de la “cosmo-teología griega”, que deriva en una pérdida de sentido de la calidad del cosmos. Luego, el nacimiento de la ciencia con sus avances espectaculares y la creciente conciencia de su autonomía, llevó gradualmente a un *desencantamiento del mundo*¹⁰¹¹ (*Entzauberung*). De este modo, cambia radicalmente la perspectiva de la realidad y ello da lugar a la aparición de ciertas características que se mencionan a continuación:

¹⁰⁰⁸ Véase PEUKERT, H. *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf, 1976, p. 279.

¹⁰⁰⁹ DUCH, LL. *Religión y mundo moderno*, Madrid, PPC, 1984, pp. 247-332

¹⁰¹⁰ El *giro antropológico* forma parte de un presupuesto filosófico, que está desarrollado por el teólogo Karl Rahner en dos obras suyas: *Espíritu del mundo* y en *Oyente de la palabra*. Sin embargo, Johann B. Metz, publica en 1962 su obra: *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, en la que desarrolla el tema del “antropocentrismo formal de la filosofía -y de la correspondiente teología- con mayor amplitud y claridad que el mismo Rahner. Lo interesante que se debe destacar en la posición de ambos teólogos, es que su forma de pensamiento adopta, como arquetipo para la concepción del ser, las características propias del ser de la objetividad cósmica, es decir, de los seres de la naturaleza, vistos como cosas que están ahí, presentes y conmensurados por el espacio y el tiempo. Metz, por su parte, propone un “antropocentrismo formal” del ser que consiste en que *el arquetipo que rige la concepción del ser es el modo de ser propio del hombre*, lo cual, apunta hacia la *subjetividad*. Por lo tanto, todos los demás modos de ser serán entendidos bajo la lupa de este arquetipo, tanto los seres del cosmos, como al mismo Dios, lo que llevaría, sin que Metz se dé cuenta, a una desvalorización jerárquica de los entes. Otro error de Metz, es que él piensa que este antropocentrismo formal, filosóficamente, se halla en Tomás de Aquino y que con estas categorías metafísicas se pueden interpretar legítimamente algunas nociones teológicas y filosóficas, que van a extenderse hacia otros ámbitos, como el político y el social, desde ya, con este fuerte sello de lo formal-subjetivo. Véase METZ, J. B., *Op.cit.*, pp.44-55; 62; 67; 71.

¹⁰¹¹ Véase para el término weberiano *desencanto del mundo*: R. BOUDON - F. BOURRICAUD. *Diccionario Crítico de la Sociología*, Buenos Aires, EDICIAL, pp. 707 y ss. y G.E. SPIEGEL *Racionalización económica y globalización*. En Jornadas de Ciencias Económicas 2000.

3.1.1. *El método científico*, que va a inducir hacia una mentalidad *positivista*, en donde el principio del *ateísmo metódico de la ciencia*, se va a convertir para muchos en un *ateísmo radical*. Una de las doctrinas que ayudarán a impulsar este tipo de ateísmo, será el “evolucionismo”, especialmente con su fuerte crítica a la Sagrada Escritura, como la recordada obra de Bertrand Russell, *Religion and Science*, publicada en Londres en 1935. Una prolongación de esta mentalidad positivista se concreta con la corriente de la *filosofía analítica*, que en sus versiones más radicales niega toda posibilidad para un conocimiento de Dios, representada particularmente por el pensamiento de Ludwig Wittgenstein y de sus seguidores, y que oscila desde el *positivismo lógico* hasta el *análisis del lenguaje ordinario*.¹⁰¹²

3.1.2. *La aparición de la alternativa clausura - apertura*, que ha sido señalada por W. Schultz. A partir de los principios racionalistas de Descartes, se siguen otros principios importantes como el *Deus sive natura* de Baruch Spinoza¹⁰¹³, luego la importancia del pensamiento de I. Kant que se prolonga en la “filosofía de la naturaleza” del idealismo, y en la Ilustración, hallamos su contrapunto en el Movimiento Romántico, caracterizado por las posiciones de un Goethe o de un Hölderlin. Contra este romanticismo va a reaccionar la *ciencia del siglo XIX* y contra ella, luego reacciona F. Nietzsche, a través de su *intento de recuperación del mundo*.¹⁰¹⁴

¹⁰¹² SPIEGEL, G.E. *El análisis teológico-lingüístico: otro elemento más de una cultura secularizada*. En Cuadernos de Espiritualidad y Teología, año VI, n°16, diciembre 1996, pp. 145-161 y MURGUERZA, J. *El problema de Dios en la filosofía analítica. De la crítica de la teología filosófica a la lógica del lenguaje religioso*. En Revista de Filosofía de la Universidad Complutense, n° 25, 1966, Madrid, pp. 291-327.

¹⁰¹³ Baruch Spinoza (1632-1677), es un panteísta, cuyo punto de partida es muy semejante al de Plotino y el de los neoplatónicos, pero distinto al de Santo Tomás de Aquino, Aristóteles y hasta el mismo Descartes. A diferencia de los filósofos realistas, que parten de abajo hacia arriba, es decir, van del mundo a Dios, y de Descartes, que prescinde de los sentidos y antepone a estos la intuición primaria del hecho cierto de conciencia de su yo o de su existencia pensante (cogito, ergo sum = pienso, luego existo); Spinoza, adopta en un principio el método cartesiano, pero lo aplica de una manera más rigurosa y en vez de proceder de abajo hacia arriba, parte de Dios hacia el mundo (incipiendo a Deo) y toma como punto de partida a la idea o la noción de Dios como Sustancia única e infinita, que vendría a ser la primera realidad, a partir de la cual se deducen todos los demás seres de la naturaleza. Sin embargo, a pesar de querer demostrar que Dios es Primer Ser, Primera Idea o Primera Verdad, es cierto, que no es “evidente” a nosotros, ya que no tenemos una “intuición directa” de Dios por medio de nuestra inteligencia. Por eso, Dios o la Naturaleza (Deus sive natura), es una fórmula que responde a un panteísmo *estático*, ya que nuestro pensador (Spinoza), sostiene que Dios en tanto Sustancia infinita, es una idea “clara y distinta”, de la cual, la naturaleza humana (el hombre), no tiene conciencia de semejante claridad y distinción y por la cual, Spinoza, deja de lado el problema del origen de las cosas. Véase. BRUGGER, W. Op.cit, p. 391.

¹⁰¹⁴ Federico Guillermo Nietzsche (1844-1900), a través de su principio de la *voluntad de poder*, dentro de una concepción vitalista y materialista, intenta una “recuperación del mundo”, haciendo transmutar todos los valores, especialmente los morales, para dar lugar a una *voluntad de poder como conocimiento de la naturaleza*,

3.1.3. *Por medio de este tipo de ciencia positivista, se agudiza mucho más una conciencia operativa del ateísmo metódico*¹⁰¹⁵, lo cual no quiere decir que deba convertirse necesariamente en un *ateísmo real*¹⁰¹⁶, de ahí que dentro de la comunidad científica surja una sensibilidad que se va a mostrar “abierta” hacia el *panteísmo*¹⁰¹⁷, para la recuperación de un Dios personal, como el caso del físico atómico W. Heisenberg, o para una teología negativa de corte neoplatónico, como el caso de C.F.von Weizsäcker. Sin embargo, como este tipo de discurso necesita de una necesaria mediación filosófica para explicar los principios de una reflexión sobre la ciencia, tales como aspectos que hacen a la naturaleza del *cosmos* y la consiguiente elaboración de una idea de Dios; se halla asociada a la “metafísica evolucionista”¹⁰¹⁸ de Henri Bergson o a la

de la vida, de la sociedad y del individuo. Véase URDANOZ, T. O.P. *Historia de la Filosofía*, tomo V, Madrid, BAC, 1975, pp. 563-565.

¹⁰¹⁵ Se habla de *ateísmo metódico* o *ateísmo teórico*, que tiene por objeto rechazar a Dios en sus opiniones, como el caso del “materialismo” en sus diversas formas, como el “positivismo”, que encierran un grosero ateísmo al no admitir ningún ser espiritual y suprasensible. Véase BRUGGER, W. op.cit., p. 66.

¹⁰¹⁶ El término *ateísmo real*, hace referencia al *ateísmo práctico*, que aunque está convencido de la existencia de Dios, la niega con su conducta. (Idem *ut supra*).

¹⁰¹⁷ El término *panteísmo*, del gr. *pan*, significa, *todo* y de *téos*, dios, en sus diversos matices constituye un “ateísmo velado”, sobre todo por la negación de un Dios personal y supramundano. Sin embargo, por el hecho de reconocer algo absoluto, la ley moral, o el ideal de belleza, no coincide por entero con la posición del pensamiento empírico, y por ello, lleva en sí germinalmente, la creencia de un Dios. Este es el caso de algunos hombres de ciencia de la comunidad científica. Véase. BRUGGER, W. , pp. 391- 392.

¹⁰¹⁸ *Henri Bergson* (1859-1941), filósofo, de origen francés, tiene su línea de pensamiento en su obra *L'Évolution créatrice* (1907), que se traduce por *La Evolución creadora*, que es más bien una “filosofía de la vida”, ya que el estudio lo hace profundizando la “naturaleza de la vida” que para el autor es como una “evolución de la vida”, la cual, se da a conocer en el “proceso de evolución”. En realidad, el plan de la obra es muy complejo y bastante incoherente, ya que el objeto de su pensamiento, tiende a superar el “falso evolucionismo mecanicista”, como es el caso de Herbert Spencer y otros y reemplazarlo por un “evolucionismo verdadero”, que tiende más bien hacia una “evolución total” de la vida y que estaría impulsada por lo que dicho autor llama el *elán vital*. Todos estos conceptos encajan con una “Filosofía del devenir”, que será el sistema que definirá a Bergson y que lo relaciona con el pensamiento radicalmente dinámico de Heráclito. Lo importante, es que este sistema de pensamiento bergsoniano pasa a la interpretación de la “moral y la religión” y que se concreta a través de su obra *Las dos fuentes de la moral y la religión*, que fuera publicada en 1932. La obra, compuesta por cuatro capítulos, expone en el primero lo que es “la obligación moral” y llega a la conclusión de que existe una “doble moral”, una “abierta y otra “cerrada”. En el segundo capítulo trata sobre la “religión estática”, frente a una “religión dinámica” del tercer capítulo. Por último, en el cuarto capítulo se ocupa sobre los problemas sociales de la época, como la democracia, la guerra, la sociedad industrial y la sociedad de las naciones. Lo más interesante de este planteo de la una doble moral, es que el autor conecta a estas dos morales con una “doble forma de sociedad”. La primera, es una “sociedad cerrada”, es decir, aquella sociedad de las “patrias” o de las “naciones” y cuyos componentes, son la “familia”, la “ciudad” y la “nación”. La moral de esta sociedad nace del instinto social, que a través de la costumbre, se plasma y concreta en la “obligación”. La segunda, es la “sociedad

obra de P. Teilhard de Chardin, asociada con la influyente corriente anglosajona, de Lloyd Morgan, Samuel Alexander, Alfred North Whitehead o Charles Hartshorne.¹⁰¹⁹

Se concluye que el discurso de Dios se inscribe dentro de un movimiento epocal. A la disolución del pensamiento medieval y al tránsito hacia la modernidad, supuso la superación del *realismo aristotélico-tomista* y con ello al *realismo greco-cristiano*, para dar ingreso a la posición determinante del sujeto en el proceso cognoscitivo. El *sujeto* se va a reafirmar en el *principio de inmanencia*, alrededor del cual gira todo el pensamiento moderno.

3.2. El nuevo paradigma supone a partir del discurso actual sobre Dios, el surgimiento de una “nueva religiosidad” en Occidente

abierta”, que es sociedad de la “humanidad”. La moral abierta, se funda en la “emoción” o “sentimiento”, que tiene una fuerza mucho más grande que la simple moral obligante de la primera sociedad. La segunda, se encarna en las grandes personalidades morales, como los santos y los héroes, que marcan un nuevo rumbo a la conducta humana. Sin embargo, para el autor, la sociedad cerrada, esta identificada con un tipo de religión que él llama “estática” y que forma parte del conjunto de supersticiones, aunque el cristianismo no estaría incluido en esta clasificación, no obstante, Bergson, hace una interpretación positivista (biológica y psicológica) de la religión, lo cual la hace caer dentro del esquema de la evolución. Pero Bergson no se detiene allí, sino que dice que es necesaria una “religión dinámica”, que la identifica con el “misticismo” y que es producto de la religión natural, pero a diferencia de la otra, es una “forma supraintelectual” de la religión, que prolonga el “impulso vital originario”(elán vital) hacia un “nivel superior”. Precisamente, esta posición de Bergson es retomada por *Pierre Teilhard de Chardin*, a través de su obra *El fenómeno humano*, publicado en 1955 en francés, la cual responde a dos momentos precisos: uno que trata de lo estrictamente experimental y positivo, y otro, que trata de un alcance filosófico(metafísico)-teológico y que tiene que ver con el pensamiento de Bergson, ya que el autor la plantea como una filosofía o como una “metafísica de la creación” que tiende a manifestarse como una “transformación creadora”, que viene a sustituir a la “metafísica del ser” por una “metafísica del unir”, concepto en el cual subyace el sentido del término “transformar”, que supone la producción de algo nuevo partiendo de algo preexistente. Sin embargo, quién diga producción de algo, dice producción de algo sin que haya nada “preexistente”. Por lo tanto, la concepción teilhardiana de la creación, al introducir su concepto de “evolución”, que es “transformadora y creadora”, produce el Universo, no de la *nada*, sino de algo “preexistente”. Con esta posición, Teilhard de Chardin impone al pensamiento y a la voluntad divina, el curso del “devenir cósmico evolutivo”. De este modo, Dios no podría crear de otro modo, que siguiendo la trayectoria de una “evolución convergente”, que va a contradecir los principios más claros de la Metafísica como de la Teología. De ahí que ambos autores, Bergson y T. de Chardin, reflexionan con categorías que dan lugar a esto que se llama “metafísica evolucionista”. Véanse. BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. París, Vrin, 1955; TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le phénomène humain*. París, Editions du Seuil, 1955; TRESMONTANT, C. *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Madrid, Taurus, 1958 (Trad. cast. Jesús López Pacheco); MEINVIELLE, J. *Teilhard de Chardin o la religión de la evolución*, Buenos Aires, Theoria, 1965, especialmente, pp.114-115; FARICY, L. R. *Teilhard de Chardin's theology of the christian in the world*, Sheed and Ward, N. York, 1968.

¹⁰¹⁹ URDANOZ, T. O. P. *Historia de la Filosofía*, Madrid, BAC,1984, pp. 380-398 y 400-425 y ss.

El hecho de hablar de una “nueva religiosidad”¹⁰²⁰ implica que el fenómeno comienza a surgir, con motivo de las nuevas transformaciones que empiezan a sucederse en el plano particular de las naciones y ello, en cuanto se traslada al plano del orbe mundial. Sin embargo, probablemente, el hecho de esta “nueva religiosidad” ha comenzado a gestarse en Occidente, porque en él se empiezan a vislumbrar las nuevas concepciones acerca de Dios dentro de un contexto de una *sociedad definitivamente -hasta ahora- secularizada*.

Este fenómeno aparece antes del conocimiento público del proceso de globalización a fines de 1989. En este contexto, el fenómeno comienza a desarrollarse con testimonios bien precisos de lo que debe ser una *nueva imagen del mundo*. Por ejemplo, *Hubertus Mynarek*, estudioso de la historia y de la filosofía de la religión, ex-decano de la Facultad Teológica Católica de Viena, separado de la Iglesia en 1972, publica un libro en 1983, que titula: *¿Religión sin Dios? La nueva religiosidad de nuestros días en los testimonios de sus adeptos*¹⁰²¹. Aquí, Mynarek se ocupa de afirmar que en el mundo actual, supertecnificado, los hombres buscan la “realidad religiosa”. Pero esta afirmación de Mynarek, lo distancia doblemente del cristianismo clásico. Primero, porque para él las iglesias han fracasado definitivamente y por ello Jesús sólo ha quedado como una figura histórica y por ello, la fe unida a él en un Dios personal, ya no se puede sostener para el “hombre actual”¹⁰²². Para este autor, Jesús sigue siendo una de las figuras que tuvieron un presagio de la *totalidad ecológica*¹⁰²³, que ha sido formulada con la ayuda de la idea de un Dios personal, idea que ya está históricamente condicionada y superada. Segundo, porque no obstante esta posición de Mynarek, él cree que el hombre es *religioso hasta el fondo de su existencia*¹⁰²⁴. Por lo tanto, para Mynarek, la

¹⁰²⁰ El término *nueva religiosidad*, responde a un concepto que no significa el retorno a la piedad clásica que estaría fundada en la mística española -especialmente- sino más bien al florecimiento de una *multiforme religiosidad, que hasta el momento, es bastante difícil de describir adecuadamente*. Tiene numerosas manifestaciones y de formas diversas, que para muchos son muy raras y que abarcaría campos que van desde los catálogos sobre *ovnis* y *extraterrestres* hasta la fundación de nuevas instituciones que han hecho de todo esto un conjunto de empresas, algunas muy rentables, que se dedican a la elaboración de alimentos, revistas, libros, cassetes musicales, etc., frente a una demanda “cultural y religiosa” que ha llegado hasta la creación de su propio “mercado”. Véase SUDBRACK, J. *Neue Religiosität - Herausforderung für die Christen*, Mainz, M. Grünewald - Verlag, 1988 (Trad. cast. *La nueva religiosidad*, Madrid, Paulinas, 1990, 7 y ss.).

¹⁰²¹ MYNAREK, H. *Religiös ohne Gott ? Neue Religiosität der Gegenwart in Selbstzeugnissen*, Mainz, 1983, pp. 1, 21, 83-85, 239-241.

¹⁰²² ROBINSON, JOHN A. T., *Sincero para con Dios*, 3ª edic., Barcelona, Ariel, 1968 (Trad. cast. E. G. Forsyth y E. Jiménez).

¹⁰²³ El término *totalidad ecológica*, tiene distintos tratamientos, pero uno de los más curiosos es el que se da a través de las “teologías liberacionistas”-de naturaleza radicalizada-, especialmente las que tienen que ver con las “teologías latinoamericanas de la liberación”, como el caso particular de Enrique D. Dussel, que dedica desde hace poco tiempo a llenar hojas enteras sobre esta temática, probablemente muy preocupado por insertar a su pensamiento radicalizado en el proceso de globalización. Véase DUSSEL, E. *Las metáforas teológicas de Marx. II. La metáforas teológicas. 5.5. Hacia una “Teología de la liberación ecológica”*. Navarra, EDV, 1998, pp.224-233.

¹⁰²⁴ SUDBRACK, J. ,op.cit, p. 16.

nueva religiosidad no es “ninguna determinación dogmática, de contenido, ni objetual, como Dios, dioses, providencia, remuneración, castigo, paraíso e infierno”..., en realidad es “determinante lo funcional-dinámico, y no el contenido objetual”. Este plexo, que se señala como “determinante”, hace pensar a Mynarek, en la constitución de una próxima *religión del futuro*.

Lo cierto es que la “nueva religiosidad” presenta una multiformidad de rasgos particulares, entre los que se destacan, lo místico, lo religioso, lo transpersonal, lo cósmico, lo divino, lo uno universal, lo neoreligioso, lo ecológico, etc. A partir de estas características lo que se puede descubrir es una visión del mundo que *seduce y fascina*.

Dentro de esta multiformidad, se debe destacar el aspecto *ecológico*. Aquí el hombre tiene en cuenta la sublimidad de la naturaleza y empieza a observar la vida como una “unidad” y una entidad “universal”, el fluctuar de las estaciones, el ritmo de nacimiento-crecimiento-muerte, la inserción de las cosas dentro de un *único ecosistema*, y además, reconoce que el *pecado original* fue cometido cuando el hombre se desvinculó de ese sistema. De este modo, la *religión* se convierte ahora (actualmente) en el retorno a ese *ecosistema*.

En una segunda obra de Mynarek, titulada, *Religión ecológica. Una nueva comprensión de la naturaleza*¹⁰²⁵, propone el *fin de las religiones clásicas.*, que hallan su complemento en esta suerte de “religión ecológica.”

Por lo tanto, y de acuerdo con el desarrollo de este punto, el hombre, en definitiva, anda en busca de un sentido unitario de su propia existencia y por ello se inclina velozmente hacia este tipo de “doctrinas salvíficas”. Para sus mentores, como el caso de H. Mynarek, el papel que le cabe al cristianismo de hoy y de mañana, consiste en reflexionar sobre la búsqueda y sobre el fin que se propone esta *nueva religiosidad* y sus implicancias en la sociedad actual.

Sin embargo, esta *nueva religiosidad* propone por derivación una *nueva sensibilidad religiosa*¹⁰²⁶ y que parece darse a partir de la caída del régimen soviético, última utopía de la racionalidad secular moderna y que algunos autores han denominado con precisión: *religiosidad posmoderna*¹⁰²⁷. El término “posmodernidad”¹⁰²⁸ es un concepto ambiguo, simplemente consiste en asumir un conjunto de valores en la etapa anterior (el principio del *progreso*, el *secularismo*, una educación *universal*, etc.) y que ahora han dejado de suscitar adhesión. La posmodernidad como disolución de la Modernidad se caracteriza como un proceso de *fragmentación* de valores comunes. Esta “fragmentación” se traslada al campo *político* y se manifiesta en la ex-URSS y enseguida surgen nuevos nacionalismos, los regionalismos separatistas, la violencia étnica y un policentrismo de las relaciones internacionales, que va a reemplazar a la política de los grandes bloques. Dicha “fragmentación” impacta también en el orden *socio-cultural*, se

¹⁰²⁵ MYNAREK, H. *Ökologische Religion. Ein neues Verständnis der Natur*, Munich, 1986, p. 246 y ss. Cit. por SUDBRACK, J. , op.cit., p. 44.

¹⁰²⁶ CAPANNA, Pablo *El mito de la nueva era*, Buenos Aires, Paulinas, 1993, p.11.

¹⁰²⁷ Idem, pp. 5-13.

¹⁰²⁸ SPIEGEL, G. E. *Lectura contemporánea del homo oeconomicus . . .*, pp. 151-152.

manifiesta a través del desempleo estructural, la desindustrialización de los países que creían hallarse en “vías de desarrollo”, las migraciones de trabajadores y de refugiados. También comienzan a diluirse las *ideologías*, porque empiezan a caducar las “categorías modernas” -izquierda, derecha, progreso, Estado, soberanía, pueblo, etc- e inmediatamente se fragmenta el *discurso*, se comienza a desarrollar una apología de la superficialidad y de la frivolidad, en el marco de un relativismo universal que vuelve igualmente banales todas las experiencias.¹⁰²⁹

El diagnóstico que se puede extraer de lo dicho es el de un discurso fragmentado que lleva a un sentimiento de *anomia*, es decir, la ausencia de normas claras y uniformes con una cierta proliferación de códigos parciales. Esto repercute en el plano *psicológico* y por ello, dicha anomia crea una personalidad tironeada por mensajes contradictorios que se trasladan al plano de los actos sociales, y en particular, al de las acciones políticas de la sociedad contemporánea. La atracción por la magia, la adivinación y las creencias supersticiosas, nace precisamente en los estados de fragmentación de la *personalidad*, particularmente, cuando ésta ansía hallar la unidad en una “certeza ilusoria”. De este modo, la anomia vendría a explicar el auge del *ocultismo*, que siempre fue de la mano de las grandes crisis históricas¹⁰³⁰. El resultado de este “posmodernismo espiritual” se caracterizará además por el *sincretismo*¹⁰³¹. El sincretismo es deliberadamente incoherente. Así como el paganismo tardío sacrificaba a todos los dioses, aún al “dios desconocido” del Areópago, el habitante cosmopolita y neopagano de la ciudad secular posmoderna¹⁰³², pasa de la *astrología*¹⁰³³ al *Tarot*¹⁰³⁴, de la meditación al

¹⁰²⁹ LIPOVETSKY, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1992, pp. 5-15.

¹⁰³⁰ EZCURRA, Alberto I. *La moda del ocultismo*. En MIKAEL. Revista del Seminario de Paraná, año 10, n° 30, 3° cuatrimestre, 1982, pp. 7-28 y ELIADE, M. *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago, Press University, 1976.

¹⁰³¹ El término *sincretismo*, viene del gr. *syncretismos*, significa una mezcla de doctrinas de diferente origen y difíciles de conciliar entre sí. Véase JOLIVET, R. *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Club de Lectores, p.165.

¹⁰³² COX, Harvey. *La ciudad secular*, Barcelona, 1972. Cit. por CAPANNA, P., op.cit., p.13.

¹⁰³³ El término *astrología*, viene del gr. *aster-astros*, estrella, astro, y *lógos*, razón, tratado, estudio. Es la ciencia de los astros, que en otro tiempo se creyó que servía para proporcionar los sucesos por la situación y el aspecto y posición de los planetas. Véase REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*, tomo I, Madrid, 1984, p.143.

¹⁰³⁴ El *tarot*, es un juego completo de naipes, que se designan con este nombre (tarocco) y que se componen de 22 arcanos (misterios) mayores, cuyas imágenes son sintéticas y dotadas de un sentido completo hasta cierto punto, y con respecto a las 56 arcanos menores, la integran 14 figuras de cuatro series, que son los oros, bastos, espadas y copas. Véase CIRLOT, Juan E. *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1985, pp.424-427.

*chamanismo*¹⁰³⁵, de los *extraterrestres* a los *centros energéticos*¹⁰³⁶ más importantes del planeta. Por lo tanto, la norma vigente en estos momentos, parece que es la presencia de la contradicción, el pragmatismo y el relativismo, ya que *se puede creer en cualquier cosa, siempre que a uno le haga bien.*

CONCLUSIÓN

En la primera etapa de este trabajo, se ha llegado a la descripción del clima espiritual de “fin de siglo”, conjugado esta vez con la entrada en el tercer milenio, el cual despierta temores y esperanzas. De este modo, mientras unos creen vivir en las postrimerías del pasado, otros se sienten ya en vísperas del futuro. Los signos de los tiempos parecen señalar que este estado es transitorio, pero no nos permite aún concebir cuáles serán las fuerzas que predominarán. Pero la esperanza siempre arraigó más allá de los hechos, ya que son muchos los que confían estar a las puertas de una *nueva era*, más feliz que la actual. Y así, como el secularismo disolvió la vieja sociedad sacral, la posmodernidad fragmenta ahora a la propia sociedad secular y por eso, la fragmentación y la anomia de la sociedad secular, desembocan en una suerte de “sálvese quien pueda”, porque ya no podemos salvarnos juntos porque se han roto los lazos de la “solidaridad”, entonces se buscan las salidas por medio del “individualismo”, como la “autoayuda” o la “pseudo- solidaridad grupal”, por medio de las “sectas”

En una segunda etapa, faltaría verificar cuál es el lugar en donde comienza a desarrollarse dicho paradigma, qué incidencia tiene en la política y la cultura en la perspectiva de una nueva sociedad internacional, qué diferencias existen a la luz de este paradigma, entre Oriente y Occidente y, si las distintas visiones religiosas y culturales, llevan hacia una “nueva configuración del mundo.”

En síntesis, ésta es la atmósfera espiritual que rodea actualmente a Occidente y que incide puntualmente en el llamado “mundo occidental” por ser un centro de la difusión del poder militar, político y económico; el que a su vez influye en las instituciones de naturaleza religiosa, que además se convierten en centros de difusión de esta “atmósfera espiritual”, de un modo “fragmentado”, “interactivo” y “planetario”, y que ha empezado a manifestarse en los diversos ámbitos del quehacer humano, y que además, nos obliga a reformular algunos principios básicos para una comprensión más profunda, del rol que le cabe a la religión, en la “nueva sociedad” que ha comenzado a emerger.

¹⁰³⁵ El término *chamanismo*, viene de *chamán*, especie de hechicero al que se supone dotado de poderes sobrenaturales para sanar a los enfermos, adivinar, invocar a los espíritus, etc. El chamanismo, es el conjunto de creencias y prácticas referentes a los chamanes. Véase *Diccionario de la lengua española*, tomo I, p.422.

¹⁰³⁶ El término *centros energéticos* (power spots), hace referencia a lo que sería la “última encarnación” de la energía que se elabora a partir de un modelo “electromagnético”, o de “magnetismo terrestre”, que se difunde por distintos puntos estratégicos del planeta. Según los entendidos, estos centros servirían a las personas para recargarse de energía, lo cual se lo vincula al mito de la Atlántida, el continente perdido y con los extraterrestres. Entre los centros señalados, se pueden nombrar los *Montes Shasta*, *Maui* y las *Montañas de Dakota*, en los EE.UU., *Machu Pichu*, en Perú y el cerro *Uritorco*, en la provincia de Córdoba, Argentina. Véase CAPANNA, P., op.cit, p. 84.

Dostoievski frente a la psicología moderna y su concepción nietzscheana del Principio de Individuación y el Sentimiento de Culpa

Santiago Vázquez

Universidad Nacional de San Luis

Profesor asesor: Santiago Gelonch Vilariño

Decir que las obras literarias del ruso Fedor Dostoievski constituyen documentos extraordinarios por la profundidad sin parangón que alcanzan en la penetración del alma humana, y más precisamente en la del alma del hombre moderno, es repetir lo que muchos han dicho ya. Aún aquellos contra cuyas ideas acerca del hombre el ruso anticipadamente escribió, no han podido menos que admirarse frente a sus novelas. El mismo Sigmund Freud, tan claramente ubicado en las antípodas del pensamiento antropológico del literato ruso, ha dicho, por ej, que la obra *Los hermanos Karamazov* es la novela más grandiosa que se haya escrito, y no pudo menos que experimentar lo que él llamaría una intensa *ambivalencia* frente a la figura de Dostoievski, en quien veía un literato extraordinariamente profundo e inteligente y, a la vez, un reaccionario y retrógrado a quien el futuro cultural de los hombres tendrá poco que agradecer, según sus textuales palabras. Tampoco Nietzsche escapó a su encanto llegando a sostener que fue Dostoievski el único del que aprendió algo de psicología.

No es antojadizo que mencionemos a estos dos autores como ejemplo. Son el filósofo de Sils Maria y el fundador del psicoanálisis quienes tendrán un papel preponderante en el establecimiento de las nociones de principio de individuación y sentimiento de culpa, en amplios perímetros de la psicología moderna. El sentido que dichas nociones adquirirán, fue, según creemos, anticipado por el literato ruso, aunque a manera de virus en gestación a los que confronta la vitalidad del pensamiento cristiano como el camino de sanación del hombre moderno. De ahí quizá, la razón de la notoria ambivalencia que el psiquiatra vienés sintió hacia él y por lo cual sostuvo que Dostoievski “*falló en ser un maestro y libertador de los seres humanos*”. En este sentido son muy significativas, amén de espeluznantes, las hipótesis acerca de la personalidad del escritor ruso que elaborará Freud en su ensayo *Dostoievski y el parricidio*.

Nuestro análisis girará en torno a la conocida obra *Crimen y Castigo*. Es en ésta donde, según creemos, el escritor ruso responderá por anticipado a los planteamientos que, tras los pasos de Nietzsche, realizará la psicología moderna en autores como Freud, Jung y Erich Fromm.

La tesis que hemos elaborado a partir de la lectura de la novela del ruso y que aquí intentaremos poner a prueba, es la siguiente: Dostoievski invierte el sentido del dilema nietzscheano. El filósofo alemán manifestará que uno de los objetivos de su obra es erradicar los conceptos de pecado y culpa y todos sus derivados semánticos, por considerar que éstos son una invención del occidente greco-cristiano, y en este sentido, prejuicios teóricos que están en contra de la vida. A ellos debe sobreponerse la voluntad de poder del superhombre, que se individúa mediante el pecado dirán Jung y Fromm, y rechaza el remordimiento y la culpa que son, en palabras de Nietzsche, “*como la moderdura de un perro a una piedra: una tontería*” (Nietzsche, 1966). Pues

bien, Dostoievski vendrá a decir que la culpa y sus derivados, son expresiones genuinas de la vida del espíritu. En este sentido, serán precisamente los prejuicios teóricos de Raskolnikov, “*esas ideas extrañas e imprecisas que están en el aire*” -como señala el mismo Dostoievski al resumir la trama de su novela- y de las que luego Nietzsche hará su filosofía, las que realmente se oponen a la vitalidad del espíritu, que pugna por manifestarse durante todo el proceso psicológico de Raskolnikov tan magistralmente descrito por el literato, y cuya sofocación aparece como la causa principal por la cual el protagonista va cayendo en la enfermedad. Cuando finalmente reconoce la culpa es cuando, en palabras de Dostoievski, *resucita* y cuando comienza “*la historia de la lenta renovación de un hombre*” (Dostoievski, 2000).

Principio de individuación y sentimiento de culpa

Las numerosas rectificaciones que Freud fue introduciendo en su teoría a lo largo del desarrollo de ésta, no tocaron, sin embargo, a orientaciones esenciales del psicoanálisis, ya presentes en su primera etapa y que más tarde servirán de guía en la interpretación y análisis de todo fenómeno humano. La consideración de la religión y el sentimiento de culpa como agentes patógenos, es una idea del psicoanálisis freudiano que, aunque no aparezca expresamente en las primeras obras de Freud, podría ya inferirse de las mismas, según creemos.

Respecto a la idea psicoanalítica del sentimiento de culpa, resulta muy gráfica una caricatura americana que recoge el psicoanalista Albert Görres. Dicha caricatura presenta a un terapeuta de la escuela de Freud sentado detrás del paciente y reprochándole: “*Tres años ha que está Ud. bajo el psicoanálisis y todavía tiene Ud. sentimientos de culpabilidad. ¿No le da vergüenza?*” (Görres, 1983). En efecto, Freud dirá que “*El sentimiento de culpabilidad es el problema más importante de la evolución cultural (...) el precio pagado por el progreso de la cultura ha residido en la pérdida de felicidad por el aumento del sentimiento de culpabilidad*” (Freud, 1994). La cultura exige la represión pulsional, pero “*cuando una aspiración pulsional –dirá Freud- sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son traspuestos en síntomas, y sus componentes agresivos en sentimiento de culpa*” (Freud, 1993). De modo que toda neurosis esconde un monto de sentimiento de culpa. Por ello la cura analítica se orienta a “*eliminar – nos dirá el ensayista español Pifarré Clapés- los factores represivos patógenos que son los que dan lugar a la enfermedad, y que originan la ruptura de la armonía, y el desdoblamiento autoacusativo del sujeto en forma de conciencia de culpa*” (Clapés, s/f).

Si, como dirá el psiquiatra vienés en *El malestar de la cultura*, la evolución de individuo sustenta como fin principal el programa del principio del placer, es decir, la prosecución de su felicidad, “*el “super-ego” como garante de la racionalidad social, debería utilizar su poder, no para imponer coercitivamente sus normas morales, sino para despejar las trabas a la apetitividad orgánica y facilitar su satisfacción*” (Freud, 1994) De esta manera la persona no se sentirá agobiada por la culpa generada por un súper yo impositivo y represor como el de la cultura occidental.

La finalidad nietzscheana del psicoanálisis será eliminar el sentimiento de culpa procedente del *pecar*, como diría la moral cultural de que está constituido el super yo típicamente occidental, o del *individuarse* como dirán los *nuevos médicos de la salud mental*. Esto aparece aún más claro en dos discípulos cismáticos de Freud que, no obstante, permanecen, en este punto,

en la línea interpretativa de su maestro, profundizando sus planteos y elaborando ya el llamado *Principio de individuación*. Ellos son Carl Jung y Erich Fromm. Veamos brevemente cómo se expresan en estos dos autores las nociones que venimos desarrollando, no sin antes decir con Martín Echavarría que la postura de éstos respecto a estas cuestiones “*es compartida por muchísimos importantes psicólogos, para los cuales la normalidad supone la ausencia del sentimiento de culpa*” (Echavarría, 2005).

La reinterpretación hecha por Fromm del supuesto *mito bíblico* de la expulsión del paraíso, muestra con claridad lo que el concepto de Principio de individuación quiere designar en estos autores. Obrar contra la orden divina “*desde el punto de vista humano –dirá Fromm- se trata del comienzo de la libertad humana. Obrar contra las órdenes de Dios significa libertarse de la coerción, emerger de la existencia inconsciente de la vida prehumana para elevarse hacia el nivel humano. Obrar contra el mandamiento de la autoridad, cometer un pecado, es en su aspecto positivo humano, el primer acto de libertad, es decir, el primer acto humano*” (Fromm, 1996).

Pero es en el psicólogo suizo Carl Jung en quien se manifiesta más palmariamente la reformulación de la noción de pecado como acto individuante. El pecado, lejos de constituir una acción corruptora de la naturaleza humana, constituiría el acto por el cual el hombre se hace un individuo, es decir, una unidad aparte, indivisible, un Todo alcanzando así su deificación (Jung, 2002). La sinonimia que establece Jung entre los términos autodeificación e individuación, es profundamente significativa y esclarecedora. Es mediante la adquisición de la conciencia de la sombra como cursa este proceso de individuación: asunción de la sombra de la personalidad que es donde “*está contenido –dirá Jung- todo aquello que no quiere adaptarse ni acomodarse incondicionalmente a las leyes y reglas de la vida consciente*” (Lego, 2005). Concluirá al respecto Martín Echavarría: “*Para usar la expresión de Nietzsche no se trata simplemente de contraponerse a la ley por el pecado, sino de superar ambas, la ley y el pecado, el bien y el mal. Ponerse más allá del bien y del mal y llegar a identificarse con el principio creador (...) El objetivo de la psicoterapia junguiana es que la persona llegue a la madurez, la individuación, la completad. Esta individuación y completud se alcanza a través de la mala conciencia (...) El progreso está en superar el arrepentimiento, endurecerse en la mala conciencia, con todas sus consecuencias*” (Echavarría, 2005).

De esta manera, como bien señala Pifarré Clapés, “*la función curativa [de los nuevos médicos de la salud del cuerpo y de la mente] consistirá en sustituir de las conciencias dominadas por el sentimiento de culpa y el arrepentimiento, sustentado por la ficticia “verdad” de las supuestas creencias metafísicas, morales y religiosas, por la “verdad” que auspicia la salud mental y permite el óptimo rendimiento biológico*” (Clapés, s/f) ¿Qué verdad es esa? La verdad de la nada, dirá Clapés citando a Nietzsche

Dostoievski y su respuesta

Veamos ahora lo que tiene para decir al respecto, la obra literaria objeto de nuestro análisis.

“*Este crimen tiene la marca del siglo*” dirá Porfirio Petrovich, el perspicaz agente de policía que sospecha de Raskonikov. El siglo XIX es el siglo de la muerte de Dios. Cuando Nietzsche lo diga, algunas décadas después que Dostoievski escribiera su novela, no hará sino describir la situación del mundo

moderno. Por supuesto, también será en él una declaración de ateísmo. Más el escritor ruso había diagnosticado ya el ateísmo de hecho en que vivía el mundo moderno, por ello una de las grandes preguntas de sus novelas es aquella que Sartre respondió por la afirmativa ¿Acaso todo está permitido?

Esta pregunta resuena durante toda la novela que aquí analizamos, con una resolución última que sin embargo trasunta en todos los capítulos en los que Raskolnikov, el asesino de convicción, el superhombre hecho *individuo* e incapaz de experimentar remordimiento y culpa, se va inevitablemente hundiendo en la enfermedad hasta experimentar y reconocer la realidad del bien –y del bien como *su bien*- en Sonia, la prostituta de *corazón contrito y humillado*. Algo semejante sucederá con Iván Karamazov en la monumental novela *Los hermanos Karamazov*.

Los personajes del literato ruso encarnarán el desastre humano del “ateísmo coherente”, como lo llamó Sartre. Raskolnikov será, en palabras de Alfredo Sáenz, el nietzscheano frustrado, el cobarde que no podrá ser nunca un Napoleón, según él mismo, bajo el persistente hechizo de *extrañas ideas*, se lamentará.

El pálido criminal del Zaratustra nietzscheano recuerda notablemente a Raskolnikov, el joven de *rostro excesivamente pálido*, como lo describe Dostoievski en diversas partes de la novela. Pero no es sólo la palidez lo que los hace semejantes. Veamos si no, lo que dice Zaratustra: “*Así habla el rojo juez: «¿por qué este delincuente asesinó? Quería robar». Mas yo os digo: su alma quería sangre, no robo: ¡él estaba sediento de la felicidad del cuchillo!*

Pero su pobre razón no comprendía esa demencia y le persuadió. «¡Qué importa la sangre!, dijo; ¿no quieres al menos cometer también un robo? ¿Tomarte una venganza?»

Y él escuchó a su pobre razón: como plomo pesaba el discurso de ella sobre él, - entonces robó, al asesinar. No quería avergonzarse de su demencia.

Y ahora el plomo de su culpa vuelve a pesar sobre él, y de nuevo su pobre razón está igual de rígida, igual de paralizada, igual de pesada.

Con sólo que pudiera sacudir su cabeza, su peso rodaría al suelo: mas ¿quién sacude esa cabeza? (Nietzsche, 1993)

Tampoco Raskolnikov matará a la vieja usurera por el robo. La felicidad del cuchillo es la del hombre extraordinario que tiene el derecho y, en ocasiones, hasta el deber de ir más allá de las leyes cuando la realización de su idea lo exige, según dirá Raskolnikov en su artículo acerca del crimen. En suma, la felicidad del hombre-dios. Más la razón, con el plomo de su discurso sobre la culpa, pesará sobre él y él caerá en la demencia. Aún no puede sacudir su cabeza a fin de que el peso de la culpa caiga al suelo. No es difícil inferir que serán los *nuevos médicos de la salud del cuerpo y de la mente* que señalábamos más arriba -y entre los cuales podríamos incluir a Freud, Fromm y Jung entre otros- los llamados a *sacudir esa cabeza*.

Se plantea aquí, según creemos, lo que ya hemos adelantado: la dialéctica nietzscheana aut aut asumida por buena parte de la psicología moderna en las nociones del principio de individuación y del sentimiento de culpa, y que podría expresarse de diversos modos: culpa o vida, culpa o voluntad de poder, vida prehumana o individuación por el pecado libertador, arrepentimiento o autodeificación; y la inversión de su sentido por parte de Dostoievski.

El escritor ruso dirá con su novela que son las ideas o construcciones de la razón que oponen la vida a la culpa como dos términos excluyentes, las

que realmente se oponen a la vida, por aquello de Kierkegaard “*Sólo cuando me reconozco culpable me afirmo absolutamente en lo que soy*” (Blanch, 1983). Raskolnikov parece estar poseído por ideas como por parásitos que disecan su alma. Éstas están fuertemente aferradas a su espíritu pues constituyen el fundamento de su rebelión y autodeificación, si queremos usar el término jungniano. Estas ideas se muestran cada vez más opuestas a lo que su espíritu pareciera demandar.

Los errores de la razón eran para Nietzsche el pecado, el sentimiento de culpa y todos sus derivados semánticos. Errores de la razón que, como tales, se oponían a la vida. Pues bien, Dostoievski mostrará en la persona de Raskolnikov, que éstas son genuinas manifestaciones de la vida del espíritu y que considerarlas un *error de la razón* es el peor de los errores. De esta manera la confrontación que tiene como escenario el alma de Raskolnikov y que hace de éste en todo momento una cuerda tensa a punto de cortarse, es la que llevan adelante sus ideas autodeificantes frente a las positivas realidades psicológicas problematizadas -cuando no negadas- por esas mismas ideas. Éstas, en tanto causa y consecuencia de un orgullo demoníaco, parecen conservar cierta omnipotencia hasta los últimos capítulos del relato. Pero la fuerza incontenible de un arrepentimiento que se fue gestando en el tiempo posterior al asesinato, y aún antes, irrumpe como un torrente arrollador que derriba con su fuerza vital las orgullosas ideas que hasta ese momento mantenían al límite su corazón y no le permitían reconocer el infinito amor que sentía hacia Sonia, la de corazón contrito y humillado, símbolo de la humildad y el arrepentimiento que sanan, y causa eficiente del arrepentimiento de Raskolnikov. Por y en ese amor a Sonia, descubrirá al remordimiento y al arrepentimiento como *emisarios de la eternidad*, al decir de Kierkegaard. Quizá sea esto lo que sugiera la última escena en la Raskolnikov, inundado de estos sentimientos, retiene en sus manos un evangelio cuya contemplación lo llena de esperanza.

Las últimas páginas están cargadas de profunda emotividad. La visión apocalíptica -muy vinculada a sus *extrañas ideas*- que Raskolnikov tiene en sueños durante el tiempo de Cuaresma en el hospital donde está internado, presagian una inminente *Pascua de Resurrección*. El corazón del lector se estremece con el del héroe cuando éste, después de su sueño, ve a Sonia por una ventana y, casi sin darse cuenta y al instante, su corazón golpea con violencia. En los días que siguen la espera con ansiedad y parece ya no estar tan atento a lo que siente y piensa. Hasta que, en compañía de la amada, y después de unos minutos de profundo silencio, una fuerza irresistible lo arroja a sus pies y llora con un llanto que Dostoievski se abstiene de describir. La Pascua había llegado, Raskolnikov había resucitado. El evangelio en el que Sonia le había leído la resurrección de Lázaro al cabo de cuatro días de muerto, estaba en sus manos. Sus convicciones, tan extrañas a la vida que ahora lo colmaba, comenzaban a ceder. De hecho en esos momentos era incapaz de reflexionar. “*La vida –dirá hacia el final el enorme literato ruso- había sustituido en él al razonamiento*” (Dostoievski, 2000)

Referencias bibliográficas

Blanch, Antonio (1983). Pecado y perdón en la literatura. Revista *Communio*, 84 447- 454

- Dostoievski, Fedor (2000). Crimen y castigo. Buenos Aires: Editorial Longseller
- Dostoievski, Fedor (1999). Los hermanos Karamasov. Madrid: Editorial Alba
- Echavarría, Martín (2005). La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino. Universitat Abat Oliba Ceu: Documenta Universitaria
- Fariña Videla (1981). Drama y mensaje de Sigmund Freud. Paraná: Editorial Mikael
- Freud, Sigmundo (1993). Dostoievski y el parricidio, en Obras Completas. Tomo XXI. Buenos Aires: Editorial Amorrortu
- Freud, Sigmundo (1994). El malestar de la cultura, en Obras Completas. Tomo XXI. Buenos Aires: Editorial Amorrortu
- Freud, Sigmund (1993). El problema económico del masoquismo, en Obras Completas. Tomo XIX. Buenos Aires: Editorial Amorrortu
- Freud, Sigmundo (1993). Tótem y tabú, en Obras Completas. Tomo XIII. Buenos Aires: Editorial Amorrortu
- Fromm, Erich (1996). El miedo a la libertad. Buenos Aires: Editorial Paidós
- Görres, Albert (1983). Culpa y sentimiento de culpabilidad. Revista *Communio*, 84 414-427
- Jung, Carl (2002). Recuerdos, sueños, pensamientos. Buenos Aires: Editorial Seix Barral los tres mundos
- Kierkegaard, Soren (1979). La pureza del corazón es querer una sola cosa. Buenos Aires: Ediciones La Aurora
- Lego, Pablo (2005). El principio de individuación en la psicología analítica de Carl Jung desde la perspectiva de la psicología católica, en Bases para una psicología cristiana. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina
- Nietzsche, Friedrich (2001). Así habló Zaratustra. Buenos Aires: Editorial Planeta, edición especial para La Nación.
- Nietzsche, Friedrich (1975). Genealogía de la moral. Madrid: Editorial Alianza
- Pifarré Clapés, Lluís (s/f). El sentimiento de culpabilidad en Nietzsche y Freud, en <http://arvo.net/seccion-freud/seccion-freud/gmx-niv552-con16914.htm>

Sáenz, Alfredo (1996). El fin de los tiempos y seis autores modernos. Buenos Aires: Editorial Gladius

Comisiones

Área VIII: Filosofía, cultura y medio ambiente

Filosofía y Medio Ambiente: Una propuesta desde la Ética en la formación universitaria

Prof. Mercedes del V. Palacio M.

Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional
de San Juan.

La Conferencia Mundial sobre Educación Superior en el siglo XXI, convocada por la UNESCO y celebrada en París en octubre de 1998, planteaba que las instituciones de Educación Superior deben formar a los estudiantes para que se conviertan en ciudadanos bien informados y profundamente motivados, provistos de un sentido crítico y capaces de analizar los problemas, buscar soluciones y aplicar éstas a fin de asumir responsabilidades sociales.

Entendemos entonces que la Universidad actual tiene, además de su papel docente y de investigación, una posición privilegiada en cuanto difusora de conocimientos y proveedora de servicios a la sociedad. Por otra parte, su influencia se extiende sobre los modos de entender el mundo, las relaciones entre los seres humanos y de éstos con el medio natural, las decisiones políticas y, prácticamente, sobre todas las esferas del pensamiento y sobre la actividad de la comunidad a la que se dirige. En una palabra: la Universidad es, desde su creación, un actor principal en la construcción del universo valorativo que rige nuestras creencias, conductas y actitudes.

Así, la Universidad tendría que contemplar –en su actividad formadora y de investigación- la incorporación de contenidos éticos propios para cada profesión, de forma que el futuro profesional, además de lograr ser un experto en su materia, estuviera en condiciones de actuar en base a criterios éticos.

Al respecto, si *“por formación de profesionales se entiende un desarrollo armonioso de las capacidades cognoscitivas, técnicas y morales, se estará contribuyendo con ella, a un mejoramiento de la sociedad en general”*, éste es el planteo del que parte Ricardo Maliandi -Dr. en Filosofía e Investigador del CONICET-en su reflexión, desde la Filosofía, sobre la formación de los profesionales a la luz de la ética (Maliandi, 1998).

Creemos que avanzar hacia un modelo de Universidad que comparta la conveniencia de incorporar en sus Programas, contenidos de aprendizaje relacionados con valores y actitudes, requiere que en los Planes de Estudio de las carreras se establezcan objetivos terminales referentes a lo ético en sus diferentes etapas.

Nuestra propuesta respecto a la necesidad de una formación ética en la Universidad se ubica en el debate sobre los contenidos de aprendizaje y sobre los estilos docentes del profesorado. Este debate genera procesos de reflexión acerca de la práctica docente, los contenidos que se enseñan, las formas a través de las que se evalúa, y las actitudes que muestra el profesorado en las formas de abordar su tarea y sus relaciones con los estudiantes.

“El debate sobre la formación en el siglo XXI plantea, sobre todo en los niveles superiores, cuestiones que afectan a conceptos como ciudadanía, ética, moral y valores. En efecto, desde diversas perspectivas y/o paradigmas conceptuales socioeducativos, se incluyen, de una forma u otra, la consideración de la ciudadanía y de la ética como partes de todo proceso formativo actual y futuro” (Martínez, M., 1998).

Las sociedades postindustriales democráticas, inmersas en procesos de globalización económica, confiadas en las nuevas tecnologías de la información y la comunicación y con nuevos retos presentes y futuros como son la acogida de personas de otros países y la consecuente convivencia de diferentes culturas, religiones y costumbres, necesitan más que nunca ciudadanos con rasgos éticos.

Recordemos que *la Universidad ha sido, desde sus orígenes, la encargada de formar profesionales y especialistas en diversas áreas de conocimiento, y hoy debería ser también la encargada de la formación de auténticos ciudadanos, responsables y comprometidos éticamente con la realidad social que les rodea* (Morín, 2000, 2001; Cortina, 1995, 1997)

Se trata de atender, entonces, de acuerdo a nuestra propuesta, a dos caras de la misma moneda: en otras palabras, defendemos la formación de profesionales acorde con el nuevo paradigma social, que desarrollen las habilidades y/o capacidades necesarias para construir el conocimiento que les sea útil y de la forma más significativa posible. Pero también defendemos la formación de auténticos ciudadanos que hagan buen uso de su profesionalidad, o sea, apostamos por expertos del conocimiento que diseñen y pongan en marcha alternativas laborales humanizadoras y viables desde un punto de vista ético (Cortina, 1997).

Entre el cuerpo de profesores en la Universidad, es fácil encontrar a quienes consideran que aquéllas son funciones y responsabilidades de la familia y de la escuela, pero no de las instituciones de educación superior. Para otros la Universidad debe ocuparse de hacer bien su tarea y no de cuestiones como éstas, ya que su misión es la de instruir y preparar para el ejercicio de una profesión, para la investigación o para la docencia y no la observan como un *espacio de aprendizaje ético*.

Se trata por lo tanto, desde nuestra perspectiva, de crear un conglomerado de condiciones que permitan al estudiante universitario apreciar como ideales, un conjunto de valores, denunciar la presencia de contravalores y, sobre todo, construir su propia matriz de valores que le permita no sólo razonar y pensar sobre ellos, sino también elaborar criterios personales guiados por principios de justicia y equidad, así como actuar coherentemente como profesional y como ciudadano, nos expresa Adriana Cortina.

En una palabra, el modelo de formación en valores que proponemos y que identificamos como *“aprendizaje ético*, se formula en el marco de sociedades plurales y democráticas, caracterizadas por la diversidad, por los efectos de la globalización y de la sociedad de la información en que vivimos.

A pesar de que nuestra propuesta no pretende la transmisión de un determinado sistema de valores, sí pretendemos contribuir, a través de la promoción de estas dimensiones a la construcción de las diferentes matrices de valores que cada persona pueda optar a lo largo de su vida, y orientar a que valores como justicia, igualdad, libertad, solidaridad, respeto, tolerancia activa y actitud de diálogo, sean apreciadas como tales y denunciada su ausencia.

El enfoque de *aprendizaje ético* que impulsamos, pretende generar de forma sistemática las condiciones que hagan posible que el universitario mejore en sus niveles de autoconocimiento, autonomía y autorregulación, facilitando así la construcción del propio yo, pero además, que el estudiante universitario sea capaz de transformar el medio que le es propio en otro mejor,

de implicarse en proyectos colectivos y que muestre habilidades sociales adecuadas para el logro de los objetivos que se proponga.

La formación del siglo XXI ha de posibilitar, así mismo, la construcción de proyectos no exclusivamente individuales. Quizás uno de los puntos clave del malestar de la sociedad actual sea la falta de predisposición para implicarse en proyectos colectivos que supongan capacidad para proponerse acciones en función de objetivos que impliquen algo más que lo puramente personal. En una palabra: La formación del ciudadano del siglo XXI también ha de representar la formación de personas por y para la comunidad.

Por último, la formación del ciudadano del siglo XXI ha de apostar por la responsabilidad. Una actitud responsable está comprometida con la libertad, la igualdad, la equidad, el respeto y la solidaridad. Así, el ciudadano y el profesional que defendemos no pueden obviar la implicancia que sus acciones personales pueden tener en los demás. Hay que apostar por el *principio de responsabilidad* en el proceso formativo (Jonas, 1994). Quizás más que nunca la sociedad de la información necesita personas y profesionales responsables con la profesión que desarrollan y con lo que su acción implica. En suma, se trata de defender un modelo formativo centrado en la responsabilidad y en conocimiento de los deberes y de los derechos, tanto de la profesión como de la ciudadanía.

Así, el docente se convierte en algo más que en un mero transmisor del conocimiento científico. Son los conocimientos científicos los que en el nuevo paradigma social ya no están en la boca del docente, del experto en el tema, sino que se hallan presentados y representados de múltiples formas, como en la red de redes –Internet- y son susceptibles de acceso fácil y autónomo.

Todo lo dicho, la figura del docente del siglo XXI, sobre todo en niveles superiores de educación, adquiere mayor profundidad en referencia a su rol pedagógico. Defendemos entonces que el profesorado universitario debe estar entrenado en la manera de cumplir *el contrato moral* (Martínez, 1998) que se deriva de lo que venimos proponiendo. En otras palabras, el modelo de aprendizaje ético que defendemos para la ciudadanía, apuesta por formas especiales y concretas de organizar el escenario pedagógico, de manera que no todo vale a la hora de tratar de enseñar un contenido o un bloque de contenidos a un conjunto de estudiantes. En tal sentido, vale la pena decir que prestamos atención preferente a las formas de organización conjunta entre docente y estudiantes que apuesten por situaciones de interactividad y en las que se compartan significados importantes para todos los participantes.

No se trata de hacer grandes cambios curriculares, ni nuevas reformas de los planes de estudio, sino de incorporar en los planes de cada asignatura contenidos y objetivos terminales *de naturaleza ética*, especialmente de carácter procedimental y actitudinal.

En este sentido conviene que el profesorado asuma que un enfoque como el del aprendizaje ético en la Universidad, propone atender el desarrollo integral del estudiante, no sólo en su manera personal de aprender y abordar el ejercicio de su profesión, sino en su forma de pensar y de comportarse como ciudadano.

La propuesta hasta acá desarrollada, centrada en la visión de la Universidad como *espacio de aprendizaje ético*, nos ha ido conduciendo a replantear, al interior de las cátedras de “Filosofía” de los Departamentos de Geografía e Historia, la necesidad de trabajar un ámbito muy nuevo, cual es el de la Ecoética, denominada también Ecofilosofía, orientada a la defensa de

la vida natural y humana , frente a los avances de la civilización tecnológica y vinculada a los principios del desarrollo sostenible. Esta nueva mirada fue valorada por los responsables del resto de las asignaturas del Plan de Estudios del Profesorado y Licenciatura en Geografía, las que se interesaron en concretar un trabajo intercátedras alrededor de asumir la perspectiva ética desde cada una de ellas.

En base a estos antecedentes es que nos adherimos a las ideas centrales que conforman la denominada “Década de la educación para un futuro sostenible (2005-2014): Un punto de inflexión necesario en la atención a la situación del planeta”, propuesta por la UNESCO.

Desde de las Naciones Unidas se ha considerado necesario instituir una *Década de la Educación para un Futuro Sostenible*, destinada a lograr el compromiso de todos los educadores en la formación de una ciudadanía atenta a la situación del planeta y que esté preparada para la toma de decisiones.

Conviene recordar al respecto, que la Segunda Cumbre de la Tierra (Johannesburgo, 2002) comprendió la necesidad de iniciar una campaña intensa y de larga duración surgiendo así la idea de una *Década de la Educación para el Desarrollo Sostenible*, (Resolución 57/254 aprobada por Asamblea General de las Naciones Unidas, el 20 de diciembre de 2002).

La Década podrá contribuir a ello en la medida en la que, quienes ya venimos trabajando por la sostenibilidad, desde distintos ámbitos, y en especial desde la Universidad, sepamos comprender que se trata de una iniciativa que no entra en competencia con nada de lo que se ha venido haciendo hasta aquí, sobre todo desde la educación ambiental o desde la atención a las relaciones ciencia-tecnología-sociedad-ambiente; que, por el contrario, se pretende conectar y difundir todas esas acciones para que se potencien mutuamente y para que generen nuevas iniciativas, hasta lograr que la atención a la situación de emergencia planetaria impregne el conjunto de las acciones educativas, desde la escuela primaria a la Universidad, desde la prensa hasta los proyectos de las diversas instituciones educativas, como los de la propia OEI .

Qué nos dice el documento de las Naciones Unidas? El documento “Compromiso por una educación para la sostenibilidad” expresa:

“Vivimos una situación de auténtica emergencia planetaria, marcada por toda una serie de graves problemas estrechamente relacionados: contaminación y degradación de los ecosistemas, agotamiento de los recursos, crecimiento incontrolado de la población mundial, desequilibrios insostenibles, conflictos destructivos, pérdida de diversidad biológica y cultural(...)Es preciso, por ello, asumir un compromiso para que toda la educación, tanto formal como no formal preste sistemáticamente atención a la situación del mundo, con el fin de proporcionar una percepción correcta de los problemas y de fomentar actitudes y comportamientos favorables para el logro de un desarrollo sostenible.”

Este texto, que aparece firmado por “Educadores por la sostenibilidad”, apunta a crear un clima generalizado de atención a la situación planetaria, constituyendo el punto de partida para la creación de la página www.oei.es/decada.

A modo de Conclusión, queremos destacar, como bien ha señalado la UNESCO que: “*El Decenio de las Naciones Unidas para la educación con miras*

al desarrollo sostenible pretende promover la educación como fundamento de una sociedad más viable para la humanidad e integrar el desarrollo sostenible en el sistema de la enseñanza escolar a todos los niveles. El Decenio intensificará igualmente la cooperación internacional a favor de la elaboración y de la puesta en común de prácticas, políticas y programas innovadores de educación para el desarrollo sostenible” (Vilchez y Gil-Perez, 2003)

En esencia, se propone impulsar una *educación solidaria*, que contribuya a una correcta percepción del mundo, que genere actitudes y comportamientos responsables y que prepare para la toma de decisiones fundamentadas. Para algunos autores, estos comportamientos responsables exigen superar un “posicionamiento claramente antropocéntrico, en donde prima lo humano respecto a lo natural”, en aras de un biocentrismo que “integra a lo humano, como una especie más, en el ecosistema” (Palacio, M, 1999).

En definitiva, la preservación sostenible de nuestro planeta exige la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus habitantes. Pero esa preservación aparece hoy como un derecho en sí mismo, como parte de los llamados “derechos humanos de tercera generación”, que se califican como derechos de solidaridad, “porque tienden a preservar la integridad del ente colectivo”, porque incluyen, de forma destacada, el derecho a un ambiente sano, el derecho a la paz y al desarrollo para todos los pueblos y para las generaciones futuras.

Insistimos en que estos derechos de tercera generación “sólo pueden ser llevados a cabo a través del esfuerzo concertado de todos los actores de la escena social”, incluida la comunidad internacional. Así se puede comprender la vinculación que se establece entre desarrollo sostenible y universalización de los Derechos Humanos.

Y se comprende también la necesidad de avanzar hacia una verdadera mundialización con instituciones democráticas, igualmente a nivel planetario, que sean capaces de garantizar este conjunto de derechos, situación que no puede ser desconocida desde la perspectiva educadora y transformadora que le compete hoy a la Universidad.

**La cuestión del otro.
Algunas tensiones multiculturalismo-interculturalidad.**

M. Federica Scherbosky¹⁰³⁷

fedescherbo@yahoo.com.ar

En torno a los innumerables problemas acuciantes en el mundo de hoy, podríamos sostener que uno de los más profundos, estructurales y complejos es el de la convivencia con el otro. Realidad que nos interpela cada vez con más agudeza debido a las reestructuraciones impuestas por la globalización.

En un mundo cada vez más cercano, más intercomunicado, más relacionado en tanto un todo, cabe preguntarnos seriamente cuán cerca estamos. ¿qué relaciones realmente establecemos entre nosotros y cómo? ¿estamos verdaderamente comunicados, más aun “intercomunicados”? Más allá de las diferentes posturas ante estas preguntas, creemos que hay una interrogación fundamental que nos estamos olvidando, y es nada menos que la pregunta por el otro. ¿De quién estamos cada vez más cerca? ¿con quién nos relacionamos y comunicamos cada vez con mayor fluidez debido al auge de las tecnologías de la comunicación? ¿Hay en definitiva un otro realmente existente distinto de mi, o es todo una gran unidad, parte de lo mismo?

El tema que nos persigue atrás de esto es el de la diversidad de culturas, que por un lado parece desaparecer producto de una mundialización “homogénea” apostando a la transculturalidad; pero que por otro estalla en un sinnúmero de manifestaciones, que de hecho se radicalizan. Frente a un mundo cada vez más “unido” se alzan importante cantidad de grupos que tienden a la etnización radical cayendo así en fundamentalismos.

El desafío en ambos casos no es simplemente el de una coexistencia pacífica. Lograr conformar una estabilidad donde cada cual mantenga su identidad y su cultura, sin avasallar al otro, eje de lo que podríamos denominar multiculturalismo. El reto justamente es relacionarnos en medio de la inestabilidad ínsita en la cual nos encontramos, intentar no simplemente “residir” en un lugar común, sino con-vivir, vivir con otro, habitar con, pero en el sentido de compartir un habitus. Habitus que aparece cada vez más desligado a un territorio, donde las fronteras se desdibujan debido a múltiples causas.

La crisis del Estado-Nación parece postular una escisión entre una diversidad de culturas nacionales y una única cultura republicana y por ello mismo universal, que debería reflotarse.

El problema de la disyuntiva es que en ambos casos nos mantendríamos en la lógica que la globalización, con su capitalismo multinacional pretende imponer. Tanto la perpetuación de lo mismo -en tanto la única cultura posible- como la radicalización de lo diferente, -en tanto etnocentrismos que plantean el retorno a las raíces, hacia sí mismos- pertenecen al mismo círculo del cual intentamos salir.

¹⁰³⁷ Profesora de Filosofía UNCuyo. Becaria Doctoral de CONICET, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

En el afán de un mundo globalizado con un acceso supuestamente universal, y la contrapartida de las resistencias minoritarias que muchas veces caen en fundamentalismos, seguimos atrapados en esta lógica que olvida o niega al otro.

Zizek, en uno de sus lúcidos análisis sostiene que *la forma universal del Estado-Nación constituye un equilibrio precario, temporario, entre la relación con una Cosa étnica en particular (el patriotismo, pro patria mori, etc.) y la función potencialmente universal del mercado*. Lo que le posibilita afirmar más adelante que *esa mancha de raíces particulares es la pantalla fantasmática que oculta el hecho de que el sujeto carece completamente de raíces, que su posición verdadera es el vacío de universalidad*. (Jameson, F. Zizek, S. 1998: 157)

Si bien las temáticas planteadas y las que se derivan a partir de estas son muchas, nos centraremos, para intentar comprender este proceso, en algunos de los principales aportes al respecto del debate de la multiculturalidad y sus alternativas, ya que creemos que desde aquí puede visualizarse un cierto mapa de la cuestión.

En un sentido general podemos comprender al “multiculturalismo” en tres dimensiones: el fenómeno, las prácticas y las teorías. Como *fenómeno* alude a la coexistencia en un Estado de grupos humanos pertenecientes a culturas diferentes. También puede referírsele a *prácticas* gestionadas desde una voluntad multicultural democrática de participación y/o representación de tales grupos y de los individuos que los integran en diversas instancias de la existencia social y política. Por último, se encuentra un conjunto de *teorías* políticas y filosóficas, principalmente, que se autodenominan o son denominadas multiculturalistas (Colom, 1998:12)

Si bien las tres dimensiones podrían pensarse como parte de una misma totalidad, nosotros aquí haremos referencia exclusivamente a las teorías multiculturalistas, que creemos son las que sostienen y fundamentan las prácticas y los fenómenos.

Cabe aclarar que la tematización del multiculturalismo surge predominantemente en un contexto teórico y político liberal, donde se muestra la tensión entre la libertad particular de los individuos y las prerrogativas estatales. La mayoría de las corrientes liberales definen y practican el multiculturalismo partiendo de dos premisas interrelacionadas: a) como los miembros de las diferentes culturas en tanto seres humanos son moralmente iguales, y que b) es necesario considerar y respetar las diferentes identidades o pertenencias culturales como constitutivas del bienestar y de la identidad individuales. (Bonilla, A. 2005:2)

De allí que lo singular del multiculturalismo, es que, a diferencia de otros discursos modernos, apela al pluralismo en tanto reconocimiento de minorías, que en menor o mayor medida, por el hecho de residir en un territorio determinado son parte de una supuesta unidad, que debe fortalecerse en pro de una identidad común. Ya aquí hay un cierto avance, ya que la base desde la cual se parte es plural, son las diferencias entre nosotros las que se postulan como base del problema. Para asumirlas o no, pero hay una primera aceptación de la misma.

La tensión que aquí se marca -y su equilibrio en consecuencia bastante riesgoso- es entre el pluralismo y la unidad. Diferentes propuestas concretas se han esbozado frente a la problemática de cómo conciliar esto ético-políticamente en términos de construcción de identidad y ciudadanía. Propuestas que han marcado nuestras construcciones nacionales, y que aun hoy siguen sopesando en nuestra cosmovisión e identidad.

Pensamos en las teorías del *Canadian mosaic*, o del *Melting pot* estadounidense, cuya traducción como *Crisol de razas*, vemos cómo jugó un importante rol en la “Generación del Ochenta” y a partir de allí en nuestra construcción nacional. Mosaico agregacionista que se contrapone al crisol asimilacionista desde la concepción de Bilbeny.

En el marco de la filosofía y la teoría política, los canadienses (no casualmente) Charles Taylor y Will Kymlicka, aparecen como los fundadores de los estudios sobre multiculturalismo. El primero apunta específicamente al reconocimiento -categoría que retoma de Hegel, específicamente en la Fenomenología del Espíritu- y Kymlicka, postula un “culturalismo liberal”.

Más allá de la perspectiva que adopta cada uno, ambos sostienen una noción esencialista de la cultura, como algo invariable y estanco, haciéndole honor a este Mosaico canadiense. Figura que nos da la idea de fijeza y estabilidad, mientras cada parte encaja en su sitio.

Taylor entiende el derecho a la identidad cultural y, sobre todo, moral, y el reconocimiento de la misma en términos de mera “*survivance*” (supervivencia a través de las generaciones). De este modo descuida el diálogo en su significación básica aunque lo invoque, puesto que olvida las mediaciones que éste puede llegar a establecer y que de algún modo redundan en cambios en los sujetos implicados que también son cambios en sus identidades culturales de origen.(Bonilla, A. 2005:9)

Por su parte, Kymlicka con su modelo de culturalismo liberal pretende hacerse cargo del abismo existente entre la teoría política liberal, declamativamente igualitaria, y la realidad de las democracias liberales mismas que, en términos generales, se han debido implicar “en cuestiones relacionadas con la nacionalidad y los derechos de las minorías” (Kymlicka, W. 2003: 14). Postula así una ciudadanía ampliada, a modo de *desideratum*, como un “ideal normativo democrático” de participación plena e igualitaria de todos los individuos en los procesos políticos. Frente al auge del pluralismo, nos insita a pensar en el modo en que fue construida, o en la pretensión cuando menos, de una identidad común, sosteniendo que muchas minorías no fueron tomadas en cuenta en cuenta, debido a sistemas de poder. Retoma así de Iris M. Young el concepto de “ciudadanía diferenciada” en el intento de suplir la marginación de las minorías, e integrarlas a la comunidad justamente a partir de su identificación grupal. Dentro de las minorías distingue a su vez las nacionales, de las de otros grupos de mujeres, pobres, minorías raciales, sexuales, etc. Lo que implica que a su vez los derechos que se les otorgarían en respuesta a sus demandas serían diferentes. Derechos de autogobierno para las minorías nacionales, derechos poliétnicos para las comunidades de inmigrantes y derechos especiales de representación política a estos otros grupos que piden una mayor inclusión en la comunidad político-social.

Kymlicka intenta dar una respuesta a la tensión entre pluralismo y unidad, entre liberalismo y comunitarismo, abogando por un lado a la representación por grupos, en tanto posibilita canales de representación a minorías oprimidas –aunque aclara expresamente que este tipo de representación *no es intrínsecamente liberal o antidemocrática* (Kymlicka, W. 1996: 208)- y por otro sosteniendo no un comunitarismo, sino lo que él denomina un individualismo igualitarista liberal. Esta postura sería compatible con la diversidad de culturas, porque sobre todo afirma que se trataría de “gestionar” las diferencias de forma pacífica y justa en los límites del Estado Nacional (aunque adoptara la forma de una federación multinacional). Reaparece así en un contexto liberal la idea de una *cultura*

nacional en tanto ésta proporciona a la gente un contexto de elección significativo, sin limitar su capacidad para cuestionar determinados valores o creencias (Kymlicka, W. 1996: 132). Para que los derechos de las minorías nacionales jueguen un papel valioso dentro de una teoría de la justicia liberal, los liberales deberían asegurar la igualdad en dos direcciones: la igualdad entre los grupos y la libertad y la igualdad dentro de los grupos mismos (Kymlicka, W. 1996: 266).

Sendas afirmaciones del autor, presentan a nuestro modo de ver, varias objeciones que podrían parecer más bien sutilezas, pero que en el fondo son serios inconvenientes en el momento de repensar una sociedad distinta. Una de ellas es el hecho de que una “cultura nacional” no presenta un “contexto de elección significativo” sin más, donde cualquier persona puede cuestionar los valores y creencias que se sostienen. No pretendemos sostener con esta crítica la perimida idea de la tabula rasa, completamente pasiva, a la que simplemente le incorporan datos, conocimientos, creencias, etc. Pero no dejamos de remarcar por ello la dificultad de crítica hacia el sistema imperante, y la mucho más dificultosa coexistencia de diferentes contextos de elección igualmente significativos, situación que de hecho no es habitualmente permitida.

También nos parece importante remarcar una vez más, que con un modelo liberal no es tan sencillo garantizar –o no lo ha sido hasta ahora- la igualdad entre los grupos, y menos aun dentro de los grupos mismos. En los modelos liberales las minorías han sido sojuzgadas o cuando menos asimiladas. La asimetría siempre se ha presentado como parte del sistema y subsiste la tensión irresuelta igualdad-libertad como base de las teorías político, económico, sociales. Dentro del liberalismo las minorías no han sido diferentes, sino desiguales.

Finalmente lo que nos interesa recalcar es que más allá del esfuerzo de las perspectivas multiculturalistas de integrar a las minorías y de generar una mayor igualdad en términos de ciudadanía o de reconocimiento cultural, el problema persiste puesto que a lo sumo se tolera la diferencia, se respeta a lo distinto, se coexiste, pero no se va más allá de esa “frontera”. No se apuesta desde esta perspectiva a un verdadero diálogo con el otro, a una real comunicación, a un concreto acercamiento.

Tanto la multiplicidad de culturas yuxtapuestas o simplemente coexistentes, como la unificación monocultural persisten en la misma lógica de aislamiento u olvido del otro.

Frente a ello consideramos la interculturalidad como una alternativa realmente diferente, que no sólo tiene en cuenta la diferencia o la multiplicidad de culturas, sino que asume el desafío del encuentro con el otro. El otro aquí ya no es un término abstracto, o una realidad un tanto vaga, sino que es una mirada que nos encuentra. La exterioridad del otro se nos pone delante, y sin evadirla, tomamos el riesgo de entrecruzar miradas.

Del mismo modo que sucede con el multiculturalismo, podemos encontrar diferentes posiciones de lo que la interculturalidad implica; desde las relaciones públicas, la ética empresarial o los efectos de esta en los mercados.

No obstante pretendemos hacer hincapié en las teorías que intentan comprender el estado de cosas, y dentro de ellas aquellas que postulan una interculturalidad más radical. Podemos mencionar igualmente algunas otras posturas como son las de Olivé, Bilbeny o Seibold, que si bien hacen camino

en la temática, continúan con postulados más esencialistas, asimilacionistas o integracionistas.

Por ello remitimos fundamentalmente a autores como Fornet Betancourt, Esterman o Kimmerle, ya que definen la cultura como algo cambiante, permeable, producto de la historicidad y fragilidad humana, y sin duda alguna de su interacción con el otro. Pero la distinción aquí es que debe existir una necesidad concreta del otro y no únicamente lógica. (F. Betancourt, R. 2001:14)

La "filosofía de la interculturalidad" se erige como una reflexión sobre las condiciones y los límites de un diálogo entre las culturas, al que denominan propiamente *polílogo*, para evitar confusiones con algunas tradiciones dialógicas –o mejor, dialécticas, tanto excluyentes como superadoras o "armonizadoras"- del pensamiento occidental (Estermann, J.1998: 9). Dos experiencias se citan como fundamentales para el nacimiento de la filosofía intercultural: la conciencia creciente de la condicionalidad cultural de la filosofía, que llegó al extremo del etnocentrismo en la tradición dominante de la filosofía occidental, y las tendencias actuales, contradictorias entre sí, del proceso acelerado de la globalización cultural por medio de una supercultura económica y comunicacional por un lado, y el incremento de conflictos y de guerras alimentadas por razones étnicas y culturales, por otro (Estermann, J.1998: 30).

La Filosofía Intercultural brota de un pensamiento que se sabe gravitado por una cultura, y, desde ahí, no sólo tolera *otros* pensares, sino que busca solidarizarse con ellos. Pues concibe que precisamente mediante el reconocimiento de ellos como *mundos propios*, es posible el diálogo que nos consolida y que genera una apertura real a lo universal.

Sólo en el reconocimiento de ese *otro*, considerándolo no como una entidad metafísica absoluta, sino como proceso histórico abierto, como una visión de mundo diferente que tiene algo para decirnos, sólo desde esta interacción puedo construir *lo propio*, conservando siempre como parte "huellas" de aquella interacción.

Así es que Fornet promueva *la creación de un movimiento para organizar económica, política, social y culturalmente la «unión ecuménica de los pueblos y culturas» que, para la afirmación o realización de su identidad, no requieren la negación del otro* —sea que se conciba como una cultura, una porción de la naturaleza— *ya que en su matriz cultural se encuentra inscrita 'una vocación universalista de acogida al otro' que actualmente resuena con fuerza renovada* (F. Betancourt, R. 1998: 394).

De esta manera será posible oponer a la lógica dominante de exclusión mantenida por la globalización neoliberal "la fuerza del espíritu de una cultura" que es capaz de hacer un lugar al extraño, al otro, al diferente y convocar a un "universalismo inclusivista" —cuyo crecimiento se da sin la necesidad de reducir, ni dominar— y va mundializándose mediante un proceso gradual en el que intervienen las disposiciones de la cordialidad, la hospitalidad y la simpatía. En donde todas las culturas se saben respetadas como *sujetos* y, por ello, con la posibilidad de "transformarse mutuamente", desechando el temor al colonialismo y al fundamentalismo.

Bibliografía.

Bilbeny, Norbert (2002) *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Barcelona, Gedisa.

Bonilla, Alcira B. (2005b) "Programa de investigaciones: Derechos Humanos, Migración y Participación", CD-Rom.

Castro-Lucic, Milka, ed. (2004) *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*, Santiago, Vicerrectoría de investigación y desarrollo, Universidad de Chile.

Colom, Francisco (1998) *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Barcelona, Anthropos.

Estermann, Josef (1998) *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abyayala.

Fornet Betancourt, Raúl (2003) *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.

Fornet Betancourt, Raúl. (2001) *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer.

Fornet Betancourt, Raúl (2003) *Culturas y poder*, Bilbao, Desclée.

Fornet Betancourt, Raúl (2004) *Crítica intercultural de la filosofía*, Madrid, Trotta.

Fornet Betancourt, Raúl (2000) *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt-San José de Costa Rica, IKO-Dei.

Jamenson, Frederic y Zizek, Slavoj (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires. Paidós.

Kimmerle, Heinz (2002) *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburgo, Junius.

Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.

Kymlicka, Will (1998a) "Citizenship", en A. Craig (dr.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London / New York, Routledge.

Kymlicka, Will (1998b) *Finding our way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford, Oxford University Press.

Kymlicka, Will (2003 [2001]) *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós.

Olivé, León (2004) "Relaciones interculturales y justicia social: una fundamentación pluralista", en M. Castro-Lucic, Milka, ed., *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*, Santiago, Vicerrectoría de investigación y desarrollo, Universidad de Chile, pp.55-81.

Seibold, Jorge R. (2005) "La interculturalidad como desafío. Una mirada filosófica" (ponencia leída en la Jornada de reflexión ético-teológica "El desafío ético de las migraciones", San Miguel (PBA), 20-08-05 (e/p).

Taylor, Charles *et alii* (1994) *Multiculturalism*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

Taylor, Charles (1993) *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, FCE.

Ética y estética en la fenomenología ambiental

Juan Manuel Villarruel – Francisco Alejandro Casiello

jmvillarruel@ucaderecho.org.ar facasiello@gmail.com

1. Nociones de “medio-ambiente”, “filosofía” y “cultura”

Como bien lo ha ilustrado Saussure, habiendo en la lengua sólo diferencias, nociones de tanta relevancia como las indicadas en el título, quedan solamente especificadas por el saldo remanente de significado de los conceptos aledaños. Ese recorrido por las vecindades semánticas del concepto de “medio-ambiente”, pareciera poder comenzarse por las nociones hegelianas de sistema y de totalidad, según las cuales cada parte refiere al todo y queda articulada con él. Aunque referidas inicialmente a las ideas filosóficas en cuanto se develan dialécticamente por el análisis de la experiencia de la conciencia, pareciera que ellas hubieran hecho eclosión material en la preocupación contemporánea por la cuestión ambiental, ya que constituyen voces corrientes en el lenguaje del medio ambiente. Estas nuevas connotaciones fueron esculpidas en siglo XX por la biología, que volvió a enfrentarse con el problema de la totalidad y, a partir de él, con la necesidad de diseñar, por un lado, algún tipo de frontera para un objeto material de estudio que, sin límite, resultaba totalmente elusivo; por otro, un objeto formal capaz de dar cuenta de esta esquivada materia.

Tal es la dificultad que las ciencias del ambiente han llegado a ser calificadas de “inexistentes”¹. No obstante, nacidas en la cuna del estudio de la vida, estas nociones sistémicas pretenden desarrollar su autonomía y servir de fuente de ideas en otros ámbitos, incluyendo el social. Abonadas por los conceptos de la cibernética y de la termodinámica capaces de caracterizar a los estados de equilibrio homeostático y dinámico de los

¹ Leff, E., *Ecología y Capital*, Siglo XXI, México, 1994, pág. 87.

ecosistemas; por los de la teoría de la información, para establecer las relaciones entre la diversidad específica y la estabilidad de las comunidades bióticas con su medio; junto con conceptos provenientes de la economía para dar cuenta de la productividad biótica y agronómica de los ecosistemas, de su eficiencia ecológica y de los rendimientos de diferentes cultivos², fecundan finalmente y alcanzan mejor aceptación en la caracterización de este todo que constituye el ambiente que no puede ser estudiando y comprendido sino bajo la idea de sucesivas esferas concéntricas, dominios particulares e interrelacionados que caracterizan fronteras sea entre lo “cultural” y lo “natural”, sea entre el “hombre” y el “medio-ambiente”, entre lo “vivo” y lo “no-vivo”, o en general entre lo “uno” y lo “otro”, aspectos que no pueden definirse sino complementariamente. De esta manera la noción de medio ambiente se constituye en el intento de escindir la totalidad hombre: la humanidad y todo lo que no es humanidad o resultado de ella. Pero este problema ya no resulta tan elemental como solía serlo: interesantes discusiones que van desde el alcance del concepto heideggeriano de *Dasein* hasta la reflexión sobre los derechos de las plantas³, han complicado lo que parecía una escisión franca.

La adopción de una noción clásica de “cultura” podría presentarse como adecuada para caracterizar esta frontera dentro del todo. Si nos adscribimos al concepto de ella que propone Husserl: “...el conjunto total de logros que viene a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en

sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y la prolonga,”⁴ encontramos que la misma se encuentra centrada en una noción antropológica que parece inobjetable, de tal modo que los conceptos de hombre y cultura casi podrían intercambiarse: el hombre es definido, en este caso, como el único ser capaz de producir cultura. Pero esta noción antropológica resulta un tanto “éticamente neutra”: no deja patente, sino sólo encubierta detrás de nuestra precomprensión del asunto, que estas realidades objetivadas por la actividad humana no son un todo desordenado, sino que han acarreado una paulatina cristalización de valores en todo el campo social: en la ética, en la estética, en

²Leff, ob. cit., pág. 90. ³*The dignity of living beings with regard to plants*, Federal Ethics Committee on Non-Human Biotechnology (ECNH), Moral consideration of plants for their own sake, <http://www.ekah.admin.ch/uploads/media/e-Broschure-Wurde-Pflanze-2008.pdf>, Mayo 2009. ⁴ Husserl, E., *Renovación como problema ético individual*, en *Renovación del hombre y de la cultura, Cinco Ensayos*, Ed. Anthropos, México, 2002, p. 22. Amplía Husserl para indicar que estos logros se objetivan corpóreamente en realidades físicas y en ella encuentran una expresión que los enajena de su creador original y permiten que, quienes estén capacitados para revivir su comprensión, experimenten su sentido espiritual.

las leyes positivas, en la economía, en el mundo del trabajo y de la sociedad en general. De esta manera nos encontramos ante la necesidad de ofrecer respuestas a planteos que nos suscita la realidad contemporánea, sobre los que es preciso elaborar un saber crítico, teóricopráctico que pretenda reformular estos interrogantes de modo universal y sin supuestos. Y tal es la tarea de la filosofía.

2. La fenomenología y la “eco-fenomenología”

Si destacamos dos aspectos de la breve introducción anterior: la aparición de los conceptos de totalidad y de sistema en el marco de la ciencia de la experiencia de la conciencia, por un lado, y el renovado carácter axiológico de las discusiones anteriores, queda patentizado el rol de la fenomenología para la elucidación de valores en el campo de lo ambiental. Pero para ello ha de destacarse primero que esta tarea no le es sólo pertinente a la ética. Es más, si desde otras disciplinas se le suele adjudicar a la física la pretensión de imponer su método y su lógica a otros campos del saber, llamémoslo positivismo, fisicalismo o como queramos, parecería que, en el caso de las ciencias ambientales, la ética ha querido adentrarse en campos que no le son propios para intentar dar cuenta de una guía de la acción. Fruto de esta desorientación en la circunscripción de un objeto material y en la especificación de un objeto formal, en no pocas ocasiones termina razonando en términos de relaciones de dependencia biosistémica entre poblaciones o en clave de niveles de regeneración de ecosistémica con la pretensión de encontrar sobre esa base una guía de acción o un valor expresado en algún “lenguaje de la naturaleza” y afirmado desde un lugar diferente al del hombre mismo.

Así ha surgido una corriente denominada “eco-fenomenológica”⁵ que en base a estos argumentos discute la posibilidad de darle voz a la naturaleza para que exprese sus valores, de modo de reorganizar la realización axiológica y así asegurar una justa asignación de vida entre lo humano y lo no-humano. Esta “eco-fenomenología”⁶ discurre entre dos enfoques: los primeros proponen un “realismo ético naturalista” en el cual lo bueno y lo malo son en última

instancia cuestiones de hecho en los cuales se fundan los valores; los segundos articulan un “realismo ético transcendental” según el cual se descubre lo valioso cuando se

⁵ Brown, C., Toadvine, T., Editores, *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*, Albany: Suny Press, 2003 ⁶ Thompson, ob. cit.

está apropiadamente “abierto al ambiente” ⁷, que aparece como una fuente transcendental de significado que no se puede reducir a los hechos, a los valores, o a las cuestiones de hecho (matters of fact). El realismo ético naturalista resulta en un perfeccionismo eco-céntrico que destaca el florecimiento de la vida en general, mientras que el realismo ético transcendental conduce más a un perfeccionismo humanista que acentúa el cultivo de las notas distintivas del *Dasein*. ⁸ Ambas corrientes dentro de la “eco-fenomenología”, no obstante, intentan desplazar el eje de determinación ética fuera del hombre, tratando de bosquejar entes capaces de expresar, de alguna manera, sus valores”. El intento más convincente es ciertamente el que discute que en el campo semántico del *Dasein*, interpretado éste como “todo ente cuyo ser es un tema para él” ⁹, supone que ser un *Dasein* no es un asunto de todo-o-nada, ya que hay grados de ‘tener-un-mundo’ y lo hace apelando a la distinción tripartita simple que Heidegger propone en *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica* ¹⁰ entre la roca ‘sin-mundo’, el ‘pobre-mundo’ del animal y el ‘rico-mundo’ del hombre, motivando a desarrollar la tarea más difícil de dibujar distinciones finas sobre un continuo mucho más lleno.

3. La fenomenología multimodal

A diferencia de esta corriente hemos propuesto más bien una “fenomenología multimodal” ¹¹ que respeta la necesidad de incorporar dimensiones diversas en el tratamiento de problemas ambientales y que va de la mano con un proyecto integral de identificación de las diversas formas de aparecer, manifestadas como *modalidades*. En efecto, un ente cualquiera, aunque pueda ser percibido como una totalidad, también es captado en diversos *modos de aparecer*. Al estudio de la manera en que la conciencia capta cada modo de aparecer del ente, lo denominamos *fenomenología modal*. Así la doctrina resultante del estudio de la captación del ente en cuanto bello, constituye una *estética fenomenológica*, mientras que, por ejemplo, la que deviene de la reflexión de la captación del ente en cuanto bueno, una *ética fenomenológica*. Al estudio conjunto de las doctrinas que, desde la

⁷ Thompson, ob. cit.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Heidegger, M., *Los Conceptos Fundamentales de Metafísica*, Ed. Alianza, Madrid, 2007.

Casiello, F., Villarruel, J., *La postura fenomenológica en el tratamiento multimodal de los problemas ambientales*, *Energeia*, Año 6, N° 6, Dic. 2008.

fenomenología, resultan adecuadas para la captación del ente en sus diversas formas de aparecer, lo denominamos entonces, una *fenomenología multimodal*.

Las diferentes modalidades se encuentran en un arreglo jerárquico, cuestión que puede intuirse si se toman en consideración primero las facetas naturales del problema. Ellas juegan un rol que podría denominarse parcialmente *determinante* de la situación, pero que no es *total* ni *dominante*

de la problemática. Su rol es, más bien, *parcial* ya que estos aspectos naturales justamente pueden ser modificados por la mano del hombre y, de hecho, se han desarrollado importantes mecanismos para afectar y controlar lo natural. Como estas modalidades naturales están regidas por consideraciones de mayor calibre y superior visión, a este otro tipo de formas de aparecer se las denomina facetas *dominantes* de la situación. De esta forma todas las esferas modales quedan relacionadas según un doble orden: de *determinación* (parcial) de las esferas inferiores sobre las superiores y de *norma* de las superiores sobre las inferiores¹².

3.1 La reconsideración de la ética fenomenológica de Scheler

Siendo la dimensión ética la primera que considera este trabajo, cabe realizar un abordaje de esta cuestión en base a una postura fenomenológica. La corriente que, inaugurada por Husserl, es adoptada por Scheler en su período de la *Ética*¹³, parece adecuada para nuestros propósitos. Esta posición podría designarse como una *fenomenología axiológica*, en cuanto que del análisis que Scheler realiza sobre la cuestión ética, surge la posibilidad de un tratamiento axiológico no sólo para el estudio de la misma, sino también de la estética. De esta manera la corriente fenomenológica indicada constituye, al menos en lo que refiere a la ética y a la estética, una *fenomenología axiológica*, que encontramos provee las herramientas necesarias para desarrollar formas concretas de abordaje de problemas ambientales, sustentados en fundamentos epistemológicos sólidos.

Casiello, F., Villarruel, J. M., *El desarrollo sustentable desde la perspectiva de las relaciones multimodales*, Energeia, Año 6, N° 5, Dic. 2007, pp. 12-29.¹³ Scheler, M., *Ética*, Ed. Caparrós, Madrid, 2001.

3.2 La estética fenomenológica de Ingarden

La estética fenomenológica se ocupa de un modo particular de aparecer de los entes: aquel que fundamenta los juicios con relación a lo bello. El análisis fenomenológico de la cuestión estética supone indagar sobre los objetos intencionales y establecer una distinción sobre la peculiar manera en que se da la *intencionalidad* en la conciencia¹⁴. En efecto, las producciones culturales, entendidas éstas como todo lo que constituya una objetivación del espíritu humano tienen, para la estética fenomenológica, un carácter singular en cuanto que ellas representan *objetos intencionales de diferente pureza*¹⁵, caracterizados por ciertos *valores* que pueden discernirse en cuanto objetivos o subjetivos. El punto de arranque para la consideración fenomenológica de lo estético lo representaría el análisis de ciertas *formaciones puramente intencionales*¹⁶ de las cuales el caso ejemplar son las *obras literarias*, para emplear el análisis resultante como una propedéutica para el tratamiento de situaciones menos puras. Se comienza el análisis por medio de los *trabajos literarios*, se sigue por la *obra escultórica*, que representa una síntesis interesante entre naturaleza y cultura y luego por la *obra arquitectónica*, también combinación sugestiva de estética y cultura.

Provistos de estas dos posturas fenomenológicas locales y del arreglo jerárquico de modalidades expresado anteriormente, es posible considerar un *clearing de valores*, por medio del cual aquello estéticamente valioso en la naturaleza es convertido en algo también valioso, pero como bello en la obra de arte. Es esta idea la que debe ser extendida a las restantes dimensiones de modo de concebir la ética axiológica modal como la que regula el intercambio

axiológico entre esfera y esfera. Estas consideraciones han de ser llevadas también a otros campos específicos tales como el de vida, cuya ciencia particular es la biología, de modo de asegurar un intercambio de valores vitales con cualquiera de las otras esferas (sea la económica, la social, la estética, etcétera).

Este enfoque procura captar y respetar las características *ónticas* de cada nivel de la naturaleza y correlacionarla con una *perspectiva axiológica*, inevitablemente antropocéntrica, propiciando una transmutación de la naturaleza en función del acceso a

Ingarden, Roman, *La Comprensión de la Obra de Arte Literaria*, Ed. Universidad Iberoamericana, México, 2005. ¹⁵ Ingarden, R. ob. cit. ¹⁶ Ingarden, R., ob. cit.

niveles axiológicos considerados superiores, siempre bajo la acción rectora de la ética, puesto que hasta el presente no ha podido accederse a una captación de lo que podríamos denominar *axiótico* o constitutivo del valor que le brindase autonomía respecto a lo humano. En realidad las corrientes “eco-fenomenológicas” acuerdan, en cierto sentido, con este punto de vista, y requieren de la construcción de un nuevo *sujeto* no humano capaz de disponer de un *logos* que exprese su propia valoración, ahora no antropocéntrica, lo cual conduce a complicadas construcciones metafísicas tales como el organismo Gaia, las graduaciones del *Dasein*, la ética vegetal, etcétera.

4. Conclusiones

Las posturas fenomenológicas para el abordaje de los problemas ambientales están en un proceso de cristalización que ha producido corrientes de pensamiento tales como la “eco-fenomenología”. Pero también la “fenomenología multimodal” aparece como una alternativa viable para la reflexión sobre el problema. En el presente trabajo se han exhibido las posibilidades y limitaciones de aquella y se ha propuesto a ésta como una forma de abordar el medio ambiente que, permaneciendo en un inevitable antropocentrismo, respeta las diversas esferas intervinientes, especialmente las que son propias de la vida orgánica, mientras que permite orientar la acción humana tendiente a conservar la perspectiva de la totalidad, sin incurrir en construcciones metafísicas que en general no pueden sino desorientar el desarrollo de una guía de acción.

BIBLIOGRAFIA

.CORTINA, A. (1995): “La educación del hombre y del ciudadano”, en Revista Iberoamericana de Educación, n° 7, pp. 41-63.

.JONAS, H. (1979): “El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica”, Barcelona, Herder, 1989.

.MARTINEZ, M. (1998):” El contrato moral del profesorado. Condiciones para una nueva escuela”, Bilbao, Descleé de Brouwer.

.MORIN, E. (2000):” La mente bien ordenada”, Barcelona Seix Barral.

Morin, E. (2001): “Los siete saberes necesarios para la educación del futuro”, Barcelona, Paidós.

.Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo Sostenible (1998): ” Nuestro futuro común”, Madrid, Alianza.

.CORTINA, A. y otros (1998):” Educar en la justicia”, Valencia, Generalitat Valenciana.

.DELORS, J. (coord.) (1996):” La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI”, Madrid, Santillana / Ediciones UNESCO

.GIDDENS, A. (2000): “Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas”, Madrid, Taurus.

.Vilches, A.; Gil-Perez, D, (2003),”Construyendo un futuro sostenible. Diálogos de Supervivencia, Madrid, OEI.

.GORE, A. (1992):” La Tierra en juego. Ecología y conciencia humana”, Barcelona, Emecé.

.MAYOR ZARAGOZA, F. (2000): “Un mundo nuevo”, Barcelona, UNESCO / Círculo de Lectores.

.Maliandi, R,(1998),”La Ética cuestionada”,Buenos Aires, Almagesto.

.Palacio M,(1999), “Hacia una nueva Ética para el nuevo milenio: Un planteo de Etica Ecológica”,en Actas del Congreso Nacional de Geografía y 60° Semana de la Geografía, Buenos Aires, GAEA,

Comisiones

Área IX: Metodologías tradicionales y alternativas para la enseñanza de la Filosofía

Filosofía y hecho teatral: una práctica del conocimiento

Jorge Fabio Boso ¹⁰³⁸ - Natalia Esther Valcarcel ¹⁰³⁹

UN de San Luis

El presente trabajo se inscribe al interior de las producciones del PROICO N° 4-1-9301 “Tendencias epistemológicas y teorías de la subjetividad: su impacto en las Ciencias Humanas”, SeCyT, FCH, UNSL. En el marco del mismo, partimos de la base de que las opciones filosóficas y epistemológicas determinan la producción e interpretación de teorías e inciden en las distintas prácticas que se configuran en articulación con aquellas.

Del conjunto de las prácticas sociales, las prácticas del conocimiento son aquellas que específicamente se estructuran a partir de tres elementos: dos sujetos mediados por el conocimiento, con sus correspondientes funciones, modos de relación y posiciones cambiantes, situados en un microespacio particular: el de la práctica propiamente dicha -el cual constituye un “sistema abierto”, que es modificado y modifica a los otros sistemas abiertos en los cuales se inserta-, y cuya condición espacio-temporal la constituyen la situación histórica y la vida cotidiana.

Sostenemos además que tanto el arte como la filosofía son formas de acceso a la realidad que, cada una desde su particularidad, pueden instrumentarse en una práctica educativa. En ese sentido “la incorporación de técnicas no convencionales de enseñanza (la puesta teatral, la experiencia fílmica, otros recursos estéticos) para promover nuevos vínculos entre docentes y alumnos, y de ambos con el conocimiento, los convierte en protagonistas autoconscientes de la práctica docente y los dota para operar con efectos transformadores en los procesos de producción epistémico y en su inserción en la situación histórico-cultural”¹⁰⁴⁰.

En ese marco entendemos la filosofía en términos de un proceso de conocimiento enraizado en la vida cotidiana, y que la filosofía es una experiencia que, como tal, necesita ser vivida. No se circunscribe, por lo tanto, a la mera actividad intelectual realizada por un grupo reducido de especialistas, sino que atañe al conjunto de la comunidad humana, cada uno de cuyos integrantes puede proveerse de la singular herramienta filosófica para interpelar las múltiples dimensiones de la experiencia e intervenir en ellas. Dicha tarea puede llevarse a cabo desde la perspectiva que considera a la filosofía como una producción culturalmente situada, a través del ejercicio de un pensamiento crítico- filosófico que tenga en cuenta la “doble situacionalidad”: la del filósofo frente a su obra y la de nosotros frente a la

¹⁰³⁸ Lic. en Psicología. Prof. en Filosofía. Jefe de Trabajos Prácticos en el Área de Formación Básica I. FCH. UNSL. Investigador en el PROICO 4-1-9301; 22H816, SeCyT, UNSL.

¹⁰³⁹ Estudiante de Lic. en Psicología. Docente Auxiliar en el Área de Formación Básica I. FCH. UNSL. Integrante del PROICO 4-1-9301; 22H816, SeCyT, UNSL.

¹⁰⁴⁰ GUYOT, V. y MARINCEVIC, J. (1992) *Poder saber la educación*. Bs As, Lugar, p. 12.

misma. En efecto, todo pensamiento debe ser comprendido desde las circunstancias históricas que posibilitaron su emergencia y en relación con las cuales éste adquiere su particularidad. De ahí cabe emprender un movimiento dialéctico: negación de “lo dado” (presente) hacia lo “no instaurado” (futuro) para posteriormente insertarlo en el presente, transformarlo y superarlo: “El pensar crítico-filosófico (herramienta clave de lo que hemos denominado una lectura culturalmente situada) es, ante todo, un pensar situado. La operación de nihilización que realiza con lo real, la ejerce siempre a partir de una “situación histórica” contra y a partir de la cual emerge. Piensa a partir de lo real histórico dado y con ello se arraiga firmemente en lo existente; mas piensa también contra (en el sentido del Aufheben) y en ello radica su fuerza crítico-transformadora” 1041.

Por otra parte, concebimos el hecho teatral como una producción artística singular, por cuanto a través de ella se manifiestan, de un modo integral, vital y en presencia, problemáticas humanas fundamentales que en el fluir constante de la vida cotidiana aparecen veladas, pasan desapercibidas. La conmoción develadora de aquellas problemáticas que promueve la experiencia teatral, instala un espacio privilegiado para la apropiación y la construcción de conocimiento.

En efecto, “la relación entre el arte y la filosofía, adquiere una forma peculiar y privilegiada en el teatro, más específicamente en la puesta teatral, donde los textos cobran la vida y la identidad propia del tiempo en que se reúnen actores y espectadores para revivir las múltiples dimensiones del drama humano”1042.

Las puestas teatrales, en tal sentido, develan nuevas posibilidades de interpretación de los textos filosóficos. La riqueza del lenguaje, de la imagen, de la actuación, favorece el despliegue de varias lecturas posibles. Unido a todo ello, se pone en juego un proceso de transformación de sí, cuando lo que se escenifica se constituye en objeto de reflexión: lo que da que pensar, lo que pasa allí, tiene su correlato en mi subjetividad, también tiene que ver con lo que me pasa a mí.

En ese proceso de configuración de sí a partir de la reflexión que promueve el acontecimiento teatral, se pueden distinguir dos momentos:

El primero está relacionado con el impacto emocional, que moviliza ansiedades, afectos, nociones previas vinculadas a lo escenificado. Interjuegan así los aspectos racionales, intuitivos, emocionales, a partir de los cuales los sujetos pueden sentirse interpelados: se desorganizan esquemas, se constatan vivencias, se levantan o se dejan caer barreras defensivas, etc. durante la puesta en escena.

El segundo momento, necesariamente complementario del anterior, es el que tiene lugar en el debate inmediatamente posterior a lo escenificado. Su finalidad consiste en la producción teórica, que se va desplegando a partir de la captura del impacto emocional promovido en el momento previo. Así, se va discutiendo en torno de la textura de lo representado, resignificándola a la luz del conocimiento filosófico. En este momento se produce el intercambio

¹⁰⁴¹ CASALLA, M. (1978) *Crisis de Europa y reconstrucción del Hombre. Un ensayo sobre Martin Heidegger*. Bs As, Ediciones Castañeda. Cap. IV: Aproximación y diálogo con Heidegger desde nuestra peculiar situación histórica.

¹⁰⁴² GUYOT, V. (2006) “Arte y filosofía: el teatro de Luigi Pirandello”. En *Tramas educativas*. San Luis, e-book Laboratorio de Alternativas Educativas. Cap. 4.

grupal, donde lo preconstruido es reconocido, transformado y enriquecido desde la perspectiva del andamiaje crítico- filosófico mencionado antes.

Ahora bien, el proceso en que se fue gestando esta singular práctica de conocimiento tiene una historia que es preciso referir. La incorporación de la filosofía como asignatura en carreras no filosóficas ha significado, desde hace varios años, un desafío importante e ineludible para el equipo de docencia e investigación al cual pertenecemos. Especialmente, porque los alumnos encuentran muy difícil convivir sólo racionalmente con los problemas filosóficos fundamentales. La inquietud por desarrollar otros vínculos con el conocimiento filosófico, como una forma alternativa para promover el encuentro y el diálogo con la filosofía fue articulándose con diversas preguntas, algunas de las cuales son: ¿cómo favorecer la formación de una actitud crítica en el contexto de las prácticas de creación y recreación del conocimiento?; ¿cómo abrir lugares a experiencias no tradicionales, que promuevan la reflexión desde el horizonte filosófico?; ¿qué estrategias permitirían suscitar una fuerte implicación, por parte de los alumnos, en la invención de su sí mismo?

Mientras caminábamos en dirección a posibles respuestas, fue implementándose el Programa Paideia, destinado a la formación filosófica, y una de cuyas acciones fundamentales consistió en articular dos experiencias de trabajo, en cuyo cruce convergen la enseñanza de la filosofía y el hecho teatral.

Textos como Galileo Galilei, de Brecht; Menón, de Platón; Antígona, de Sófocles; Las Moscas, de Sartre; Mateo, de Discépolo; Hamlet, de Shakespeare, entre otros, adquieren una singular vitalidad. Aparecen en escena posiciones científicas y filosóficas, representaciones cotidianas, cosmovisiones sociales, conflictos de todo tipo y otros aspectos encarnados por los distintos personajes en cada caso.

El desafío de articular la filosofía y el hecho teatral se constituye así en una ocasión para entablar un diálogo vívido con los filósofos, en la dirección señalada más arriba. Es una forma de encarnar la filosofía, de recrear su espíritu en contacto con la textura del discurso teatral, a cuyo través los textos filosóficos, a partir de las condiciones de la propia época, se abren a nuevas significaciones.

En términos nietzscheanos, esta experiencia consiste en dejar que acontezca la danza del pensamiento, posibilitada a través de prácticas plurales, una de las cuales consiste en la producción artística como ejercicio de invención de sí y como margen desde donde poner en cuestión los convencionalismos establecidos en relación al saber. El mismo Nietzsche, al dirigirse a los hombres “serios” de su tiempo, afirma: Yo estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida. En ese sentido, el arte es el que precisamente nos ha permitido no sólo trabajar con rigor los textos filosóficos, sino valorar desde otro lugar la filosofía como una práctica comprometida con el conocimiento y con la propia subjetividad, por cuanto supone asumir la tarea de comunicar un saber que no informa únicamente, sino que además atraviesa como experiencia que transforma y permite pensar -y pensarse a sí mismo- de otro modo.

Por lo afirmado precedentemente, entonces, destacamos el valor que adquieren, en la práctica de conocimiento referida a la enseñanza de la filosofía, las producciones artísticas como promotoras de interrogantes filosóficos. Por otra parte consideramos que tales producciones movilizan el despliegue de un espacio singular de construcción de una experiencia no

equivalente al mero uso de un recurso técnico disponible para explicar determinados contenidos filosóficos que le son exteriores, sino que ella constituye por sí misma un ejercicio filosófico que posibilita poner en cuestión distintos posicionamientos teóricos y prácticos por parte de los sujetos involucrados.

Desde nuestro trabajo con alumnos de diversas carreras universitarias de grado en los cursos de Filosofía y Epistemología, intentamos propiciar el ejercicio crítico de una reflexión históricamente situada integrando el eje analítico “Arte y Filosofía”. Destacamos en particular una experiencia áulica a partir de la puesta teatral sobre fragmentos de *Así es si les parece* de Luigi Pirandello, para poner de relieve el impacto de la cuestión de la verdad en ese espacio praxístico de recepción, elaboración y construcción de conocimientos.

A partir de esta experiencia valoramos que el misterio acerca del hombre, el mundo y la vida, es recuperable por el arte: “De la vida en cuanto misterio, también hay conocimiento, como experiencia o vivencia de uno mismo. Y en esta vivencia sorprenden el hecho de que no somos, sino que estamos siendo, que no hay estados fijos, sino un constante hacerse, no un ser sino un ir siendo. El espectáculo y la vivencia del misterio constituyen una experiencia angustiosa (...) El hombre tiene acceso al conocimiento por conceptos que lo hacen ficcional, cuestionable, mutable. Sólo el sentimiento puede aproximarnos al conocimiento de la verdad, que será, sin embargo, siempre en perspectiva, no comunicable y fuente de incompreensión y desencuentro”¹⁰⁴³.-

¹⁰⁴³ GUYOT, V. (2006), op. cit.

“La Filosofía Parasistemática en la Educación Artística y Estética”.1er. Consejo Comunitario de Educación Artística y Estética

Mario Daniel Correa D’Amico

-Profesor de Filosofía y Pedagogía-

Ministerio de Educacion de San Juan

Propuesta para la creación del Consejo cultural de Educación Artística y Estética Integrada.

El Primero del País en su modalidad. Experiencia de Trabajo del Centro Cultural Seminario de Ciencias Humanas José Ingenieros – Entidad de Fomento -

La creación de este Consejo fue presentado en el Municipio del Departamento Rivadavia en la Provincia de San Juan.

Por el Profesor Mario

Daniel Correa D’Amico

Orientador Escolar en

Educación Familiar-Pedagogo

Mayo de 2009

El Consejo Cultural de Educación Artística y Estética

La Filosofía puede ser sistemática o parasistemática; en el primer caso se vincula unidireccionalmente con el sistema y en el segundo, son aquellas propuestas no vinculadas a los componentes sistemáticos destinados a diferentes sectores de la comunidad o a ésta en su conjunto. El Consejo Cultural de Educación Artística y Estética Integrada, constituye un modelo de filosofía parasistemática tal lo señalado en el segundo aspecto.

Boitier y otros se refieren a los conceptos de educación parasistemática, no formal, paralela, asistemática, extraescolar, como “formas inéditas de educación” que, ante los requerimientos demográficos, económicos, sociales y políticos, acrecientan las posibilidades de capacitación y entrenamiento laboral. (Boitier y otros, 1978).

En la Educación Artística y Estética y en la modalidad del parasistema, áreas específicas en el campo del conocimiento aplicado hacen referencia a la cultura social y comunitaria. Ingresamos al mundo del arte, las tecnologías y el pensamiento creativo.

Es entonces que se abre el paso para una filosofía comunitaria que conlleva el concomitante germen del parasistema.

Existen múltiples antecedentes al respecto, y estos han dado forma al referido primer Consejo Cultural dirigido a lo artístico y a lo estético.

Toma relevancia en este caso la Pedagogía Social puesto que introduce el concepto de formación en la misma práctica de la educación no formal. Así, se dan las bases para las elaboraciones de una filosofía comunitaria de carácter parasistemático, donde el conocimiento se traduce por el hacer especulativo y práctico de una nueva manera de entender el trabajo

comunitario bajo las formas de una educación artística y estética que promueva las capacidades de la creatividad en la misma cultura, integrando el sentir y el valor de la expresión.

Con las referencias meritadas que se presentan están dadas las condiciones organizativas, administrativas y pedagógicas para impulsar un Consejo Cultural de Educación Artística y Estética Integrada, más aún, se dan todas las garantías que justifican y fundamentan el ejercicio profesional del filósofo orientador en educación, más exactamente hablando, en Filosofía Comunitaria y Social.

A través de esta entidad todos los miembros de la comunidad educativa participan en la promoción de las actividades artísticas en todas sus dimensiones haciendo y creando cultura desde la comunidad hacia toda una sociedad.

La creación de un Consejo Cultural de Educación Artística y Estética Integrada, como una instancia en la cual participan representantes de los distintos sectores que componen el colectivo cultural, obedece a la necesidad de hacer de la educación una tarea en la que cada uno pueda y tenga la oportunidad de desarrollar y desplegar sus propias destrezas y capacidades.

La formación del Consejo es el resultado de la expansión de la educación no formal en su modalidad parasistemática, alcanzado un nivel de proyección que se ajusta a las condiciones organizativas, administrativas y pedagógicas de la Pedagogía Social y dentro de ella se enfoca en la Orientación, como disciplina que se establece en la educación constituyéndose en una filosofía del quehacer comunitario y social. De ahí que sea oportuno buscar sus fundamentos en la Filosofía de la Educación para ir construyendo cimientos sólidos en una Estética y Pedagogía del mundo Artístico.

Componentes comunitarios de distintos ámbitos pertenecientes al colectivo urbano y municipal, participarán en un Consejo Cultural, y tendrán voz y voto en las tareas inherentes al desenvolvimiento de su gestión.

La más importante de las competencias es la evaluación tanto del proyecto educativo y social como el de gestión comunitaria; así también, sus normas de funcionamiento y su programación. Esto implica que las disposiciones que se toman en su ámbito de competencia tienen carácter participativo y es fundamental para el desenvolvimiento y desarrollo formativo de cada sujeto de aprendizaje y por ende de la comunidad local y regional.

Además, el Consejo Cultural debe fomentar, la formación, capacitación y perfeccionamiento para lograr que sus asistidos concreten su inclusión profesional y laboral, procurando la participación de los Organismos no oficiales y oficiales de Gobierno para que se avoquen a esta temática tan importante y que hacen al fortalecimiento de la gestión educativa en mejora de la Calidad de la Educación y de la Promoción Artística y Estética.

En ejercicio de sus funciones los miembros del Consejo Cultural tendrán la tarea de representación. Esto quiere decir que su participación en él no es a título individual, sino en representación de un sector de la comunidad educativa, y por tanto, deben, por una parte, informar a sus representados sobre los avances y logros en las gestiones realizadas y por otra, recabar y atender las propuestas que se les presenten para analizarlas y darles curso. Este es el modo participativo de quienes quieren vincularse a la cultura reforzando las gestiones comunales y propias de la región.

El Consejo Cultural estará compuesto por representantes de cada área educativa y comunitaria debe reunirse al menos una vez por cada mes y siempre que lo convoque su cuerpo asesor.

Esta estructura modelo, -única en su conformación-, no tiene precedentes y estará integrada a una entidad cultural que con personería jurídica pueda sustentar sus objetivos para concretar aspiraciones.

Quienes participen de el conformarán un cuerpo distinguido y vinculado al principal objetivo referido a la Educación Artística y Estética Integrada.

En una Asamblea se determinarán las áreas representadas.

DESDE LA PERCEPCIÓN DE UN PROFESIONAL DE LA EDUCACION

Algunos profesores o pedagogos son asiduos observadores de la cultura, la educación y de cómo estas se encuentran vinculadas a la comunidad en el trabajo-conjunto.

La experiencia personal se debe a que como docente en materias asignadas al plan de estudios de la educación formal sistemática, en el nivel medio y superior, como lo son: Filosofía, Introducción al Estudio de la Sociedad y la Cultura, Educación Cívica y Formación Ética y Ciudadana, Proyecto de Investigación Socio-Comunitario e Integración Cultural, comenzó esta propuesta que tiene origen en el análisis de los contenidos mismos de los programas de estas Áreas, cuando no, en el que así mismo surge de la relación interdisciplinaria de sus contenidos.- Se le agrega a esto que nunca hubo concretado en nuestra Provincia una entidad de similares características. Sin embargo en la Ley de Educación Provincial 6755 se prevé para los establecimientos educativos la formación de los Consejos Escolares o Consejos Académicos y además, en los ámbitos municipales de las comunas, se encuentran diseñados y en funcionamiento, los Consejos Comunitarios o Comunales. No obstante ninguna figura similar a la propuesta en este proyecto se ha concebido aún como lo es la de un Consejo Cultural de Educación Artística y Estética Integrada. Sólo recientemente se ha creado en nuestra provincia y en el ámbito de jurisdicción departamental, el primer Consejo Comunitario de carácter educacional denominado, "Consejo Comunitario Escolar del CENS "Rivadavia" en el municipio del mismo nombre y para la modalidad de la educación del adulto.

No obstante ello y en particular como Orientador Escolar en Educación Familiar, adherimos a la concepción en la cual la intervención de todos los estamentos de la Comunidad Educativa cada día se hace más necesaria y urgente, independientemente de su concepción parasistemática; y además, sobran motivos al respecto y más aún para la formación de sus beneficiarios donde los concurrentes a estos centros son adolescentes adultos, adultos mayores, padres y madres (en definitiva, miembros de la comunidad vecinal) que hasta en algunos casos asisten con sus mismos hijos por no tener donde dejarlos.

En una mirada sociológica, la sumatoria de la totalidad de estilos o formas de vidas compartidas por los miembros de una sociedad, es lo que se denomina cultura.

La responsabilidad de asegurar una buena formación para todos, en un contexto que acrecienta las diferencias y divide a la sociedad y las propios centros educativos entre integrados y marginalizados, exige un espacio social y moral sostenibles en el tiempo, con los propósitos de promover aprendizajes, amplios y profundos, para toda la ciudadanía. Pues de lo que se trata, en

última instancia, es de cómo hacer para garantizar la inserción al mundo de la cultura por la educación, y al mundo del trabajo por la ocupación. Para ello, no basta con tener centros educacionales y para la formación que funcionen bien, sino hacer de cada uno de ellos un modelo ejemplar y particularmente en este caso que se distinga por su afinidad en el contexto socio-comunitario en la faz artística y estética integrada. Por consiguiente, el liderazgo en la enseñanza y promoción propiciada por Consejos de similares características, sin duda alguna, son de un estilo y propuesta que ocupa un lugar en dicha tarea.

Organización y funcionamiento del Consejo Cultural de Educación Artística y Estética Integrada

Constituir el Consejo Cultural es el primer paso y estará integrado por representantes de educación artística, de centros artísticos y educativos de la provincia, representantes en formación estética, asesor pedagógico en orientación educacional, padres y madres, alumnos, egresados, profesores, miembros de la comuna vecinal, un agregado cultural. Hacerlo funcionar con la participación de todos es el siguiente desafío. Para esto, es importante estar informados sobre algunos aspectos del funcionamiento y organización del consejo tales como:

Integración representativa de sus componentes: Atendiendo a los diversos sectores que forman parte de la comunidad y concurrentes a la entidad.

Sesiones ordinarias: Mínimo se deben realizar 4 sesiones ordinarias durante el año. Se pueden establecer más sesiones ordinarias, de acuerdo a los objetivos, temas y tareas que asuma el Consejo.

Reuniones extraordinarias: Las citaciones a reuniones extraordinarias deben ser realizadas por quien presida el Consejo o a petición de una mayoría simple de los miembros del consejo.

La representación propiamente dicha del consejo, recaerá sobre algún representante del área artística, educativa, estética o asesoría del mismo, en calidad de regente, y por el período de cuatro años, el resto de las funciones serán rotativas por lapsos de un año.

Información a la comunidad: Se debe definir un mecanismo para informar a la comunidad educativa lo discutido y acordado en las sesiones del Consejo (Ej. Circulares, publicación del acta en diario mural, reuniones de consejos de delegados, radio, televisión, etc.).

Toma de decisiones: En el caso que sea necesario definir alguna situación importante en común acuerdo se arbitrarán los medios al respecto.

Sistema educativo democrático y participación son realidades esencialmente complementarias.

Democracia es decir participación del pueblo y mecanismos de colaboración de las personas que ejerzan cargos de representación. Participar consiste en corresponsabilizarse en las tareas colectivas, sugerir ideas, interesarse por aquellos aspectos, en este caso de la formación y la cultura que nos afecta e incluyen a todos por igual. Participar no es un fin, es un medio. El fin consiste en lograr un sistema colectivo de mejor calidad de inclusión, que prepare a nuestros ciudadanos para la vida, la profesión y el trabajo. Ahora bien, siendo un medio, como lo es, la participación condiciona el proceso del que forma parte hasta el punto de que una formación participativa en libertad y con intervención de los distintos sectores de la comunidad social y educativa es cualitativamente distinta y desde luego mejor

que otra dirigida y arbitraria. Se entonces centrar en el binomio formador-ciudadano u orientador-agente comunitario. Por tanto cada representante, tienen una responsabilidad importante como ciudadano y lo que no debemos dejar de ningún modo, es la de interesarnos por el proceso orientador de los componentes de una comunidad colectiva.

Fundamentación por la Ley Nacional de Educación N^a 26.206

CAPITULO V

LA INSTITUCIÓN EDUCATIVA

ARTÍCULO 122.- La institución educativa es la unidad pedagógica del sistema responsable de los procesos de enseñanza-aprendizaje destinados al logro de los objetivos establecidos por esta ley. Para ello, favorece y articula la participación de los distintos actores que constituyen la comunidad educativa: directivos, docentes, padres, madres y/o tutores/as, alumnos/as, ex alumnos/as, personal administrativo y auxiliar de la docencia, profesionales de los equipos de apoyo que garantizan el carácter integral de la educación, cooperadoras escolares y otras organizaciones vinculadas a la institución.

ARTICULO 123.- El Consejo Federal de Educación fijará las disposiciones necesarias para que las distintas jurisdicciones dispongan la organización de las instituciones educativas de acuerdo a los siguientes criterios generales, que se adecuarán a los niveles y modalidades:

a) Definir, como comunidad de trabajo, su proyecto educativo con la participación de todos sus integrantes, respetando los principios y objetivos enunciados en esta ley y en la legislación jurisdiccional vigente.

b) Promover modos de organización institucional que garanticen dinámicas democráticas de convocatoria y participación de los/as alumnos/as en la experiencia escolar.

c) Adoptar el principio de no discriminación en el acceso y trayectoria educativa de los/as alumnos/as.

d) Brindar a los equipos docentes la posibilidad de contar con espacios institucionales destinados a elaborar sus proyectos educativos comunes.

e) Promover la creación de espacios de articulación entre las instituciones del mismo nivel educativo y de distintos niveles educativos de una misma zona.

f) Promover la vinculación intersectorial e interinstitucional con las áreas que se consideren pertinentes, a fin de asegurar la provisión de servicios sociales, psicológicos, psicopedagógicos y médicos que garanticen condiciones adecuadas para el aprendizaje.

g) Desarrollar procesos de autoevaluación institucional con el propósito de revisar las prácticas pedagógicas y de gestión.

h) Realizar adecuaciones curriculares, en el marco de los lineamientos curriculares Jurisdiccionales y federales, para responder a las particularidades y necesidades de su alumnado y su entorno.

i) Definir su código de convivencia.

j) Desarrollar prácticas de mediación que contribuyan a la resolución pacífica de conflictos.

k) Promover iniciativas en el ámbito de la experimentación y de la investigación pedagógica.

l) Mantener vínculos regulares y sistemáticos con el medio local, desarrollar actividades de extensión, tales como las acciones de aprendizaje-servicio, y promover la creación de redes que fortalezcan la cohesión comunitaria e intervengan frente a la diversidad de situaciones que presenten los/as alumnos/as y sus familias.

m) Promover la participación de la comunidad a través de la cooperación escolar en todos los establecimientos educativos de gestión estatal.

n) Favorecer el uso de las instalaciones escolares para actividades recreativas, expresivas y comunitarias.

o) Promover experiencias educativas fuera del ámbito escolar, con el fin de permitir a los/as estudiantes conocer la cultura nacional, experimentar actividades físicas y deportivas en ambientes urbanos y naturales y tener acceso a las actividades culturales de su localidad y otras.

Se convocó a una Asamblea al sólo efecto de constituir el Consejo con autoridades provisionales, las que se renovarán anualmente. La misma se llevó a cabo el 31 de mayo de 2009, y se dio aviso a la convocatoria por los medios masivos de comunicación.

NECESIDAD Y SENTIDO DE LA FILOSOFIA DE LA EDUCACIÓN

No se trata solamente un asunto de innovación o interés didáctico y comunitario, el de abordar el tema de una Filosofía Parasistemática en relación a la Educación y con referencia a lo artístico y estético, sino que además, como punto de partida la reflexión sobre la misma Filosofía de la Educación involucra el ejercicio profesional del filósofo orientador en educación, más exactamente hablando, en Filosofía Comunitaria y Social, por lo que su necesidad y su sentido en el mundo actual, tanto en el ámbito académico como en el vasto campo de los comportamientos y vida socio-comunitaria se hace más que necesario y patente. La filosofía como conocimiento general o especializado está viviendo una época difícil y no son pocos los que quieren convertirla en un esqueleto cognoscitivo o, en el mejor de los casos, en una agonizante rama del saber, casi sin remedio.

Creemos que desde el ejercicio práctico y social, tal desventura no aparece; y de hecho no respondemos a la problemática que marcamos sino más bien a demostraciones concretas como la presente propuesta en el campo incursionado.

Preguntas como ¿existe un fundamento por el cual a partir de la Filosofía de la Educación se constituya eficientemente la figura del Filósofo Orientador?, ¿tiene sentido discurrir sobre un saber tan complejo y abstracto, que incursionando por la Cultura, lo Artístico y lo Estético encuentre la vertiente central para dar fundamentos a la Filosofía Parasistemática concebida fuera del ámbito académico formal? Veremos cómo evoluciona esta experiencia y que contenidos se develan progresivamente, pues convencido estamos que desde la educación parasistemática se ha trazado el paralelo perfecto para plantear la filosofía parasistemática como temática innovadora en el campo de la Pedagogía Social.

BIBLIOGRAFIA

1-BOITIER M. y otros (1978). "La educación parasistemática. Informe preliminar". En: *Actas del*

2-**CONSTITUCIÓN DE LA PROVINCIA DE SAN JUAN** - LEY 6755

La Provincia de **San Juan**, con los límites que por derecho le corresponden, como Estado autónomo e inescindible de la República **Argentina**.

www1.hcdn.gov.ar/dependencias/dip/CONSSANJUAN.htm - 806k -

3-**LEY NACIONAL DE EDUCACION** - N^a 26206

La Ley de Educación Nacional fue publicada en el Boletín Oficial jueves 28 de diciembre de 2006. Infórmese sobre la propuesta. debate-educacion.educ.ar/ - 5k -

4-**Propuesta proyecto de elaboración propia.**

La enseñanza de la Filosofía. Quiénes y cómo enseñan Filosofía en la escuela media

E. Picco – M. de Dios Herrero – M. Farias – V. Zucchini

Instituto para el Estudio de la Educación, el Lenguaje y la Sociedad.

Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de La Pampa

Introducción

En la presente ponencia, exponemos una propuesta de investigación a realizar en General Pico, La Pampa en el marco de la cátedra Introducción a la Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa, cuyo eje de análisis es la enseñanza de la Filosofía en el nivel medio a partir del estudio del pensamiento de los profesores y sus maneras de construir las prácticas pedagógicas.

En este sentido nos preguntamos acerca de ¿Cómo conciben a la Filosofía los profesores que enseñan Filosofía en el nivel medio? ¿De qué concepción de la enseñanza de la Filosofía se apropian los docentes y cómo se materializa en sus prácticas?, asimismo ¿Qué articulaciones o interdicciones juegan en el pensamiento del profesor para sostener una u otra postura?

Para responder a los interrogantes formulados, el abordaje de la problemática se realizará desde una lógica cualitativa, mediante el uso de la entrevista semiestructurada y la observación no participante.

Como supuesto orientador, consideramos que los distintos marcos referenciales (creencias, valores, formación inicial) de los docentes originan distintas formas de concebir a la Filosofía, de las que emerge una diversidad de prácticas de enseñanza de la misma.

Presentación del problema

Según señala Miriam Dolly Arancibia (2006), la velocidad de los cambios que se producen en esta cultura globalizada y posmoderna, sumada a otros factores culturales, son los responsables de un pensamiento predominantemente superficial. Según la autora, nos acostumbramos a mirar livianamente en lugar de reflexionar y cuestionar. Supone, además, que esa es la causa de la dificultad de enseñar Filosofía a jóvenes y adolescentes, ya que los códigos de los profesores adultos parecen no ser los mismos que los que manejan los alumnos: se les solicita lecturas profundas y reflexivas, en un mundo gobernado por imágenes electrónicas y lo inmediato; se les pide diálogo, en un mundo dominado por el individualismo y la sordera comunicativa; se les demanda, en definitiva, que puedan comprender, en un mundo empapado de relativismo axiológico.

Ahora bien, el docente también es parte de este contexto por lo que, de acuerdo con ello, también para él es difícil su propio cuestionamiento, descentrarse y proponer otra forma de enseñar en que se cuestione el orden establecido o sus propios marcos de referencia.

La escuela no puede soslayar el problema, pues “es en este momento cuando la filosofía tiene mucho para enseñar, para estimular el pensamiento crítico, para promover una actitud crítica y reflexiva frente a nuestra realidad

social, política, en definitiva, frente a nuestra realidad vital” (Arancibia, 2006, p. 27).

De esta manera, nos interrogamos acerca del docente de Filosofía, nos interesa su pensamiento, y la manera en que éste se traduce en su práctica de la enseñanza de la disciplina. Puesto que consideramos que los distintos marcos referenciales (creencias, valores, formación inicial) de los docentes originan distintas formas de concebir a la Filosofía, de las que emerge una diversidad de prácticas de enseñanza de la misma.

Feldman (1999) señala que es difícil comprender las prácticas pedagógicas sin incluir las “autocomprensiones” de los practicantes. De esta manera, la pregunta sobre cómo mejorar y modificar las prácticas no puede obviar preguntas sobre los criterios e ideas con los que los profesores las organizan.

Según Feldman (1999), desde mediados de los años setenta se desarrollan en forma creciente los proyectos que analizan el pensamiento del profesor partiendo de la premisa de que su pensamiento guía y orienta su conducta. Algunas de las expectativas que despertaron este tipo de estudio se relacionaron con su carácter de “vínculo” entre la teoría y la práctica. Desde la perspectiva del autor, una razón para describir el carácter de “vínculo” de los procesos de pensamiento del profesor es que se sitúan de varias maneras entre el planeamiento y la enseñanza. En primer lugar, interviene en la articulación que el profesor realiza entre su propia planificación o sus intenciones y la gestión práctica en la clase. En segundo lugar, su conocimiento se relaciona con su posibilidad de predecir, anticipar, responder, organizar y, en general, promover un marco relativamente estable de los sucesos de la clase. Por último, el pensamiento del profesor media entre el planeamiento llevado a cabo como política educativa y la práctica escolar.

Entendemos la práctica como práctica social, política y contextualizada, que se desarrolla en escenarios particulares y donde se pone de manifiesto una cierta relación entre docente, conocimiento y alumno en torno al enseñar y al aprender.

Vale preguntarse entonces acerca de las concepciones en las que fueron formados inicialmente los profesores que enseñan Filosofía, cómo la conciben, cómo se materializa en sus prácticas (planificación, propuesta de actividades, formas de evaluar y selección de bibliografía), qué articulaciones o tensiones surgen entre las concepciones de Filosofía de las que se apropian los profesores, sus maneras de enseñarla, el currículum oficial y las propuestas editoriales, puesto que entendemos que la acción de cada profesor sólo puede comprenderse en términos de su marco de significados.

Nos preocupa la cuestión de quién es el que enseña Filosofía en las escuelas medias de General Pico, porque: ¿qué profesión o título habilitante tienen los profesores que enseñan Filosofía en el nivel medio en esta ciudad? ¿Todos poseen el título de profesor en Filosofía?, ya que en la Provincia de La Pampa existen varios títulos habilitantes para enseñar la misma¹⁰⁴⁴, aunque

¹⁰⁴⁴ Cabe destacar que en nuestra ciudad pueden ejercer la docencia en Filosofía profesores que provienen de distintas formaciones además de la Filosofía, esto es Ciencias de la Educación, Psicología, e incluso poseen título habilitante los profesores en Teología y Pastoral con orientación laical. Consideramos que esta heterogeneidad en la formación de quienes enseñan Filosofía más sus idiosincrasias promueve una diversidad de prácticas que conlleva a diferentes formas de enseñar la disciplina.

no sean específicos del área. Esto nos lleva a reflexionar acerca de la calidad de la enseñanza de la Filosofía en estas condiciones.

Así, en esta propuesta de investigación la mirada se centra en la enseñanza de la Filosofía en el nivel medio, por lo que tenemos que considerar dos aspectos propios de la enseñanza, su dimensión epistemológica y metodológica. La primera remite a la pregunta ¿qué enseñar? y la segunda, a la pregunta ¿cómo enseñar? La relación de la enseñanza con el conocimiento a ser enseñado, nos coloca ante los debates teóricos propios del campo disciplinar.

Laura Benítez (2000) expresa que la enseñanza de la Filosofía gravita en torno a dos tipos de materias: las que proporcionan fundamentalmente cultura filosófica y aquéllas que, básicamente, introducen en la reflexión filosófica misma. La autora señala que “ambos tipos de materias se complementan ya que no es posible introducirse en los pormenores de la argumentación filosófica con total desconocimiento del contexto que genera una problemática en torno a la cual se dan las distintas propuestas teóricas, las diversas explicaciones, las controversias, las argumentaciones más finas y complejas”. (2000, p. 29).

Si nos preguntamos entonces si es mejor transmitir a los estudiantes la cultura filosófica o el ejercicio de la reflexión filosófica Laura Benítez afirma que “es indispensable y hasta inevitable transmitir ambas cosas ya que no son fáciles de deslindar”. (2000, p. 30). Según ella, la cultura filosófica nos enseña la inconfundible radicalidad y generalidad de los problemas filosóficos, la manera en que aparecen y vuelven a aparecer bajo nuevas perspectivas con interesantes matices y cómo los que son más complejos nunca están totalmente resueltos ni cancelados. En cuanto a la reflexión filosófica, inicialmente hay que enseñar a reconocer lo propio del discurso filosófico, sus estructuras básicas y las operaciones lógicas en que se originan. Desde la perspectiva de la autora, los estudiantes deberán familiarizarse con alguna forma del discurso filosófico que les haga ver la diferencia entre las formas de razonamiento del sentido común y el esfuerzo de clarificación, orden y rigor que demanda el razonamiento filosófico.

De esta manera, la carga formativa de la enseñanza de la Filosofía se encuentra justo en el intento de promover en los adolescentes y jóvenes una experiencia de pensamiento diferente. “Lograr que encadenen su pensamiento, que sean consecuentes con lo que afirman, que no olviden los pasos de su propia reflexión, que se centren en una temática dada, que no dejen los temas inconclusos y que fundamenten argumentativamente sus propuestas” (2000, p. 30).

Como enseñar Filosofía es brindar cultura filosófica, por un lado, y formar hábitos reflexivos, por otro, se comprende que no se pueda enseñar ninguna disciplina filosófica que no cumpla con ambas ocupaciones.

En el mismo sentido, Martha Frassinetti y otras (2000) señalan las dos grandes concepciones de la filosofía. La primera la concibe como un conjunto de doctrinas o teorías filosóficas que han sido elaboradas a lo largo de la historia. La segunda, como una actividad crítica y argumentativa que enfrenta problemas de distinta índole (metafísicos, epistemológicos, éticos, etc.). Según las autoras, la manera en que el docente concibe a la Filosofía condiciona sus prácticas de enseñanza de la misma y tiene una influencia fundamental en sus decisiones. Así, siguiendo el pensamiento de Frassinetti:

“Si identificamos a la filosofía con el conocimiento de las teorías filosóficas que han sido elaboradas a lo largo de la historia, posiblemente la técnica expositiva sea la más adecuada; si la pensamos en términos de una actividad argumentativa y crítica, las técnicas de discusión y debate probablemente ocupen un lugar predominante [...] Algo similar podría decirse a propósito de la evaluación. Concebida la filosofía como el conocimiento de las teorías filosóficas, los instrumentos de evaluación más apropiados serán, probablemente, exámenes consistentes en exposiciones –orales o escritas- en las que se considerará la capacidad del alumnos de recordar con la mayor exactitud posible las teorías que los filósofos ofrecieron a lo largo de la historia o la capacidad de sintetizar esas mismas teorías. Concebida la filosofía como una actividad argumentativa y crítica, posiblemente a la hora de evaluar, los instrumentos a utilizar serán situaciones en las que los alumnos deberán mostrar su capacidad de ser críticos frente a alguna tesis filosófica o su capacidad de argumentar en pro o en contra de algún punto de vista ajeno o propio” (2000, pp. 151 y 152).

En este marco, nos proponemos conocer quiénes son los profesores de Filosofía, cómo enseñan la disciplina en relación a su pensamiento, el qué encierra un conjunto de creencias, valores, supuestos que se vinculan a sus propias cosmovisiones, a la formación profesional adquirida, y las experiencias docentes recorridas. Estudiaremos tanto las trayectorias de los docentes, como sus formas de enseñar. En este sentido el abordaje metodológico apropiado es el cualitativo, mediante el uso de la entrevista semiestructurada y la observación no participante.

Con la lógica cualitativa de investigación se pretende obtener información significativa y relevante sobre el tema seleccionado como objeto de estudio, realizar un análisis holístico de los datos, enfatizar la inducción analítica y buscar la comprensión del objeto estudiado y su especificidad. La metodología cualitativa favorece el proceso de investigación ya que demanda preguntas que aportan flexibilidad y libertad para explorar el fenómeno en profundidad.

Referencias bibliográficas

ALVARADO, M.; ARPINI, A. y VIGNALE, S. (2006). *Pensamiento y Experiencia. 1º Jornadas Regionales de Filosofía con niños y jóvenes*. Mendoza: Qellqasqa.

ARANCIBIA, M. (2006). “Pensamiento complejo y filosofía para niños: contribuciones mutuas para enseñar a pensar”. En Alvarado, M.; Arpini, A. y Vignale S. (compiladoras) *Pensamiento y Experiencia. 1º Jornadas Regionales de Filosofía con niños y jóvenes*. Mendoza: Qellqasqa.

ARPINI, A. y DUFOUR, A. (1987). *Orientaciones para la enseñanza de la filosofía en el nivel medio*. Buenos Aires: El Ateneo.

BENITEZ, L. (2000). “Enseñar filosofía: una reflexión sobre perspectivas y marcos teóricos”. En Obiols, G. y Rabossi, E. (compiladores) *La enseñanza de la Filosofía en debate*. Buenos Aires: Novedades Educativas.

FELDMAN, D. (1999). *Ayudar a enseñar*. Buenos Aires: Aique.

FRASSINETI, M. y otras. (2000). “Configuraciones didácticas en la enseñanza de la filosofía en el nivel universitario”. En Obiols, G. y Rabossi, E. (compiladores) *La enseñanza de la Filosofía en debate*. Buenos Aires: Novedades Educativas.

OBIOLS, G. y RABOSI, E. (2000). *La Enseñanza de la Filosofía en debate*. Buenos Aires.: Novedades Educativas.

Filosofía y teatro... “asi es si os parece”

Nora Fiezzi – Alicia Neme

Introducción

Desde hace muchos tiempo venimos transitando el camino de la enseñanza de la filosofía¹⁰⁴⁵ en carreras no filosóficas de la Facultad de Ciencias Humanas de la U N S L. Desde este lugar y en el marco del Proyecto de Investigación al que pertenecemos¹⁰⁴⁶, hemos llevado a cabo algunas actividades extra programáticas, con la finalidad de acercar la filosofía de un modo diferente a aquellos alumnos que no la han elegido por vocación.

La filosofía constituye para nosotros una “caja de herramientas” y como tal creemos que puede promover en los alumnos nuevas prácticas de conocimiento y nuevas prácticas éticas. Para ello partimos de la necesidad de articularla con la situacionalidad histórica de cada filósofo, en el marco de una pedagogía dialógica que considera que los sujetos que intervienen en la práctica docente son sujetos históricos que interactúan dialécticamente en la construcción del conocimiento de sí mismo, del mundo y de los otros.

Nuestra práctica docente nos ha llevado a incorporar medios no convencionales como la experiencia del teatro o del cine. De este modo, el trabajo intelectual y el impacto emocional, que se produce a través de ello, hace que se convierta en una práctica innovadora. En este sentido quisiéramos aquí analizar la experiencia de poner en escena la obra de Luigi Pirandello “Así es si os parece”, en donde se juega el tema de la “verdad” enmarcada en una situación histórica particular.

Enseñanza de la filosofía

Esta propuesta de enseñanza de la filosofía nos lleva a recordar las palabras de un maestro, Arturo Roig quien nos dice: “... *una pedagogía dialógica... una pedagogía, pues, en la que cada uno tenga su palabra y en la que sobre todo sepamos escuchar la palabra –esa maravillosa palabra cargada de vida y por lo mismo radicalmente equívoca- que es la palabra con que el ser humano, el más humilde de los hombres o de las mujeres, construyen su mundo*”¹⁰⁴⁷. Estas palabras, nos permiten posicionarnos de otro modo frente a la enseñanza en general y frente a la enseñanza de la filosofía en particular, cuya “pedagogía dialógica”, comprende al hombre como ente histórico, es decir que la dialogicidad de todo sujeto, lo muestra como un ente que se configura

¹⁰⁴⁵ La enseñanza de la filosofía la venimos realizando en el equipo docente a cargo de la Prof. Violeta Guyot y en el ámbito de la FCH, UNSL en carreras no filosóficas tales como: Lic. y Prof. en Psicología, Lic. y Prof. en Ciencias de la Educación, Lic. y Prof. en Educación Inicial, Educación Especial y Lic. en Comunicación Social.

¹⁰⁴⁶ PROICO N° 4-1-9301 “Tendencias Epistemológicas y teorías de la subjetividad. Su impacto en las ciencias humanas”, FCH, SCyT, UNSL.-

¹⁰⁴⁷ ROIG, A. *La universidad hacia la democracia*, EDIUNC, Mendoza, 1998, pág. 51.-

como un sujeto que construye su propia historia, en la medida que es capaz de transformar la naturaleza y de este modo objetivarse a partir de ella, creando su mundo.

En la enseñanza, el diálogo permite el encuentro de éstos mundos humanos, encuentro que posiciona a uno, el alumno y a otro, el docente en una comunión entre hombres racionales.

La “palabra” que es logos y también praxis, atraviesa la práctica docente como la posibilidad de no ser privilegio de algunos, sino por el contrario convertirse en un derecho de todos. De modo que tanto el docente y el alumno, a partir del diálogo, se puedan convocar a una sincera escucha como sujetos que saben de diferentes cosas. El docente, que viene de ocupar el lugar del alumno, se convierta en una guía del camino emprendido por él.

El docente que enseña filosofía, no puede convertir a ésta en un monólogo consigo mismo, sino un diálogo abierto con los demás. Siguiendo la propuesta pedagógica de Platón, quien consideraba al diálogo como una forma de acceder a la verdad y que responde a un pensar esencialmente no dogmático, ya que el docente (maestro), que no se pone en el lugar del saber, sino, como el maestro socrático, que sí se pone en el lugar del acompañamiento, para que el alumno pueda encontrar por sí mismo aquello que busca, que lo inquieta. Que la filosofía se convierta en esta posibilidad dialógica de los individuos, que toman de ella herramientas para construirse como sujetos y construir un mundo nuevo que le de permiso al otro, para dialogar juntos sobre aquello que pensamos diferente.

De modo que tomamos en esta ocasión las palabras de Arturo Roig que entiende que: *“La pedagogía universitaria es la conducción del acto creador, respecto de un determinado campo objetivo, realizado con espíritu crítico entre dos o más estudiosos, con diferentes grados de experiencia respecto de la posesión de aquel campo”*¹⁰⁴⁸. Una pedagogía universitaria convocante para un encuentro activo de aprendizaje y de crecimiento, impregnada por una filosofía de la alteridad.

Este posicionamiento quiere distinguirse de las relaciones educativas que coloca al maestro como un referente a ser imitado, como un modelo a ser repetido, nos encontramos aquí con un “educador” que posee la palabra y la deposita en el alumno, como un medio de dar cultura que éste no posee; y un “educando” que solo es capaz de oír la palabra dada por su maestro, en el marco de una relación de superior-inferior, dominador-dominado, sabio-ignorante, estamos en el camino de una composición que predomina la dominación de las conciencias, es decir una pedagogía que se configuraría como una práctica de alienación. *“En vez de comunicarse, el educador hace comunicados y depósitos que los educandos, meras incidencias, reciben pacientemente, memorizan y repiten. Tal es la concepción ‘bancaria’ de la educación, en que el único margen de acción que se ofrece a los educandos es el de recibir el depósito, guardarlos y archivarlos. Margen que solo les permite ser coleccionistas o fichadores de cosas que se archivan”*¹⁰⁴⁹.

Esto implica una concepción antropológica que sitúa a los seres humanos en una posición de desigualdad, e inclusive podríamos afirmar que

¹⁰⁴⁸ ROIG, A. Op Cit. pág. 10.-

¹⁰⁴⁹ FREIRE, P, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI editores, Argentina, 2002, pág. 72

hay un no reconocimiento del otro como sujeto, y se los reconoce como “seres fuera de” o “al margen de”, causas de lo anormal en una sociedad “sana”.

En esta situación de una educación que no ha podido configurarse, durante mucho tiempo en una pedagogía dialógica, quizás acotada en el marco de nuestra situacionalidad de países dependientes; pero si vemos que ha producido una necesidad de buscar vías de cambiar la situación reinante y poder instalar una formación educativa diferente y que en algún sentido contribuya a la configuración de un “nosotros como valioso”. *“El filósofo pedagogo, cuando lo es, logra una maravillosa conjunción entre el pensar y el actuar. Si uno crea obra y a la vez la enseña, y si esa obra se orienta a abrir alternativas para apropiarse del contexto y crear y recrear la propia cultura, lo más coherente es que la pedagogía basada en aquélla se oriente a ofrecer el espacio y el ambiente para que el aprendizaje sea construcción de cultura y de uno mismo”*¹⁰⁵⁰. Este posicionamiento plantea de base un cambio radical en las relaciones entre los sujetos “empíricos” e “históricos” y les abre un nuevo camino para el pensar. Aquí vemos plasmada una dialéctica entre estos tres elementos: la filosofía, la enseñanza y la constitución de subjetividad.

De este modo, en el marco de una “pedagogía universitaria”, quisiéramos situarnos para reflexionar sobre la enseñanza de la filosofía y la posibilidad de producir un encuentro con el saber filosófico de un modo distinto y que a través de la lectura de sus textos o a partir de una puesta teatral, se pueda constituir los alumnos, para nosotros el “sujetos en formación”, en un sujeto activo, creador y transformador de su propio mundo; todos poseemos la capacidad de convertirnos en filósofos, particularmente los alumnos que se configurarían como “aprendices de filósofos”, ya que intentamos que aprendan, en algún sentido a filosofar.

Si aceptamos que esto es así, ¿qué le queda al docente de filosofía cuando se propone enseñar?, está consciente ¿que no podrá solo abocar su tarea a impartir contenidos, sino que principalmente debería inclinarse hacia una actitud crítica sobre el conocimiento filosófico, sobre el problema de la verdad, sobre el impacto de éstos contenidos en los alumnos?.

¿Desde qué lugar filosófico-epistemológico piensa el docente sus prácticas? *“intentamos desplegar las condiciones de posibilidad de las prácticas filosóficas y pedagógicas articuladas en un doble diálogo con los discursos de los filósofos, con los saberes de su época y con nuestra propia situación, realizando un doble esfuerzo crítico, respecto de los textos y de nuestra posición de lectores, interpretes e interlocutores”*¹⁰⁵¹.

La Filosofía y el teatro

Consideramos que uno de los modos de poner en práctica la dialogicidad de toda enseñanza es encontrar medios que posibiliten vivenciar algunas problemáticas de la existencia del hombre, en este sentido hemos intentado en numerosas oportunidades enlazar problemáticas filosóficas con expresiones artísticas. Las múltiples articulaciones que se pueden establecer entre el arte y la filosofía, en la puesta teatral alcanza una dimensión

¹⁰⁵⁰ PRIETO CASTILLO, D. “Prólogo” pág. 12, en ROIG, A. Op Cit.

¹⁰⁵¹ GUYOT, V. “El nombre de la rosa”, en Revista *Educación y pedagogía*, Segunda Epoca, Universidad de Antioquía, 1998, pág. 85.-

privilegiada, allí los textos cobran vida y nos transportan a revivir el drama humano en una relación directa entre los actores, los alumnos y los docentes.

En este caso, para plantear el “problema de la verdad”, hemos tomado la obra de Luigi Pirandello “Así es si os parece”, que nos permitió, en su debate posterior, entrar en diálogo con los alumnos entorno a una problemática que nos afecta, nos angustia, nos emociona y nos hace reflexionar. La experiencia de poner en escena esta obra, en donde se juega el tema de la “verdad” enmarcada en una situación histórica particular, que transporta al alumno de modo diferente a vivenciar y reflexionar los problemas de su propia existencia, y crea la posibilidad de establecer un diálogo entre alumnos y docentes atravesados por el impacto emocional. Esta obra pone en escena un problema filosófico que es la imposibilidad de conocer la verdad humana, verdad que se muestra dialécticamente cambiante e inestable, impregnada siempre por las diferentes miradas subjetivas. Aquí no se trata de una verdad de carácter científico, apunta a mostrar como la verdad es relativa a una época histórica, a lo que acontece en la vida cotidiana entre hombres y mujeres, entre docentes y alumnos.

El teatro como un medio no convencional, al igual que la experiencia del cine *“nos permitieron conjeturar una aproximación a los problemas filosóficos por una vía directa, subjetiva, emocional, para capturar a un alumnado que, en su gran mayoría, veía en el conocimiento filosófico una exigencia formal para aprobar la materia del plan de estudios”*¹⁰⁵². De este modo, el trabajo intelectual y el impacto emocional, que se produce a través de ello, hace que se convierta en una práctica innovadora.

El diálogo con el teatro, se ha instrumentado al inicio de los curso de filosofía, para despertar el interés por saber “qué es eso de filosofía” o al cierre de los mismos, después de que los alumnos han podido agenciarse de instrumentos filosóficos y poder pensar alguna problemática y movilizarlos hacia la pregunta, el cuestionamiento, la duda que se refleja en el debate posterior. Porque consideramos que *“... el dolor y la felicidad, el llanto y la risa, por el arte de la representación teatral se encarnan en personajes que habitan el mundo, ellos son nuestros semejantes, nos interpelan y nos involucran haciendo imposible desligarse bajo el pretexto de su carácter ficcional. Fantasmas que se pasean por el escenario como nosotros por el mundo, nos tocan en lo profundo de nuestro ser, desencadenando emociones, pasiones del alma que permiten comprender, conocer a través de un “pathos”, de una forma especial de padecimiento, lo esencial de nuestra condición, la naturaleza profunda de los problemas de la vida, la experiencia del límite y de la esperanza, la posibilidad de la trascendencia”*¹⁰⁵³.

Bibliografía

ROIG, A. *La universidad hacia la democracia*, EDIUNC, Mendoza, 1998.-

¹⁰⁵² GUYOT, V Teatro y filosofía o la metáfora del ver el mundo, En Revista Alternativas, Serie Espacio pedagógico: Arte, Conocimiento y educación., Año 3 N° 12, FCH, UNSL.-

¹⁰⁵³ GUYOT, V. Arte y filosofía: el teatro de Luigi Pirandello, En Revista Alternativas Serie Espacio pedagógico: Tramas Educativas, FCH, UNSL, marzo de 2006, pág.27.

FREIRE, P, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI editores, Argentina, 2002.-

GUYOT, V. “El nombre de la rosa”, en Revista *Educación y pedagogía*, Segunda Época, Universidad de Antioquía, 1998, pág. 85.-

GUYOT, V. “Teatro y filosofía o la metáfora del ver el mundo”, En *Revista Alternativas, Serie Espacio pedagógico: Arte, Conocimiento y educación.*, Año 3 N° 12, FCH, UNSL.-

GUYOT, V. “Arte y filosofía: el teatro de Luigi Pirandello”, En *Revista Alternativas Serie Espacio pedagógico: Tramas Educativas*, FCH, UNSL, marzo de 2006.-

PIRANDELLO, L. *Teatro completo*, Compañía General Fabril Editora, Bs As.1964.-

Enseñar Filosofía: una invitación a cruzar las fronteras del saber disciplinar.

Lic. Irma Kundt – Lic. Lucrecia Falon – Magistr. Raul Muriete.

Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

Lejos de lo que se piensa, la tarea docente implica mucho conocimiento que supera las fronteras de las disciplinas y promueve el encuentro y la convergencia de múltiples saberes auxiliares en la escena pedagógica.

Por ello es necesario tomar conciencia de una predisposición básica para aprender en todo aquel que se propone enseñar. Esta disposición ha de permanecer abierta a la complejidad que requiere el desempeño.

Una complejidad ligada a la actualización del conocimiento disciplinar, concebido en su especificidad, pero abierto al necesario enriquecimiento por el contacto con otros campos de dominio. Esto es una invitación a cruzar fronteras y tomar de la lingüística, la historia, la psicología, las ciencias físico naturales, aquello que sirve para describir, comparar, descubrir, explicar, asombrarse de una realidad compleja que no puede concebirse con simpleza, amén de que se nos escape de nuestras posibilidades de aprehensión.

Hoy más que nunca sabemos que la rápida proliferación de conocimientos y su creciente complejidad imponen abandonar enfoques escuetos y restringidos, verdades dogmáticas y unívocas.

Para invitar al asombro y despertar o avivar la curiosidad propia y ajena es necesario sumar distintas miradas .

Los docentes, concebidos como “acontecimientos humanos” (Bruner,1988) no pueden condenar la pérdida de interés de sus alumnos y estigmatizarlos de abúlicos, si no cultivan su propio interés. Esto es disponerse para avivar la propia curiosidad, reconocer la ignorancia (en el sentido socrático) y dejar paso a las dudas, posibilitar la irrupción de preguntas auténticas o vivas (Valdes ,2005) e ir al encuentro, no de una sino de varias respuestas .

Tal como plantea este último autor, retomando los aportes de Courtney Cazden, son fundamentales los cambios operados en las prácticas discursivas en el aula pues inciden o generan cambios en la estructura de pensamiento de los alumnos. Desde esta idea, es de fundamental importancia el manejo conciente de aquellas que promueven una concepción del conocimiento sujeto a modificación, revisable, perentorio, en la que los docentes y alumnos lo construyen y aprenden al interactuar con él.

Esta disposición es fundamental si concebimos el aula como espacio en el que se monta una escena pedagógica (Newman, Griffin,Cole,1989) y se construyen sentidos y significados en una trama vincular .

En esta escena el docente comunica su disposición para aprender en las formas elegidas para enseñar y en tal sentido puede y debe gestionar su tarea(Huertas,2005), de modo que sea posible, mediante la reflexión en torno a su actuación -reflexión didáctica-, una congruencia mayor entre sus saberes prescriptivos y los conocimientos declarativos y procedimentales que se propone enseñar, así como el currículo oculto (Anijovich,2005) que inevitablemente enseña .

UTILIDAD DE LAS TEORÍAS DEL APRENDIZAJE EN RELACIÓN A LOS PROBLEMAS QUE SE PRESENTAN EN LA ENSEÑANZA.

Mantener una actitud pluralista con respecto a las teorías sobre el individuo, la sociedad o el conocimiento, una modalidad ecléctica, puede constituir un rasgo importante de una teoría compatible con las tareas de enseñanza; o, en palabras de Joyce y Weil, advirtiendo contra el dogmatismo metodológico: “no debemos limitar nuestros métodos a un único modelo por atractivo que sea a primera vista, porque no hay modelo capaz de hacer frente a todos los tipos y estilos de aprendizaje”.(1985)

Le toca al docente, en relación a los problemas que enfrenta, evaluar la adecuación de los diferentes aportes según su tarea: enseñar ; tarea que, si bien tiene por finalidad el aprendizaje de los alumnos no puede abordarse únicamente desde teorías descriptivo explicativas del mismo ya que tener buenas respuestas acerca de cómo ayudar a aprender es una condición necesaria para ayudar a enseñar pero no condición suficiente.

Como sostiene Fairstein Gabriela, el efectivo aprovechamiento de estas teorías requiere reposicionar el lugar de la psicología del aprendizaje en relación con la construcción de la teoría de la enseñanza pues la elaboración de la teoría didáctica no puede apoyarse en los conocimientos aportados por una sola disciplina, y menos aún una sola teoría. En este mismo sentido Camilloni define a la didáctica como disciplina global, una teoría de encrucijada en la que confluyen aportes de todas las ciencias a los que el docente no puede ignorar si le son útiles (1994).

APORTES DE LA DIDÁCTICA DE LA LENGUA PARA MEJORAR LA METODOLOGIA DE LA ENSEÑANZA.

Reconocer que la lectura es un proceso cognitivo y como tal requiere de habilidades específicas según el tipo de texto a trabajar con los alumnos, así como también un conocimiento del estado en el que estos se encuentran al interactuar con el material bibliográfico que seleccionamos, es decir contar con información acerca del nivel de lectura y dominio (o falta del mismo)que poseen es ineludible .

En todas las disciplinas y en filosofía, trabajamos con textos académicos, por ello debemos saber cuáles obstáculos pueden ofrecer a distintos tipos de lectores y así enseñar las estrategias y habilidades que su empleo y estructura requieren. Esto posibilita comprender a los alumnos y no culpabilizarlos haciéndolos depositarios de no interpretar o no saber leer cuando en realidad no les hemos enseñado o esta tarea ha recaído tradicionalmente en el trabajo solitario de los docentes de lengua. En tal sentido deberemos abandonar el supuesto erróneo de que la alfabetización es suficiente para saber leer, pues descifrar está lejos de interpretar o construir y captar sentidos y significados. Deberemos también despojarnos de otro supuesto erróneo, la creencia de que aquellos que leen estarán en mejores condiciones, pues aún si lo están, las habilidades que exigen los textos literarios son muy diferentes a las que requieren los textos académicos. (Marín, M ;2005)

Asumir que los textos académicos requieren habilidades específicas, no naturales sino enseñables y aprensibles, impone asumir esta tarea como responsabilidad educativa. Instaurar las estrategias de lectura como

herramientas de trabajo puede contribuir significativamente en el mejoramiento de los aprendizajes de los alumnos, pues a la hora de leer los textos que escogemos tropiezan con dificultades por ausencia de saberes letrados o dificultades provenientes de los textos mismos.

Como demuestran las investigaciones en el tema, existe relación estrecha entre la cohesión textual y la cognición, por ello, como sostiene Erlich, no debemos descuidar el rol que tienen estas marcas lingüísticas en la representación mental que se construye en el curso de la lectura como consecuencia de la comprensión.

Posibilitar un manejo consciente de los materiales de lectura, identificar y reconocer correferencias y marcas cohesivas, las secuencias presentes en un texto (argumentación, descripción, ejemplificación), su forma de organización (enumeración, problema, solución) y los procedimientos discursivos propios de la explicación (definiciones, clasificaciones, etc.) e incorporar textos argumentativos con fuerte presencia de claves cohesivas que indiquen a nuestros alumnos lectores la relación que se establece entre los distintos segmentos textuales puede facilitar su aprendizaje. Entonces no deberíamos eludir esta estrategia al programar la enseñanza.

LA FORMACIÓN CIUDADANA QUE ESCOGEMOS COMO PUNTO DE ENCUENTRO PARA POSIBILITAR LA CONSTRUCCIÓN DE PROYECTOS EDUCATIVOS COMPARTIDOS.

Aquellos conocimientos ligados a la formación ciudadana, por su alta significatividad social, promueven la transversalidad en su tratamiento y obligan al encuentro de un espacio en el que las fronteras disciplinares se diluyen.

En tal sentido la Lic. Ángela Bermúdez plantea que la pedagogía moral es un campo de conocimiento que goza de gran vitalidad en la actualidad, lo atribuye como respuesta al avance de los procesos de modernización, secularización y democratización de nuestras sociedades. Particularmente recuperamos la importancia de esta pedagogía en una coyuntura histórica caracterizada por la notoria inmadurez y los lamentables procesos regresivos de nuestra democracia seudo participativa, con mecanismos e instituciones corruptas y corrompidas, lo que impone a las instituciones escolares el compromiso con valores irrenunciables que afiancen la forma de gobierno que escogimos y posibiliten una congruencia mayor entre esta organización del poder político y su régimen o ejercicio del mismo.

La formación de ciudadanos reflexivos, que ganan libertad en sentido kantiano, dotados de una capacidad moral autónoma, o mejor aún, como lo piensa Habermas, dotados de capacidad de razón comunicativa, es decir con capacidad dialógica (Bermúdez, 2005) es una tarea social frente a la cual la escuela no puede desentenderse. La disparidad de perspectivas e intereses de las personas obliga a un proceso de descentramiento y validación de la pluralidad de miradas, con lo que se impone la argumentación dirigida.

Si la competencia moral de un sujeto radica en su racionalidad (reflexión, comunicación y autodeterminación) en un proceso por el cual el desarrollo cognitivo está estrechamente vinculado al desarrollo moral, el empleo de dilemas éticos, propuestos por Kohlberg, en las situaciones y actividades de enseñanza, pueden contribuir a este propósito formativo de "ganar conciencia del otro".

Este “otro” se presenta como posibilitador del desarrollo cognitivo y moral. Pensándolo, siendo el destinatario de las reflexiones, obliga a ordenar los pensamientos, a ampliarlos ,a confirmarlos, a reconocer otra mirada tan valiosa como la propia (o despreciable, si no responde a una ética de mínimos, o a valores de justicia y dignidad que significaron, como expresa Cortina (1999) un alto costo para la humanidad como para caer en la inocencia de creer que el respeto por el pluralismo hace igualmente aceptables todas las ideas .)

Esta representación del otro como destinatario letrado, lego o semilego (Marín,2006) mediatiza y mejora los procesos reflexivos y la capacidad argumentativa, en un esfuerzo que obliga al manejo de la cultura letrada como canal privilegiado que vehiculiza el conocimiento y posibilita la participación ciudadana reflexiva .

En torno a los valores que consideremos prioritarios e intransigibles para el fortalecimiento de la sociedad civil y en pos de una convivencia que respete las diferencias, pero que no genere desigualdades, o desencuentros en la construcción de una ética mínima, el desafío es posibilitar aprendizajes aplicables a la solución de conflictos, pues indudablemente los tendremos siempre. El tratamiento de dilemas éticos ofrece en tal sentido notable utilidad.

Verónica Weber, entre otros, considera transversales a “una serie de enseñanzas de incuestionable relevancia social, en las cuáles recobra importancia la confluencia de diversas áreas de conocimiento, la intervención simultánea y coherente del conjunto del profesorado y de otros actores involucrados explícita o implícitamente en la educación”.

El diálogo y un consenso básico entre los docentes, que brinden coherencia al quehacer educativo, requieren una sólida formación ciudadana que haga posibles el pluralismo y la diversidad de opiniones, saberes e ideas, en un marco tolerable cuyo límite lo constituyen valores irrenunciables, una ética de mínimos que ningún docente que se proponga formar, y no sólo informar, puede ignorar o eludir.

CONCLUSIONES.

Tener presente el contexto, los problemas y conflictos de trascendencia social y la necesidad de responder a una relación estrecha con valores y actitudes , correspondientes con un proyecto de sociedad y educación en un marco social libre, pacífico y respetuoso (Fraile,2001) sugieren que la formación ciudadana debería ser priorizada como contenido transversal que incumbe a todos y no a los profesores responsables del espacio curricular específico, los que generalmente han asumido (al igual que los docentes de lengua la enseñanza de la lecto escritura como construcción de significados y sentidos) solitariamente la tarea.

En la recuperación de los aportes provenientes de las didáctica de la lengua o el aprovechamiento de las teorías del aprendizaje, quedan presentados, muy escuetamente por las limitaciones de este trabajo, un conjunto de conocimientos auxiliares que posibilitan traspasar las fronteras de la disciplina y tomar contribuciones de otros campos que no deberíamos percibir como ajenos sino adoptarlos, y en el mejor de los casos adaptarlos, en vistas a la intencionalidad o finalidad de nuestro trabajo: enseñar para posibilitar aprender .

El habitual desentendimiento de muchos docentes en la tarea de formar ciudadanos letrados y comprometidos con una ética de mínimos responde, en

algunos casos a la preeminencia de la lógica disciplinar, propia de la escuela tradicional, a la que debemos, posicionados desde saberes nuevos y comprometidos con la necesidad del cambio, comenzar profesionalmente a modificar.

A los propósitos de este trabajo hemos realizado una muy ligera argumentación en apoyo a la complejidad que requiere el hacer docente, un profesional que no puede desempeñarse con simpleza frente a una tarea compleja .

8. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

Fairstein,G (2005);Teorías del aprendizaje y teorías de la enseñanza; Postgrado en constructivismo y Educación :Bs. .As. FLACSO Argentina y UAM.

Weber.V.(2005); Proyecto educativo.Temas transversales; Postgrado en Constructivismo y Educación ;Bs. As FLACSO ARG.Y UAM .

Bermúdez(2005); Ideas y estrategias para una educación moral constructivista; Postgrado en Constructivismo y Educación; Bs. As.FLACSO; ARG.Y UAM.

Cortina.A ; (1986) "Ética mínima" :Madrid :tecnos.

Bermúdez, A (2003),"Vulnerabilidad moral y orientaciones éticas .El debate Guilligan-Kholberg".

Carretero.M.(2005). Ideas previas y cambio conceptual.Postgrado en Constructivismo y Educación, Bs.As. FLACSO Argentina y UAM.

Rodríguez Moneo, M y Huertas,J.A. (2000)" Motivación y cambio conceptual", Tarviya, Revista de Investigación e Innovación educativa. "Monográfico Cambio Conceptual y Educación ", 26, 51-71.

Valdez, D (2005);"Relaciones interpersonales y práctica comunicativa en el aula"; Postgrado en Constructivismo y Educación, Bs.As. FLACSO Argentina y UAM.

Lerner, Kauf, Molinari, Castedo. (2005). Didáctica de la lengua I Alfabetización inicial

Cuestiones fundamentales." Postgrado en Constructivismo y Educación. Bs. As. FLACSO Argentina y UAM.

Reflexiones sobre el uso de Tecnología Informática y de Comunicaciones en la enseñanza de Filosofía

Jorge Portilla

Universidad Metropolitana de Caracas

Uso intensivamente tecnología informática y de comunicaciones (TIC por brevedad) en mis cursos presenciales de Filosofía y disciplinas derivadas, y tengo razonable confianza en su eficacia.

Paradojalmente, sin embargo, me sucede algo parecido a Ernesto Sábato, a quien un amigo le pidió una explicación de la teoría de la Relatividad. Con mucho entusiasmo le habló, entonces, de tensores y geodésicas tetradimensionales. Su interlocutor le confiesa no entender una sola palabra. Intenta entonces una explicación más sencilla, conservando algunas geodésicas y haciendo intervenir aviadores y disparos de revólver. Ya entiendo casi todo –le dice su amigo–. Pero hay algo que todavía no: esas geodésicas, esas coordenadas...

Cito a Sábato:

Deprimido, me sumo en una larga concentración mental y termino por abandonar para siempre las geodésicas y las coordenadas; con verdadera ferocidad, me dedico exclusivamente a aviadores que fuman mientras viajan a la velocidad de la luz, jefes de estación que disparan un revólver con la mano derecha y verifican tiempos con un cronómetro que tienen en la mano izquierda, trenes y campanas.

–Ahora sí, ahora entiendo la relatividad! –exclama mi amigo con alegría.

–Sí –le respondo amargamente–, pero ahora *no es más* la relatividad¹⁰⁵⁴.

También cuando utilizo las TIC podría decirse: ahora no es Filosofía.

Pero reflexionando serenamente, el uso de las TIC es irrelevante si lo que se imparte no es propiamente Filosofía.

En efecto, creo que la comprensión cabal de esta disciplina requiere *vocación*, un compromiso auténtico, asumido libremente; un involucramiento, una implicación auténtica; un involucrarse. La Filosofía se induce, se elicit. El estudiante de Filosofía debiera aprender el *oficio* trabajando con su maestro. En las condiciones, al menos en las más actuales, tal cosa es prácticamente imposible.

Enseñar Filosofía puede ser altamente gratificante, pero también fuente de frustración: desde la *filosofía vespertina*, como llama el Dr. Ernesto Maíz Vallenilla a ciertas reuniones voluntarias sin otros intereses que el disfrute, pasando por cursos o seminarios para carreras filosóficas de pregrado y postgrado donde el docente puede llegar a enriquecerse intelectualmente, hasta las clases *a las que no hay más remedio que ir* (tanto profesores como estudiantes), que son las más, de materias insertas en los programas de estudio de carreras alejadas de la Filosofía, se dan todos los matices.

Estas últimas son las preocupantes. Y cuando digo frustración no me refiero a un estado psicológico sino a algo más existencial: se utilizan recursos didácticos para proporcionar conocimientos a una población estudiantil que

¹⁰⁵⁴ Sábato (1945), *op. cit.*, pp. 42-43.

por diversas causas no aprende y no puede y/o no quiere aprender, quizá porque aprecia que ese estudio no le sirve para nada. Si se tratara de *costos de oportunidad*, sería aconsejable dedicar ese tiempo a actividades más provechosas, fuesen ellas lo que fueren.

Esta frustración es mayor cuando existen *compromisos* materializados en cursos o carreras diseñados e implantados para ayudar a estudiantes en situación de pobreza, ruralidad o marginalidad, inspirados en lo que se denomina solidaridad social.

Uno de estos programas lo llevamos a cabo en la Universidad Metropolitana de Caracas, institución privada pero sin fines de lucro. Se trata de la Licenciatura en Educación en el Programa de Profesionalización en Servicio de la Escuela de Educación, para maestros en ejercicio, con grado de bachiller, pero sin título universitario habilitante, el cual, de un tiempo a esta parte y por presión del Estado, es requisito *sine qua non* para el magisterio.

Cito este programa porque en alguna medida establece las condiciones más severas para la enseñanza de la Filosofía.

En el programa, la Filosofía y las materias vinculadas, comprenden alrededor de una docena de cursos. Éstos se realizan en modalidades intensivas de cuatro horas, los viernes a la tarde, y ocho horas los sábados, desde 8:00 a 15:30 horas. Cada materia se dicta en 24 horas académicas y su duración en semanas es variable, pero oscila alrededor de cuatro.

Los estudiantes del programa pagan una matrícula diferencial significativamente menor que la normal de la Universidad o están becados por instituciones gubernamentales. Con pocas excepciones, pertenecen a estratos sociales modestos, en casos, extremadamente modestos.

Una respetable proporción mantiene dos o más empleos para su subsistencia y la de las respectivas familias a su cargo. Disponen, en general, de recursos informáticos; no obstante, una proporción, pequeña pero no despreciable, no los posee ni utiliza (a pesar de las facilidades gratuitas del *campus*).

En general, con honrosas excepciones, los rendimientos académicos de estos estudiantes son significativamente inferiores a los estudiantes regulares de la Universidad en términos cuantitativos –predecibles, por lo demás– y cualitativos. Estos últimos comprenden problemas de significación y sentido: no se alcanzan a articular o integrar discursos y prácticas.

Entonces, recrudece la frustración indicada al principio, ante el imperativo moral de *tener que* reprobar a personas que, de hecho, funcionan como maestros y que en materias que tienen que ver con su trabajo concreto, pueden llegar a manejarse con niveles satisfactorios de competencia. Lo más lamentable resulta ser que los mecanismos de aprobación y reprobación pueden llegar a ser *absolutamente* inefectivos.

Aún en casos de menor gravedad, ¿puede recuperarse en corto tiempo los años perdidos de un bachillerato deficiente, ausencia de capacidad de discriminación, abstracción; pobres hábitos de lectura y pésimas estrategias de estudio?

¿Podemos superar pobres hábitos de lectura y estudio en tiempos tan cortos?

Volviendo al principio de esta ponencia, en vez de preguntarme si lo que enseño es Filosofía (creo, que de hecho, no lo es), me interrogo acerca de por qué enseñarla, sin más.

O si es posible enseñarla en tales condiciones.

Como las respuestas a estos interrogantes rebasan mis posibilidades de acción, trato de incluir en mi práctica sino soluciones, al menos alivio, como se propone en la *Soft System Methodology*.¹⁰⁵⁵

Quisiera alcanzar con mis estudiantes, y con métodos parecidos, los resultados impresionantes que obtuvo Jaime Escalante en la James A. Garfield High School de Los Ángeles en 1982, cuando una población estudiantil predominantemente hispana de bajísimo rendimiento académico pasó el California Standards Test en Cálculo. La situación fue tan novedosa que se supuso la comisión de fraude, repitiéndose la prueba con el mismo resultado exitoso. Escalante logra todo esto a pesar de las advertencias descorazonadoras de sus colegas: “*you can’t teach logarithms to illiterates*”.¹⁰⁵⁶ Percibo que el logro de Escalante se debió a establecer una estrategia que incorporaba la totalidad de la vida de los estudiantes, su privacidad y su lengua; una estrategia *ad hoc* para ellos.

Una experiencia educativa similar viví a principios de la década de 1970 cuando debí completar un curso intensivo de computación de cuatro semanas, en Asunción del Paraguay. El instructor que me precedió había abandonado el curso pues, según él, los estudiantes no podían entender las abstracciones de la computación (atribuía esto a que pensaban en Guaraní). Empecé el curso desde cero y demoré cuatro meses; reformulé todos los ejercicios para emplear los procedimientos y documentos con los que estaban familiarizados. Comprendí entonces que los estudiantes pueden necesitar ritmos o patrones de aprendizaje significativamente distintos a los formales u oficiales, y que no hay comunicación posible con ellos que no siga las líneas de su discurso interior.

Estas reflexiones sustentaron mi decisión de usar las TIC. Si no podía aumentar la duración del estudio, tal vez podía hacer el tiempo más denso, más rico en acontecimientos. Si las TIC eran responsables, en cierta medida, de la pérdida de facultades propicias para la educación filosófica, *al menos* las conocían, las usaban; mal, bien, qué importaba. En lugar de ignorarlas o combatir las (otra demora), ¿por qué no aprovecharlas?

Estoy familiarizado con el uso de tecnología como apoyo a la docencia desde 1968, cuando trabajaba en una filial de la firma inglesa English Electric Computers, posiblemente pioneros en tal tecnología, pero mi práctica se orientó, todos esos años, más al campo tecnológico o administrativo que al humanístico.

La siguiente presentación en Power Point creo que será más elocuente que mi discurso sobre lo que espero del uso de las TIC en mi práctica docente.

Compartir hallazgos en Internet. Miles y a veces millones de referencias. Documentos, en diversos idiomas, incluso clásicos; libros, en ocasiones, totalmente gratuitos. *Course-ware*, conferencias y entrevistas radiales y televisadas.

Comunicarme con el estudiante utilizando medios con los que está familiarizado: iconos, humor (éste, aunque más no sea, para despertarlo). Caricaturas: una visión menos neutral, menos fría. Uso de *comics* y

¹⁰⁵⁵ Checkland, *passim*.

¹⁰⁵⁶ Warner Brothers estrenó una película en 1988, escrita y dirigida por Ramon Menendez, *Stand and Deliver*, con Edward James Olmos como protagonista, sobre esta situación.

animación. Intervenciones de personajes externos al relato, yo incluido. Se puede agregar sonido con facilidad (mis amigos neurolingüistas estarían encantados: un canal más de información).

Simplificar el trabajo. Por ejemplo, no duplicar tareas: eliminar la reescritura en clase y librar al estudiante de tomar notas para permitirle concentrarse en la dinámica de la clase.

Abaratar costos de bibliografía y reproducciones publicando documentos digitales, lo cual no es poca cosa.

Obviamente, no todos los impedimentos, aún los diversos de la complejidad intrínseca de las materias, han podido superarse o aliviarse. Pero se han alcanzado niveles aceptables de competencia, lo cual, en absoluto, acalla mis preocupaciones. Sin autocomplacencia, sin embargo, creo que de haberse operado en un escenario sin TIC, los contenidos hubiesen sido más restringidos y, posiblemente, comunicados con menor eficacia.

Sin embargo, un imperativo más poderoso me lleva a utilizar la TIC en la enseñanza de la Filosofía: la electrónica, la informática y las comunicaciones han cambiado nuestra vida, para bien o para mal, para emanciparnos o esclavizarnos, para independizarnos o aumentar nuestra dependencia: existen todos los sabores. Pero, como sean, están allí y la historia no ayuda a pronosticar una reversión. Ocupan nuestro nicho ecológico.¹⁰⁵⁷ Cambian no sólo nuestros modos de hacer y de relacionarnos sino que afectan nuestras percepciones primarias, como el espacio y el tiempo. Reconfiguran nuestra realidad. De modo que reproducimos el llamado de Bernard-Henri Lévy aparecido en *France Telecom* en 1988: *Recherche, métphysiciens, désespérement*.¹⁰⁵⁸

Referencias.

Checkland Peter (1981). *Systems Thinking, Systems Practice*. Chichester, UK: John Wiley.

Lévy Bernard-Henri (1988). “Recherche, métphysiciens, désespérement”, en *France Telecom*, Janvier, N° 54, 18-21.

Moravec Hans (1988). *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Harvard University Press.

Sábato Ernesto (1945). *Uno y el Universo*. Barcelona: Seix Barral.

¹⁰⁵⁷ Moravec *passim*.

¹⁰⁵⁸ Lévy 21.

Enseñar y aprender filosofía en la Universidad. Una potencia abierta.

Ana María Sardisco – Guillermo Finochetto.

UNR. Facultad de Psicología. Cátedra de Filosofía.

La filosofía en el marco universitario no debe tender a una explicitación universal, omnicomprensiva; no cerrada desde un principio a una única propuesta, sea esta analítica, continental, hermenéutica, o situada desde la voz de un solo filósofo o tradición; debe más bien buscar, primera y primariamente el demostrar el acto filosófico más genuino, previo a cualquier diferenciación.

El filosofar como trabajo intelectual sincero donde se trata de inteligir conceptos, vislumbrar categorías propias del discurso filosófico, situar la necesaria dimensión histórica del pensar (el pensar en tanto pensar situado con otros), el valor y la pertinencia de la interrogación filosófica, el legado de las preguntas, el valor de los “problemas filosóficos”, la configuración de “cuestiones” filosóficas, antes que dar respuestas como verdades cerradas sobre sí mismas.

Aquí había dos derivaciones a considerar, por un lado el valor histórico, contextual, donde hallamos que la filosofía es actual e inactual al mismo tiempo, asumiendo una relación controversial con el presente, en espacio e historia situada, condicionada por las categorías espacio temporales, las codificaciones lingüísticas de una época, las tradiciones culturales en las cuales se inscribe, emerge y se diferencia. Por otro lado la dimensión del filosofar, en tanto acto inherentemente distinto del pensar solitario, debe abrirse a un nuevo paradigma de racionalidad: abierta, dialógica, plural, donde la filosofía se hace co-filo-sofía; deja de lado la exposición solitaria de un pensamiento individual, sin eludir el rasgo autobiográfico y la impronta personal del filosofar.

Es esta dimensión intersubjetiva la que abre la necesidad de una ética en el acto de co-filosofar, al mismo tiempo inscribe la razón filosófica en tanto que razón política. Esta dimensión política no es una relación posterior ni anexada, sino propia y constitutiva, al mejor legado de los antiguos. Este modo distinto de pensar y posicionarse en el quehacer filosófico lleva a concebir, imaginar y proyectar “otros modos” diversos de inteligir la Enseñanza Universitaria de la Filosofía.

La operatoria filosófica en el aula universitaria debe poder romper con discursos infundados, con dogmatismos que se emplazan y desplazan en los múltiples discursos: filosóficos, políticos, científicos, humanísticos, etc. Debe permitir desplegar las potencialidades intelectuales humanas que son a la vez dialógico-ético-políticas, las que se concretan con el compromiso con el presente que lo inscribe y desafía siempre singularmente.

El desafío de pensar la actualidad sin buscar verdades absolutas, refugios en dogmáticos infalibles ni cerrazones intelectuales, asumir el riesgo de pensar “a cielo abierto” aceptando las incertezas y la posibilidad de no hallar la respuesta, con la claridad deseada, en los horizontes que de cada presente; asumir que co-filosofar es hacerlo en un campo sin certezas ni certidumbres.

Es necesario advertir que la Universidad, en su misión de recepción, cuidado y transmisión cultural, estuvo atada a los vaivenes y la coyuntura social, histórica y política; si advertimos el nacimiento de la Universidad en Occidente y en nuestro país, las Casas de Altos Estudios fueron a la vez, escenario de producciones críticas estimadas, y la puesta en riesgo y clausura del pensamiento libre, autónomo, produciendo la eliminación o la diáspora de aquellos pensadores, intelectuales y científicos valiosos pero cuestionados.

Enseñar y aprender filosofía como actividad, acción del pensamiento, acción del hombre todo, es desafiar el pensamiento único, la monocultura, las ideas “fast food”. Es cuestionar las actitudes crédulas e ingenuas, así como la trampa del pasivismo escéptico que deja sin energía para la búsqueda y el cambio; es también interrogar hondamente lo “naturalizado” en la cultura y en la propia vida universitaria; desde aquí podemos examinar el lugar de cierta incomodidad del filósofo cuestionando y cuestionándose su lugar, en el tiempo y la época que le tocan vivir.

Gestar la concreción de este modo de hacer filosofía en la vida Universitaria, es pensar en una “común-unidad de co-pensadores, co-buscadores, co-interrogadores, co-laboradores en la búsqueda”. La Filosofía deja de ser una actividad auto-referencial y pasa a ser propia e inherentemente actividad social, donde la raíz griega “φιλο” nos vuelve a situar en las complejas relaciones de amistad y política, amigos y conciudadanos en una comunidad que intenta organizarse para hallar el mejor modo para con-vivir, mirando un horizonte y una vocación democrática, plural, abierta, tolerante, dialógica, dimensión ciertamente impostergable en la formación del ciudadano hoy; anudamiento entre vida universitaria pública y ciudadanía.

La amistad liga íntimamente filosofía y ética de los ciudadanos; consustancialidad del acto de filosofar, de pensar, y de tornarse amigos, o hacer del diálogo filosófico una ocasión ética para la amistad.

En el mundo actual se ha diluido esta ecuación que entre los griegos fue condición indispensable e íntima; en tanto que se reconoce al otro como amigo, se establece sobre una diferencia negativa con el resto (los no-amigos, no-co-pensadores) y una afirmación positiva que lo nombra efectivamente “amigo”. En este sentido el amigo es otro de sí; realidad ontológica y gnoseológica necesaria, donde así como es deseable y dulce el existir, el otro/amigo es otro yo, el existir del otro es deseable, y necesario para el ejercicio del pensamiento.

La amistad es la instancia de este con-sentimiento de la existencia del amigo en el sentimiento de la existencia propia; rango ontológico y ético-político; la amistad nombra la necesidad de pensar la existencia como compartida, y la necesidad del pensamiento, que brota desde ese compartir: ontología y política de la amistad. Potencial político del concepto “amigo”: comunidad de acciones, decisiones, pensamientos y consensos, en síntesis: comunidad de existencia. La comunidad política se reúne y comparte, no objetos solamente, reino de las cosas y la posesión, sino la amistad que se manifiesta en la puesta en juego del diálogo en el cual cobran sentido en tanto que existentes.

La filosofía en tanto actividad compartida y situada, guarda con el presente una relación muchas veces controvertida y al mismo tiempo estimulante del pensamiento crítico.

El tiempo es una categoría fundante de la posibilidad de filosofar. La contemporaneidad reside en la adhesión a un presente del que a su vez se puede y se debe tomar distancia.

Los filósofos que asumen el compromiso de pensar críticamente su época se dejan interpelar por ella, no sólo en lo que tiene de luminosa, sino en la proyección de sus sombras. A esta especial experiencia del tiempo llama Giorgio Agamben “con-temporaneidad”.

Ser contemporáneo es vislumbrar la falla, la fisura, el lugar de la fractura desde el cual se inscribe la in-actualidad del filosofar. En esta perspectiva crítica al presente podemos ubicar a pensadores en la tradición de Kant, aunque más actualmente como Derridá, Adorno, Benjamín, Agamben, Arendt, quienes advierten el compromiso del filósofo como inherente e inescindiblemente político y filosófico.

Ser contemporáneos es para ellos pensar auto-críticamente la historia (haciendo eje en Europa, por cierto), los traumas de la historia signada por fascismos, totalitarismos, genocidios, y el horror de la supuesta neutralidad y la indiferencia de muchos.

Del mismo modo, el pensar situado del siglo XX en Latinoamérica sostiene un pensar signado por la urgencia del filosofar que asume la pobreza, la exclusión, las múltiples manifestaciones de la dependencia económica, política y el resquebrajamiento de la trama social en tiempos postdictatoriales, en contextos de democracias nacientes pero endeble, sin resolver en profundidad las demandas vitales y sociales de los pueblos.

Pensar el hoy es, con Giovanna Borradori, filosofar frente al horror de la violencia, la acción filosófica esbozando una respuesta posible frente a una época signada por el terror. La filósofa, reúne a dos pensadores, Derridá, filósofo de la deconstrucción, y Habermas, heredero de la escuela crítica, quienes, asumiendo las diferencias, pueden advertir en común sobre la necesidad de un nuevo orden cosmopolita, y de nuevas instituciones que se configuren teniendo como valor central la ciudadanía mundial. La filosofía en la Universidad hoy no puede prescindir de los traumas de la historia del siglo XIX hasta hoy, vividos por dichos autores en el cuerpo propio en el cual se hallan las marcas del totalitarismo y la exclusión.

Pero profundicemos la pregunta aún más ¿Qué es ser contemporáneos?

Es necesario abrir un ámbito de interrogantes que nos llevan a tomar posición en relación al presente; el presente histórico de la Filosofía y también el de la Universidad, sin voluntad de adaptación ni conjunción entre ambos; advertir sus fallas y fisuras, tomar distancia para ver, no coincidir, para ser propiamente contemporáneos, porque si hubiese perfecta coincidencia con el hoy de la Filosofía y de la Universidad no podríamos verlas críticamente. Ambas tienen también sus sombras, y en tanto que podemos verlas y reconocerlas, tomamos distancias, y nos volvemos contemporáneos, interpe-lándolas y dejándonos interrogar por ellas. Esta actitud no es pasividad de quien contempla sino por el contrario, es buscar las condiciones de transformación que posee la filosofía, su enseñanza y las prácticas académico-políticas al interior de nuestras Casas de Estudio.

La mirada no puede quedar cerrada sobre la propia vida Universitaria, sino que debe estar atenta y abierta a los nuevos modos de organización que abren los tiempos actuales; aún y allí mismo en eso mismo en que la contemporaneidad no se reconoce, las propias sombras que produce y niega.

El estado de excepción está instaurado desde los modos de gobierno moderno-contemporáneos que dejan a los individuos sin derechos, en estado

de despojo, y este estado de excepción deviene en regla; al modo de Guantánamo, al modo de los inmigrantes ilegales, millones en desplazamiento silencioso y silenciado en el mundo contemporáneo. Nuevas formas de totalitarismos que instauran una nueva forma de violencia a través del estado de excepción; sus fundamentos son las situaciones de emergencia (en especial las económicas) y a partir de allí se convierten en regla, y adquieren el estatuto de legalidad, cuando en realidad, lo que proponen es la aniquilación de toda legalidad.

Vemos deslizamientos de poblaciones sin derecho, para llegar a ninguna parte de la ley: lugar peligroso para el que llega, pero también peligroso para el que reside. Estado de excepción que excluye a la vez al Estado y a los súbditos del imperio de la ley, tiempos de fragilidad y vulnerabilidad para los hombres.

Si bien algunos intentan pensar esta realidad biopolítica inaugurada desde los campos de concentración de Auschwitz, Agamben siguiendo a Arendt, liga la biopolítica al nacimiento mismo de la modernidad, en ese plus de energía social liberada y dispuesta a las fuerzas de producción capitalista.

Para Agamben, sin embargo, hay algo propiamente moderno, una exclusividad: el hecho de que, el soberano fuera del orden jurídico y el subordinado despojado de sus derechos, se hayan transformado en regla permanente, en la explicitación del fundamento de la política.

La particular excepción se ha transformado en un estado: el "estado de excepción". La excepción convertida en norma que genera el *modus* propio del campo de concentración. Vida desnuda, despojada, donde (siguiendo a Aristóteles en su diferenciación entre *Zoé*; mera vida, y *Bios*: vida con pleno sentido político), el campo de concentración no hace más que despojar al humano viviente de todo valor; y cuando mata propiamente no mata, y si sobrevive propiamente tampoco vive. Esto es la clave para comprender la lógica del Estado de excepción, ha despojado de todo derecho y valor político a sus súbditos, esta es la condición actual de los pueblos, mera vida desnuda. Despojo explícito de un sujeto sin derechos desamarrado de toda legalidad, a merced de la voluntad Estatal, sin ley. El estado de excepción no es una dictadura ni constitucional ni anticonstitucional, sino espacio vaciado de derecho, zona de anomia. El Estado de excepción es una estrategia y una decisión sobre la vida de los pueblos y los hombres.

En nombre del "bien común", se despoja a cientos y miles de todo derecho, pero no en los campos de concentración solamente, en la vida cotidiana misma de las grandes ciudades y países democráticos y occidentales.

La enseñanza de la filosofía en los claroscuros del presente no se subsumen a una tecno-didáctica; es en primera instancia y desde el vamos una cuestión auténticamente filosófico-política. Desde sus estrategias de enseñanza y aprendizaje la filosofía misma se manifiesta en sus posibilidades de ser aprendida/enseñada. Su transmisión es posible si no se hace doctrina, si no se vuelve cuerpo de verdades dogmáticas, si asume tanto su luz como sus propias sombras, su voz en el tiempo y a la vez sus silencios.

¿Cuál puede ser entonces el vínculo que liga a quien tiene el oficio de pensar, con quien tiene el oficio de gobernar?

Sin recurrir a esencialismos ni sustancialismos a priori, tal vez este sea hoy el desafío ético del filosofar en la Universidad, en el Presente que despierta y que duele.

La enseñanza de la filosofía como creación filosófica.

Prof. María del Carmen Vitullo

Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Argentina.
mariavitullo@gmail.com

A) Enseñar y crear filosofía: sus reglas y transformaciones.

La Filosofía, desde sus comienzos en la cultura occidental, ha sido siempre enseñanza. Su accionar pedagógico fue vital (ya que toda filosofía es, explícitamente o no, pedagogía) y ha impactado ejerciendo efectos políticos de envergadura.

Ya Thales, era un maestro, un enseñante. Formado con maestros, en su caso, egipcios, esas enseñanzas devinieron, elaboradas por su pensamiento, en creaciones conceptuales, hipótesis, tesis, argumentos, una nueva lógica distinta del mito, un nuevo modo de ver lo material y lo diverso, capaces de explicar la Physis y el Cosmos, y con ello los acontecimientos de la vida de la comunidad. Y así, dice la leyenda, emergió el ars philosophanda, que de la Filosofía de la Naturaleza, pasó al mundo metafísico clásico, en el que la educación y la enseñanza de la Filosofía estaban signadas por un Ser absoluto, supraempírico y suprasensible dador de sentido, desplazado luego por la configuración del Sujeto moderno, hasta llegar, con y luego de las críticas de Nietzsche, Marx y Freud¹⁰⁵⁹ a las culturas Posmodernas, Posmediáticas y Postindustriales.

Enseñar Filosofía a los estudiantes universitarios, es arrojarse a un gran desafío, atravesado por diversas corrientes, y plurales visiones del mundo y del hombre. Esa enseñanza ha recibido presiones y aprobaciones, implicando decisiones y creaciones políticas, ya que comporta también una toma de posición, en *una proliferación de posibilidades divergentes*¹⁰⁶⁰, de las cuales surgieron los conceptos creados a lo largo de su trayectoria¹⁰⁶¹.

Creemos que, al enseñar, se deben destacar aquellas reglas, que se ocultaron al enfatizar la creación individual. Esas regularidades, que, al decir de Foucault, son generales y comunales, se manifiestan en forma velada, en cada descubrimiento, invención e incluso innovación filosófica. *Es necesario introducir el punto de vista de la comprensión, de sus reglas, de sus sistemas, de sus transformaciones en el juego del conocimiento individual.*¹⁰⁶²

Interviniendo desde esa toma de posición, intentaremos mostrar que la enseñanza de la Filosofía en su faz conceptual, pero también en sus complejas

¹⁰⁵⁹Crítica dirigida a las instituciones educativas, a la metafísica clásica, a la noción de Sujeto y Ratio modernos y a las éticas fundadas en ellos.

¹⁰⁶⁰ Foucault, debate con Chomsky, "La Naturaleza Humana, Justicia versus Poder", Ed. Katz, B.A., 2006.

¹⁰⁶¹ Tal como plantea Deleuze, en "¿Qué es la filosofía?", ver referencias.

¹⁰⁶² Foucault, debate con Chomsky, ídem supra.

operaciones pedagógicas y didácticas, es una creación filosófica, divergente, múltiple, inmersa en formaciones sociales y relaciones de producción determinadas, que merced a la configuración de sus reglas de verdad, *no se desarrolla, ni evoluciona* hacia el progreso, sino que emerge, transformando al saber mismo.

B) La docencia en Filosofía y la escena pedagógica:

Como dice Derrida, en su trabajo “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, éste, el lugar de la enseñanza de la Filosofía, no es neutral, ni indiferente. No se puede *naturalizar*, ya que al hacer pasar por naturales, fuera de dudas y por consiguiente de transformaciones, las estructuras de una institución pedagógica, sus formas, normas, coerciones visibles e invisibles, sus cuadros, todo el aparato que, pareciendo rodearla la determina hasta y desde el centro de su contenido, *se encubren con miramientos las fuerzas y los intereses que, sin la menor neutralidad, dominan, imponiéndose, al proceso de enseñanza, desde el interior de un campo agonístico heterogéneo, dividido, dominado por una lucha incesante*¹⁰⁶³.

El aparato y la función de la enseñanza en general, y el aparato y la función filosófica en particular y por excelencia, fueron siempre objeto de la de-construcción derridariana, considerada ésta, un camino, una herramienta, y una perspectiva crítica. En el marco de esa operación de-constructiva, leemos las raíces de la Universitas, que es en sí misma Filosofía, porque es “siempre”, aclara, la construcción de una filosofía.

Tomaremos como herramientas las experiencias del GREPH¹⁰⁶⁴ (Groupe de Recherches sur l’Enseignement Philosophique), movimiento de enorme repercusión, que partió de un grupo de treinta profesores y un gran número de estudiantes.

Esto posibilitará proponer y realizar un conjunto de indagaciones, cuyo alcance sea *crítico y práctico*, sobre aquello que relaciona a la Filosofía con su enseñanza. Hemos re-creado ciertas preguntas, que han sido ya hechas y respondidas, pero que demandan someterlas a una auténtica discusión desde nuevas perspectivas, cuestionando la educación, la enseñanza institucional en general y en especial la universitaria.

I-¿Cuál es el vínculo de la Filosofía con la enseñanza en general? Se abre un gran abanico: qué es enseñar en general, qué es enseñar para la Filosofía, qué es enseñar Filosofía, en qué la enseñanza (categoría que habrá que revisar y re-definir en el marco de lo pedagógico, lo didáctico, lo doctrinal, lo disciplinario) sería esencial para la operación filosófica, cómo se constituyó y diferenció esta in-disociabilidad esencial de lo didáctico y lo filosófico, y si es posible y con qué condiciones, proponer una historia general, crítica y transformadora de la Filosofía.

¹⁰⁶³ Derrida, Jacques, en Políticas de la Filosofía, ver ref. bibliográficas.

¹⁰⁶⁴ El Anteproyecto del GREPH, en el que interviene Derrida, fue publicado un año después de la edición de “Politiques de la Philosophie”, es decir en 1977, en París. El libro se llamó “Qui a peur de la Philosophie?” y contenía además del Anteproyecto, la organización del funcionamiento y la exposición de motivos del grupo, distintos trabajos sobre lo producido a partir de los debates. El documento del Anteproyecto, fue abierto a un consenso más amplio, y acompañó las invitaciones a participar de la primera Asamblea constituyente, convocando a estudiantes universitarios, docentes y estudiantes de nivel medio y de la Universidad, y alumnos de disciplinas incluso no filosóficas, de París y de las provincias.

Este primer paso aún padece de una gran generalidad teórica. Proponemos abrirlo a un estudio que contemple:

a) los modelos de operaciones didácticas legibles (con su retórica, su lógica, su psicología) dentro de discursos escritos, (que vayan, por ej. de los Diálogos de Platón a las Lecciones de Hegel y así siguiendo). Esas operaciones didácticas son relevantes, creemos que, mediante un análisis detallado, podemos re-crear, impulsando su enorme potencial, en las aulas de hoy, estrategias didácticas antiguas y modernas, como *el diálogo, la mayéutica, la interrogación, la argumentación, la hipótesis, la prueba, la exposición, la disertación, la búsqueda de claves, categorías y conceptos, la lectura anotada, la escritura filosófica e incluso la invención conceptual*, todo ello no sólo en el marco de la relación maestro/discípulo, o docente/alumno, sino en el espacio más amplio de las relaciones áulicas grupales y de las condiciones sociales de la Universitas.

b) las prácticas pedagógicas administradas según reglas en lugares fijos, en establecimientos privados o públicos, (que van, verbi gratia, desde la Sofística, pasando por la quaestio y la disputatio Escolástica, hasta los cursos y demás actividades pedagógicas instituidas hoy en colegios, liceos, escuelas, profesorado terciarios, universidades). Necesitamos saber cuáles son las formas y las normas de esas prácticas, cuáles son los efectos buscados y los obtenidos.

c) los procedimientos de verificación y control, de planificación y evaluación, e incluso de acreditación, *el examen, el concurso, la inspección, el programa, la tesis, los posgrados, las adscripciones, las ayudantías, las becas, los requisitos de investigación, etc.*

II-¿Cómo se inscribe la didáctica filosófica en los ámbitos llamados pulsional, histórico, político, social, económico? Las cuestiones adquieren una mayor complejidad: es necesario pensar cómo opera y se representa ella misma (la didáctica filosófica) su propia inscripción en esos ámbitos, cuál es la lógica y los modos específicos de esa inscripción, *de su normatividad normalizante y normalizada*, cómo delimitar teórica y prácticamente su *efecto pedagógico*. Los ejemplos a analizar van desde la Academia y el Liceo en tiempos de la Grecia antigua, hasta los establecimientos educativos actuales, pasando por toda institución moderna y/o posmoderna, en la que se prescriben, según vías determinadas y diferenciadas, a la vez que una pedagogía inseparable de una filosofía, un sistema moral, e incluso político, que forma al mismo tiempo el objeto y la estructura en acto de dicha pedagogía.

Si estas preguntas se pueden ver como aquellas que *reproducen* el debate tradicional que la Filosofía ha abierto regularmente acerca de sus *crisis*, entonces dicha *reproducción* será también uno de los objetos de análisis. Proponemos participar en *la analítica transformadora de una situación presente*, interrogándonos y analizándonos en ella y desplazándonos desde lo que, en esa situación, lo vuelve posible y necesario.

III-¿Cuáles son las condiciones históricas, pasadas y presentes de este sistema de enseñanza?¹⁰⁶⁵ Aquí entra a jugar la cuestión del poder que detenta el sistema educativo, qué fuerzas le dan ese poder y qué fuerzas lo

¹⁰⁶⁵ Es imprescindible el análisis de los efectos de la Ley Federal de Educación, cuya crisis ha sido debatida sin demasiada profundidad, pero cuyo producto sufrimos hoy, en especial los que trabajamos con jóvenes que ingresan a la Universidad, provenientes de niveles medios desarticulados y deficitarios.

limitan, cuáles son los efectos de la legislación, con su código jurídico y su código *tradicional*, la normativa interna y externa de las instituciones, su relación con otras enseñanzas, histórica, literaria, científica, religiosa, estética, por ejemplo, para poder investigar acerca de cuál es en realidad la especificidad de la operación didáctica-filosófica. Los ejemplos atraviesan toda la historia de la Filosofía. Por ello queremos poner el acento en un recorrido crítico que va desde el aula, la clase, hasta el reclutamiento de los profesores, su jerarquía profesional, su origen social y sus posturas teórico-políticas, pasando por los exámenes, las sanciones, las calificaciones, (toda forma de valoración que aprecia e incluye, o sanciona y excluye)¹⁰⁶⁶, los organismos de investigación, los instrumentos de trabajo (bibliotecas, textos y otros recursos informáticos y su relación con la comercialización de las ediciones), la topología de los lugares de trabajo, y en relación a los estudiantes, todo aquello que los convoca y los involucra. Así surge la pregunta que tomaremos de manera especial :

IV-¿Qué es lo que está en juego en las luchas dentro y en torno a la enseñanza filosófica, hoy día, en nuestro país, en la Universidad? El análisis de ese ámbito conflictual, conlleva, no sólo un análisis político y socio-económico de la enseñanza Media, Terciaria y Universitaria, en general y en cada uno de sus niveles e instancias, sino en especial implica una interpretación de la Filosofía, y por consiguiente, demanda definiciones y exige acciones, que podrán ser llevadas adelante en la medida en que el objeto de ese trabajo no puede localizarse más que en el espacio filosófico y universitario. Admitiremos que la práctica del grupo educativo, sigue involucrando y comprometiendo a la crítica filosófica, en todas sus formas. Excluye, en esa medida, los dogmatismos, el oscurantismo y el conservadurismo, *en sus formas cómplices y complementarias*.¹⁰⁶⁷

Si no profundizamos y re-significamos estas preguntas, no podremos enseñar Filosofía. Un modelo provisorio, sometible a los acuerdos con estudiantes y colegas, sería una especie de *actividad asambleística*, que produzca un ágon¹⁰⁶⁸ productivo, el espacio de debate propicio a la Filosofía.

C) La reflexión sobre la práctica docente en la enseñanza de la Filosofía, desde la los aportes de las teorías de la complejidad:

*El educador es ese ser consciente y lúcido que se apoya sobre el conocimiento de sí, experiencialmente asumido, para acoger el saber de los otros, al beneficio de la duda, y hacerlo fructificar. En ese campo, como describía René Char “la lucidez es la herida más cerca del sol.” La herida es la del in-acabamiento y la de las resistencias psicológicas y sociales de todos los órdenes. Herida ineluctable pero que, por su profundidad misma, nos aproxima a la comprensión del mundo y de nosotros mismos.*¹⁰⁶⁹

¹⁰⁶⁶ Recordemos que estas temáticas se encuentran también en el texto de Michel Foucault “Surveiller et Punir” (“Vigilar y Castigar”), publicado en París en 1975, es decir contemporáneo al GREPH.

¹⁰⁶⁷ Documento GREPH, en op. Cit. “Dónde comienza y cómo acaba...”, pag. 104. La cursiva es del texto. Fue aprobado en la sesión del 16 de abril de 1974.

¹⁰⁶⁸ Nos referimos al ámbito de confrontación y debate, propuesto por la Filosofía griega desde sus comienzos.

¹⁰⁶⁹ Barbier, René, El Educador como “passeur de sens”, ver referencias.

Desde esta perspectiva, un primer registro para pensar las prácticas, sería el llamado Principio del Holograma: la parte está en el todo, el todo está en las partes. El todo no es la suma de las partes, sino que en cada parte está el todo, al modo de los fractales. Aún inmersos en lo fragmentario de nuestras prácticas, podemos ver las relaciones que se establecen entre ellas y nuestra visión del mundo, cómo esas relaciones se vinculan, se interfieren¹⁰⁷⁰, se entrecruzan, se intervienen, porque en cada una de esas prácticas, en cada uno de esos fragmentos, está la totalidad de nuestros vínculos con la vida y con los acontecimientos en que estamos deviniendo.

Un segundo registro a considerar, sería el de las diferencias entre la Teoría y la Práctica. Se escucha la expresión *bajar la teoría, o se adolece de una práctica sin teoría, o los contenidos son demasiado teóricos, hay que llevarlos a la práctica*. Hay aquí dos posturas habituales: por un lado la Teoría por encima de la Práctica, como algo superior que determina el sentido de la segunda, sin la cual la práctica no podría llegar a ser tal, y por otro lado, una inversión que durante mucho tiempo se creyó necesaria, la de colocar la Práctica por encima de la Teoría, y así, de este modo *desacralizar* a la teoría, *encarnarla* en el mundo concreto, alejarla del exceso de abstracción. Tratemos de pensar una propuesta de relación horizontal entre la teoría y la práctica, que no es nivelar, ni homogeneizar a ultranza, *sino pensar lo que se hace*. Pensar la teoría como una práctica, porque la teoría misma en tanto construcción se convierte en una práctica. Se empieza así a visualizar *un conjunto de prácticas de conocimiento*. La teoría se construye reflexionando sobre la práctica, se produce una teoría que aparentemente no estaba allí. Esa construcción de la teoría va a impactar sobre la práctica, de la cual, a su vez, la teoría se ha nutrido *de un modo estrecho y rizomático*.¹⁰⁷¹ La reflexión sobre la práctica docente se hace sobre el vínculo con el conocimiento, con el otro y con la teoría disponible. *En función de nuestra práctica es que vamos a usar la teoría como caja de herramientas*. En esta concepción instrumental de la práctica, la definimos sobre vínculos, relación profesor-alumno, relaciones grupales, mediadas por el conocimiento, indiscutiblemente social.

Un registro más a destacar es el saber del alumno, no sólo el que trae de sus experiencias anteriores, sino el que va construyendo por su propia iniciativa, o con los grupos, que no se remite solamente a conceptos y categorías, sino a modos de aprender, modos de pensar, presentar, obtener, re-significar o desechar los conocimientos, modos de comprometerse y evaluarse a sí mismo en sus prácticas.

El educador es de hecho siempre potencialmente un hombre de reto, antes de ser un ser de mediación. El conocimiento que posee de su realidad vendrá a provocar el “desorden establecido”...Este orden falaz es suscitado por el espíritu secular del saber siempre establecido y aparentemente indiscutible; se trata de una especie de “efecto de nobleza obliga” atribuido al hombre de poder. ¹⁰⁷²

¹⁰⁷⁰ Utilizamos aquí la noción de “interferencia” de Deleuze y Guattari en “¿Qué es la Filosofía?”, ver referencias.

¹⁰⁷¹ E incluso, si seguimos la inspiración de Foucault, de “la caja de herramientas”, teoría y práctica serían inseparables y necesariamente, históricas, las cuales siempre veremos y leeremos desde el presente.

¹⁰⁷² Barbier, René, op.citada.

Barbier (y Morin) plantean no confundir lo complejo con lo complicado, ni lo simple con lo simplificado. Lo simple será entendido como un resultado a partir de lo complejo. ¿Los docentes debemos partir de lo complejo? Se reclama un gesto de lucidez: somos uno y lo otro, uno y el otro, somos algo y su contrario, seres racionales y pasionales, somos docentes y a la vez estudiantes y viceversa. No siempre guardamos coherencia entre lo que hacemos y lo que pensamos, por eso debemos analizar críticamente lo que hacemos, *hacer filosofía con lo que hacemos*. Decimos que siempre somos coherentes con lo que pensamos, *pero no siempre sabemos lo que pensamos, ni necesariamente lo que decimos*. Al reflexionar sobre lo que hacemos, nos damos cuenta de lo que pensamos.

Nuestra práctica está establecida según las instituciones en las que estamos. *La institución en donde se está, determina en gran medida la práctica, ya que podemos aceptar o resistir, adecuarnos o crear algo nuevo. Pero no podemos hablar de las relaciones de poder institucionales, como si estuviéramos por fuera de dichas relaciones de poder.*

Cabría distinguir en las instituciones educativas tres niveles: Un contexto inmediato, (asimilable al primer nivel o grupo, en la orientación de Lapassade¹⁰⁷³), un contexto intermedio, (ídem segundo nivel u organización) y un contexto macro (tercer nivel o institución). Las relaciones entre estos niveles, intervienen e interfieren nuestras prácticas docentes. A su vez están en la confluencia entre dos ejes: uno vertical (situación histórica) y otro horizontal (vida cotidiana, todo lo que nos afecta), los cuales se encuentran cruzados en diagonal, de modo transversal, por otros dos: las relaciones de saber-poder, y las relaciones teoría-práctica. Indagando qué vínculos se tienen, como docente, con esas transversalidades y en qué contexto estamos, *ello permitiría saber en cuál queremos estar, cómo situarnos y qué transformaciones queremos producir, visualizando en las instituciones cómo están impactadas y el orden de razones de su impronta.*

BIBLIOGRAFÍA:

a) Referencias Bibliográficas para temas de pedagogía, didáctica, saber, universidad:

- *Alba, A., Comp.: *Posmodernidad y Educación*, Ed. Cesu, 1995.
- *Camilioni, A. y otros: *El saber didáctico*, Ed. Paidós, B.A. 2007
- *Corea, C. y Lewkowicz, I.: *Pedagogía del aburrido*. Ed. Paidós, B.A. 2004.
- *Cros, A.: *Convencer en clase. Argumentación y discurso docente*, Ed. Ariel, España, 2003.
- *Da Silva, T.: *Escuela, conocimiento y currículum*, Ed. Miño y Dávila, B.A. 1995.
- *De Mollis, M. (comp.) *Las Universidades en América Latina. ¿Reformadas o alteradas?*. Ed. FLACSO, B.A., 2003.
- *Escotet, A.: *Universidad y devenir*. Ed. Lugar, B.A. 2000.
- *Flores, Becerra, Gobato, y otros : *La educación superior en entornos virtuales*. Ed. Universidad Nacional de Quilmes, 2002.

¹⁰⁷³ Ver referencias bibliográficas.

*Frigerio, O.; Entel, A.; Braslavsky, C.: *Currículum presente. Ciencia ausente*. Ed. Miño y Dávila, B.A., 1998.

*Giroux, H.: *Los profesores como intelectuales*. Ed. Paidós, B.A. 1990.

*Giroux, McLaren, y otros: *Formación del Profesorado. Tradición, teoría y práctica*, Ed. Univ. de Valencia, 1990.

*Larrosa, J.: *Escuela, Poder y Subjetivación*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1995.

*Serra, S.(prolog.) en McLaren, P. : *Pedagogía, identidad y Poder: los educadores frente al Multiculturalismo*. Ed. Homo Sapiens, Rosario, 1998.

*Souto, M.: *Hacia una didáctica de lo grupal*. Ed. Miño y Dávila, B.A. 1993.

*Tiramonti, G.: *La trama de la desigualdad educativa*. Manantial, B.A., 2004

b) Bibliografía específica sobre Filosofía y enseñanza de la Filosofía, sus cuestiones curriculares y su tratamiento filosófico-pedagógico:

*A.A.V.V.: *Enseñanza de la filosofía: Coloquio (7-11-2001)*. Publicación: Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002.

*Barbier, René: *El Educador como « passeur de sens »*. Ponencia congreso “Cuál Universidad para mañana?. Hacia una evolución transdisciplinaria de la Universidad”, Locarno, Suiza, 1997. Traducción de Norma Núñez, Venezuela.

*Barbier, René: *L’Aproche Transversale. L’Ecoute Sensible en Sciences Humaines*. Anthropos, Paris, 1997.

*Bolívar Boitía, A.: *Modelos de enseñar filosofía, en Diálogo filosófico 8*, Madrid, 1987 pp. 188-198.

*Cazas, Fernando: *Enseñar filosofía en el siglo XXI: herramientas para trabajar en el aula*. Ed. Lugar, B.A. 2006.

*Deleuze, Gilles, *Pourparlers 1972-1990*, Les Editions de Minuit, Paris, 1990.

*Deleuze, Gilles, Guattari, Félix: *Qu’est-ce que la Philosophie ?* Les Editions de Minuit, Paris, 1991.

*Derrida, Jacques : *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente, en Políticas de la Filosofía*, comp.de D. Grisoni, F.C.E., México, 1982.

*Derrida, Jacques : *La filosofía como Institución*, Granica, Barcelona, 1984.

*Diotime, *Revue internationale de didactique de la philosophie, diffuseé exclusivement en ligne*, (números del 1 al 37, Internet, Revista internacional de didáctica de la filosofía), trimestral, fundada en 1999, Universidad de Montpellier III, Francia. Desde el Nro. 19 es sólo digital

*Faye, J. P.: *¿Qué es la Filosofía?* Ed. Del Serbal, Barcelona, 1998.

*Foucault, Michel: *La Naturaleza Humana .Justicia versus Poder*. Debate con Chomsky. Ed.Katz, B.A.2006.

*Foucault, Michel: *Surveiller et punir*. Gallimard, Paris, 1975.

*García Moriyón, Félix: *Algunas falacias profundamente arraigadas, en la enseñanza de la Filosofía*, en Diálogo Filosófico. nº 12. (Madrid, 1988).

*García Moriyón, Félix: *La enseñanza de la Filosofía: algunos problemas que deben ser resueltos*, en Paideia, nro. 9-10 (Madrid, octubre-diciembre 1990)

*García Moriyón, Félix: *Pregunto, dialogo, aprendo : cómo hacer filosofía en el aula*, Madrid : Ediciones de la Torre, 2006

*Guattari, Félix: *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996.

*Lipman, M.; Sharp, A.; Oscanyan, F.: *La filosofía en el aula*. Madrid: De la Torre, 1990.

*Lipman, M.: *Pensamiento complejo y educación*. Madrid, Ed. De la Torre, 1997.

*Lyotard, J-Francois : *¿Porqué Filosofar?*, Ed. Paidós, Barcelona, 1989.

*Lyotard, J-Francois : *La Posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa, Barcelona, 1990.

*Lyotard, J-Francois: *La Condición Posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1984.

*Morin, Edgar: *Introducción al pensamiento Complejo*. Gedisa, Barcelona, 1997.

*Morin, Edgar: *La Complexité Humaine*. Flammarion, Paris, 1994.

*Morin, Edgar : *La cabeza bien puesta, Nueva Visión, B.A., 2000.*

*Morin, Edgar : *Los Siete Saberes necesarios para la Educación del Futuro*, Nueva Visión, B.A.,2002.

*Onfray, Michel: *La Comunidad Filosófica, manifiesto por una universidad popular*. Gedisa, Barcelona, 2007.

*Pettier, Jean-Charles: *Filosofar: enseñar y aprender*, Ed. Popular, Madrid, 2007

*Russell, Bertrand : *Ensayos sobre educación*. Ed. Austral, Espasa Calpe, 1980.

*Sarbach Ferriol, José Alejandro: *Filosofar con jóvenes. Orientaciones para un encuentro creativo entre el pensamiento adolescente y la filosofía*. Ediciones Lulu.com, en papel o digital, 2007, Madrid.

*Schujman, Gustavo (coordinador) ; Cano, Virginia ; Gonzalez Ríos, José ; Ruiz Silva, Alexander ; Schujman, Gustavo ; Soares, Lucas ; Thisted, Marcos A.: *Filosofía : temas fundamentales y aportes para su enseñanza*. Buenos Aires : Biblos, 2007

c)Enseñanza de la Filosofía en las Páginas Web :

-Ortega y Gasset. Vocabulario de Historia de la Filosofía

Javier Echegoyen Olleta. UNED. Madrid.

<http://www.e-torredebabel.com/>

-Apuntes y recursos de Filosofía antigua

Índice de recursos de filosofía. Completo.

<http://ficus.pntic.mec.es/%7Ewque0012/filantigua/>

-Mentes y máquinas. Guía Electrónica de Filosofía. Filosofía y enseñanza

Índice de recursos de filosofía. Completo.

<http://www16.brinkster.com/mentesymanquinas/>

-Enlaces de Filosofía Ministerio de Educación y Ciencia.

<http://www.cnice.mecd.es/recursos/pagprof/filosofia.htm>

-Webdianoia: Teorías de autores de Historia de la Filosofía con textos y ejercicios Webdianoia. <http://www.webdianoia.com/>

-Filópolis. Materiales didácticos para Ética y Filosofía
Llorenç Vallmajó Riera. IES-SEP Montilivi de Girona.
<http://www.filo.filopolis.net/>

-Diccionario de Filosofía de Ferrater Mora
José Ferrater Mora
http://www.ferratermora.org/ency_filosofo.html

-Recursos para la enseñanza de la Filosofía .José Antonio Díaz. S/C de Tenerife.
<http://www.sistemaeducativo.net>

-Recursos para la enseñanza de la Filosofía
<http://usuario.tiscali.es/filosofia.libre/home.htm>

-Centro telemático de Filosofía
Universidad Autónoma de Barcelona. Departamento de Filosofía.
<http://blues.uab.es/filosofia/centrotelematico.html>

-Proyecto de Filosofía en Español. Diccionarios y enciclopedias de filosofía
Fundación Gustavo Bueno
<http://www.filosofia.org/>

Foro

Una aproximación pedagógica a la Física Aristotélica

Coordinador: Prof. Hugo Emilio Costarelli Brandi

I. Aristóteles, *métodos* y objeto.

Prof. Hugo Emilio Costarelli Brandi

Se ha indicado en varias oportunidades que la *Física* de Aristóteles es un escrito cuyo estudio no ha tenido la fortuna de la *Metafísica* o de la *Ética*. Y esto es algo cierto. Basta comparar las traducciones existentes de los textos o la bibliografía secundaria sobre unos y otros para advertir la verdad de lo afirmado. Esto es lo que ha llevado a algunos a decir que “la Física es, por el contrario, todavía hoy, *terra incognita*”.¹⁰⁷⁴

Superada, aparentemente, por la *Metafísica* que retoma sus temas centrales, la Filosofía de la Naturaleza parecería ocupar un lugar menor en el *corpus* aristotélico, razón por la cual los estudiosos no la habrían preferido frente a la *proto episteme*.

Sin embargo, si se recorren con detenimiento los ocho libros que componen el escrito, se apreciará que si bien hay temas comunes con la *Metafísica* no obstante, además de que surgen nuevos temas, todos ellos son analizados desde una óptica distinta. El mismo Estagirita lo indicará en el segundo libro de su *Física*:

Y puesto que las causas son cuatro, es tarea propia del físico conocerlas todas, (...), esto es, a la materia, a la forma, a lo que hace mover y al fin. Las tres últimas se reducen en muchos casos a una, pues la esencia y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento es específicamente lo mismo que éstas, pues el hombre engendra al hombre; en general esto es así para todas las cosas que son movidas al mover a otras. *En cuanto a las que mueven sin ser movidas, no son competencia de la física, ya que no mueven porque posean en sí el movimiento o el principio del movimiento, sino porque son inmóviles.*¹⁰⁷⁵

La indicación es clara: si la *Física* se ha de ocupar de la *fúsis* en cuanto principio de movimiento, entonces debe analizar sus causas desde los cuatro aspectos señalados; sin embargo, cuando en ese movimiento natural se advierte la necesidad de un moviente inmóvil allí mismo concluye la tarea propia de la Filosofía de la Naturaleza por dar con una realidad que excede inmediatamente sus límites. En todo caso su análisis será algo dilatado hasta el final, pero no constituirá la óptica propia de los estudios físicos. Por el contrario, la *Metafísica* se situará desde el comienzo en ese punto, de manera que su investigación estará regida por esa mirada teleológica: “el momento propiamente metafísico del estudio de las causas y principios consiste ante todo en su *apertura teleológica*, es decir, en su llegar a la causa última de todo

¹⁰⁷⁴ Wolfgang WIELAND, Das problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik, en Marcelo D. BOERI, *Física*. Libros I y II, Biblos, Buenos Aires, 1993, pg. 9.

¹⁰⁷⁵ ARISTÓTELES, *Física*, II, 7, 198a 24-31, trad. Guillermo R. De Echandía, Gredos, Madrid, 1995. La cursiva es nuestra.

movimiento: el Motor Inmóvil”.¹⁰⁷⁶ En este sentido puede verse el siguiente texto:

Pues bien, si no hay ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será Ciencia primera; pero, si hay alguna substancia inmóvil, ésta será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el Ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente.¹⁰⁷⁷

Así vista, entonces, la *Física* se presenta como un texto original cuyo estudio augura un particular conocimiento de todo lo movido que encaja y reclama un posterior análisis metafísico.

Es bajo esta perspectiva que los estudiantes de filosofía pertenecientes a la *Academia de Humanidades* de la Facultad de Filosofía y Letras desarrollaron durante los años 2007 y 2008 un estudio del texto cuyas conclusiones quieren ser presentados por este foro.

Sin embargo conviene aclarar dos cosas antes de continuar. En primer lugar que, dada la extensión del escrito, sería un despropósito su presentación total, de manera que este foro se limitará trabajar solamente con el libro I, incluyendo algunas referencias a otros capítulos aunque sin tematizarlos. En segundo lugar, este foro ha querido asumir una particular perspectiva al destacar el *aspecto pedagógico* presente en el texto.

En efecto, hay que recordar que la *Física* está constituida por un conjunto de escritos tomados de las clases mismas del Estagirita. En otros términos, el texto mismo, más allá de la discusión de su orden o cronología, fue concebido desde una perspectiva pedagógica, desde un *método particular* que permitiera comunicar a los alumnos del Liceo el *tí estí* de la *fúsis*. Quisiera detenerme en este aspecto del segundo punto sólo un momento.

Como es de todos conocido, con el advenimiento de la llamada modernidad, la cuestión del método pasó a ocupar un lugar central dentro de las ciencias. Basta pensar en Descartes¹⁰⁷⁸ o en Kant para asentir a lo propuesto. Sin embargo, para los antiguos, el método tenía un estatuto distinto. La etimología de la palabra, sin destacar este matiz, sólo dice que *méthodos* (*metá* y *odós*) es sólo “el procedimiento que hay que seguir en el enfoque y en la solución de los problemas”.¹⁰⁷⁹ Pero si se atiende al sentido asignado por la antigüedad al término, entonces lo llamativo y original puede aparecer. En efecto, en primer lugar, se debe advertir que el *méthodos* seguido por los estudiosos antiguos no constituía, como se ha querido ver en algunos

¹⁰⁷⁶ Giovanni REALE, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, trad. J. M. López de Castro, Herder, Barcelona, 2003, pg. 126-7. La cursiva es del autor.

¹⁰⁷⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 27-31, trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1990. Es preciso notar que la solución aquí propuesta a la distinción entre la *Física* y la *Metafísica* constituye una discusión de larga data que no es oportuno recorrer. Sin embargo, aquí se ha adoptado la posición propuesta por Giovanni Reale por parecer más acorde a los textos. Para una mejor percepción del *status quaestionis* del problema conviene confrontar la introducción de Guillermo De Echandía a la *Física* en la edición de Gredos, especialmente en las páginas 24 a 41.

¹⁰⁷⁸ Como muestra de lo afirmado, recuérdese tan sólo su *Discurso del Método*, o la duda como método esencial de sus *Meditaciones Metafísicas*.

¹⁰⁷⁹ Giovanni REALE, *Storia della Filosofia Antica*. V. Lessico, indici e bibliografia, Vita e Pensiero, Milano, 1983, pg. 173.

casos, una mera estructura formal de pensamiento. Si bien ella es parte de toda especulación, la lógica viene a constituir un “instrumento de control *a-posteriori* en vez de una verdadera guía con la cual son construídos los sistemas, los cuales, por regla, sobresalen decisivamente sobre la relativa lógica expresamente elaborada”.¹⁰⁸⁰ En este sentido, si se piensa en el llamado *Órganon* aristotélico, es posible apreciar que su carácter es -con sus matices-instrumental en función de la *episteme*.

En segundo lugar, el *méthodos* griego tomaba como punto de partida una *evidencia*. Esto puede parecer disonante ya que allí no se partía de una hipótesis de trabajo o de una situación problemática; el inicio era una profunda evidencia vinculada a la naturaleza de lo estudiado. En efecto, en el final del libro II de la *Metafísica*, Aristóteles observa que el método de estudio depende esencialmente de aquello que se estudia, de manera que aquél siempre debe adecuarse a éste:

La exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo, sino tan sólo en las cosas que no tienen materia. Por eso el método matemático no es apto para la Física; pues toda la Naturaleza tiene probablemente materia. Por consiguiente, hay que investigar primero qué es la Naturaleza; pues así veremos también claramente de qué cosas trata la Física.¹⁰⁸¹

El Estagirita precisa: el método matemático no es aplicable a todo aquello que se puede estudiar pues la naturaleza de lo investigado reclama una adecuación del camino a seguir. El método depende de lo que se estudia.

Esta afirmación, tan natural para el sentido común, parecería ser problemática desde el momento que pretende conocer lo que va a estudiar antes de estudiarlo: sería preciso entender el aspecto de lo real antes de establecer un método que permitiera conocer ese mismo aspecto. Sin embargo, no eran esos los términos en los que se planteaban la *episteme* y el *méthodos* antiguos. En realidad, la investigación misma y el método solían depender de una evidencia primera, dada a una mirada contemplativa.

En efecto, el punto de partida de todo estudio, lo que determinaría también su método, era un conocimiento profundo de alguna dimensión de lo real. Se trataba de una intuición que no era mera irreflexibilidad sino que estaba atenta “a la convicción de la ecuación entre el pensar y el ser, que es la base del pensamiento griego. Intuición quiere decir (...) un ver que la cosa está en un modo determinado, quiere decir *evidencia*, y la evidencia es un criterio racional”.¹⁰⁸² Este conocimiento *noético* descubría algo patente que estaba dispuesto de un modo preciso, que era de una manera particular; y es esa misma evidencia la que disparaba el estudio en el método más adecuado o conveniente a la naturaleza de lo *visto*.

Por último, hay que reconocer que el *méthodos* antiguo estaba transido de una convicción inamovible: la confianza radical en la posibilidad de alcanzar y de vivir en la verdad.¹⁰⁸³ Allí no había lugar para la duda; ser e

¹⁰⁸⁰ Giovanni REALE, *Storia de la Filosofia Antica. I. Dalle origini a Socrate*, Vita e Pensiero, Milano, 1992, pg. 491.

¹⁰⁸¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 995a 15-19.

¹⁰⁸² Giovanni REALE, *Storia de la Filosofia Antica. I(...)*, pg. 492.

¹⁰⁸³ Cfr. Giovanni REALE, *Storia de la Filosofia Antica. I(...)*, pg. 487.

inteligencia tenían una sincronía propia que alcanzaba su ápice en el *noeín*, en el ver intuitivo.

Lo afirmado se confirma al momento de dirigirse a las obras del Estagirita. Piénsese, por ejemplo, en la *Metafísica*, donde el principio de contradicción se presenta como una evidencia profunda, la cual permite asumir la perspectiva del Motor Inmóvil. Y lo mismo ocurre si se considera la *Física*, donde la evidencia inicial, el indiscutible punto de partida, es el movimiento que se prolonga en un estudio respecto de su principio, la *fúsis*, y de todo lo relacionado con él: causas, espacio, tiempo, lugar, infinito, etc. Si en la *Metafísica* la evidencia inicial era de tipo especulativo, en la *Física* esa evidencia -sin dejar de serlo- es además alcanzable por los sentidos: que todo se mueve es algo patente a la sensibilidad.

Ahora bien, si capitalizando este concepto de método se vuelve sobre la *Física* se comprenderá que, tratándose justamente de un texto de estudio del Liceo, tenga en sí un método propio que¹⁰⁸⁴ alcanza tanto a lo *pedagógico* cuanto a lo *epistémico* y que responde a la naturaleza misma de lo estudiado, es decir, la *naturaleza movida*. Atentos a esto, el presente foro intentará presentar distintos aspectos o dimensiones pedagógicas implicadas en la epistematicidad de la física. Estas dimensiones han sido concebidas para ser desarrollados en clases de distinto nivel. Esto significa que se atenderá tanto al nivel más básico de comprensión como al que puede encontrarse en una clase de grado o posgrado, tratándose tanto aspectos especulativos cuanto etimológicos y hasta estructurales, donde podrá apreciarse la necesaria vinculación entre *métodos* y realidades de estudio, tal como se indicó más arriba.

De este modo el presente foro seguirá los siguientes pasos:

- .Dimensión bibliográfica elemental.
- .Sinopsis del libro I.
- .El método aristotélico en la Física I.
- .Conceptos claves:
 1. Naturaleza y número de los primeros principios.
 2. La Noción de cambio.
- . Problemas detectados en relación a las traducciones existentes.

¹⁰⁸⁴ No es preciso entrar aquí en la discusión del orden de los libros de la *Física* y de su vinculación y ordenación -razonable o forzada- ya que sólo se quiere atender a la pedagogía *ad intra* de cada capítulo. Lo demás queda para la discusión erudita, algo que excede los alcances del presente foro.

II. Dimensión bibliográfica elemental de la *Física I* de Aristóteles

Sr. Fernando Gabriel Martin De Blassi¹⁰⁸⁵

Estudiante de Filosofía – U.N.Cuyo

Al momento de interrogarse por las posibles acciones que pueden encauzar una práctica metodológica para la enseñanza de la *Física* aristotélica, es difícil evadir, al menos en el ámbito de la enseñanza de la Filosofía, una consideración procedimental respecto de las ediciones con las que se dispone para preparar una interacción dialógica de la praxis pedagógica. El presente trabajo explicita sucintamente tres ediciones claves a través de las cuales se puede rastrear el contenido semántico de los términos que emplea el Estagirita para la exposición de su disciplina.¹⁰⁸⁶

I. W. D. ROSS, *Aristotle`s Physics*. Intr., texto gr., tr. Ingl. y coment., Oxford, 1936.

El texto fijado por Ross ha sido, en efecto, la base de todas las traducciones europeas emprendidas desde entonces. Luego de la célebre edición de Immanuel Bekker (Berlín, 1831), quien redujo a seis manuscritos principales los más de ochenta que se conservaban de la *Física*, las únicas ediciones críticas que se han llevado a cabo son la de K. Prantl (Leipzig, 1854)

¹⁰⁸⁵ martindeblassi@hotmail.com. Alumno regular de 3° año del Prof. y Lic. en Filosofía. Adscripto al Instituto de Filosofía y becario del Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, según resolución 823/08 CD.

¹⁰⁸⁶ En la Introducción de la traducción española de la *Física* elaborada por la editorial Gredos (1998), se procede a explicitar la controversia en torno a la autenticidad que ofrece la obra de Aristóteles. Por razones de clasificación y extensión temático-conceptual no me explayo en los detalles de tal discusión. Simplemente es oportuno dejar establecido que las diferencias cronológicas de los ocho libros de la *Física* ponen de manifiesto que lo que se denomina *Curso de Física*, en realidad, nunca fue dado como un todo unitario, sino que hay que tomarlo, más bien, como un conjunto de cursos dados en distintas épocas, y que algunos de ellos, según los datos que se poseen, es probable que se repitieran en más de una ocasión. Estos escritos, fueron redactados para su exposición oral ante un público muy restringido dentro del Liceo. No obstante esto, al comienzo de los *Meteorológicos* (338^a20), Aristóteles ofrece una lista de los cursos que ha profesado sobre la *phýsis*. Dice: “Hemos hablado antes sobre las primeras causas de la naturaleza y sobre el movimiento en general”.

Para ahondar en este tema Cfr. W. D. ROSS, *Aristotle`s Physics*. Intr., texto gr., tr. Ingl. y coment., Oxford, 1936; pp. 1-19,102-119; ARISTÓTELES, *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1998; pp. 61-68.

Para advertirse de las ediciones generales y especiales de las obras de Aristóteles, así como de las traducciones en lengua latina y en lenguas modernas Cfr. Giovanni REALE, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 2003; pp. 183-195.

y la de Sir David Ross¹⁰⁸⁷ (Oxford, 1936). Este último fue el primero que colacionó las lecciones del texto fijado por Bekker y, además, tuvo en cuenta los comentarios antiguos y las traducciones latinas medievales de las versiones árabes, como así también otros cuatro códices más para el Libro VII.¹⁰⁸⁸

En esta edición crítica se puede encontrar, entre las pp. VIII y XII, una vasta bibliografía secundaria referida tanto a la *Física*, cuanto a las paradojas de Zenón acerca del movimiento. La *Introducción* consta de tres partes: *La estructura de la física* (p. 1), *La Filosofía natural de Aristóteles* (p. 19) y *El texto de la Física* (p. 102). En este último, Ross presenta y analiza las principales ediciones que se conocen del mismo.¹⁰⁸⁹ Para el esclarecimiento del contenido de *Física I* no puede dejar de leerse, entre las pp. 19 y 24, *Los actores del cambio, materia, forma y privación*. A partir de la p. 119 viene el desarrollo de los libros de la *Física* cuyo *Análisis* se encuentra en la p. 337, y su *Comentario*, desde la p. 456. Las siglas se hallan en la p. 120. Además, se encuentra la segunda versión de VII 1-3 en la p. 327. Finalmente, un *Index verborum* (p. 733), y un *Índice a la introducción y el comentario* (p. 748).

II. ARISTÓTELES, *Física*. Intr., trad. y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1998. (1ª reimpression).

Esta edición se ha realizado sobre el texto griego establecido por W. D. Ross (Oxford, 1936). El traductor aclara que es simplemente una traducción y no una edición crítica. En unos pocos casos se ha apartado de Ross siguiendo las variantes de su propia edición. Vendría a ser, para especificarla con algún apelativo digno de mención, una *lectura crítica*, tal como Echandía prefiere denominarla.¹⁰⁹⁰ Los hispanohablantes deben más que enorgullecerse con esta edición, por ser la primera traducción en lengua española de la célebre obra de Aristóteles. Cabe resaltar que, a juicio del traductor, trasladar al español las concisiones propias de la lengua griega es una tarea que presenta no pocas dificultades, ya por los tecnicismos que emplea Aristóteles, ya por las elipsis de un mismo término que en él son características y que hacen que su manera de expresarse se preste, en ocasiones, a más de una interpretación.¹⁰⁹¹ Esto

¹⁰⁸⁷ Entre sus trabajos más distinguidos, puede apreciarse el siguiente esbozo en orden cronológico: 1908: ARISTOTLE, *Nichomachean Ethics*, Translated by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press ; 1923: *Aristotle* (actualmente se cuenta con una trad. de Diego F. Pró); 1924: *Aristotle's Metaphysics*, texto revisado con introducción y comentario, Oxford, 2 vol. ; 1927: *The Basis of Objective Judgments in Ethics*, en : *International Journal of Ethics*, 37: 113-127 ; 1930: *The Right and the Good* ; 1936: *Aristotle's Physics* ; 1939: *Foundations of Ethics*; 1951: *Plato's Theory of Ideas* ; 1954: *Kant's Ethical Theory*.

¹⁰⁸⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*...pp. 61-62; W. D. ROSS, *Aristotle's Physics*...p. 102ss.

¹⁰⁸⁹ Para mencionar dos de ellos: Parisinus 1853 (E), al comienzo del s. XX es el manuscrito que forma parte de las ediciones más importantes de los estudios de la Física, Psicología y la Biología aristotélicas, tan importante como la *Metafísica* de Aristóteles y de Teofrasto. Laurentianus 87.7 (F), perteneciente al s. XIV.

¹⁰⁹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*...pp. 61-62.

¹⁰⁹¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*...pp. 59-68.

constituye un desafío de gravedad considerable para el intérprete que busca superar las terminologías abstractas y situarse en los límites explicativos de un horizonte de comprensión desde donde sea capaz de transmitir, con la misma frescura del origen, sin traicionar la actual eventualidad, un resultado equilibradamente performativo.

La presente publicación consta de una *Introducción* a partir de la p. 7, que se divide en cuatro partes cuyos títulos son: *La epistème de la phýsis* (pp. 7-24), *Física y Ontología* (pp. 24-41), *Las formas de argumentación de la física. Epistème, dialéctica y retórica* (pp. 41-61) y *Nota sobre el texto y la traducción* (pp. 61-65). La *Bibliografía* puede encontrarse a partir de la p. 69, clasificada en *Ediciones y traducciones* (pp. 69-70) y *Estudios* (pp. 70-73). En las pp. 74 y 75 se puede localizar la *Lista de variantes* adoptadas respecto del texto de Ross, aclarando también que se emplean los [...] para indicar *seclusi* y el signo <...> para indicar *supplevi*, es decir, agregados al texto griego, o bien agregados del editor a la traducción con el objeto de hacer más comprensible un pasaje dado. Entre las pp. 77 y 490 se encuentra el desarrollo de los ocho libros de la *Física* donde el g1033 *Libro I* puede hallarse a partir de la p. 77. Al comienzo de cada libro, se desarrolla un breve resumen donde el traductor describe a *grosso modo* su estructura a través de un somero repaso de los capítulos que la conforman. Finalmente, completan la obra un *Índice de nombres*¹⁰⁹² en la p. 491 y un *Índice de términos*¹⁰⁹³ en la p. 493.

III. ARISTÓTELES, *Física – Libros I-II. Traducción, introducción y comentario* por Marcelo D. Boeri, Biblos, Buenos Aires, 1993.

Esta obra es presentada como una *traducción comentada* cuyo objetivo viene a ser la contribución en el fomento del estudio de la *Física* de Aristóteles, especialmente para el mundo de habla hispana.¹⁰⁹⁴ Su traducción se ha llevado a cabo sobre la base del texto griego fijado por Ross tomando la reimpresión de 1979. Las palabras puestas entre [...] vienen a ser seclusiones del editor y el signo <...> indica *supplevi*. El traductor especifica que ha seguido las útiles notas de Ross en relación al texto y las valiosas observaciones de F. M. Cornford en relación a su edición de la *Física*.¹⁰⁹⁵ Además, ha acudido también a los comentarios antiguos, especialmente los de Filopón¹⁰⁹⁶ y Simplicio,¹⁰⁹⁷ que le han sido de utilidad para aclarar la interpretación del texto.

¹⁰⁹² Se indica el nombre y todas las líneas en las que aparece, por ej. “Anaxágoras, 187^a 22”, cuando se busca esta línea se lee: “[...] también cuantos dicen que los entes son uno y múltiples, como Empédocles y Anaxágoras, [...]”.

¹⁰⁹³ Se indica el término y su formato griego entre paréntesis seguido, como en el anterior, de las líneas en que aparece, por ej. “abajo (*káto*): 188a25”, donde se lee: “[de] la posición, lo alto y lo bajo, lo anterior y lo posterior”.

¹⁰⁹⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Física – Libros I-II*...p.9.

¹⁰⁹⁵ CORNFORD, F. M., *Aristotle: The Physics*, with an English Translation by P. H. Wicsteed and F.M. Cornford, Cambridge, 1980. Reprint.

¹⁰⁹⁶ Filopón, *In Physicorum octo libros commentaria*, ed. Vitelli, Berlín, 1888.

¹⁰⁹⁷ SIMPLICIO, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. Diels, Berlín, 1882.

Los componentes esenciales de este trabajo son: una *Introducción* (p. 11) que consta de 31 p.; las *Abreviaturas de las obras de Aristóteles citadas* seguidas de las *Variantes textuales* adoptadas respecto del texto de Ross que se encuentran en la p. 42; la exposición del desarrollo de los libros de la *Física* a partir de la p. 43, cuyo *Análisis y Comentario* pueden encontrarse en las p. 101 y 125, respectivamente. El análisis de *Física I* consta de 13 p. (101-114) y su comentario, de 42 p. (125-167). Finalmente, se cuenta con el tratamiento de dos apéndices que se ubican en las pp. 209 y 213, respectivamente; el primero de ellos se titula *Algunas observaciones sobre el término "causa" en la tradición griega anterior a Aristóteles* y el segundo, *Azar y teleología*. La *Bibliografía* corona el cierre de esta obra en la p. 219.

A los efectos de profundizar en temas puntuales o generales de la *Física* es imprescindible destacar que, en los trabajos mencionados, se dispone de una cantidad considerable de referencias a obras contemporáneas abocadas al estudio de elementos particulares relacionados con la presente temática. Asimismo, la importancia pedagógica que reviste una adecuada transferencia de los contenidos claves de, en este caso, el *Libro I*, obliga a aclarar que estas ediciones pueden ser un instrumento didáctico más que adecuado para efectivizar un aprendizaje significativo a partir del cual, en un ambiente abierto al diálogo y a la práctica social, el sujeto pueda penetrar las diferentes capas de significación, arribando así, al verdadero elemento originario que ha tenido el concepto de *phýsis* para el pueblo griego.

III. Física I. Sinopsis.

Srta. Ema Takemura

Estudiante de Filosofía – U.N.Cuyo

La *Física* compone junto con el *De Caelo*, el *De Generatione et Corruptione*, y los *Meteorologica* uno de los tratados acerca de la naturaleza.¹⁰⁹⁸ Esta división dentro del corpus aristotélico corresponde al criterio elegido por Andrónico de Rodas, que los reúne según la afinidad temática.

La obra se compone de ocho libros, que algunos comentadores como Simplicio, han dividido en dos grupos, denominando los cuatro primeros *to perí arjés*, y los cuatro restantes *to perí kineseos*. En su totalidad la obra fue denominada como *perí fyseos*, y sus libros son un conjunto de lecciones que el estagirita dictaba a sus alumnos, de modo que tienen un carácter esotérico.¹⁰⁹⁹ Pero se ve que estas lecciones no son un tratado sistemático sobre la *fysis*:

El curso de física nunca fue dado como un todo unitario, sino que hay que tomarlo más bien como un conjunto de cursos dados en distintas épocas, y que algunos de ellos, es probable que se repitieran en más de una ocasión.¹¹⁰⁰

Echandía prefiere llamarlas “investigaciones” o “consideraciones” acerca de los principios que se manifiestan en la φύσις, la cual comprende todo ente móvil o sujeto a cambio, es decir, los *entes sensibles y materiales cuya característica principal es el tener en sí mismos el principio del movimiento y el reposo*.¹¹⁰¹

De esta forma, la física se ocupará de los entes en cuanto móviles y no en cuanto entes, como lo hace la filosofía; en efecto, *la Física es una Sabiduría, pero no primera*.¹¹⁰² Es sabiduría en tanto que indaga por los principios y causas de los entes sensibles, y es secundaria por tener como objeto lo contingente.

El libro I, al que se ciñe esta investigación, gira en torno al problema de los principios de la *fysis*. Ya que es evidente por la experiencia que el movimiento y el cambio son constituyentes fundamentales de los entes sensibles, es necesario preguntar acerca de las causas y principios de éstos, pues en la medida en que se aclare cuáles y cuántos son, será posible establecer una ciencia de la *fysis*.

En vistas a la concreción de esta ciencia, deberá delimitarse entonces, su método y su objeto, cuyo tratamiento es abordado en el primer capítulo. El

¹⁰⁹⁸ Ross. **Aristóteles**. Charcas, Bs. As., Edición digital. p.17.

¹⁰⁹⁹ De Echandía, Guillermo. Introducción a la Física de Aristóteles. Gredos, Madrid, 1995. p. 7

¹¹⁰⁰ Id. p. 65.

¹¹⁰¹ Boeri, Marcelo D. Introducción a la Física de Aristóteles. Biblos, Bs. As., 1993. p. 14.

¹¹⁰² Aristóteles. **Metafísica**. 1005 b 1. Gredos, Madrid, 1998.

método se refiere al orden en el conocimiento del objeto, pues el análisis asciende de lo más cognoscible para nosotros a lo más claro y cognoscible por sí. El objeto, por su parte, será la determinación de los principios de la naturaleza.

Estas aclaraciones, que hoy se denominarían “metodológicas”, no tenían en Aristóteles un interés meramente formal, sino que más adelante le permitirán demostrar, de un modo más claro, cuál es el lugar que le corresponde a la Física en relación con la Sabiduría.

Es por esto que en el capítulo segundo, al preguntar por el número de los principios, apela al análisis de las diversas opiniones de los antiguos. Ahora bien, no se trata sólo de la exposición del pensamiento de cada uno de ellos, sino más bien de la comparación y refutación de sus posiciones, y por otro lado, la argumentación de la suya. Las más destacadas son las de Meliso y Parménides, para los cuales existe un solo principio que es inmóvil; y la de los físicos (Tales, Anaxímenes) que piensan que éste está en movimiento. Y por otra parte, las de quienes pensaron que los principios eran más de uno, como Anaxágoras y Empédocles.

Las posiciones de Parménides y Meliso son las más radicales, pues sostienen que lo que es, es sólo en sentido absoluto, de lo que se sigue la inexistencia de la multiplicidad y del cambio. Es aquí entonces, donde se haría inexplicable el movimiento y el cambio, pero para resolver esta aporía, Aristóteles afirma que el ser y la unidad se dicen de muchas maneras; en efecto, el ser, puede considerarse tanto sustancia como accidente.

Además de la contradicción con nuestra propia experiencia del cambio, que supone la aceptación de las tesis eleatas, Aristóteles ve en ellas una incongruencia de tipo formal. Sostiene que argumentan erísticamente, es decir, con argumentos que parten de premisas falsas y cuyos resultados no son conclusivos.

Siguiendo el procedimiento de exposición y refutación, el cuarto capítulo constituye una crítica a los físicos en cuanto al número de principios que postulan, y no en referencia a la posibilidad del movimiento mismo. Existen dos grupos de teorías: uno supone una materia primordial única de la que surge la multiplicidad por condensación y rarefacción (como Tales, Anaxímenes, Heráclito); y el otro, una multiplicidad latente en una mezcla originaria, que se diferencia de ella por separación (como Anaximandro, Empédocles, Anaxágoras).¹¹⁰³ La crítica va dirigida, más bien a este segundo grupo, y en especial a Anaxágoras, para quien los principios son infinitos. Si así lo fueran, dice Aristóteles, sería imposible conocer lo que se deriva de ellos. Deben ser, por tanto, limitados.

Luego de examinar en general las diversas posiciones respecto del tema, el estagirita dirige su mirada hacia la consideración de los contrarios como principios; en efecto, en el capítulo quinto, advierte que *todos postulan los contrarios como principios*¹¹⁰⁴, y dicen verdad al afirmar esto. Aristóteles explica que los principios no provienen unos de otros al igual que los contrarios no se derivan los unos de los otros. Y con mayor razón, los primeros principios tampoco se derivan de otras cosas, ni unos de otros,

¹¹⁰³ Cf. Boeri, Marcelo D. Introducción a la Física de Aristóteles. Biblos, Bs. As., 1993. p. 22.

¹¹⁰⁴ Aristóteles. Metafísica. 188 a 20. Traducción, introducción y comentario por Marcelo Boeri.

puesto que por ser primeros, de ellos provienen todas las cosas. De modo que queda claro que los contrarios son principios. No obstante, las nociones de generación y corrupción, de azar y causalidad vienen a dar mayor claridad a la cuestión, además de ser fundamentales en lo que a la φύσις respecta, puesto que *todas las cosas sujetas a generación natural deben ser contrarias o bien derivadas de los contrarios*.¹¹⁰⁵

Si se habla entonces de los contrarios como principios, el número de éstos será más de uno. Deberán ser dos o más, pero no infinitos, puesto que si así lo fueran, sería imposible que exista una ciencia de los principios de la naturaleza, serían ininteligibles. Debe, por tanto, existir un tercero que sea sujeto de los contrarios.

Para llegar a este tercer principio, en el capítulo séptimo Aristóteles hace un análisis de la generación, pues ésta es un cambio dado entre dos contrarios, y en el que subyace un sujeto. La generación es el “llegar a ser” de una cosa, y como tal, es el cambio propio de la sustancia sensible; se dice que sólo *las sustancias llegan a ser en sentido absoluto*¹¹⁰⁶, y los contrarios desde los cuales se generan son forma y privación. De modo que los principios, en un sentido son tres: materia, forma y privación; y en otro dos, es decir, los contrarios.

Así es como se llega a la solución del problema de los principios; queda, sin embargo, resolver ciertas aporías que presentan las posiciones de los antiguos, especialmente las de Parménides y Platón, a quienes el estagirita dedica los dos últimos capítulos del libro primero.

Ahora bien, ¿por qué considera necesario volver sobre la refutación de sus antecesores, si ya lo hizo al comienzo? ¿no es acaso este el momento de exponer su propia postura? La respuesta para esta pregunta es que precisamente aquí se revela su pensamiento: por un lado, define las nociones de esencia y accidente, potencia y acto, que dan explicación a la generación, y resuelven la imposibilidad de ésta establecida por Parménides, para quien el ser no puede provenir del ser ni del no ser.

Por otro lado, Aristóteles presenta las nociones de materia, forma y privación, como distintas unas de otras, en efecto, la materia es distinta de la privación, es *lo inmanente desde donde una cosa se genera no accidentalmente*, de modo que es por sí, mientras que la privación no, pues es de suyo no ser. Y la forma, como uno de los contrarios, es lo que hay de *divino y bueno*, aquello hacia lo que aspira la materia.¹¹⁰⁷ Así, estas nociones se contraponen a la tríada de Platón, donde materia y contrarios son entendidos como una y la misma cosa.

En resumen, el Libro I constituye el punto de partida para el establecimiento de una ciencia de la *fysis*. Frente a la evidencia empírica del carácter contingente de los entes sensibles, Aristóteles postula, en contraposición a los primeros que filosofaron, la existencia de una ciencia que se ocupa de estos entes. En la medida que se establezcan los principios y causas, será demostrable la posibilidad de esta ciencia, ya que de otro modo

¹¹⁰⁵ Aristóteles. Metafísica. 188 b 25. Traducción, introducción y comentario por Marcelo Boeri.

¹¹⁰⁶ Aristóteles. Metafísica. 190 a 33. Introducción, traducción y notas de Guillermo de Echandía.

¹¹⁰⁷ Aristóteles. Metafísica. 192 a 17-20.

no la hay. Ahora bien, para ello, es necesario, por un lado, mostrar las incongruencias de los argumentos en contra de ella; y por otro, realizar un análisis del movimiento y el cambio, y sus elementos, que serán los principios de los cuales derivan todas las demás cosas. Así es como finalmente se concluye que los principios son en un sentido tres: materia, forma y privación, y en otro dos: forma y privación.

IV. Una mirada pedagógica de la Física de Aristóteles: El método Aristotélico según Física I, 1

Srta. María Florencia Boarini

Estudiante de Filosofía – U.N.Cuyo

Aristóteles comienza su Física con una caracterización del método adecuado para estudiar los entes sujetos al movimiento. Esta reflexión enriquece el tema del presente foro brindando la visión que el mismo Aristóteles ofrece acerca de cómo ha de acercarse a la realidad y en qué dirección ha de orientar su pensamiento aquél que desee estudiar los cuerpos móviles. Por esta razón se propone a continuación una investigación acerca del capítulo primero del libro uno de la Física.

Al inicio de este capítulo se presentan dos términos que en cierto sentido son semejantes pero a la vez, diferentes. Se trata de los vocablos: *eidénai* y *epístasthai*. Si bien ambos están vinculados al conocimiento, *epístasthai* hace referencia a un saber científico, en cambio *eidénai* se vincula con un conocer en general. Pues bien, cabe preguntar si en este texto Aristóteles busca un conocimiento de tipo general, como podría ser el proporcionado por la sensación o por la experiencia, tal como se haya expuesto al comienzo de la Metafísica¹¹⁰⁸, o uno de tipo científico. La respuesta a este interrogante está contenida en el presente capítulo, pues allí se aclara que esta investigación está referida a la *ciencia de la naturaleza*¹¹⁰⁹, lo cual pone de relieve que se busca un saber científico de la realidad móvil. En vistas a esclarecer la expresión *ciencia de la naturaleza*, se presentará a continuación el modo en que se clasifica el *conocimiento científico* en la teoría aristotélica.

En un famoso pasaje de la Metafísica¹¹¹⁰, Aristóteles clasifica el saber científico en tres tipos: especulativo, práctico y productivo. Teniendo en cuenta que la Física se ocupa de aquellas sustancias que tienen en sí mismas el principio del movimiento y del reposo, se deduce que ella no pertenece a las ciencias productivas, que se ocupan de los entes que reconocen su principio en quien las hace, ni a las prácticas, que tienen por objeto las cosas cuyo principio está en quien las practica, sino que pertenece a las ciencias teóricas o especulativas. Por consiguiente la Física no se ordena a una producción técnico-artística ni a un obrar moral-práctico sino que lo propio del físico es especular *acerca de un ente tal que sea capaz de moverse, y acerca de la substancia, según el enunciado, generalmente, pero no separable*.¹¹¹¹ Ahora bien, las ciencias especulativas se diversifican triádicamente. Por un lado se encuentra la Ciencia Primera o Teología, que versa sobre entes separados, eternos e inmóviles; por otro se halla la Matemática, ocupada generalmente en entes inmóviles no separados sino implicados en la materia; y por último, a la Física le corresponde por objeto los móviles sensibles. Por lo tanto, la *ciencia*

¹¹⁰⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. García Yebra, Gredos, Madrid, 1998, 980 a 27.

¹¹⁰⁹ ARISTÓTELES, *Física*, trad. Echandía, Gredos, Madrid, 1998, 184 a 16.

¹¹¹⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica...*, 1025 b 20-1026 a 24.

¹¹¹¹ ARISTÓTELES, *Metafísica...*, 1025 b 26.

de la naturaleza se refiere a las ciencias especulativas o teóricas y se ocupa de los entes materiales cuya determinación fundamental es el estar sujetos al movimiento.

Ahora bien, si la Física es una ciencia, que Aristóteles llama *ciencia de la naturaleza* y que se cuenta dentro de las denominadas ciencias teóricas, entonces debe ser estudiada, en cuanto ciencia, a partir de sus primeros principios, causas y elementos. Todo conocimiento científico, para constituirse como tal, requiere poder determinar los principios de la cosa a tratar, tal como se afirma en la *Metafísica*: *toda ciencia basada en la razón o que participa en algo del razonamiento versa sobre causas y principios, ora más rigurosos ora más simples*.¹¹¹² Ésta es una nota fundamental, para el pensamiento aristotélico, del método que ha de seguir quien quiera introducirse en el estudio de la Física y, en general, en cualquier ciencia. Testimonio de esto se encuentra en un breve pasaje de los *Analíticos Posteriores*, donde se expone como uno de los sentidos del saber científico *el conocer las causas mediante las cuales se da la cosa*.¹¹¹³

No obstante cabe preguntarse cómo se ha de acceder a esos principios y causas, pues no es éste el conocimiento más accesible al intelecto humano ni el conocimiento racional reconoce allí su origen; por tanto no debe comenzar por los principios y causas la vía natural del proceder intelectual del hombre sino que, por el contrario, éste debe comenzar por lo primeramente conocido por nosotros, tal como se afirma en la *Ética Nicomáquea*: *No hay dudas de que se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero éstas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, quizá, empezar por las más fáciles de conocer para nosotros*.¹¹¹⁴ También en este primer capítulo de la Física se halla esta esclarecedora diferencia entre lo más cognoscible por naturaleza y lo más cognoscible para el hombre, destacando éste último como el primer momento en el conocimiento humano.

Esta distinción es de una importancia tal para los fines de esta investigación que merece una consideración más detallada. En primer lugar, se debe determinar a qué hacen referencia los términos “cognoscible por naturaleza” y “cognoscible para el hombre”, para lo cual se recurrirá a los *Analíticos Posteriores*: *Anterior y más cognoscible para nosotros es lo que está más próximo a la sensación. En cambio, anterior y más cognoscible en sentido absoluto o por naturaleza es lo que está más alejado de la sensación. Lo más lejano a la sensación son los universales y lo más cercano a ella son los particulares*.¹¹¹⁵ Como se ve, lo más fácil de conocer para el hombre es la realidad sensible individual pero lo más cognoscible en absoluto son los universales. Por consiguiente, la prescripción metodológica para el conocimiento de la naturaleza enunciada por Aristóteles rezaría así: el procedimiento natural en la investigación de la realidad física ha de comenzar por lo más cognoscible para el hombre, a saber, los entes sensibles, y sólo a partir de estos podrá el intelecto remontarse a lo más cognoscible en absoluto, al universal.

¹¹¹² ARISTÓTELES, *Metafísica...*, 1025 b 6.

¹¹¹³ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, Gredos, Madrid, 1995, 71 b 10-11.

¹¹¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, trad. Pallí Bonet, Del nuevo extremo, Buenos Aires, 2008, 1095 b 2-4.

¹¹¹⁵ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores...*, 71 b 33 ss.

En relación al tema del universal, cabe destacar que Platón contrapone la inestabilidad de la opinión, cuyo objeto son las apariencias mundanales, a la estabilidad y quietud de la ciencia. Aristóteles hace suya esta enseñanza considerando el conocimiento científico como un reposo del alma: *Según nosotros, la razón conoce y piensa por reposo y detención.*¹¹¹⁶ Sin embargo, esta quietud intelectual no se alcanza en virtud de una Idea suprasensible, como postula su maestro, sino que esa estabilidad queda asegurada al asir el universal latente en la cosa particular. Las singularidades del objeto hacen del conocimiento una posesión inestable, mudable; en cambio lo universal libera a la razón de las arbitrariedades del tiempo, espacio y materia, brindándole esa quietud que, en palabras de Platón, es *el pasto más adecuado para la mejor parte del alma.*¹¹¹⁷

De este modo, el método planteado por Aristóteles puede resumirse en el tránsito de lo particular sensible a lo universal, lo cual significa una progresión de lo infinito a lo finito, entendiendo infinito como lo *ápeiron*, lo indeterminado, y lo finito como lo completo, delimitado. Esta progresión es propia de la ciencia puesto que lo universal, en tanto determinado, es lo único que puede remontarse al ámbito de la estabilidad y certeza, dejando atrás lo mudable en cuanto vulnerable al azar y al devenir de la materia.

De lo dicho se deduce que lo universal es el estadio donde reposa el conocimiento científico, el cual ha debido comenzar en la sensación y el saber que ella proporciona. Así lo declara Pierre Aubenque: *El universal es el límite hacia el cual tiende la experiencia, en el cual se estabiliza y donde el sabio podrá reposar.*¹¹¹⁸

Conclusión

A partir de lo previamente analizado se infiere que el Estagirita no “postula” este método sino que lo deduce de la propia esencia de la cosa en cuestión, de la naturaleza misma de los entes físicos, objetos de esta investigación. Un claro testimonio de este proceder de Aristóteles se encuentra en el libro Alpha menor de la Metafísica, donde sostiene que *es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el método de la ciencia,*¹¹¹⁹ el camino apropiado para alcanzar el conocimiento científico de un ámbito de la realidad es investigar en primer lugar la naturaleza de la cosa misma y sólo posteriormente analizar qué método es adecuado para ella; de modo que *no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos,*¹¹²⁰ sino que a cada ciencia se le ha de aplicar un método correspondiente a la naturaleza de su objeto.

Por otra parte, a partir de esta investigación se concluye que en el capítulo primero de su Física Aristóteles muestra la necesidad del conocimiento de los principios, causas y elementos de una realidad si se quiere poseer un conocimiento científico de ella. Además, especifica

¹¹¹⁶ ARISTÓTELES, *Física...*, 247 b 10.

¹¹¹⁷ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, trad. Luis Gil, Altamira, Buenos Aires, 2003, 248 c.

¹¹¹⁸ Pierre AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1962, pg. 202.

¹¹¹⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica...*, 995 a 12-14.

¹¹²⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea...*, 1094 b 13-14.

claramente cuál ha de ser el método a seguir en el caso de la Ciencia de la Naturaleza: se debe comenzar por lo más fácilmente cognoscible para el intelecto, esto es, los entes sensibles móviles, para luego elevarse a través de ellos a lo universal presente en la cosa. Esta progresión de lo particular a lo universal es exigida por el carácter científico que se pretende del estudio de la naturaleza. Siguiendo esta regla metodológica el hombre podrá acceder al conocimiento de los principios de las entidades materiales y de este modo está asegurada la posibilidad de una Ciencia Física o de la Naturaleza.

V. La naturaleza y número de los Primeros Principios en el I° Libro de la “Física” aristotélica.

Prof. Emiliano Javier Cuccia

Uno de los aportes centrales que Aristóteles realiza en el primer libro de la *Física* consiste en la delimitación del concepto de ἀρχή, es decir, “principio”. Este concepto posee una larga historia ya que, previo a la obra del Estagirita, el mismo fue utilizado por los primeros filósofos jónicos (los llamados “físicos”) para designar la realidad a partir de y en la que el universo, entendido como la totalidad armónica de las cosas, tuvo su origen, y desde entonces estuvo siempre presente en la reflexión filosófica griega.

Sin embargo, se verifica una disparidad en la consideración que hace cada uno de los predecesores de Aristóteles, acerca de la naturaleza y del número de los principios. En efecto, para algunos el principio era único (como para Parménides, que puso como principio el Ser, Único e Inmutable; o los Físicos, que tomaban como principio el Agua, el Aire u otra cosa semejante); para otros existían dos principios: de este modo pensaban los pitagóricos y también Demócrito, que “habla de lo lleno y lo vacío, entendiéndolos, respectivamente como el ser y el no-ser”.¹¹²¹ Por su parte, Empédocles propuso que los principios eran cuatro y los llamó “elementos” (fuego, tierra, aire y agua); mientras que Anaxágoras entendió que el número de los principios era infinito.

Más allá de todas estas diferencias y disparidades, Aristóteles reconoce que la totalidad de sus predecesores coincidieron en un aspecto referido a los principios: “Todos consideran los contrarios como principios”¹¹²²; aunque, a su vez, ninguno había dado las razones por las cuales esto era así.¹¹²³ Según el Estagirita, los contrarios son principios porque cumplen las siguientes condiciones: a) no provienen de otras cosas, sino que las demás cosas provienen de ellos; y b) no provienen unos de otros. Para demostrar que ambas condiciones se cumplen respecto de los contrarios, desarrolla, en el capítulo 5 del Libro I, la siguiente explicación: ante todo, hay que admitir “que cualquier cosa no puede llegar a ser de cualquier cosa”,¹¹²⁴ es decir que no existe el azar en las generaciones y los cambios sino que estos siempre se producen dentro de determinados órdenes categoriales. Así, por ejemplo, “lo blanco se genera de lo no-blanco, pero no de un no-blanco cualquiera, sino del negro o de algún color intermedio”.¹¹²⁵ Pero lo mismo ocurre con la destrucción de una cosa ya que nada se destruye “primariamente en cualquier cosa al azar; así, lo blanco no se destruye en el músico, sino en un no-blanco, y no en un no-blanco cualquiera al azar, sino en el negro o en algún otro color

¹¹²¹ ARISTÓTELES, *Física*, 188 a 23-24, Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, 1° Reimpresión, Gredos, Madrid, 1998.

¹¹²² ARISTÓTELES, *Física*, 188 a 26.

¹¹²³ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, 188 b 30.

¹¹²⁴ ARISTÓTELES, *Física*, 188 a 34.

¹¹²⁵ ARISTÓTELES, *Física*, 188 a 36 – 188 b 1.

intermedio".¹¹²⁶ Luego, si se admite que ambas cosas son verdad, entonces debe decirse que "todo lo que llega a ser proviene de su contrario o de algo intermedio y todo lo que se destruye se destruye en su contrario o en algo intermedio".¹¹²⁷ Por consiguiente, como los intermedios provienen también de los contrarios, "todas las cosas que llegan a ser por naturaleza o son contrarias o provienen de contrarios"¹¹²⁸, con lo cual queda demostrado que los contrarios son principios, es decir, *arjai* (ἀρχαί).

Como se dijo anteriormente, Aristóteles reconoce que en este punto han coincidido, de una u otra forma, sus predecesores, y llega a afirmar que "sus principios son en un sentido los mismos (en cuanto a que son contrarios) y en otro son diferentes (en cuanto que difiere la naturaleza a la que cada autor atribuye el ser principio)".¹¹²⁹ Y en esta atribución, unos han hablado de mejor manera y otros de peor manera: los primeros, porque consideraron como principios las cosas universales, que son las más cognoscibles según la razón; los segundos, porque consideraron como principios las cosas particulares, que son las más cognoscibles según la sensación.¹¹³⁰

Dicha coincidencia entre Aristóteles y sus predecesores no ocurre en el caso del *número de los principios*, cuya tarea de determinación ocupa la totalidad del capítulo 6. Comienza el Estagirita refutando la opinión de Parménides y los físicos que establecían un único principio, lo cual sería imposible puesto que los contrarios (que, como se dijo, son principios) no son una misma cosa.¹¹³¹ Pero tampoco puede haber infinitos principios, como pensaba Anaxágoras, por tres razones: a) primero, si los principios fueran infinitos, entonces el conocimiento de cualquier οὐσία conformada a partir de ellos sería imposible, ya que sólo se conoce un compuesto cuando sabemos cuáles y cuántos son sus componentes; b) segundo, porque en cada una de las categorías sólo hay una contrariedad posible; y c) tercero, porque es posible explicar con un número finito de principios lo que Anaxágoras explica con sus principios infinitos.¹¹³²

Pero si se admite que el número de principios no es infinito sino finito, hay, según Aristóteles, razones suficientes para suponer que no sean sólo dos, como afirmaron los pitagóricos y Demócrito. Una de ellas consiste en la dificultad hallada para aceptar que un contrario pueda afectar directamente al otro: "es difícil ver cómo la densidad podría actuar por su propia naturaleza sobre la rareza, o la rareza sobre la densidad. Lo mismo puede decirse de cualquier otra pareja de contrarios, ya que ni el Amor se une al Odio y produce algo de éste, ni el Odio produce algo del Amor, sino que ambos actúan

¹¹²⁶ ARISTÓTELES, *Física*, 188 b 3-6.

¹¹²⁷ ARISTÓTELES, *Física*, 188 b 21-23.

¹¹²⁸ ARISTÓTELES, *Física*, 188 b 25-26.

¹¹²⁹ ARISTÓTELES, *Física*, 188 b 36- 189 a 1. Los paréntesis explicativos son míos.

¹¹³⁰ ARISTÓTELES, *Física*, 189 a 4-10.

¹¹³¹ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, 189 a 12.

¹¹³² Cf. ARISTÓTELES, *Física*, 189 a 12-17.

sobre una tercera cosa".¹¹³³ Otra razón aparece cuando caemos en la cuenta que los contrarios no son la sustancia de ninguna cosa sino que son predicados de la misma. Ahora bien, todo lo que se predica, se predica de un sujeto y este último debe ser anterior, en cuanto a la existencia, a lo predicado.¹¹³⁴ Por eso, si se admite como verdadero que los contrarios son principios, pero, a su vez, que son predicados que requieren de un sujeto para ser, entonces es necesario suponer, junto con dichos contrarios, un tercer principio.¹¹³⁵

A su vez, también es necesario afirmar, movido por las mismas razones, que los principios no pueden ser más de tres, ya que como principio pasivo (es decir, receptivo de los contrarios en cuanto predicados) basta sólo uno. Si fueran cuatro los principios, tal como había afirmado Empédocles, se obtendrían entonces dos contrariedades. Así, siguiendo la opinión de David Ross, si hubiera dos pares de contrarios habría entonces dos sujetos distintos, uno de las cuales sería superfluo; o bien los dos pares de contrarios tendrían un mismo sujeto material, en cuyo caso uno de los pares de contrarios sería superfluo¹¹³⁶, ya que una contrariedad por categoría y un sujeto pasivo bastan para explicar todos los cambios. De este modo, para Aristóteles, los principios de todo cambio son tres: un sujeto y dos contrarios.¹¹³⁷

Para concluir, conviene afirmar que: la doctrina aristotélica acerca de los principios fija el número de los mismos en tres. Los dos primeros son los *contrarios* concepto heredado de sus predecesores y que Aristóteles bautizará más adelante como *forma y privación* (μορφή καὶ στέρεις); y el principio restante es el *sujeto* (ὑποκειμένη φύσις), que es un postulado original del Estagirita al que llamará *materia* (ὕλη).¹¹³⁸ A partir de estos tres principios Aristóteles podrá explicar, en los restantes libros de la *Física*, la naturaleza del cambio.

¹¹³³ ARISTÓTELES, *Física*, 189 a 22-26.

¹¹³⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Categorías* 3 b 24-27, translated with notes by John L. Ackrill, Reprinted, Clarendon Press, Oxford, 2002.

¹¹³⁵ Cf. *Física* 189 b 1.

¹¹³⁶ Cf. William David ROSS. *Aristotles's physics*, Clarendon Press, Oxford, 1936. p. 491.

¹¹³⁷ Cf. Guillermo de ECHANDÍA. En ARISTÓTELES. *Física*. 1º Reimpresión. Madrid, Gredos, 1998. p. 109 (nota 79).

¹¹³⁸ Cf. *Ibid.* p. 106 (nota 67).

VI. Introducción a la noción de cambio según el libro I de la Física de Aristóteles.

Sr. José María Felipe Mendoza
Estudiante de Filosofía – U.N.Cuyo

1. Introducción.

Los textos del Estagirita que buscan una comprensión más acabada de la naturaleza están ordenados en su *corpus* al libro de la Física. En efecto, la cuestión fundamental de esta obra es el movimiento, pues será el fundamento de la problemática abordada en el *De caelo*, en el *De generatione et corruptione*, etc.

La teoría de las causas, la del infinito, del espacio, del vacío y del tiempo no son sino cuestiones preliminares de la *Física*. La noción transversal de este texto es el *cambio* y su causa primordial es la *naturaleza*. Y la naturaleza, dice el Estagirita, es un principio de movimiento y de quietud.¹¹³⁹ *De este modo, el término naturaleza involucra los procesos de generación y corrupción, aumento y disminución, alteración, y movimiento locativo.*¹¹⁴⁰

2. La noción de generatio como término medular para la dilucidación del cambio sustancial:

La especulación presente en el libro primero del tratado de la Física es fundamental en tanto establece el marco de reflexión de aquello que refiere primariamente a la naturaleza y al modo de ser abordada. Sin embargo, el tema medular es la meditación aristotélica acerca de la noción de generación ya enunciada numerosas veces a lo largo de los capítulos componentes del primer libro.

Si bien Aristóteles en el libro III usa los términos de movimiento y de cambio como palabras no técnicas, queda claro en una lectura completa de la Física que ambos términos adquieren una significación propia y técnica. En efecto, mientras que el movimiento se verifica siempre entre dos contrarios, y en consecuencia dentro de los límites impuestos por un mismo género de seres, el cambio se opera entre dos términos totalmente opuestos; se opera entre el ser y la nada. El cambio consiste, en consecuencia, en la generación o en la corrupción de la sustancia.¹¹⁴¹

La Física es la ciencia de la naturaleza que versa acerca del ente móvil y, en cuanto móvil, uno de sus principios es la materia y ella per se posibilita el movimiento. Si bien en la noción de physis se hacen presentes para su inteligibilidad los co-principios materia, forma y privación, en una primera instancia es posible entender la noción de naturaleza a partir del principio

¹¹³⁹ Octavio HAMELIN, *El sistema de Aristóteles*, Estuario, Buenos Aires, 1946. p. 353.

¹¹⁴⁰ ARISTÓTELES, *Física*, Biblos, Buenos Aires, 1993. Trad: Marcelo Boeri. pp. 13-14.

¹¹⁴¹ Octavio HAMELIN, *El sistema de...* p. 366.

material, pues, ya que la naturaleza es un principio de movimiento, necesario es que se aplique a un móvil, es decir, a cuerpos concretos y/o extensos.¹¹⁴²

Pues, sólo en virtud de su materialidad tiene cabida el movimiento, y “para que la naturaleza sea causa necesaria del movimiento es preciso que esté en ella la movilidad, que posea potencia, que tenga y a la vez que sea materia”.¹¹⁴³

Aristóteles al abordar la ciencia de los entes físicos pasa revista a las diferentes posiciones de los fisiólogos y concluye a partir de esto que es necesaria la existencia, para explicar el movimiento, de un substrato individuado por la materia y especificado por la forma. En efecto, el texto reza: “es posible admitir que en lo sujeto a generación algo subsista y ello, aunque es uno en número, sin embargo no es uno en especie”.¹¹⁴⁴

Ahora bien, enunciada la necesidad de la materia para que sea posible el movimiento y luego la necesidad de la forma para explicar todo movimiento, advierte que el cambio tiene lugar a partir de la corrupción de la forma de un ente determinado y el surgimiento de una nueva forma distinta de la anterior pero enlazada con aquella como su efecto por corrupción. “La materia -dice el Filósofo- es lo primero que subyace a cada cosa, es decir, aquello inmanente desde donde una cosa se genera no accidentalmente”.¹¹⁴⁵ A lo cual agrega: “resulta que todo se genera a partir de un substrato e incluso de una forma”.¹¹⁴⁶

Sin embargo, es pertinente aclarar que ni la materia ni la forma consideradas por sí mismas remiten a la naturaleza, pues ni una ni otra son naturaleza. De aquí que “la naturaleza oscila entre la materia y la forma”.¹¹⁴⁷ Mas, lo primero que hace Aristóteles es abocarse al problema del cambio en general y la manera en que es posible; aquí es donde alude a un tercer principio, la privación: “nada se genera en sentido absoluto de lo que no es pero, en cierto sentido, si hay generación a partir de lo que no es, vgr. por accidente. En efecto, de la privación (que por sí misma es una forma de no ser) se genera algo que no preexistía en ella”.¹¹⁴⁸

El problema circunscripto a la noción de movimiento tiene como base para su posterior desarrollo aquello que enseña el Filósofo en primer lugar como la definición y las implicancias del principio material en relación a la privación. En efecto, dice Aristóteles que “la materia en un sentido se corrompe y se genera pero no en otro, ya que considerada como aquello que está en ella por sí misma, se corrompe, pues lo que en ella se corrompe es la privación. Pero considerada según la potencia, no se genera ni se corrompe

¹¹⁴² Octavio HAMELIN, *El sistema de ...*, p. 358.

¹¹⁴³ Octavio HAMELIN, *El sistema de ...*, p. 359.

¹¹⁴⁴ ARISTÓTELES, *Física*, 190^a15.

¹¹⁴⁵ ARISTOTELES, *Física*, 192^a30 - 192^a 35.

¹¹⁴⁶ ARISTOTELES, *Física*, 190b20.

¹¹⁴⁷ Octavio HAMELIN, *El sistema de...*, p. 360.

¹¹⁴⁸ ARISTOTELES, *Física*, 191b15.

por sí sino que, forzosamente, la materia es incorruptible e inengendrable”.¹¹⁴⁹ En segundo lugar, la noción de ente como diversa de substrato, pues esta última en ocasiones se refiere a la materia y aquella primera, en cambio, se refiere al compuesto de materia y forma. Las palabras del Estagirita rezan del siguiente modo: “La entidad únicamente no se predica de ningún sustrato sino que todas las demás categorías se predicán de la entidad...también las entidades se generan a partir de un substrato”.¹¹⁵⁰ Y en tercer y último lugar, la afirmación de la entidad como un compuesto y la afirmación consiguiente de la generación como el surgimiento de un nuevo compuesto a partir de un compuesto anterior y corrompido. Así, dice Aristóteles, “es evidente que todo lo sujeto a generación es siempre compuesto y que, por un lado hay algo que se genera y, por otro lado, hay algo que por generación llega a ser esto”.¹¹⁵¹

Lo más esencial que hay en la demostración racional de la existencia perceptivamente evidente del cambio no son los dos contrarios que le sirven de límite, sino el intervalo de progreso que se extiende entre esos dos límites y su continuidad. En efecto, “el cambio no es la substitución de un ser o de un estado por otro, sino un paso entre dos extremos”¹¹⁵²; *pues cambiar significa convertirse en otra cosa, no en cualquiera, sino en una cosa determinada.*

A favor de esto último aparecen tres expresiones aristotélicas concatenadas de modo deductivo. La primera abre el espectro de posibilidades a partir, no de supuestos, sino de la evidencia, y dice: “los entes naturales son, todos ellos o algunos, móviles. Esto es algo que resulta evidente por experiencia”.¹¹⁵³ La segunda, enlazada con la primera pero sutilmente más específica, enuncia que “es forzoso que todo lo que se genera se genere a partir de lo que es o bien de lo que no es, pero esto último...resulta imposible”.¹¹⁵⁴ Y la tercera enunciación delimita en concreto el terreno de reflexión, a saber, “un ente cualquiera no se genera de otro cualquiera...[y] que tampoco las cosas se transforman por corrupción en cualquier otra cosa al azar”.¹¹⁵⁵

Franz Brentano por su parte, distingue, exponiendo la cuestión del cambio, por un lado, la continuidad o lo permanente de ese cambio y, por otro lado, respecto del cambio sustancial una cierta discontinuidad. En el primer caso dice, “encontramos también que algo subsiste permanente en el cambio: la substancia, en cuanto es capaz de recibir en sí una u otra accidentalidad. Y

¹¹⁴⁹ ARISTÓTELES, *Física*, 192^a25 - 192^a30.

¹¹⁵⁰ ARISTÓTELES, *Física*, 190b - 190b5.

¹¹⁵¹ ARISTÓTELES, *Física*, 190b10 - 190b15.

¹¹⁵² Octavio HAMELIN, *El sistema de...*, p. 363. cfr: ARISTÓTELES, *Física*, 200b12: la naturaleza es principio de movimiento y de cambio. 200b30 - 200b35: lo que cambia, en efecto, cambia siempre según la sustancia, o según la cantidad, o según la cualidad, o según el lugar. 201^a10 - 201^a15: la actualidad de lo que es en potencia en cuanto tal es movimiento.

¹¹⁵³ ARISTÓTELES, *Física*, 185^a10 - 185^a15.

¹¹⁵⁴ ARISTÓTELES, *Física*, 187^a30 - 187^a35.

¹¹⁵⁵ ARISTÓTELES, *Física*, 188b - 188b5.

ésta es también la que determina la individualidad...”.¹¹⁵⁶ En el segundo caso muestra que las transformaciones accidentales “se realizan de manera continua. En lo substancial, en cambio, no puede haber un cambio continuo, sino que se realiza de un modo discontinuo en un momento o en una serie de momentos sucesivos, preparados por una serie continua intermedia de cambios accidentales”.¹¹⁵⁷

Por lo tanto, todo lo sujeto a generación debe suponer siempre algo que subsista y lo que subsiste - el substrato - es numéricamente uno, aunque en su especie ya no es uno.¹¹⁵⁸ Es decir, subsiste aquello de lo cual no hay opuesto, el substrato; pues forma y privación son principios contrarios de la substancia. Este es el planteo principal del capítulo VII, hacer inteligible el cambio sustancial; y a la luz de ello aparece la noción de materia prima. Sin embargo, esta última es una postulación racional que colabora en la explicación de la generación y corrupción de la substancia. Y esto porque lo único que existe es la substancia determinada.

En efecto, si aquello que existe es el ente como substancia determinada y en consecuencia tiene una materia determinada por una forma, la materia aún no informada es la materia prima, pues la materia de la substancia no es otra cosa que la materia ya informada, vale decir, una substancia. Ergo, la generación de un *esto determinado*, por la corrupción de la materialidad del compuesto precedente, hace imposible la permanencia de la forma anterior, y esto provoca la aparición de una nueva forma en dicho compuesto.

3. Conclusión:

A partir de las afirmaciones precedentes el libro primero de la Física finaliza con ciertas proposiciones que si bien en este contexto inicial marcan el camino modal en que el Estagirita aborda el problema del movimiento, en los libros subsiguientes adquieren cada vez más una mayor precisión y profundidad, algunas de las cuales fueron ya previamente delineadas, como el caso del continuo, y la influencia de los accidentes en la generación y la corrupción, entre otros.

Por consiguiente, sólo los entes físicos sublunares pueden alterarse substancialmente. Alteración que tiene como sustrato el principio material, el cual corrompiéndose provoca en la substancia una lenta pero abrupta corrosión de una forma determinada y la progresiva aparición de otra forma específica que sólo puede tener lugar por aquella que le antecedió.

De esta manera, a cada forma específica le corresponde una materia particular, pues las substancias reales se componen de diversos elementos y de distintas combinaciones, lo cual sugiere que un cambio sustancial supone el deterioro de ambos co-principios. La desintegración de la sustancia comienza por una violenta alteración de sus accidentes, lo cual es posible por una cierta continuidad, pero la alteración de la totalidad del compuesto sólo tiene cabida con la definitiva terminación del sustrato material -aquello que permitía la continuidad- y la irrupción de la discontinuidad; o de otro modo, la alteración radical de ese sustrato material determinado formalmente y el

¹¹⁵⁶ Franz BRENTANO, *Aristóteles*, Labor, Barcelona, 1943. p. 76.

¹¹⁵⁷ Franz BRENTANO, *Aristóteles...*, p. 78.

¹¹⁵⁸ ARISTOTELES, *Física*, p. 157.

surgimiento de una nueva forma y una nueva materia, es decir, de una nueva y distinta sustancia.

VII. Algunas consideraciones con respecto a la traducción de los términos griegos “*tò ón*” y “*ousía*”.

Sr. Agustín Salomón

Estudiante de Filosofía – U.N.Cuyo

En estas páginas se intentará confrontar diversas traducciones de algunos términos aristotélicos de la Física (Libro I) a partir del original griego. Nuestro objeto será exponer los términos españoles que se han utilizado en las versiones de las editoriales Gredos y Biblos a fin de compararlos con los de la traducción inglesa¹¹⁵⁹ y la edición crítica del texto griego¹¹⁶⁰, ambos a cargo de Sir W. D. Ross. Las traducciones españolas a que nos atendremos serán la de M. D. Boeri¹¹⁶¹ y la G. R. Echandía¹¹⁶².

Sería conveniente decir, antes de abordar el tema, unas breves palabras acerca del texto de la *Physica* y su autenticidad.

La primera fijación del texto, a partir de las numerosas copias que existían (más de ochenta) fue realizada por I. Bekker en 1831. Otra edición crítica, que mejoró la de Bekker, fue ofrecida por K. Prantl en 1854. La tercera edición, y sobre la que se han basado todas las traducciones europeas desde su elaboración, es la de Ross, presentada en 1936.

En cuanto a la obra, hay que decir que las copias más antiguas sobre las que se elaboraron las ediciones críticas son unos manuscritos del siglo X. Se supone que estos textos derivan de alguna copia que hicieran copistas bizantinos, la cual sería réplica, a su vez, de los textos de la *Physica* utilizados en Alejandría. También es necesario considerar aquí que los textos que poseían los alejandrinos deberían provenir del manuscrito que Andrónico de Rodas publicara en Roma, en el siglo I. a. C. A esto hay que sumarle el hecho de que tampoco es seguro que el texto que Andrónico tuviese en sus manos fuera el original. La existencia de tantas copias de un texto tan antiguo hace suponer con casi total seguridad que el original haya sufrido alteraciones a lo largo del tiempo.

Atiéndase ahora a algunos términos españoles traducidos del griego con sus equivalentes en las obras ya citadas. Las dos traducciones en lengua hispana consideradas se han basado, para hacer su traducción, en el texto griego fijado por Ross. Los términos griegos y sus respectivas traducciones son los siguientes: “*tò ón*” y “*ousía*”.

La expresión “*tò ón*” (184 b 25) aparece en numerosos pasajes del Libro I. “*Tò ón*” es el participio presente neutro del verbo “*eimí*” (ser, estar, existir).

¹¹⁵⁹ THE WORKS OF ARISTOTLE. Translated into english under the editorship of W. D. Ross. Oxford, 1967.

¹¹⁶⁰ PHYSICA. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxford, 1966.

¹¹⁶¹ FÍSICA. Libro I-II. Traducción Marcelo D. Boeri. Buenos Aires, Biblos, 1993.

¹¹⁶² FÍSICA. Traducción Guillermo R. Echandía. Madrid, Gredos, 1995.

Boeri no lo traduce siempre con el mismo término; así, en 184b 25 es traducido por “el ser” y en 186a 15 por “lo que es”. Ross lo traduce por “Being”. Echandía opta por traducirlo como “el Ser”, en mayúsculas algunas veces y en minúscula (“el ser”) en otros pasajes adoptando este criterio de Ross. El plural de “tò ón”, “tà ónta” (185a 25), es traducido como “los entes” tanto por el traductor de Biblos como por el de Gredos y Ross varía su traducción entre “Being” y “what is”.

Una traducción literal de “tò ón” debería ser lo que está siendo o lo que es, respetando el género neutro del participio. La lengua inglesa resuelve fácilmente esta dificultad presentando el presente continuo del verbo to be, being (siendo). En español el participio presente del verbo ser, que no llega por medio del latín, es la palabra “ente”. Por eso, ente, en el sentido de “lo que es”, se presenta como la traducción más propia para “tò ón”. Si bien a veces la traducción de esta expresión por “ser” o “el ser” pudiera estar justificada, creemos que es mejor traducir “ente” por “tò ón” (“los entes”, “tà ónta”) y reservar la traducción “ser” para el infinitivo del verbo griego “eimi”, “eínai”. La razón de esto es que la voz griega “eínai” expresa propiamente el acto de ser independientemente de algo que es, es decir, el ente.

Quizá uno de los puntos más controvertidos de nuestra breve exposición sea el que se refiere a la traducción del término “ousía” (185a 20). En efecto, sorprende el hecho de que Echandía traduzca este vocablo por “substancia” y Ross por “substance”, mientras que Boeri opte por traducirlo al español como “entidad”. El mismo Echandía menciona en su introducción¹¹⁶³ lo inapropiado que resulta traducir el vocablo “ousía” por el término heideggeriano “entidad”. Efectivamente, sería inapropiado hacer una traducción tal, que hiciera interpretar la obra de Aristóteles en clave heideggeriana. Sería darle a la filosofía aristotélica una connotación que no posee.

La palabra “ousía” es una sustantivación del participio presente del verbo “eimi”, por lo que también posee el significado de “siendo”, o “lo que está siendo”. Pero es posible que la traducción clásica de este término por substancia sea la más apropiada, pues lo que propiamente es (“ousía”) se contrapone a lo que está sujeto a cambio y no es por sí mismo, lo accidental (“symbebeká”). La substancia es lo que sostiene los accidentes, la substancia es por sí misma y los accidentes son en ella.

Para concluir esta breve revisión de la traducción española de algunos términos seleccionados de la *Physica Aristotelis* quisiéramos poner de relieve la importancia de remitirnos a otras traducciones y a las fuentes mismas de las obras que son objeto de nuestro estudio. Consideramos que este ejercicio además de orientarnos en nuestra interpretación, enriquece nuestro estudio de la temática que se investiga.

Así, considerando las razones expuestas, es preferible traducir los términos “tò ón” y “ousía” por ente y substancia respectivamente. Considerando al ente como “lo que es” en un sentido completo, abarcando la substancia y los accidentes; y a la substancia como lo que permanece, y lo que subyace frente a lo que no es por sí mismo, el accidente.

¹¹⁶³ FÍSICA. Traducción Guillermo R. Echandía. Madrid, Gredos, 1995. p. 68.

Foro

Paul Feyerabend: Ciencia y Universidad

Coordinador: Dr. Santiago Gelonch Villarino

I. Una aproximación al sentido y valor de la metafísica en el pensamiento de Paul Feyerabend

Lic. María Teresa Gargiulo

U.C. de Cuyo, UNCuyo

El pensamiento de Paul Feyerabend (1924-1994) experimentó una evolución constante. De aquí que, a la hora de dar una respuesta a la cuestión que nos ocupa, nos encontremos en una situación compleja. Feyerabend mantiene diversas, e incluso opuestas, posiciones acerca del valor y el sentido de la metafísica en la práctica científica.

En una primera época, donde sus escritos muestran una clara influencia popperiana, no manifiesta ninguna preocupación por la metafísica. Simplemente destaca el valor a-científico de la misma y la necesidad de eludir toda intervención suya en el campo de la ciencia. Pero ya en la década del 70 y del 80 advertimos en su pensamiento un lento pero progresivo acercamiento hacia ella. Este acercamiento se resolverá paulatinamente en una decidida defensa de ésta: No sólo destacará la ineludible presencia e incidencia de elementos metafísicos en las teorías científicas, sino que incluso subrayará que esta presencia es necesaria y positiva para el progreso de las ciencias.

Pues bien, nuestra investigación se ubica, sobre todo, en la década del 60 y del 70, cuando Feyerabend desarrolla su teoría de la inconmensurabilidad. Aunque en algunos artículos anteriores podemos encontrar algunos esbozos que nos aproximan a la misma, es en *Límites de la ciencia* y en su *Tratado contra el método*, donde desarrolla una exposición más detallada y sistemática, e introduce como tal el término de inconmensurabilidad.

Dicha teoría está situada en el decidido rechazo que hace el filósofo vienés al positivismo lógico y al empirismo asociado al Círculo de Viena o, más particularmente, a la teoría de la reducción de Nagel y la teoría de la explicación de Hempel y Oppenheim¹¹⁶⁴. Éstos consideran a la teoría científica como un cuerpo de enunciados, cuyos principios generales son lógicamente deducibles de la información contenida en los términos descriptivos, los cuales a su vez pueden ser definidos explícitamente en un lenguaje observacional¹¹⁶⁵.

Por lo demás, sostienen que una teoría para tener validez científica debe mantener un lenguaje puro, lógico, empírico y ajeno toda interpretación metafísica.

Estos mismos autores, al explicar la transición de una teoría a otra, aluden a la teoría de la reducción. Ésta postula que las leyes y los principios generales de una nueva teoría pueden reducirse a las leyes y principios de una antigua teoría. Pues la reciente teoría no es más que una consecuencia lógica de su predecesora. Además señalan que tanto el dominio observacional como el significado de los principales términos descriptivos permanecen intactos e invariables al ser abarcados o reducidos a la nueva teoría.

¹¹⁶⁴ Cf. **FEYERABEND P. K.**, *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 38.

¹¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 49.

Ahora bien, Feyerabend con ánimo de aproximarse a la naturaleza de la práctica científica real, opone a aquellos una teoría diametralmente opuesta: Lo que ocurre cuando se pasa de una teoría *A* a una teoría *B* “es una sustitución de la ontología”¹¹⁶⁶, y un correspondiente cambio en los significados de los términos teóricos y observacionales¹¹⁶⁷.

El conjunto de datos observacionales, términos teóricos, leyes o principios de una teoría son incompatibles o, más propiamente, inconmensurables con los de otra teoría, pues cada una de ellas está informada y organizada por una ontología distinta.

Cada uno de estos elementos adquiere propiedades semánticas propias y exclusivas en la estructura interna de la teoría a la que pertenece. Por ejemplo los términos propios de la física clásica de Newton tales como formas, masa, volumen, intervalos de tiempo, etc., hacen referencia a las propiedades inherentes de los objetos físicos. Estas propiedades sólo cambiarían a consecuencia de una interferencia física directa. Para la teoría de la relatividad, en cambio “*formas, masa, intervalos de tiempo, son relaciones que se dan entre objetos físicos y sistemas de coordenadas, y que pueden cambiar, sin ninguna interferencia física, cuando sustituimos un sistema de coordenadas por otro*”¹¹⁶⁸. La física clásica de Newton y la teoría de la relatividad de Einstein no comparten un solo enunciado¹¹⁶⁹. “*No puede establecerse entre ellas ni conexiones lógicas ni preceptuales*”¹¹⁷⁰ No podemos traducir sus lenguajes, ni comparar sus contenidos¹¹⁷¹. Son estrictamente inconmensurables.

En la Introducción a la Primera edición del libro *Tratado contra el método* Feyerabend explica que la ciencia no conoce hechos desnudos en absoluto, sino que los hechos que registra nuestro conocimiento están ya interpretados de alguna forma y son, por tanto, esencialmente teóricos¹¹⁷².

El descubrimiento científico no se mueve desde la observación a la teoría, pues toda experiencia exige siempre una suposición teórica. Una experiencia sin teoría es absolutamente incomprensible. “*Los datos sensoriales, en y por sí mismos, carecen de significado: solo son*”¹¹⁷³. El significado y contenido de éstos proviene de la teoría, de la idea a partir de la cual se hace la lectura de los mismos¹¹⁷⁴. En fin, la teoría y la observación no

¹¹⁶⁶ *Ibíd.* p. 39; ver también p. 92.

¹¹⁶⁷ *Ibidem.*

¹¹⁶⁸ *Ibíd.*, *Tratado contra el método*. Tecnos, Madrid, 1981, p 271.

¹¹⁶⁹ Cf. *Ibidem.*

¹¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 220.

¹¹⁷¹ Cf. *ibíd.*, p. 266.

¹¹⁷² *Ibíd.*, p 3.

¹¹⁷³ *Ibíd.*, *Matando el Tiempo*. Debate S.A., Madrid, 1995.p.113.

¹¹⁷⁴ Cf. *ibíd.*, *Tratado contra el método*. Tecnos, Madrid, 1981, p 24.

son entidades independientes vinculadas por reglas de correspondencia, sino que forman un todo indivisible¹¹⁷⁵.

La teoría crea sus propios métodos de observación y medición; codifica los modos en los que los resultados deben interpretarse; establece una terminología unificada, mientras que rechaza todos aquellos resultados que no puedan acomodarse a ella. De este modo una teoría científica se torna una verdad absoluta, una maquinaria verbal con un pobre contenido empírico que modela a su antojo.

Se omiten todos aquellos hechos que podrían desempeñar una refutación de tal teoría. De este modo, la ciencia se torna un círculo vicioso, herméticamente cerrado, donde la realidad no puede mostrar otra cosa que lo que le quiera hacer decir la ciencia¹¹⁷⁶.

De aquí que, la validez de una teoría no puede evaluarse sólo en función de su consistencia con los hechos. Pues, esta pretendida correspondencia puede deberse a que la teoría *“al extenderse mas allá de su punto de partida, se ha convertido en una rígida ideología¹¹⁷⁷”*. La experiencia se convierte en ella, en el falso fundamento que reafirma viciosamente lo que aún no ha sido comprobado.

Aún más, *“una teoría puede chocar con la evidencia no porque la teoría misma sea incorrecta sino porque la evidencia está contaminada¹¹⁷⁸”*. Está contaminada por la interpretación que ha hecho de ella una teoría más antigua, de la cual nos es muy difícil prescindir.

Ahora bien, nuestro epistemólogo ha postulado que la experiencia es determinada por las teorías, pero ¿qué es lo que determina o constituye a una teoría?

Feyerabend explica que toda teoría está circunscripta y determinada por la tradición en la que trabaja el científico, por las creencias y perjuicios característicos de dicha tradición, por el aparato formal disponible y la estructura del lenguaje que emplea¹¹⁷⁹. *“Otro factor que influye fuertemente en la teorización es el conjunto de creencias metafísicas¹¹⁸⁰”*.

Nuestro pensador se refiere a la metafísica con diversa terminología; la entiende y la designa con los nombres de, ontología, perspectiva, puntos de vista¹¹⁸¹, formas de mirar el mundo o naturaleza.

Para Feyerabend la metafísica no es un elemento más sino el constitutivo esencial que define una teoría científica, que determina el modo cómo esta concibe a la realidad¹¹⁸².

¹¹⁷⁵ *Ibid.*, *Matando el Tiempo*. Debate S.A., Madrid, 1995.p.133-134.

¹¹⁷⁶ Cf. *ibidem*.

¹¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, *Tratado contra el método*. Tecnos, Madrid, 1981, p 16.

¹¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 74

¹¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹¹⁸¹ *Ibid.*, *Tratado contra el método*. Tecnos, Madrid, 1981, p 215-216.

No obstante, aquí mismo Feyerabend advierte una importante dificultad: Si cada una de las teorías científicas tiene un determinada ontología o modo de aprehender la realidad, causa de que sean entre sí inconmensurables, ¿qué posibilidad existe de superar y refutar el círculo vicioso en la que cada una de ellas se reafirma viciosamente? ¿Cómo es posible especificar hechos y evidencia que sean inconsistentes con ellas?

He aquí la necesidad del anarquismo epistemológico que él presenta en su *Tratado contra el método*.

Este anarquismo propone al científico introducir en su teoría otros puntos de vista, o *hipótesis ad hoc*, es decir, adoptar una *metodología pluralista*. Debe comparar sus ideas- antes que con la experiencia- con otras ideas. Debe intentar mejorar, en lugar de excluir, los puntos de vista que hayan sido olvidados o abandonados.

¿Quién nos garantiza que los métodos y los datos empíricos no afirman viciosamente nuestras hipótesis? ¿Quién nos asegura que los “*modelos sencillos*¹¹⁸³” de nuestras teorías son capaces de escudriñar los abismos insondables de la realidad, “*los secretos profundos de la naturaleza*¹¹⁸⁴”?

“*El mundo que deseamos explorar es una entidad en gran medida desconocida. [por tanto] Debemos mantener abiertas nuestras opciones y no restringirlas de antemano*¹¹⁸⁵”. Su *metodología pluralista* consiste en abrir todas las posibles vías para acceder a una realidad inagotable. Justamente porque la realidad es desconocida y compleja sólo se deja abordar por una multiplicidad de métodos y teorías¹¹⁸⁶.

Para que haya un verdadero progreso en la ciencia, es necesario omitir o violar ciertos métodos¹¹⁸⁷. Es necesario, además, introducir y defender hipótesis ad hoc o teorías alternativas, capaces de recuperar hechos que ponen en dificultad o incluso en crisis la teorías autoconsistentes¹¹⁸⁸.

Evidentemente- explica Diego Ribes- para Feyerabend no toda teoría tiene el rango de una teoría *alternativa*. Un punto de vista o perspectiva de la realidad posee el rango de teoría alternativa en la medida que pueda remplazar a su teoría rival como un todo, y no en cuanto constituya solo una crítica parcial de aquella¹¹⁸⁹. Es decir, en la medida que la nueva teoría posea un carácter metafísico, en virtud del cual sea posible dar una explicación de todo fenómeno de la realidad.

¹¹⁸² *Ibid.*, *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 38.

¹¹⁸³ *Ibid.*, Prólogo a la edición castellana, p 1.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 4.

¹¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹¹⁸⁶ Cf. *ibidem*.

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, p 16.

¹¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, p 7-8.

¹¹⁸⁹ **RIBES D.**, *Introducción: Pluralismo teórico y límites de la ciencia*, en **FEYERABEND P. K.**, *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 22-23.

Estas hipótesis *ad hoc* o alternativas, que se introduce contrainductivamente, permiten, en primer lugar, acceder a evidencia que de otro modo no podría obtenerse¹¹⁹⁰. Dicha evidencia rompe el círculo hermético entre los hechos y la teoría vigente, y tiene la potencialidad de mostrarnos las limitaciones o *“la completa e irreparable inadecuación de la teoría”*¹¹⁹¹.

Sin tales teorías alternativas esos hechos o evidencia no estarían disponibles y, por tanto, disminuiría el contenido de la ciencia. Después de todo, estas valiosas teorías alternativas dan cumplimiento a un principio básico del empirismo que es incrementar el contenido empírico de la ciencia¹¹⁹².

En segundo lugar, la confrontación de estas nuevas teorías *ad hoc* permite una articulación más compleja del conocimiento y por tanto más apta para reflejar la complejidad de la realidad. Feyerabend describe el conocimiento como *“un océano siempre en aumento, de alternativas incompatibles entre sí (y tal vez inconmensurables); toda teoría particular, todo cuento de hadas, todo mito, forman parte del conjunto que obliga al resto a una articulación mayor, y todos ellos contribuyen, por medio de este proceso competitivo, al desarrollo de nuestro conocimiento”*¹¹⁹³.

El conocimiento humano siempre accede al Ser de una manera relativa, es decir desde una tradición particular. El contenido cognoscitivo que develamos en el Ser depende de las herramientas técnicas, de los conocimientos, del lenguaje, de las tradiciones culturales, sociales, religiosas, etc. con que abordemos su estudio.

No es el Ser, ni la verdad lo relativo sino el conocimiento humano. En sus Diálogos explica que *“son posibles distintos modos de vida y de conocimiento sólo porque la realidad los permite e incluso los favorece, y no porque la verdad y la realidad sean nociones relativas”*¹¹⁹⁴.

Una misma realidad o Ser, responde de modo distinto a los diferentes enfoques o teorías¹¹⁹⁵. Éste Ser es dinámico y multifacético; refleja la actividad de sus exploradores¹¹⁹⁶.

El racionalismo *“no tiene en cuenta las condiciones siempre cambiantes de la historia”*¹¹⁹⁷, y, por tanto, postulan *“un conjunto bien definido y restricto de reglas”*¹¹⁹⁸ universales y a-temporales.

¹¹⁹⁰ **FEYERABEND P. K.**, *Tratado contra el método*. Tecnos, Madrid, 1981, p. 18.

¹¹⁹¹ Ibidem.

¹¹⁹² Ibid., p. 102.

¹¹⁹³ Ibid., p. 14

¹¹⁹⁴ Ibid., p.116.

¹¹⁹⁵ Ibid., *Dioses y átomos: comentario acerca del problema de la realidad*, en: *Provocaciones filosóficas*. Madrid, Nueva, 2003. p.62.

¹¹⁹⁶ Ibid., p.64.

¹¹⁹⁷ Ibid., *Tratado contra el método*. Tecnos, Madrid, 1981, p. 3.

“Ahora bien, ¿qué tiene de malo una filosofía coherente que explica sus principios de modo sencillo y directo? Que puede haber perdido el contacto con la realidad, es decir, en el caso de una filosofía de la ciencia, con la práctica científica¹¹⁹⁹”- responde el filósofo Vienés.

Feyerabend se opone con energía a la pretensión de encerrar el Ser o realidad en un conjunto universal, a-temporal, necesario y objetivo de reglas de racionalidad. Contra este racionalismo postula una racionalidad que es inherentemente histórica y flexible¹²⁰⁰. Subraya el carácter histórico y relativo del conocimiento humano “No hay nada establecido para siempre, ningún punto de vista puede quedar omitido en una explicación comprensiva¹²⁰¹”.

Es preciso, entonces producir y confrontar diversas teorías que en principio explican los mismos fenómenos problemáticos. Ésta comparación permitirá recuperar hechos que pueda contradecir una teoría imperante.

Ahora bien, ¿cómo vamos a compararlas si justamente Feyerabend ha postulado que estas son entre si inconmensurables? Esta supuesta incoherencia interna es la que le han señalado numerosos críticos. No obstante estos no han advertido que esta comparación no se da a nivel empírico ni lógico sino en un nivel metafísico.

Para explicar la naturaleza de esta discusión o confrontación entre teorías inconmensurables Feyerabend se sitúa en el problema de mente-cuerpo.

En un primer momento nuestro pensador toma posición sobre el tema: se define, en esta cuestión, como materialista¹²⁰².

Ésta, su posición o creencia, no puede ser refutada simplemente por referencia al hecho de que lo que entendemos por “sensación” o por “pensamiento”, no es nada que pueda tener una localización, o una estructura interna física¹²⁰³. Esto simplemente acentuaría o subrayaría aún más, la inconmensurabilidad existente entre la teoría materialista y la espiritualista.

Por tanto, el único modo legítimo de criticar su posición, sería criticar su teoría materialista, ya sea mostrando que no está de acuerdo con los resultados experimentales, o bien señalando que contiene algunos rasgos formales no deseables (por ejemplo señalando que es ad hoc)¹²⁰⁴, es decir, mostrando que la teoría se funda en postulados metafísicos ad hoc o que al menos éstos se contradicen con la evidencia que nos proporciona otra teoría.

No es la mera consistencia con los hechos lo que prueba la validez de una teoría. Tampoco es la lógica el único juez que dirime la cuestión del desarrollo de la ciencia, y la sucesión o reemplazo de unas teorías por otras.

¹¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 210.

¹¹⁹⁹ *Ibíd.*, *Matando el Tiempo*. Debate S.A., Madrid, 1995.p.89-90.

¹²⁰⁰ **FARELL R. P.**, *Feyerabend and Scientific Values. Tightrope-Walking Rationality*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2003, p. 1.

¹²⁰¹ **FEYERABEND P. K.**, *Tratado contra el método*. Tecnos, Madrid, 1981, p. 14

¹²⁰² *Ibíd.*, p. 141.

¹²⁰³ *Ibidem*.

¹²⁰⁴ *Ibidem*.

Existen otros factores que rigen semejante desarrollo, entre los cuales se destacan las concepciones metafísicas.

Para ir resumiendo, Feyerabend en su *Anarquismo epistemológico* plantea la necesidad de introducir *teorías alternativas*, de confrontarlas entre sí y de comparar a su vez a éstas con la experiencia. La comparación entre los supuestos metafísicos de un conjunto de teorías alternativas, y de éstas, a su vez, con la experiencia nos permite:

En primer lugar, recuperar hechos que puedan contradecir una teoría imperante. “*La metafísica no va más allá de los hechos conocidos y a menudo los contradice*¹²⁰⁵”. Los contradice en cuanto que proporciona evidencia capaz de mostrar la inadecuación de otras teorías.

En segundo lugar, esbozar una explicación teórica del mundo más apta para reflejar la complejidad de la realidad, posibilitando así un progreso real en el conocimiento humano.

En este pluralismo metodológico la metafísica, no solo es un componente ineludible del quehacer científico sino, que su presencia es necesaria y positiva para el progreso del mismo. La metafísica ha dejado de ser relegada al reino tenebroso de lo sin sentido. Ella es justamente la que le da sentido, valor y dirección al avance científico. “[...] en una palabra: la buena ciencia necesita argumentos metafísicos para que funcione correctamente¹²⁰⁶”.

¹²⁰⁵ *Ibíd.*, *Matando el Tiempo*. Debate S.A., Madrid, 1995.p.88.

¹²⁰⁶ *Ibíd.*, *Diálogos sobre el conocimiento*, Madrid, Teorema, 1991, p.16.

II. El científico como artista en los textos de Paul Feyerabend

José Ernesto Bianchi

Alumno avanzado de Filosofía, UNCuyo

Tutor de la Ponencia: Prof. Santiago Gelonch Villarino

“¡Acabemos de una vez con la escisión entre los distintos ámbitos de la actividad espiritual y aprovechemos cada medio a nuestro alcance para resolver nuestros problemas!”¹²⁰⁷

Este trabajo toma como punto de partida la crítica realizada por Feyerabend en contra de la ciencia moderna como cima de los saberes humanos y en contra de los científicos como portavoces de dichos saberes y se apoya en el rescate que hace Feyerabend de las formas artísticas como legítimos modos de transmitir conocimientos para proponer un nuevo modelo de científico como artista y sobretodo demostrar que las artes tienen tanto o más para decir sobre las cosas del mundo como la ciencia.

En esta oportunidad quisiera hacer especial hincapié en un aspecto de esta defensa. En concreto, en cómo la verdadera ciencia –o mejor, el verdadero científico, el científico en situación- es en realidad un verdadero artista. Este factor que mostramos lejos de ser un juicio de valor negativo en contra de la Ciencia es un realce de su humanidad. En lo que sigue argumentaré mostrando en qué sentido el modelo oficial de ciencia positiva a pesar de su envase de presentación trabaja como una disciplina artística, luego de ello se verá en qué parámetros es ésta inferior al arte y, a continuación, cómo el científico consciente de esto, podría libertarse de prejuicios al convertirse en lo que es por reconocerse artista.

Antes de comenzar de lleno con el tema debería aclarar otro punto relevante. Es ampliamente conocido que Feyerabend critica tanto a la epistemología cuanto a la ciencia y, consiguientemente, a los científicos. No en vano es visto con frecuencia como un enemigo de la ciencia. Sin embargo, desde hace ya tiempo se levantan voces intentado aclarar que, en realidad, Feyerabend está atacando al racionalismo científico; es decir, un estilo de explicar la ciencia –y, en algunos casos, de enseñarla y realizarla- que, está convencido, en realidad la destruye. Se puede ir más lejos y denotar que lo que Feyerabend en verdad critica de este modelo científico es su exclusividad. Es decir la forma que tiene de acapararse para sí la verdad y con ella de su lado establecer sin mediciones sus intereses. Por lo mismo, Feyerabend lejos de ser un enemigo de la ciencia está intentando denunciar su mal uso.

“Cuando se considera la cuestión con un espíritu abierto, hay que reconocer que en un drama puede haber un montón de conocimiento mientras que un ensayo sociológico puede carecer por completo de él y, además, hay

¹²⁰⁷ FEYERABEND, Paúl K. ¿Porqué no Platón?. Madrid, Tecnos, 1985. Pág. 110.

*métodos mejores para expresar algo que las argumentaciones científicas*¹²⁰⁸. Es decir, si lo que quiere la ciencia de los racionalistas es representar la realidad en toda su riqueza, a juzgar por sus métodos y sus modelos, no lo logra. Además, la actitud del científico, que se dispone a investigar, se acerca más a la actitud creadora que poseen los artistas al encarar la génesis de una de sus obras que a sus fingidos métodos que por rígidos pecan de parcialidad. “Por esto, en cierto sentido *“no se puede enseñar la investigación”, no es “un saco de trucos de leñistas”; es un arte*”¹²⁰⁹, dice Feyerabend señalando que el método es algo inventado a posteriori de la investigación y desterrando la idea de que es éste lo que distingue y hace más rigurosas a las ciencias que a las artes.

La Ciencia es sólo una de las tantas tradiciones que existen. Lo que la diferencia de las demás es que es exitosa y mayoritariamente aceptada. Con exitosa quiero decir que sus resultados se adaptan a sus intenciones; y con aceptada, que es la tradición que hoy en día sostiene y da sentido a las estructuras existentes. Esto último no parece ser algo del todo inocente y espontáneo cuando se analiza el hecho de que los ciudadanos libres sean de pequeños adoctrinados para creer que esto es lo que tiene que ser y que el camino de la Civilización ha llegado en dirección creciente hacia este orden de las cosas en que la Razón ejerce su reinado porque ese es el lugar que le corresponde dentro del desarrollo natural de los hechos.

Los intelectuales racionalistas se han encargado de perpetuar el dominio de la Ciencia a costa de desmerecer al resto de las tradiciones que ha creado el espíritu humano. Este desmerecimiento se ejerce comúnmente desde criterios arbitrarios y externos a las tradiciones que critican y que ellos mismos han creado siguiendo sus palpitios sobre que es lo que tiene que ser. Entre las víctimas de este sutilmente violento monopolio de la verdad se encuentran las formas de pensamiento que asumen la contradicción, el cambio y la ambigüedad como algo cierto, es decir que no circunscriben la práctica a ciertos esquemas abstractos y obtusos o simplemente que utilizan estos esquemas como herramientas y no se convierten ellos mismos en herramientas de sus esquemas. (Tales formas son por ejemplo ciertas corrientes de medicina alternativa que no se someten a una estaticidad sino que evolucionan y cambian con la constante práctica y por supuesto también las formas artísticas entre otras tantas.)

El problema de ver a la ciencia como algo más que una herramienta para vivir más cómodos y considerarla la visión privilegiada a través de la cual se deben observar las cosas es peligrosamente proclive a empobrecer nuestras vidas. La realidad generalmente está compuesta por una multiplicidad de factores y fuerzas que en conjunto conforman su riqueza esencial. Es decir, el ojo de la ciencia no mira la contradicción como algo común y lo asume, sino que lo niega; lo niega como niega la ambigüedad, el cambio y cualquier otra rareza que la sobrepase a ella y sus pretensiones, por ser estas rarezas, claro está, inconmensurables con su método.

Pero, como ya señalamos, el avance de la ciencia no es un proceso controlado por un método. Las investigaciones de los científicos se desenvuelven de una manera libre y apenas preestablecida. Los científicos van realizando su trabajo respaldados por una gran variedad de métodos distintos

1208 FEYERABEND, Paúl K. *¿Porqué no Platón?*. Madrid, Tecnos, 1985. Pág. 110.

1209 FEYERABEND, Paúl K. *Adiós a la razón*. Madrid, Tecnos, 2005. Pág. 106.

hasta lograr algún resultado. Es recién en el momento de presentar los resultados de su investigación a sus colegas cuando cubren con un manto de piedad objetiva todo el proceso anterior. Es decir, el científico generalmente procede como procede un artista, pero encubierto en la pretendida objetividad de su incuestionable método. El problema real es que para tener una opinión autorizada acerca de las cosas haya que presentar esta opinión como el resultado necesario de un discurrir racional y controlado, haciendo perder con esto a las cosas toda su riqueza y restringiendo también el ámbito de voces autorizadas a hablar a la ciencia, divulgada por los portavoces de la Razón, los científicos. *“La idea de un organismo coherente del conocimiento científico es un quimera”*¹²¹⁰, dice bien Feyerabend.

En efecto, no está mal que la ciencia y su modelo que tanto ha ayudado a que nos sea más confortable existir ocupen un lugar importante en la vida de las personas; el problema real estriba en que se nos someta a su dominio sin habernos preguntado por lo menos si lo que nos gustaría es llevar una vida acorde al modelo racionalista. Con esto quiero decir que, muchas veces, las consecuencias de las decisiones que toman un pequeño grupo de personas a las cuales el Estado deriva parte de los fondos, que pagan los contribuyentes, para que diseñen “La Realidad”, pueden violentar las libertades básicas de los ciudadanos sin que estos puedan siquiera defenderse puesto que su mente está conformada para admitir estos abusos, si no como razonables, como lógicos y aceptables. *“Lo que cuenta en una democracia es la experiencia de los ciudadanos, es decir, su subjetividad y no lo que pequeñas bandas de intelectuales autistas declaran que es real”*¹²¹¹. Además, *“la gente de cualquier lugar –por ejemplo, los habitantes de una comarca determinada en cuanto miran a su alrededor– son capaces de conocer mucho mejor que aquellos sabihondos en su biblioteca lo que les hace falta y lo que tienen que hacer”*¹²¹².

El arte es sólo una de las tantas prácticas que existen pero en la actualidad no está asentada como una tradición dominante. Sostiene al igual que cualquiera otra una visión propia acerca de las cosas del mundo. Su particularidad consiste tal vez en que se le subestima, desde la tradición científica, su capacidad de dar una respuesta rigurosa a los diversos cuestionamientos humanos (siendo hoy las artes en la opinión común un hecho sólo tolerado como una curiosidad y no respetado como una voz de igual dignidad que las demás). *“Las artes se critican porque no proporcionan ningún saber”*¹²¹³ dice al respecto Feyerabend. Pero este es un planteo mal hecho si tenemos presente que no podemos pedir a las artes cuentas de algo que no se propuso, lo cual sería extender el dominio y las pretensiones de una lógica, la científica, hacia otra.

Ciertamente existen notables diferencias entre los modos de proceder frente a las cosas de las artes y las ciencias, pero de ninguna manera diferencias de dignidad y menos aún fundadas en valores tales como la

¹²¹⁰ FEYERABEND, Paúl K. La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser. Barcelona, Paidós, 2001. Pág. 273.

¹²¹¹ FEYERABEND, Paúl K. Adiós a la razón. Madrid, Tecnos, 2005. Pág. 63.

¹²¹² FEYERABEND, Paúl K. ¿Porqué no Platón?. Madrid, Tecnos, 1985. Pág. 154.

¹²¹³ FEYERABEND, Paúl K. ¿Porqué no Platón?. Madrid, Tecnos, 1985. Pág. 107.

objetividad o la verdad. Por ejemplo una diferencia importante en las funciones de ambas disciplinas consiste en que mientras una responde y trata de aquietar la incertidumbre, la otra por su naturaleza cuestiona y plasma la crisis. Pero también son divergentes las direcciones hacia donde se dirigen mientras la ciencia trata de facilitar la vida práctica de las personas, el arte lleva a elevar el hálito vital de las personas hasta sumergirlo en algo superior que se aloja dentro de ellas mismas.

Y así es, la obra de arte no teme ser acientífica, la obra de arte nos anega en un sentimiento de inmensidad que asume y denota tanto la contradicción, que en ella no es tal, como el flujo dinámico de fuerzas que impera en la realidad humana; mientras que el científico racionalista, por lo general, aborrece toda tendencia a la ambigüedad y se aferra a lo que él llama concreto. Por lo cual se puede decir, y esto es lo más importante, que las artes, a diferencia de este modelo de ciencia, no sólo describen sino que también explican.

Por ello, el monopolio de la verdad por parte de los científicos empobrece nuestro mundo y lo convierte en algo estático y descolorido. Todas las voces consideradas por la ciencia como no científicas tienen mucho que decir sobre las cosas del mundo y desde un lugar igualmente digno que el de la ciencia. Todas las tradiciones tienen sus virtudes y sus limitaciones. El arte, por su parte, no desprecia la diversidad de las cosas, se enriquece con la pluralidad del mundo y la denota buena. Las disciplinas artísticas pueden llegar a ciertos lugares a los que la ciencia está imposibilitada de acceder por la intransigencia de su método. Ya Feyerabend nos advierte con mucho atino estos favores de las artes por sobre la ciencia positivista, incluso llega a decir, como vimos recién, que cualquier página de Shakespeare puede decir mucho más sobre nuestro mundo humano que toda la ciencia sociológica.

Pero para la ciencia la única forma valedera de argumentación es la forma lógica, la cual generalmente tiende a la abstracción, lo cual es una forma de alejamiento y empobrecimiento de la abundancia que se encuentra en las cosas. Esto no pasa con el arte, que generalmente atiende los detalles, no huye de la contradicción, no oculta la subjetividad y no tiene caminos previamente trazados y por sobre todo asume el error como un factor más del abanico de lo real. Todos estos agentes que son virtudes en las artes, suelen ser cosas cuya sola idea espantaría a cualquier científico racionalista que generalmente tendería a esquivarlas por parciales, ambiguas y no concretas y acordes a su modelo de realidad. Por ello escuchar con la debida atención la voz de las artes sin duda nos ayudaría a entender mejor la naturaleza de los misterios que envuelven el universo de lo propiamente humano y nos abriría las puertas para contemplar las múltiples riquezas que nos ofrece cada cosa. Se quiere advertir con todo esto que la vivencia del arte puede despertar inteligencias con las que quizás nunca soñó la ciencia.

Por estas razones pensamos que quizás el científico debería acercarse más al hombre universal renacentista que alimentaba su espíritu de los dos cauces sin distinción: la ciencia y las artes. Así al científico en sus investigaciones le convendría comenzar a desconocer parcialmente ciertas estructuras, modelos y fines para adoptar una posición más cercana a la del artista, pudiendo ampliar sus horizontes de búsqueda para lograr así mayor amplitud de resultados. Además sería deseable admitir el error como factor y dejar que el modelo de la ciencia sea mudable y escandaloso como la mente del científico que lo creo y tan diverso de formas como estilos tiene el arte, porque como apunta Feyerabend las diversos modelos científicos no son más que estilos que en sí mismo encierran las reglas que para sí mismos en

situación son válidas, como sucede con las escuelas de arte también. De este modo se podrá lograr una verdadera humanización de la ciencia porque *la ciencia buena es un arte, no una ciencia*¹²¹⁴.

¹²¹⁴ FEYERABEND, Paúl K. Adiós a la razón. Madrid, Tecnos, 2005. Pág. 53.

III. Ciencia y Sociedad en Paul K. Feyerabend

Nadia Irrazabal

Alumna avanzada de Filosofía, UNCuyo

Tutor de la Ponencia: Prof. Santiago Gelonch Villarino

“El mundo que habitamos sobrepasa nuestra imaginación más desatada. Están los árboles, los sueños, las auroras; están las tempestades, las sombras, los ríos; están las guerras, las pérdidas, los amores; están las vidas de las gentes, los dioses, las galaxias enteras.”¹²¹⁵ Así comienza Paul Feyerabend su libro póstumo en donde entre otras cosas reflexiona acerca de la realidad y la diversidad de todo lo que nos rodea. Sin embargo, esta diversidad, dice, desaparece cuando se torna objeto de un análisis académico, cuando se la aleja de su medio natural para intentar comprenderla haciéndose de ella una abstracción que deja de lado la abundancia que la caracteriza. Es quizá el amor a esta abundancia lo que ha movido a Feyerabend a dirigir una de sus tantas críticas hacia el papel que juega la ciencia en la sociedad occidental.

Lo que ahora pretendemos bosquejar es, pues, esta crítica y sus motivos, así como también algunas consecuencias a las que da lugar. Empero, antes de comenzar la exposición debemos señalar un aspecto y matiz importante de la argumentación de este autor. Con ocasión del método Feyerabend escribe que “mi intención no es reemplazar un conjunto de reglas generales por otro distinto: mi intención es, por el contrario, convencer al lector de que todas las metodologías, aún las más obvias, tienen sus limitaciones”¹²¹⁶. Esta aclaración, tantas veces olvidada por sus lectores, es también aplicable a la crítica a la ciencia encuadrada en el marco de las tradiciones. El autor, no pretende destruir la ciencia; lo que busca es mostrar sus limitaciones, y así, bajarla del *status* al que ha sido dogmáticamente elevada como única forma verdadera que tiene el hombre de relacionarse con el mundo; intenta, así, poner la ciencia al mismo nivel que cualquier otra tradición que le dé sentido a la vida de un grupo de personas. A la luz de esta aclaración se puede entender que, por eso, no da una solución definitiva a la relación ciencia y sociedad, proponiendo por así decir una teoría a la cual deberíamos seguir; eso atentaría contra la crítica misma y el espíritu de Feyerabend. En lugar de esto, a través de la crítica de la Ciencia Institucionalizada, procura mostrar sus limitaciones y, así, delinear una serie de características que debería guardar una sana relación entre ciencia y sociedad.

Debemos tener esto en cuenta para llegar a comprender correctamente el sentido de sus afirmaciones, muchas veces malinterpretadas por su fuerte tono polémico. Pues como resaltan sus críticos más recientes, gran parte de la argumentación de Feyerabend consiste en una *reductio ad absurdo* con la cual intenta mostrar las incoherencias del racionalismo, a la vez que señalar hasta qué punto esta ideología resulta poco racional en su comprensión tanto de la

¹²¹⁵ FEYERABEND, Paul. La Conquista de la Abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser. Paidós, Barcelona, 2001. Pág. 23

¹²¹⁶ Ídem. Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Barcelona, Editorial Ariel, 1989. Pág. 17

ciencia en sí misma –la cuestión del método- cuanto en su relación con la sociedad.

Para ilustrar esto último nos centraremos en las obras del Feyerabend posterior al Tratado contra el Método, principalmente en su *Ciencia en una Sociedad Libre* y *Por qué no Platón*, en donde desarrolla específicamente las mutuas relaciones entre la ciencia, los intelectuales y la sociedad.

Para Feyerabend en los siglos XVII, XVIII y hasta XIX los científicos constituían una fuerza liberadora, que se oponía a la hegemonía y dogmatismo de la Iglesia Católica. Para entonces, el desarrollo de la ciencia estaba justificado porque ésta era una de las tantas visiones alternativas que se disputaban. El intelectual comprometido con la causa de la ciencia de estos siglos estaba impulsado por un ideal liberador del pensamiento individual y en tal caso tenía sentido defenderla. Sin embargo la situación desde aquel tiempo a la actualidad pareciera ser otra (al menos a la actualidad de los años 60-70, y las cosas no han cambiado mucho desde entonces) El papel que antaño ocupara la Iglesia, hoy día lo ocupa la Ciencia. Esto significa que el inmenso poder que la Iglesia detentaba tanto sobre el desarrollo de la vida cívica como sobre la vida privada individual, hoy lo ejerce la ciencia occidental. Ciencia y Estado están tan íntimamente unidos como lo estuvo antes el Estado con la Iglesia¹²¹⁷.

Sin embargo, si se analizan las razones de esta unión más allá de las cuestiones de hecho, no parece que hubiera razones válidas. Por ejemplo, respecto de la superioridad de la empresa científica vemos que ésta “no se debe a sus méritos, sino al tinglado que se ha montado a su favor”¹²¹⁸. Cae entonces por tierra cualquier pretensión de demostrar la superioridad de la ciencia apelando a sus resultados o a la utilización de un método científico racional y objetivo; actitud que Feyerabend ve encarnada por el racionalismo crítico, que por eso constituye el objetivo principal de su crítica. Por lo tanto la comunión actual entre el Estado y la ciencia se apoya en una arbitrariedad, en un juego de poder del más fuerte por tomar el trono, y el trono hace tiempo ha sido ocupado por la Razón (la ciencia). En todo caso, la sustitución de la autoridad de la Iglesia por la de los científicos ha sido posible por una victoria política¹²¹⁹.

La pregunta que cabe entonces es ¿qué tipo de democracia es la que tenemos si un solo criterio, el del racionalismo, es el que guía la vida de los hombres y decide las cuestiones más importantes de la humanidad, aún si éstas escapan de su dominio de conocimientos? La respuesta que nos da Feyerabend es ciertamente negativa. Tenemos una democracia muy defendida por los racionalistas liberales, llena de ideas humanitarias y discursos grandilocuentes a favor de la libertad, pero cuando husmeamos en las profundidades, vemos que lo que sucede es que una “camarilla de sabelotodos guía a un rebaño de ovejas”. La ciencia se ha convertido en la estructura de la democracia y de este modo ha excluido toda otra tradición de los centros de

¹²¹⁷ Cfr. *La Ciencia en una Sociedad Libre*

¹²¹⁸ Ídem. *La Ciencia en una Sociedad Libre*. Siglo Veintiuno Editores s.a., Madrid, 1982. Pág. 118

¹²¹⁹ Cfr. *Adiós a la Razón*, Págs. 110-111

poder y de las funciones fundamentales de la sociedad¹²²⁰ suprimiéndolas tanto intelectual como materialmente. “Una sociedad racional-liberal –nos dice- no puede contener una cultura negra en todo el sentido de la palabra. No puede contener una cultura judía en todo el sentido de la palabra. No puede contener una cultura medieval en todo el sentido de la palabra. Únicamente puede contener dichas culturas como injertos secundarios a una estructura básica determinada por una poco santa alianza entre la ciencia y el racionalismo”¹²²¹.

Cuál es, entonces, la alternativa que nos da Feyerabend ante el estado actual de cosas y cuál debería ser el lugar de la ciencia en ella. En este punto debemos tener en cuenta lo dicho sobre su modo de argumentación y exposición de sus ideas, ya que las propuestas pueden parecer arbitrarias y hasta contradictorias si se las interpreta literalmente. Lo que él hace es fundamentalmente una crítica que apunta a un cambio radical en el modo en que la ciencia se concibe a sí misma, introduciendo en ella factores que hasta ahora consideraba ajenos. La crítica que se hace de la sociedad occidental es que ha sido estructurada a partir de los principios de la ciencia moderna, y la crítica a la ciencia moderna es que inhibe la libertad de pensamiento. Surge entonces, como contrapunto de esta sociedad la Sociedad libre.

Feyerabend muestra que el racionalismo científico considera que la verdad, libertad y racionalidad son valores universales y preferibles por su valor intrínseco, y que al haber sido la ciencia quien ha descubierto esta verdad, es preferible y superadora de cualquier otra tradición. Esta forma de ver las cosas se basa en el supuesto que se introduce con el nacimiento de la ciencia misma: la distinción entre real/aparente. Los filósofos y científicos consideraban que por un lado está el mundo cotidiano con que nos manejamos a diario, el mundo de los sentidos, lleno de detalles y elementos subjetivos que conducen al error e introducen el caos; y por otro lado subyace a éste un mundo coherente, uniforme y sometido a principios estables y universales, cuya estructura interna es cognoscible sólo por las luces de la razón y por el empleo de un método particular. Éste es propiamente el “mundo real” La dicotomía real/aparente ha conducido desde entonces a la negación de la abundancia por parte de la ciencia y ha reducido las tradiciones no científicas a la condición de mitos que debemos superar.

Contra esta “visión científica del mundo” Feyerabend recupera las nociones de abundancia, aquella riqueza y diversidad que está inherente en el mundo, y del Ser que se manifiesta en cada uno de los actos y producciones humanas. La realidad, el Ser, la vida, contiene una riqueza que sobrepasa por mucho la abstracción científica. La ciencia -Feyerabend procura argumentar ampliamente el punto- es una de las tantas formas en como éste se manifiesta, pero nunca la única ni la mejor. La consecuencia necesaria de esto es que todas las tradiciones (incluida la ciencia) son igualmente verdaderas, o mejor, que “las tradiciones no son ni buenas ni malas simplemente son”¹²²² Esta afirmación nos lleva directamente al tema del relativismo, tema que ha

¹²²⁰ Ídem. ¿Por qué no Platón? Madrid, Editorial Tecnos S.A. 1985. Pág.

¹²²¹ Ídem. La Ciencia en una Sociedad Libre. Siglo Veintiuno Editores s.a., Madrid, 1982. Pág. 89.

¹²²² Ídem. La Ciencia en una Sociedad Libre. Siglo Veintiuno Editores s.a., Madrid, 1982. Pág. 27.

ocupado varias líneas en los textos del autor y que ha sufrido un desarrollo permanente, lo que dificulta dar una solución acabada. El relativismo que Feyerabend defiende en *La Ciencia en una Sociedad Libre* es un relativismo político que afirma la igualdad de derechos; pero si tenemos en cuenta las matizaciones y el trato que le da en *La Conquista de la Abundancia*, podemos decir que su relativismo no es tanto una propuesta o convicción positiva, sino que es una consecuencia necesaria de su crítica. Él mismo nos dice, en una de sus tantas defensas e intentos por hacerse comprender: “no pretendo en modo alguno demostrar la “validez de una forma extrema de relativismo”, ni justificar la “autonomía de cada estado de ánimo, de cada capricho, de cada individuo”: únicamente mantengo que la razón no ha cerrado aún el camino del relativismo”¹²²³, el relativismo es preferible por el margen de tolerancia a lo plural que esta política permite, tolerancia que no es tal en el caso del liberalismo racionalista en donde lo otro no es más que un injerto secundario en una estructura básica. En *La Conquista de la Abundancia* nos explica que no es suficiente la mera existencia de una sociedad para establecerla como una realidad, es necesario, además, que Dios, o el ser, o la realidad fundamental reaccione de manera positiva. Las sociedades tienen una existencia dinámica, sus límites son difusos y siempre son ambiguas, cada cultura es, en potencia, todas las culturas¹²²⁴, y si esto es así, entonces, las diferencias culturales pierden su carácter inefable y se convierten en manifestaciones particulares y mudables de una naturaleza humana común¹²²⁵

Una sociedad libre debe garantizar la feliz existencia de todas las culturas. En una democracia auténtica, todas las tradiciones deben tener los mismos derechos y oportunidades de acceso a los centros de poder. El Estado no debe identificarse con ninguna tradición en particular, sino que tiene que constituir una estructura protectora que garantice estos derechos y que vele por la una convivencia pacífica entre las tradiciones. Esta estructura nacerá de una discusión abierta entre todos los ciudadanos y no estará guiada por premisas racionales ni de ningún tipo ajenas a los participantes mismos; y se constituirá a partir de las situaciones concretas de participación ciudadana.

Sería por lo tanto el hombre de la calle, el ciudadano común quien tendría la última palabra. Puesto que son ellos quienes financian los centros de investigación, las universidades y escuelas públicas, mediante los impuestos, deben poder decidir acerca de lo creen conveniente para la sociedad. El control ciudadano de la ciencia es un paso hacia su democratización. El juicio de los expertos será tenido en cuenta, pero no dogmáticamente; debe ser examinado, estudiado de acuerdo a las características particulares de cada problema a resolver y debe incluir la opinión de los directamente afectados en cada caso. Así también, la sociedad en conjunto, puede decidir y elegir cuál programa de investigación financiar y darle su apoyo. Lo único que se pide de los ciudadanos, es un gran esfuerzo, que trabajen duramente. Puesto que “la ciencia no está fuera del alcance de

¹²²³ *Ibidem.* Pág. 169.

¹²²⁴ *Ídem.* *La Conquista de la Abundancia.* La abstracción frente a la riqueza del ser. Paidós, Barcelona, 2001. Pág. 254.

¹²²⁵ *Ibidem.* Pág. 58.

las luces naturales de la raza humana¹²²⁶ cualquier persona madura está en condiciones de hacer este esfuerzo. Feyerabend, no cree que tal madurez se adquiriera con una “debida educación”; la madurez vendrá de la mano de la participación activa, del contacto directo con puntos de vista diferentes, que creará la capacidad de ser flexibles y aceptar la ambigüedad.

Otro punto controvertido es el rechazo a la educación moderna, claramente necesario si tenemos en cuenta que es en las escuelas y universidades donde se transmite la ideología científica que está intentando denunciar. La educación tiene un aspecto totalitario porque impone la cultura moderna como la panacea de la humanidad, mientras que a la vez cercena partes fundamentales de lo necesario para un desarrollo pleno de ésta y no atiende a las diferencias culturales; el hecho de que sea una fuerza moral convierte a los alumnos en esclavos y a los educadores en asesinos de mentes y culturas. “Desde el comienzo mismo del racionalismo occidental, los intelectuales se han considerado profesores concibiendo al mundo como una escuela y a la “gente” como disciplinados alumnos”. La educación también debe responder a las demandas de la ciudadanía. No los científicos y especialistas, sino los integrantes de cada comunidad en la que esté el centro educativo son quienes deberían poder decidir qué quieren que se les enseñe, de acuerdo a sus necesidades específicas y los problemas que han de resolver en su día a día.

Pero ¿Es posible una sociedad en la que el hombre común tenga injerencia en los asuntos de importancia científicos y sociales, en donde cada tradición pueda vivir felizmente y en armonía con el resto de las sociedades, desarrollando sus propios conocimientos y enriqueciendo, a su vez, los conocimientos de las otras tradiciones, donde sea respetada cada manifestación humana por ser una de las tantas formas en que se expresa un todo mayor que la envuelve y le da sentido? Para Feyerabend probablemente esto es un problema práctico que depende de las circunstancias históricas. Pero, antes que nada, esto será posible en tanto comprendamos que ni la ciencia, ni el racionalismo, ni ninguna otra ideología agotan la riqueza de ser del mundo y que cada persona tiene la libertad de decidir qué tradición le dará sentido a su vida, como quien decide en qué país quiere vivir. No se trata de despreciar la ciencia. Más bien se trata, por un lado de humanizarla, mostrando que quienes la hacen son hombres, y los hombres se equivocan. La ciencia será pues, tan compleja, tan caótica, tan llena de error y tan divertida como la mente de quienes la inventaron¹²²⁷. Por otro lado se trata de devolverla al lugar que le corresponde, al lado del resto de las tradiciones y en hermandad con ellas. Porque si bien “hay muchas cosas que podemos aprender de la ciencia, también podemos aprender de las humanidades, de la religión y de los remanentes de tradiciones antiguas que han sobrevivido a la embestida de la civilización occidental”¹²²⁸

Con esto hemos apenas hecho un tosco esbozo de las ideas de Feyerabend, lo importante es comprender su intención de liberar a las

¹²²⁶ Ídem. La Ciencia en una Sociedad Libre. Siglo Veintiuno Editores s.a., Madrid, 1982. Pág. 113.

¹²²⁷ Ídem. Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Barcelona, Editorial Ariel, 1989. Pág. 11.

¹²²⁸ Ídem. La Conquista de la Abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser. Paidós, Barcelona, 2001. Pág. 190.

personas del control mental ejercido por una ideología y mostrar la fatal debilidad de la vieja teoría; y que, pese a que conoce las limitaciones del método elegido, (como de cualquier otro) su empresa tendrá sentido en tanto reduzca la presión psicológica del éxito y reconozcamos que hay más de una mísera forma de hacer las cosas, pues así habremos abierto el camino a sueños que hasta ahora, no tenían posibilidad de llegar a realizarse¹²²⁹

¹²²⁹ Ídem. Adiós a la Razón, Madrid. Tecnos, 2005. Págs. 76-77.

IV. Paul Feyerabend, sobre Ciencia y Universidad

Santiago Gelonch Villarino

Departamento de Filosofía, UNCuyo.

En el presente trabajo intentaré bosquejar algunas ideas de Feyerabend sobre la Universidad; o mejor y con más precisión, algunas consecuencias que tendrían ideas suyas respecto de la institución universitaria. Porque –ésta sería la *intentio* principal- pareciera que Feyerabend ha entrevisto –y denunciado- dos o tres décadas antes de los hechos, algunas características de la actual Universidad.

Mas antes de entrar propiamente en materia se imponen algunas aclaraciones. En primer lugar, Feyerabend es principalmente conocido –y a veces, por desgracia, sólo conocido en este sentido- por sus mordaces y hasta virulentas diatribas en contra de la epistemología y la ciencia consiguiente. No puedo ahora tratar con detenimiento esta cuestión. Baste mencionar que los estudios más completos y serenos muestran más bien otra realidad: Feyerabend ve problemas y contradicciones insalvables en las actuales Filosofías de la Ciencia y en las metodologías predicadas, y las combate justamente para salvar de ellas a la misma Ciencia. Es decir, está peleando por una Ciencia integrada en la entera vida del hombre y al servicio de la misma. Que, por lo mismo, esté abierta a la infinita abundancia de lo real¹²³⁰.

Es importante atender a este punto porque entonces se facilita enormemente entender gran parte –si no todas- sus discusiones y críticas como argumentos por reducción al absurdo. En efecto, como ya ha sido reiteradamente señalado (Oberheim 2006; Farrell 2003; Munévar 2006), las más de las veces Feyerabend no está sosteniendo tesis alguna sino mostrando lo absurda que es la tesis que está criticando. Así, por ejemplo, lo ilustra Farrell con la refutación que Laudan hace de Feyerabend. Sintéticamente dicho ésta sería: Feyerabend demuestra que en algunos casos los científicos ha violado sus metodologías. Pero, argumenta Laudan, de unas pocas excepciones no se sigue que la ciencia no tenga métodos. En todo caso, habría que demostrar que la mayoría de la ciencia viola sus metodologías. Entonces Farrell puede decir que “estos argumentos de Laudan podrían tener asidero si Feyerabend no empleara sus argumentos en términos de *reductio ad absurdum* de las filosofías racionalistas. Pero ésta es la cuestión: una vez que ponemos los argumentos de Feyerabend dentro de tal esquema de interpretación, las refutaciones de Laudan son vistas como simples resultados de no ver el punto” (Farrell 2003, 14). Feyerabend no está demostrando la invalidez de un método científico sino mostrando lo absurdo, por irracional, que es atar la validez de una conclusión científica a un método; pues, coherentemente, debería entonces sostenerse que grandes descubrimientos científicos no lo son en absoluto. En suma, Feyerabend no está afirmando que el científico utiliza o no utiliza un método en su trabajo. Está intentando

¹²³⁰ Estas interpretaciones equivocadas sobre Feyerabend así como diversos aspectos de su pensamiento que lo demuestran fueron el tema de la Mesa Redonda “Re-conociendo a Feyerabend”, presentada el año pasado en las XIX Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, La Falda – Córdoba, 29/X al 1/XI de 2008. Desafortunadamente, todavía están en proceso de publicación.

mostrar que es falso y contradictorio sostener que la validez de la ciencia proviene de su ser metódica. Más si este Método es definido y determinado de modo racionalista y abstracto. Por lo demás, el mismo Feyerabend aclara este sentido de sus críticas tantas veces que sorprende –o mejor, da que pensar– que sigan vigentes estos malentendidos. Pocos meses antes de morir, vuelve sobre el tema: “La mayoría de los críticos me acusaban de incoherencia: soy anarquista, decían, pero aún así, argumento. Esta objeción me dejó un tanto atónito. Una persona que se dirige a racionalistas puede argumentar sin duda con ellos. Esto no significa que él crea que los argumentos resuelven un problema, son ellos quienes lo creen. Así, pues, si los argumentos son buenos (en sus términos), deben aceptar el resultado. Parecía que los racionalistas consideraban el razonamiento como un ritual sagrado que pierde su poder cuando es utilizado por un no creyente. (...) ¿Conocían realmente los filósofos hasta tal punto la función de una *reductio ad absurdum*?” (Feyerabend 1995, 139)

En segundo lugar, es pertinente aclarar que Feyerabend –hasta dónde sé– nunca trató temáticamente sobre la Universidad. Es verdad que aún se están publicando algunos trabajos suyos; empero, según Preston el *Philosophical Papers IV* versará sobre filosofía de la mecánica cuántica (Preston 2007); y Oberheim y otros están culminando la publicación de su Introducción a la Filosofía de la Naturaleza. Es decir, no cabría razonablemente esperar escritos sobre la Universidad.

Por lo demás, es verdad que en sus escritos hay bastantes referencias a Universidades o instituciones ligadas a la Universidad; lo cual es razonable si se piensa que la mayoría de su vida se desarrolló en diversas Universidades. Sin ánimo de exhaustividad, se pueden nombrar la Universidad de Viena, la London School of Economics, la Bristol University, el University College, la University of Sussex, en Inglaterra; la University of California en Berkeley, el Minnesota Center for the Philosophy of Science, Yale, Auckland (Nueva Zelanda), Berlin, Universitat Kassel; y, finalmente, el Politécnico de Zurich.

Y, sin embargo, sus referencias a la Universidad, a la vida universitaria u otras situaciones similares son absolutamente incidentales. Tal o cual universidad se menciona como el lugar en donde conoció a tal persona, dónde se dio tal Curso o Conferencia, trabajó en determinado momento o habría querido hacerlo. En fin, no he encontrado nada que manifieste un comentario que directamente diga algo de la Institución. Incluso sus comentarios o críticas a modos o usos académicos no apuntan en sentido recto a la Universidad. De una primera lectura a su autobiografía, *Matando el Tiempo*, sólo se extrae, si acaso, la sensación de que nunca le pareció del todo serio la institución y de que, de manera acorde a su temperamento rebelde e iconoclasta, siempre se resistió a ser un profesor normal –entendiendo por tal, alguien que se tomara en serio las obligaciones y tareas de la vida institucional cotidiana. De hecho, sólo en los últimos años de su vida académica activa asistió a una reunión de Departamento (Feyerabend 1995, 151). Pero *strictu sensu* no está hablando ni de la Universidad ni una determinada Universidad.

Además, como se ve por las instituciones recién enumeradas, la vida académica de Feyerabend se desarrolló en universidades anglosajonas. Como sabemos, sus peculiares estructuras curriculares las hacen parecer desorganizadas en comparación con modelos continentales. Y, de hecho, sorprendido y desconcertado, escribe que “[E]n Berlín tenía dos secretarías, una para alemán y otra para inglés/francés, y catorce ayudantes. Aquello planteaba un problema. Toda mi vida había sido independiente. La cátedra no

había cambiado esta costumbre. Continuaba escribiendo personalmente todas mis cartas, incluidas las cartas oficiales, las ponía en el correo y, por supuesto, escribía todos mis libros y artículos, desde el primer borrador hasta la copia definitiva” (Feyerabend 1995, 127). Y con regocijo continua relatando cómo las secretarías se aburrían y fueron a trabajar con otros colegas; o, mejor aún, con los catorce ayudantes. O cómo logró que éstos se dispersaran y lo dejaran trabajar en paz.

Ahora bien, llegados a este punto y más allá de algunos datos quizás simpáticos pero anecdóticos, pareciera decantada la afirmación hecha más arriba acerca de que Feyerabend no tuvo a la Universidad como objeto de sus estudios o desvelos.

Pero si esto es verdad, también lo es que lo que sí hizo –hablar de la ciencia y de la filosofía– conlleva toda una concepción del quehacer universitario. O, para ser más preciso, toda una creciente crítica de la forma que iba tomando ese quehacer. Recordemos brevemente que desde finales de los '60 y principalmente con la publicación del '75 de *Contra el Método*, Feyerabend comienza a denunciar contradicciones no ya en una determinada teoría o corriente sino en la esencia misma de la Filosofía de la Ciencia y en sus pretensiones metódicas. Empero, sus interlocutores en ese momento son sus colegas, filósofos de la ciencia como él. Las reacciones que suscita esa crítica lo dejan perplejo; y comienza, por decir así, una nueva comprensión del fenómeno denunciado: ve hasta qué punto la ciencia y la Epistemología se han institucionalizado –en todo sentido–, dominando así a la Sociedad, a la Política y a la educación. Desde este punto de vista, él se había equivocado en *Contra el Método*: criticó unas determinadas concepciones teóricas sin percatarse de hasta qué punto esas concepciones eran reales, estaban realizadas, hechas realidades institucionales. En 1978 comenta “cuando escribí esas respuestas – se refiere a contestaciones a reseñas sobre *Contra el Método*– creía que me enfrentaba a una incompetencia individual: los doctos caballeros (y la docta señora que se unió al baile) no eran demasiado brillantes y estaban muy mal informados, de modo que era bastante natural que ellos mismos se pusieran en ridículo. Desde entonces me he dado cuenta de que ésa es una forma un tanto superficial de ver las cosas. Los errores que detecté y critiqué no son exclusivos de esta o aquella reseña, sino que están bastantes generalizados. Y su frecuencia no es un mero accidente histórico, una pérdida transitoria de las capacidades intelectuales, sino el reflejo de una mentalidad. Hablando paradójicamente podríamos decir que la incompetencia, convertida en norma, ha pasado a ser una parte esencial de la excelencia profesional. Ya no tenemos profesionales incompetentes; tenemos una incompetencia profesionalizada.” (Feyerabend 1982, 217-218)

Y a partir de ese momento, gran parte –sino todas– las reflexiones de Feyerabend engloban también a la educación y a la Universidad, en cuanto protagonistas pasivos y activos de los problemas del Racionalismo.

Desde este punto de vista, son muchas y muy extensas las conclusiones a extraer. Y no sé si estoy de acuerdo con todas. Pero ahora querría mencionar sólo algunas que me parecen actuales y graves.

En esa actualización de *la Ciencia en una Sociedad Libre*, a través de su edición alemana, que es *¿Por qué no Platón?*, Feyerabend afirma al comienzo de uno de sus textos: “tengo una gran opinión de la ciencia. Pero muy pobre de los expertos, aunque actualmente ellos determinen la ciencia en un 95 por 100.” (Feyerabend 1985, 31). Para probar lo cual, ensaya diversos argumentos. Uno, por demás conocido, es la comparación entre los lenguajes de Kepler y Galileo intercambiándose información, y el discurso científico

actual. Basten dos ejemplos para ilustrarlos. Feyerabend toma la Introducción de un libro de divulgación científica de gran difusión, *La respuesta sexual humana*. Y lo hace por dos sencillos motivos: el tema es de interés general y orientado a derribar *tabúes* y, además, el novel carácter científico de la sexología favorece el que no tenga una terminología específica. Empero el texto reza así: “En vista del superresistente impulso gonadal del hombre no deja de ser raro que la ciencia muestre tan singular timidez en esta cuestión fundamental de la fisiología del sexo”. En criollo, debería decir: dado que el sexo le importa tanto a todo el mundo, nos sorprende que la ciencia se ocupe tan poco de él (Feyerabend 1985, 36-37).

Otro texto, en este caso de un informe de sociólogos y expertos afines. En lugar de decir que policías y huelguistas no hablaban entre sí, expone que “la comunicación entre policías y huelguistas es inexistente”. Ni policías ni huelguistas son –observa Feyerabend– el centro del discurso sino que el sujeto de interés es el proceso abstracto ‘comunicación’ (Feyerabend 1985, 38-39).

No tengo, por desgracia, tiempo para relatar las sabrosas observaciones con que Feyerabend sazona su análisis de estos textos. Sólo puedo subrayar hasta qué punto se ve en ambos la firme voluntad de sujetarse a un ideal de objetividad profesional y, por eso, mismo ideal no subjetivo, no humano.

Pero, ¿no es ese ideal el que impone que en todo postgrado deban dictarse obligatoriamente las Epistemología, Metodología de la Investigación y Producción del Discurso Científico? Es verdad –todos lo sabemos– que cuando una persona lee e investiga de verdad, confronta y discute con los que saben más, escribe y se someta a crítica, acaba teniendo un verdadero dominio del lenguaje que redunde en una sobria claridad expresiva. Mas esto es una consecuencia, una manifestación lingüística de una armonía y equilibrio intelectuales logrados. No es algo que se pueda aprender sino indirectamente, como consecuencia del ejercicio de un arte. Y mucho menos, algo que se pueda enseñar de manera abstracta. Por lo mismo, es muchas ese verdadero estilo es muchas cosas, pero no ‘impersonal’.

“Lo que vengo diciendo hasta ahora –continúa Feyerabend– constituye sólo una cara del asunto, y ésta, aunque desalentadora, es con mucho la más inocua” (Feyerabend 1985, 42). En efecto, sintetizo yo, ¿qué podríamos decir de las Epistemologías y Metodologías, dadas en general, con abstracción de las investigaciones concretas, cuerpos sin espíritu que los anime? Y Feyerabend criticaba esto a los grandes epistemólogos que, las más de las veces estaban infinitamente más cerca de los problemas del quehacer científico que la gran mayoría de nosotros.

Pero avancemos un poco más. Otro aspecto que, desafortunadamente, sólo puedo enunciar versa sobre la profundidad de la cuestión y crítica epistemológica. Al dictar un curso de Epistemología de... lo que sea, ¿es posible plantear qué es ciencia de tal manera que sea realmente cuestionable que lo sea? ¿Puedo concluir realmente que esta investigación matemática, filosófica, sociológica o botánica no son realmente investigaciones bien hechas? ¿O que, quizás, una disciplina entera no es más que un error o malentendido histórico?

Feyerabend nunca pretendió que sus críticas fueran infalibles y que, por tanto, tuviera razón. De ahí su asombro ante el rechazo y la mala interpretación de sus cuestionamientos. Empero, la misma no aceptación de esas cuestiones es signo claro de la ideologización de estas ciencias y epistemologías.

Finalmente, quería tocar otro aspecto que quizás sea el más grave y, sin duda, el más actual.

El afán de objetividad, el miedo a la subjetividad, el ideológico convencimiento de que la Ciencia es universal –en un sentido estrictamente feyerabendiano- nos lleva a enfocar cada vez más científicamente a la misma Institución Universitaria –en realidad, a todas las Instituciones. Este proceso que en un planteo moderno y de racionalidad fuerte llevó a imaginar sociedades tecnocráticas como las de 1984 de Orwell o *Un mundo feliz* de Huxley, al día de hoy nos sumerge en una *Matrix*, tan engañosa cuanto invisible. Al pensar en este escrito, estuve a punto de titularlo “o de categorizaciones y otras yerbas”. Es que el afán de diálogo inclusivo, de ser justos con todas las partes, de contar con información fehaciente para tomar decisiones correctas, de lograr instrumentos de evaluación objetivos, de lograr una buena comunicación, etc. etc. se encauza a través de procedimientos, reglamentos y metodologías cada vez más perfeccionadas y completas, de reglas de juego cada vez más claras. La hipertrofia de los ‘servicios comunes’ y de ‘lo administrativo’, así como de ‘lo judicial’, sólo es superada por el crecimiento que esos mismos instrumentos tendrán el año próximo. ¿Cuánto tiempo gastamos los docentes universitarios en diversos formularios, tareas de gestión, haciendo presupuestos o peleando con problemas informáticos? A veces pareciera que más pasamos haciendo proyectos de investigación, informando sobre ellos y planificando actividades de transferencia –es decir, llenando diversos formularios para ser presentados en infinitas oficinas- que investigando. Y, ciertamente, más que aprendiendo y enseñando.

Es bueno que los docentes universitarios estemos categorizados, es bueno que exista una evaluación institucional, es bueno que CONEAU contribuya a poner orden en la caótica oferta de carreras de grado y especialmente de postgrado; es bueno... ¿Es realmente bueno, preguntaría Feyerabend? ¿No se trataría, más bien, de una racionalidad instrumental o tecnocrática, hija predilecta del Racionalismo?

No se trata de caer en la denuncia contraria según la cual todo esto es más bien malo, dado que el sistema engendra injusticia y exclusión, o nos quita una idílica libertad. Se trataría, en cambio, de darnos cuenta de que todo sistema puede ser bueno o malo, conveniente o inconveniente. Pero que sí es malo cuando le traslado la responsabilidad que debe ser del hombre. Aquí se podría establecer una analogía con el científico y la metodología de investigación. Feyerabend no critica ni niega que un científico utilice uno o más métodos de trabajo. Los métodos son instrumentos necesarios. El problema está en que un método se convierta en ‘el’ método. Sea porque creemos que lo tenemos o porque lo estemos buscando, la afirmación de un método atenta contra la libertad necesaria del gran científico. El método es mejor que no sea uno; y nunca que sea método con mayúscula. Y, por lo mismo, que sea contingente y mutable.

Análogamente, decía, las reglas, lo administrativo, lo común, en la Universidad es bueno, siempre que sea instrumento, y, por ende, contingente y pequeño. Pretender gobernar la Universidad con más y mejores sistemas y procedimientos equivale a descartar al hombre, a los universitarios, a la riqueza personal de cada uno. Pienso que, a este respecto, las vitales –y, por eso, a veces hirientes- denuncias de Feyerabend nos deben enseñar algo.

Bibliografía

Farrell, Robert P.: *Feyerabend and Scientific Values*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2003.

Feyerabend, Paul Karl: *Matando el Tiempo. Autobiografía*, Debate Pensamiento, Madrid, 1995.

Ídem, *La Ciencia en una Sociedad Libre*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1982.

Ídem, *¿Por qué no Platón?*, Tecnos, Madrid, 1985.

Ídem, *La Conquista de la Abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*, Bert Terpstra comp., Paidós, Barcelona, 2001.

Preston, John: *Feyerabend, Philosophy, Science and Society*, Polity Press and Blackwell Publishers Inc., Malden, 1997.

Ídem: "Paul Feyerabend", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 26/08/1997; *revisado sustancialmente el 15/02/2007*, consultado en <http://plato.stanford.edu/entries/feyerabend> el 5/5/07.

Munévar, Gonzalo y Guerrero Pino, Germán (comp.): *Variaciones sobre temas de Feyerabend*, Programa Editorial Universidad del Valle, Cali, 2006.

Oberheim, Eric: *Feyerabend's Philosophy*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006.