

En esta revista

R. Buchenhorst, *¿Filosofía y o como literatura?* Sobre la posibilidad de un cambio de paradigma de la crítica de la razón a la crítica literaria

J. A. Bonaccini, El problema de la identidad personal en la primera parte de la Deducción B

M. G de Ortúzar, Análisis crítico del concepto de enfermedad como criterio de acceso a la atención de la salud: "naturalismo" vs. "normativismo"

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS
SEPARATA

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA - Vol. XXXII, N° 1

R_LF

R_LF

Revista
latinoamericana de
filosofía

ISSN 0325-0725

Vol. XXXII, N° 1 - Otoño 2006

COMITE EDITORIAL

María Julia Bertomeu
UNLP - CONICET

Alejandro Cassini
UBA - CONICET

Oswaldo Guariglia
CONICET

Leiser Madanes
CIF

Mario A. Presas
UNLP - UBA

Secretaria: Cecilia Lastra

CONSULTORES ACADÉMICOS

Mario Bunge, *Mc Gill University*
Carla Cordua, *Universidad de Chile*
Marcelo Dascal, *Universidad de Tel-Aviv*
Ernesto Garzón Valdés, *Universidad de Mainz*
Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University*
Jorge E. Gracia, *State University of New York (SUNY), Buffalo*
Joao Paulo Monteiro, *Universidad de Lisboa*
C. Ulises Moulines, *Universidad de Munich*
O. Porchat Pereira, *Universidad de San Pablo*
David Sobrevilla, *Universidad de Lima*
Ernesto Sosa, *Brown University*
Roberto Torretti, *Universidad de Puerto Rico*
Margarita Valdés, *Universidad Nacional Autónoma de México*
Luis Villoro, *Universidad Nacional Autónoma de México*

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
Editada en: Centro de Investigaciones Filosóficas
Miñones 2073 (1428) Buenos Aires - Argentina
Fax: (54-11) 4787-0533 - E-mail: cifrlf@mail.retina.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

BOX 1493 15 Southwest Park
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A. Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina

Individuos \$30
Instituciones \$60

Exterior

Individuos U\$S 25 € 25
Instituciones U\$S 35 € 35

(más gastos de envío)

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Daniel Brauer, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Buenos Aires. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley Nº 11723.

ISSN 0325-0725

Diseño de tapa: Buyi Presas

Mayo 2006

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

OTOÑO 2006

VOLUMEN XXXII

Nº 1

SUMARIO

R. Buchenhorst, <i>¿Filosofía y o como literatura? Sobre la posibilidad de un cambio de paradigma de la crítica de la razón a la crítica literaria</i>	3
J. A. Bonaccini, <i>El problema de la identidad personal en la primera parte de la Deducción B</i>	37
M. G de Ortúzar, <i>Análisis crítico del concepto de enfermedad como criterio de acceso a la atención de la salud: "naturalismo" vs. "normativismo"</i>	73

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

C. Cordua, <i>Verdad y sentido en La crisis de Husserl</i> (R. J. Walton). A. Sallés y E. Millán-Zibert (eds.), <i>The Role of History in Latin American Philosophy</i> (E. Lythgoe). L. Benítez Grobet, <i>Descartes y el conocimiento del mundo natural</i> (D. Cohen). A. Schopenhauer, dos nuevas traducciones castellanas de <i>El mundo como voluntad y representación</i> (H. D. Caro). F. Naishtat, <i>Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: Una perspectiva pragmática</i> (P. Gilabert). F. Naishtat y O. Nudler (eds.), <i>El filosofar hoy</i> (F. García Valverde). R. Gutiérrez, <i>Los símiles de la República VI-VII de Platón</i> (B. Steinman). F. Mié, <i>Dialéctica, predicación y metafísica en Platón. Investigación sobre el Sofista y los diálogos tardíos</i> (P. Spangenberg). Platone, <i>Timeo</i> (R. E. Saldivia). E. Moutsopoulos, <i>La philosophie de la musique dans le système de Proclus</i> (E. Ludueña). Aristóteles, <i>Fragmentos</i> (C. M. Seggiaro). F. Luna y E. Rivera López (comps.), <i>Los desafíos éticos de la genética humana</i> (S. E. Somer). F. Luna y E. Rivera López (eds.), <i>Ética y genética</i> (M. G. de Ortúzar). M. Kusch, <i>Knowledge by Agreement. The Programme of Communitarian Epistemology</i> (P. Karczmarczyk). A. Franklin, <i>No Easy Answers: Science and the Pursuit of Knowledge</i> (R. Zuppone)	103
---	-----

SEPARATA *La declaración pública de Kant contra Fichte* (F. Moledo)

COLABORADORES

RALPH BUCHENHORST. Licenciatura en Economía (Universidad de Hamburgo, Alemania, 1984), Doctorado en Filosofía (Universidad de Viena, Austria, 1990). Fue profesor invitado de la Universidad de Gotemburgo (Suecia) y profesor adjunto de la Universidad Europea en Frankfurt del Oder (Alemania). Actualmente profesor visitante de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, y coordinador de la Cátedra Libre Walter Benjamin de la misma facultad. Publicaciones sobre estética contemporánea y la filosofía después de Auschwitz. E-mail: ralphbuch@web.ae

JUAN A. BONACCINI. Profesor del Departamento de Filosofía en la Universidad Federal de Río Grande del Norte (Brasil) y director de su Programa de Post-Grado. Ha sido becario de varias instituciones y árbitro de varias revistas e instituciones dedicadas a la investigación filosófica. Es consejero del Comité Director de la Sociedad Kant Brasileña y miembro de varias sociedades científicas. Publicó diversos trabajos en varias revistas especializadas y dos libros: *A dialética em Kant e Hegel* (Natal, EDUFRN, 2000, 428p) y *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão* (Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003, 442p). E-mail: juan@cchla.ufrn.br

MARÍA GRACIELA DE ORTÚZAR. Profesora de Filosofía (Universidad Nacional de La Plata-UNLP); Especialista en Políticas de Integración Latinoamericana (UNLP); Master en Bioética y Biojurídica (CEU; España), y Doctora en Filosofía (UNLP). Desde 1991 hasta el presente se desempeña como docente e investigadora en la UNLP. Su más reciente publicación es: "Interdisciplinary ethical committees for determining criteria of organ allocation in Argentina", en *Bioethics: Latin American Perspectives*, Editoras: Arleen Salles y María Julia Bertomeu, Amsterdam-NY, Rodopi, 2002, entre otros. E-mail: graceortuzar@hotmail.com

FERNANDO MOLEDO (1976). Licenciado en Filosofía, UBA. Docente de las cátedras de Estética del departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y de Problemas de la filosofía y la estética de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Actualmente realiza en la UBA su doctorado en filosofía sobre la filosofía de Kant y es becario doctoral del CONICET. E-mail: fernandomoledo@yahoo.com.ar

¿FILOSOFÍA Y O COMO LITERATURA? SOBRE LA POSIBILIDAD DE UN CAMBIO DE PARADIGMA DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN A LA CRÍTICA LITERARIA

Ralph Buchenhorst
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: Este trabajo presenta un análisis de algunas teorías acerca de la relación entre la forma estética y el contenido epistémico de textos teóricos. En la discusión de los argumentos de autores como Jürgen Habermas, John Searle, Jacques Derrida y Richard Rorty, nos proponemos la tarea de desarrollar el programa de una lectura polifuncional de esos textos. De esa forma, intentamos presentar como resultado de la investigación un modelo hermenéutico que desafíase los deslindes de la infraestructura retórica y racional de los discursos teóricos sin desconfiar en su autonomía epistémica.

PALABRAS CLAVE: crítica literaria, giro poético, contenido retórico, deconstrucción

ABSTRACT: This paper presents an analysis of theories about the relation between the esthetic form and the epistemic content of philosophical texts. Discussing the arguments of authors like Jürgen Habermas, John Searle, Jacques Derrida and Richard Rorty in the debate about the pros and contras of a poetic turn in philosophy, we will develop the program of a poly-functional lecture of theoretical texts. The aim will thus be to indicate an hermeneutic model which challenges the limits of rhetorical and rational infrastructure of expert discourses while respecting their epistemic autonomy.

KEYWORDS: literary criticism, poetic turn, rhetorical contents, deconstruction

1. Sobre el programa de una polifuncionalidad de textos científicos

Este ensayo se comprende como un análisis crítico de teorías sobre la relación entre la *estética textual* y la *función epistémica cogni-*

tiva. No pretendemos volver a probar la tesis de la complementariedad ya aceptada en vastos círculos, que sostiene que tanto la filosofía como la literatura son formas autónomas de obtención de conocimiento. Por otro lado, tampoco tenemos la intención de adoptar sin cuestionamientos el modelo de de-limitación surgido a partir de la generalización de trabajos de Derrida, que postula el cuestionamiento de la línea divisoria estática entre el discurso filosófico y el literario.¹ El objetivo es, más bien, introducir el programa de una polifuncionalidad. Los textos filosóficos y los literarios se encuentran en un contexto histórico altamente específico para cada caso, del que no pueden ser extraídos sin mayores inconvenientes. Sin embargo, éstos deben poder ser admitidos, a modo de prueba, en contextos "ajenos al género" para poder verificar si se dan correspondencias de sentido. Es decir, hay que verificar si los textos de contenido cognitivo específico, por ejemplo, pueden ser utilizados explorativamente, de manera similar que los literarios, en determinadas situaciones de lectura para solucionar problemáticas individuales o sociopolíticas. Con el programa de la polifuncionalización de los textos de un género específico es posible que surja, entonces, la posibilidad de disolver a la literatura y a la filosofía del dilema de una autonomización aislante.

De este modo, este trabajo se aleja claramente del programa de una incorporación de la producción textual filosófica a la literatura ya que, a través de un programa así, sería metodológicamente imposible apreciar y criticar la función mediadora de la literatura desde la perspectiva de una filosofía que se ha vuelto problemática para sí misma. Justamente la conservación de los límites entre los géneros textuales es un requisito para el desplazamiento de contenidos experienciales. Este desplazamiento en contextos interpretativos de otro género están en igualdad de condiciones desde que la filosofía renunció a la pretensión de disponer de un acceso privilegiado a la verdad. Sin embargo, los diferentes acercamientos aparecen todavía refiriéndose a una verdad única, cuya identidad no es cuestionada por la diferencia en las formas de acceso. La

1. Respecto de estos conceptos, véase la síntesis introductoria en: Schildknecht, C., Teichert, D. (eds.), *Philosophie in Literatur*, Frankfurt/M. 1996, p. 11 y págs. siguientes.

reflexión crítica-epistémica y la expresión literaria permanecen, de este modo, comprometidas con el supuesto metafísico fundamental de que la verdad es una propiedad sustancial de lo ente mismo. Si se abandona este supuesto y se comprende a la verdad como construcción histórica colectiva de un área experiencial, la diferencia entre la filosofía y la literatura radica, entonces, sólo en las diferentes funciones que éstas desempeñan en una sociedad diferenciada.² Otra pregunta que debe formularse desde este contexto crítico-metafísico es, por consiguiente: ¿Qué criterios de prueba utilizamos al juzgar las afirmaciones, las teorías y los métodos en el discurso científico?. Nuestro objetivo es, por lo tanto, preguntar: - si podemos seguir remitiendo a la relación de una afirmación con una realidad dada, - si deberíamos confiarnos de algo así como la "fuerza del mejor argumento", o, en el caso de que ambos criterios resultaran ser insostenibles, - si sólo podemos seguir discutiendo sobre la adecuación literaria de los modelos de teoría.

Ahora bien, la pregunta por un criterio de prueba último e in cuestionable para las afirmaciones que pretenden ser racionales tiene una larga tradición dentro del discurso filosófico. La filosofía de la conciencia de Descartes hasta Husserl buscaba un criterio así. Su programa de una crítica a las facultades de conocimiento consistía en la búsqueda de un área en el que la conciencia pudiera estar segura de sí misma. De este modo, sin embargo, se embarcaba en dos problemas: por un lado, el procedimiento de la crítica del conocimiento siempre debía presuponer aquello que, en realidad, debía ser criticado. Había que tolerar, entonces, la crítica de una *petitio principii*. Por el otro, este procedimiento tenía que lidiar con fenómenos de la conciencia, o sea, con un objeto de estudio no observable intersubjetivamente.

A partir del denominado *giro lingüístico*, introducido por Peirce, Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein, se discute si no son más bien las estructuras de nuestro lenguaje las que determinan, en primer lugar, nuestra forma de pensar. Si se busca, sin embargo,

2. Respecto de este supuesto de la teoría de los sistemas para una crítica literaria posmetafísica, véase Plumpe, G., Werber, N. (eds.), *Beobachtungen der Literatur. Aspekte einer polykontextuellen Literaturwissenschaft*, Opladen: Westdeutschen Verlag, 1995, en especial p. 163 y p. siguientes.

sustituir a la crítica de las facultades de conocimiento por una crítica lingüística, nos encontramos, nuevamente, ante el mismo problema: hay que presuponer aquello que se critica ya que no se puede formular una crítica lingüística de otra manera que no sea a través de la lingüística.

II. El modelo narrativo y el problema de la legitimación filosófica última

Embarquémosnos en la discusión echándoles un breve vistazo a las evoluciones en la historiografía cultural orientadas a la crítica literaria. La teoría narrativa orientada a las metáforas parte de la idea de que los postulados historiográficos aclarativos son un producto de la forma narrativa, de las herramientas lingüísticas del historiador. De este modo, sin embargo, se renuncia al modelo de la causalidad para la historiografía. Por lo menos, ésta es la conclusión a la que llegan autores como Hayden White y Franklin R. Ankersmit.³ Ambos señalan que el producto narrativo del historiador representa una formación de perspectiva que ordena, en primer lugar, el conjunto de fenómenos contingente en sí. Tal orden no se puede encontrar, por lo tanto, en los fenómenos mismos, sino sólo en el constructo del observador. Por consiguiente, el modelo narrativo tampoco se puede juzgar recurriendo a la realidad. No puede pretender una verdad que se pueda fundamentar de manera racional.

La mayoría de los críticos de este planteo no se oponen tanto a la perspectiva constructivista de que los esquemas lingüísticos coestructuran nuestras concepciones de la realidad, o sea, de que la historiografía es tanto un producto del lenguaje así como también de la realidad. Se oponen más bien a la concepción de que no existe una fundamentación *racional* para la prioridad de una narración histórica por sobre otra, sino sólo una fundamentación *estética* o

3. Cfr. p.ej. White, H., *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona/Buenos Aires: Paidós 2003; íd., *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México: F.C.E. 1992; Ankersmit, F.R. (ed.), *Knowing and Telling History*, Middletown, Conn. 1986; íd. (ed.), *A New Philosophy of History*, London, 1995.

política. La historiografía orientada a los hechos critica, pues, que una teoría de la historiografía orientada a lo lingüístico ya no encuentra, *de ningún modo*, los criterios para verificar la denominada modelación narrativa en una realidad accesible universalmente, sino sólo en el lenguaje de una comunidad lingüística específica. Esta crítica malinterpreta el problema de la historiografía narrativa al señalar que las pretensiones de conocimiento contenidas en las narraciones deben fundamentarse empíricamente, o sea, deben someterse a la investigación de los hechos. Porque también la investigación de los hechos, que se basa en así llamadas fuentes, registros de impresiones sensoriales e informes, utiliza modelos lingüísticos para sus fundamentaciones y no puede abstraerse de los mismos. Al mismo tiempo, las fundamentaciones para las convicciones, que recurren a así llamados acontecimientos, no se pueden asegurar lógicamente. Es por eso que la etiqueta "verdadero", en el sentido de "se corresponde con la realidad", no tiene un efecto universalmente comprometedor, sino sólo un efecto de recomendación, y no podemos descalificar a las convicciones que, a nuestro criterio, no son merecedoras de esta etiqueta con la indicación: "*las impresiones sensoriales aquí deletreadas no se corresponden con la realidad*", sino sólo con la estimación "*no podemos relacionar esta convicción con un número significativo de otras convicciones con las que estamos familiarizados*".

Partimos de la predisposición social de percepción. Esta predisposición encuentra su expresión en un conjunto de convicciones que sólo pueden ser cuestionadas y sustituidas individualmente. Para poder hacer referencia a algo en una argumentación, tenemos que idealizar, necesariamente, una combinación de convicciones de fondo a las que no podemos poner en duda *a grosso modo*, y menos que menos mediante el argumento de que es posible que no se correspondan con la realidad. No podemos verificar las convicciones por medio de así llamados hechos, sino solamente a través de otras convicciones. El filósofo de lenguaje Donald Davidson muestra que entre las impresiones sensoriales y las convicciones no existen vínculos *lógicos*, sino sólo *causales*. Davidson señala que una impresión sensorial en su función mediadora es o bien ella misma la causa de una convicción, y entonces no puede fundamentar las convicciones que ha originado, o bien brinda información y entonces esta información no puede ser verificada y es posi-

ble que sea falsa.⁴ Davidson parece formular sencillamente la siguiente tesis: es imposible justificar una convicción mediante una impresión sensorial ya que una justificación establece con una convicción una relación completamente diferente de la que la impresión sensorial establece con la convicción: la primera relación es homogénea desde el punto de vista argumentativo, la segunda es heterogénea desde el punto de vista ontológico. Dicho de otra manera, entre convicciones y no convicciones no se puede crear una homogeneidad ontológica por medio de ninguna teoría. Las instancias mediadoras causales no son, pues, instancias mediadoras epistémicas. El conocimiento de las condiciones bajo las que una hipótesis puede ser considerada verdadera sólo puede provenir de otras hipótesis. El científico, si saca las conclusiones necesarias del *giro lingüístico*, tiene que abandonar la diferenciación entre objetos y estímulos neuronales de la misma manera en que debe renunciar a relacionar las hipótesis que resultan de la observación con estímulos y a justificarlos mediante los mismos.

El intento profundo que realizó Searle por defender el realismo externo tampoco cambia nada. Searle señala que las críticas al realismo por parte de teóricos sistémicos, relativistas y teóricos literarios posmodernos, que hacen referencia a la predisposición social de cada conocimiento, son víctimas de una conclusión equivocada. Según Searle, la relatividad de los intereses de nuestras representaciones de la verdad no muestra que la realidad representada sea en sí misma relativa en cuanto a los intereses. A partir de las propiedades de nuestras representaciones de la realidad no se pueden sacar conclusiones concluyentes acerca de la realidad, dado que la realidad es lógicamente independiente de todas sus representaciones.⁵ Pero, si esto es correcto, entonces tampoco se puede mostrar que la realidad representada *no* es relativa respecto de los intereses. El propio Searle admite que es muy probable que cualquier argumento que quiera demostrar la verdad del realismo externo in-

curra siempre en una *petitio principii*. Sin embargo, señala que, para la mayoría de los actos de habla, rige un entendimiento normal por el que automáticamente presuponemos el realismo externo.⁶ El entendimiento normal exige la "mismidad del entender" en todos los participantes del discurso, y ésta sólo se puede conseguir haciendo referencia a una realidad accesible públicamente que no se base en tus o en mis representaciones. Incluso si cada uno de los objetos particulares a los que hace referencia el discurso no existieran, habría que recurrir a la existencia de una realidad externa para poder mantener el discurso en pie: una realidad socialmente construida necesita presuponer una realidad no socialmente construida.⁷ Searle parece tener miedo a renunciar a la teoría de la correspondencia como programa de fundamentación porque piensa que la comunicación sólo se puede lograr si hay algo más que la comunicación que se encargue expresamente de que siempre y en todo lugar afirmemos lo mismo sobre eso.

Observemos cuáles son las consecuencias de esta convicción. Aquello a lo que Searle hace referencia con el concepto de entendimiento normal se puede esbozar, utilizando una expresión de Gadamer, como "fusión de los horizontes interpretativos" de los participantes de una conversación. Pero lo que Searle dice, partiendo de esta base, es lo siguiente: en primer lugar, señala que no podemos demostrar la existencia de una realidad externa. Después sostiene que, sin la convicción de una realidad accesible intersubjetivamente, no podríamos argumentar de manera lógica. Esta convicción tiene que ser necesariamente una convicción compartida por todos. El realismo externo es la tesis de que «... muchas de las expresiones de un lenguaje público pretenden hacer referencias a fenómenos que son ontológicamente objetivos...».⁸ Como realista externo, no se pueden realizar afirmaciones de ningún tipo sobre la forma de este modo de ser, pero se puede alcanzar, por decirlo así, un nivel de reflexión en el que aquella tesis se pueda reconocer como la apertura de "un espacio de posibilidades". Davidson dice, en principio, lo mismo. También él presupone un en-

4. Davidson, D., *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, in: E. LePore, *Truth and Interpretation – Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell 1986, p. 312.

5. Searle, J., *La construcción de la realidad social*, Barcelona/Buenos Aires: Paidós 1997, pp. 164 sig.

6. *Ibíd.*, p. 191.

7. *Ibíd.*, p. 197.

8. *Ibíd.*, p. 193.

tendimiento normal y lo define como todas aquellas convicciones con las que se maneja corrientemente una comunidad lingüística y a las que espontáneamente presuponemos como verdaderas. Aunque no podemos recurrir a otra cosa que no sean nuestras convicciones, Davidson también opina que "...we nevertheless can have knowledge of, and talk about, an objective public world which is not of our own making."⁹ Este conocimiento de una realidad objetiva es accesible allí donde reflexionamos sobre las condiciones de la posibilidad de comunicación: «Communication begins where causes converge: your utterance means what mine does if belief in its truth is systematically caused by the same events and objects.»¹⁰

La convicción compartida por Searle y por Davidson de que un mundo exterior nos obliga a realizar las mismas afirmaciones sobre él sólo es relevante como *modelo descriptivo*: describe la relación causal entre el mundo y las convicciones. No sirve, sin embargo, como *modelo de verificación* ya que no podemos probar si la afirmación de que existe un mundo independientemente de nosotros se corresponde con este mundo y menos que menos podemos verificar todas nuestras otras convicciones mediante esta tesis.

Las descripciones de relaciones causales nos las brindan, en gran medida, las investigaciones de la sociología, de la etnología y de la historiografía empíricas. Al verificar estas descripciones deberíamos limitarnos a confrontarlas con otras descripciones de circunstancias similares. A la historiografía empírica como perspectiva interna no la podemos emplear simultáneamente como perspectiva externa, es decir, no podemos aplicar simultáneamente la estructura "vertical" de interacción causal con un ambiente utilizada en la perspectiva interna al relacionamiento "horizontal" de diferentes supuestos de historiografías empíricas. De este modo, le implantaríamos a un relacionamiento causal contenidos normativos y esto sería una mezcla inadmisible epistemológicamente. Lo único que debemos presuponer en una comparación de este tipo es que una gran parte de las convicciones expresadas en los su-

9. Davidson, D., *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, en el lugar citado, p. 310.

10. *Ibíd.*, p. 318.

puestos a comparar tiene que ser verdadera (una gran parte, no todas) porque, si no, tal comparación sería imposible.

Con su pretensión, Searle parece pretender, al mismo tiempo, demasiado poco y demasiado. Pretende demasiado poco al fundar el éxito de un acto de habla sobre la comunión de sólo una única convicción (la existencia de una realidad externa), mientras que se necesita una serie completa de convicciones (no importa de qué tipo) para pronunciar un discurso lógico. El espacio de posibilidades del que habla Searle se constituye a través de esta serie de convicciones sobre cuyos contenidos no se dice nada. Por otro lado, pretende demasiado al excluir el argumento de la existencia de una realidad externa del principio de la verificación crítica. Debemos presuponer, sin embargo, que *cada* una de nuestras convicciones puede ser falsa. Lo único que no es posible es que *todas* nuestras convicciones *sean falsas o puedan ser refutadas a la vez*. Es por eso que el programa de Searle aparece como una renuncia a medias a la teoría de la correspondencia de la verdad.

Sostenemos aquí que, para el éxito de la comunicación, alcanza con que cumplamos con dos requisitos: - la puesta a disposición de estructuras de entendimiento que posibiliten la producción ilimitada de convicciones (como por ejemplo, las del realismo externo) que tengan una relación significativa con otras convicciones con las que estamos familiarizados; - la indicación explícita del modo en que una convicción está relacionada con otras convicciones compartidas por nosotros en mayor o menor medida.

De este modo se deduce que sólo podemos verificar una convicción, cualquiera sea su tipo, mediante su comparación con un número limitado de otras convicciones contextuales. Como ya se dijo, estos contextos también están socializados. No se los puede cuestionar en su totalidad y, justamente por esto, tampoco se los puede fundamentar en su totalidad.

III. Sobre la problemática de un contextualismo cultural radical

Ahora nos parece como si la teoría narrativa posmoderna no estuviera ciega frente a la práctica de la verificación colectiva. Sólo sostiene, en primer lugar, que los criterios de tal verificación nunca pueden pretender una validez universal ya que no pueden ser

fundamentados ni a nivel lógico ni a nivel pragmático trascendental y, en segundo lugar, que bajo la condición de la comunicación no distorsionada es más útil preguntar por la fuerza innovadora y la validez ejemplar de un modelo para una comunidad lingüística. Y es justamente bajo estos dos aspectos del alcance de la pretensión de validez probada y su calidad de conocimiento que debe ser enfocada la relación de la filosofía con la literatura.

En este contexto hay que decidir, pues, dos cuestiones: *por un lado*, si podemos confiar en aquella racionalidad interna mencionada anteriormente, asegurando la coherencia de la mayoría de aquellas convicciones que son atribuibles a una comunidad lingüística *específica*, esto es, la nuestra propia. Entonces deberíamos, sin embargo, abandonar precisamente aquel criterio de un consenso racional universal que trascienda toda socialización específica porque no podemos precisar ninguna de las condiciones válidas para todas las comunidades lingüísticas posibles para la creación de tal consenso. *Por el otro lado*, hay que decidir si se puede abandonar la asignación estricta de pretensiones de validez específicas a discursos específicos, es decir, si tiene sentido verificar textos científicos desde puntos de vista literarios y textos literarios desde puntos de vista teóricos.

Desde Platón hasta Hegel se estaba de acuerdo en hay que diferenciar el arte y la filosofía en lo que respecta a su función epistémica, y la expresión estética en forma de literatura todavía forma parte, para Adorno y Habermas, de un discurso específico cuyas pretensiones de validez tienen que ser verificadas de manera completamente diferente a las del discurso científico y jurídico-moral. Si bien la teoría del consenso de la verdad, tal como la representa Habermas, ya no busca sus criterios de verificación en una realidad hipostatizada o en concepciones del mundo establecidas, siempre vuelve a hacer referencia a la circunstancia de que ya no se puede revertir la "diferenciación de las esferas de valor", tal como la denominó Max Weber, es decir, la división en diferentes sistemas funcionales sociales institucionalizados. La teoría de la lectura inspirada en la literatura, tal como la representan Barthes y Derrida, entre otros, en Francia, y de Man y Rorty en los Estados Unidos, ya no confía, sin embargo, en tal división. Sencillamente, se la percibe como contraproducente.

Habermas, sin embargo, cuando escucha hablar a gente como

Rorty sobre la posibilidad de poetizar a la cultura y de encontrar las románticas y exitantes aperturas de nuevos mundos en todos los discursos, piensa en el emprendimiento ruinoso de una disolución de la ciencia en el arte. Porque, bajo el signo opuesto, ya la vanguardia histórica se había visto obligada a declararse en quiebra al perder, con el programa de una disolución de la institución burguesa "arte" en la práctica de la vida, los potenciales sociocríticos del arte.

IV. Adorno y el arte como refugio de la reflexión autodestructiva

En la discusión correspondiente sobre las afinidades literarias de las formas de expresión filosóficas siempre se vuelve a remitir a Nietzsche. Nietzsche fue el que desenmascaró, con su crítica del conocimiento pragmática fundada en los imperativos de supervivencia, cada esfuerzo por una fundamentación última de las afirmaciones como una reformulación metafórica de una perspectiva autoelegida.¹¹ Desde la perspectiva de este cuestionamiento de principios racionales, los discursos ficticios del arte, aparecen como formas intuitivas de conocimiento en el ámbito de la filosofía.

Adorno radicaliza, pues, la constelación nietzscheana al poner cruelmente en evidencia la identidad de la racionalidad y de la dominación, convocando, al mismo tiempo, a los potenciales del arte autónoma a la última batalla contra las pérfidas estrategias de la biopolítica. *Por un lado*, la convicción de que la racionalidad es neutral debe ser desenmascarada, pues, como un argumento hipócrita de su voluntad de poder. La filosofía, para poder seguir siendo creíble, se convierte en una batalla del pensamiento conceptual consigo mismo, y sólo encuentra su legitimidad allí, donde vuelve a negar inmediatamente tal conceptualización en el momento exacto de su constitución. Adorno se adjudica, de este modo, el

11. Cfr. Nietzsche, F., *Sämtliche Werke*, G. Colli, M. Montinari (eds.), 2da edición, Munich: DTV 1988, tomo 1, p. 17 y p. siguientes. Respecto de la influencia de la crítica epistémica de Nietzsche sobre la discusión sobre la verdad en el siglo XX, cfr. Grondin, J., *Wahrheitsgrund, Endlichkeit und Konsens*, en: *Philosophische Rundschau*, 34. Jg. 1987, Heft 3, pp. 203-214.

problema de una contradicción interna. La filosofía crítica incurre en una *self-fulfilling-prophecy*, se convierte en una hermenéutica de la desconfianza permanente como en Foucault: Cada discurso, sin importar su tipo, está, desde un principio, al servicio de un poder, que termina volviéndose tan difuso como cada uno de los criterios de crítica al mismo. *Por otro lado*, se hace referencia al hecho de que la aparición fugaz de un conocimiento reconciliado consigo mismo sólo sigue teniendo lugar en obras de arte, sin embargo, aquí también sólo en aquéllas que exponen de manera radical los antagonismos de la sociedad valiéndose del material y del principio de construcción más avanzados (Beckett, Schönberg, Kafka). El paso del conocimiento desde la expresión argumentativa racional a la expresión estética es bloqueado, sin embargo, por la comprensión de que ambos lados desarrollan y destacan sus contenidos de manera completamente diferente y de ningún modo sustituible. Si bien la expresión filosófica y la estética se asemejan porque ambas quiebran la totalidad, tienen que consumir la apreciación reflexiva de esta no-identidad siguiendo caminos separados: por un lado, miméticamente;¹² por el otro, conceptualmente.¹³

En sucesivos nuevos intentos, Adorno destaca hasta qué punto y qué tan necesariamente la filosofía y el arte dependen una de la otra, sin permitir, sin embargo, que ambas sean asimiladas por un amplio discurso poetizante o retórico.

"El espíritu de las obras de arte no es un concepto, pero por su medio aquéllas se hacen conmensurables al concepto. Cuando la crítica de la configuración de una obra llega a percibir en ella el espíritu y a confrontar los diferentes momentos entre sí y también con el espíritu que en ellas se muestra, está acercándose a su verdad más allá de la configuración estética. Por eso es necesaria la crítica de las obras. Ella es la que reconoce en el espíritu de las obras su contenido de verdad o la que lo separa. Y en este acto, y sólo en él, convergen arte y filosofía."¹⁴

12. "Mímesis como realización de la objetividad", Cfr. Adorno, Th.W., *Teoría estética*. Madrid: Taurus, c1986, p. 154.

13. "Philosophische Reflexion versichert sich des Nichtbegrifflichen im Begriff", cfr. Adorno, Th.W., *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975, p. 23.

14. Íd., *Teoría estética*, en el lugar citado, p. 122.

La crítica de los contenidos no conceptuales sólo es posible, pues, a través de conceptos, el arte misma es semejante al concepto, pero sin ser concepto.¹⁵ Se ve que Adorno en principio está conforme con la diferenciación de los discursos de acuerdo a diferentes aspectos de validez. El pensar discursivo sólo puede recurrir al auxilio de la expresión estética para imaginarse la utopía de una unidad libre de la palabra y la cosa, así como, por el otro lado, la construcción estética necesita de la interpretación y la crítica conceptual para poder sobrepasarse a sí misma mostrando su contenido de verdad.¹⁶ Habermas adopta esta constelación de dependencia mutua para derivar, a partir de esto, las diferencias de las funciones lingüísticas de la literatura y la filosofía (véase apartado cap. VII).

V. El programa heideggeriano de una transformación de la filosofía

Heidegger propone otra lectura de Nietzsche. Él historiza aquella autocrítica particularmente destructiva del pensar filosófico para disolver la oposición conflictiva entre la teoría y el arte y llevar la relación entre la poesía y el pensar a una base arcaica. A través de la crítica a la primacía de la filosofía por sobre el arte y la poesía, una primacía reestablecida por Hegel, la crítica de la razón se convierte en Heidegger en crítica de la metafísica.

Cabe destacar que Heidegger emprende dos pasos consecutivos. En primer lugar, encierra a la historia de la filosofía desde Platón a Nietzsche entre paréntesis bajo el aspecto de una lógica de la reversión (la metafísica es platonismo y Nietzsche lo revierte) y de una genealogía del olvido del ser. Delante del paréntesis sitúa al texto pre-lógico, el que todavía entreteje la poesía y el pensar (Parménides, Heráclito); detrás del paréntesis, a sí mismo. Esto lleva a su segundo paso, la sustitución del discurso metafísico por la poetización de la filosofía. Ya el joven Heidegger declara a conservar la "fuerza de las palabras más elementales, en las que el ser ahí se expresa" asunto de la filosofía, y con esto se refiere a la defensa del entendimiento pre-filosófico de conceptos fundamentales del antiguo pen-

15. Íbid., p. 132.

16. Íbid., p. 256.

samiento griego, tales como *alétheia*, *lógos* y *physis*.¹⁷ Si se lee esto junto con el programa del Heidegger tardío, que postula "abandonar la metafísica a sí misma",¹⁸ se muestra, pues, que la estrategia de un "pensar poético" ha de consistir en rechazar toda fundamentación o explicación *argumentativa* de aquellas palabras más elementales ya que, a través de tal argumentación, éstas volverían a caer dentro del paréntesis.¹⁹ Éste es el sentido de su estrategia de la renuncia a toda "refutación" o "destrucción" de la metafísica. En el desarrollo poetizante de metáforas tales como "*Lichtung*", "*Ereignis*", "*Ge-stell*" o "*Gegend*", Heidegger cree poder anular la autonomización (es decir, el infausto aislamiento mutuo) de los discursos epistemológico y literario que se ha venido abriendo camino desde Platón y concluye en la modernidad. Su estrategia acertada consiste en poder co-transportar aquel paréntesis en este desarrollo etimológico, onomatopéyico y poetizante sin dejarse absorber por la fuerza de succión de su lenguaje. Heidegger invierte toda su fuerza literaria (fruto de sus lecturas de Hölderlin, Trakl y George) para dirigirla contra su propio conocimiento de la historia de la filosofía, en el que los textos, en cada nueva etapa de la evolución histórica, sólo redistribuían los conceptos tradicionales, *reaccionando*, tan sólo, en lugar de *transformar*. En la resistencia de estos conceptos y de su colocación en un idioma idiosincrásico y experimental crece un autor, que como lírico "puro" es igual de penoso que como polémico en la celebración patética del idilio de Todtnauberg colonizado por él.²⁰

17. Cfr. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1979, p. 220.

18. Íd., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer 1976, p.25.

19. Este "abandonarse a la poesía" de la filosofía encuentra en Alain Badiou su crítico más actual. Badiou pretende ayudarle al discurso filosófico-matemático a salir de su "sutura" con la poesía y mostrar, a la inversa, qué tanto depende ésta última de aquél. Ambas, la filosofía y la poesía, son, para éste, operaciones de verdad autónomas. Según Badiou, se trata de abandonar el discurso heideggeriano sin recaer en la estética tradicional; cfr. Badiou, A., *El recurso filosófico del poema*, en su *Condiciones*, México D.F.: Siglo XXI 2003, p. 88, y Badiou, A., *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión 1990, pp. 37-50.

20. Cfr. Heidegger, M., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen: Neske 1954, e: íd., ¿Por qué permanecemos en la provincia?, en: Eco; n°35,

VI. La superación pos-estructuralista de la metafísica: perpetuar la cadena de significantes

Derrida adopta la constelación heideggeriana de poner en paréntesis la metafísica y prosigue con el proyecto de dos fases, realizando dos correcciones fundamentales. Por un lado, invierte, en su crítica a la historia de la filosofía, a la metafísica, que pasa del olvido del ser al fonocentrismo. Derrida desconfía del discurso oral, de la comunicación directa, porque allí la voz, la palabra hablada, representa a la razón auto-consciente que controla sus entornos históricos y cotidianos. Él diagnostica una "proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido".²¹ La espontaneidad interna de la conciencia segura de sí misma se refleja en la voz, que se oye a sí misma. En este sistema metafísico, la escritura se pierde, como copia ilegítima de la palabra hablada, detrás de ésta. Derrida hace referencia, pues, a una complicidad entre la idealización y la voz, el habla y su (auto-)presencia absoluta.²² Según Derrida, este fonocentrismo occidental puede ser identificado, al mismo tiempo, como logocentrismo. A esta desconfianza de Derrida frente al diálogo se le suma su desconfianza frente a un concepto de razón que pretende reunir todos los contextos históricos y apropiárselos. De acuerdo con Derrida, habría que oponerse a esta *Aufhebung* hegeliana de la forma más consecuente posible.²³

Paralelamente a la desvalorización de la escritura, Derrida ve también una valorización metafórica de la escritura inscrita en la historia cultural, pero nuevamente en el sentido de la idea de una metaescritura cerrada y sin contexto que se piensa como una repre-

marzo 1963, p.472-476. Habría que mostrar en un paso más a qué teoría hace referencia Rorty en su crítica metafísica. Aquí habría que tratar al pragmatismo sociopolítico de Dewey y el desarrollo ulterior de la teoría del juego del lenguaje de Wittgenstein por parte de Davidson.

21. Derrida, J., *De la gramatología*, México: Siglo XXI, 1986, p. 18.

22. Íd., *La voix et le phénomène*, Paris: Presses universitaires de France 1967, p. 115.

23. Íd., *Positions. Entretiens avec H.Ronse, J.Kristeva, J.L. Houdebine, G.S-carpetta*, Paris: Minuit 1972, pp. 55, 56, 60.

sentación total insuperable de todos los discursos y experiencias: como libro de la naturaleza y como libro del mundo escrito con la letra de Dios. Esta idea de una totalidad finita o infinita del signifi-
cante tampoco es concebible sin la idea de una totalidad del signifi-
cado previa a ella. El sentido radical de la escritura consiste, más
bien, como argumenta Derrida, en que no puede existir tal totali-
dad de sentido. Ya el siglo XIX tuvo que adaptarse a esta compren-
sión desilusionante: "Esta pérdida de certeza, esta ausencia de la
escritura divina ... no define solamente y vagamente algo así como
la modernidad. Esta pérdida de certeza, en tanto que ausencia y
obsesión al signo divino, preside toda la estética y la crítica moder-
nas."²⁴

Derrida utiliza, pues, la radicalidad de su concepto de una es-
critura inabacable para mostrarles a todos los intentos por crear
una homogeneidad ontológica entre el lenguaje y el mundo que
no tienen probabilidad de éxito. Lo designado sólo puede ser
aprehendido como designante; el último paso decisivo fuera de la
cadena de significantes para cerrarla por fuera siempre permanece
impedido. Según Derrida, el movimiento del lenguaje es, más
bien, un constante avance de signifiante a signifiante.²⁵ Cabe
destacar que Derrida debe cuidarse de situar sencillamente el con-
cepto de escritura o el concepto de literatura en el lugar del con-
cepto metafísico de *logos* o de presencia.²⁶

El pos-estructuralismo tiene que extinguir la idea de un texto
inicial que todavía se pueda aprehender. La "presencia desde
siempre" de la pluralidad de significantes permite reconocer la
temporalidad del lenguaje. Ningún signifiante escapa a esta tem-
poralidad, ninguno a la circulación de los signos, que –para hablar
en términos de la teoría de los sistemas– ya siempre ha sido auto-

24. Íd., *La escritura y la diferencia*, Barcelona : Anthropos 1989, p. 20.

25. Cfr. íd., *De la gramatología*, en lugar citado, p. 12.

26. A veces se tiene, sin embargo, la impresión de que el Derrida tem-
prano por momentos otorga a sus "metáforas del sistema", como "diffé-
rance" y "escritura", un aura, a la que la crítica politextual no tiene que
poder afectar. Los gestos temporales de una manifestación de indepen-
dencia total no son muy convenientes para la reputación del programa de
la deconstrucción.

poiética. Sin embargo, con esta deconstrucción del concepto de sig-
no y su lógica no se pretende, de ninguna manera, un alejamiento
de la filosofía ya que esto deriva, la mayoría de las veces, en una
mala filosofía. Hay que hablar, de una vez por todas, en un len-
guaje impregnado de metafísica ya que no hay otro. Derrida opo-
ne, pues, contra un hegelianismo *saturado* en el telos del espíritu
absoluto un hegelianismo *sin reserva*, renovando así, a nivel lin-
güístico, esa dialéctica negativa que Adorno ejercía a nivel de la fi-
losofía subjetiva. Él emplea contra la teoría de la función represen-
tativa del signo una teoría de la escritura que autonomiza el
concepto de escritura y que, en consecuencia, ya no cuenta con el
autor soberano como productor. De este modo logra dos cosas: en
primer lugar, puede deshacerse definitivamente del instrumenta-
rio analítico de la filosofía de la conciencia desde Descartes hasta
Husserl e incorporar, en su lugar, los resultados de la semiología
que se basa en Saussure y lo critica en el paradigma lingüístico-fi-
losófico.²⁷ En segundo lugar, puede mostrar que incluso Heideg-
ger, tanto en su destrucción de la onto-teología como en su pensar
lingüístico, parte todavía de la idea de una instancia incuestionable
(y, por eso, metafísica) al posicionar a una fórmula como "la ver-
dad del ser" fuera de toda discursividad.²⁸

La segunda corrección, que no debe ser desatendida, se refiere
al estilo. Si bien Derrida adopta el juego heideggeriano con pala-
bras fonéticamente similares ("*Ereignis – Eräugnis*" en Heidegger,
"*marge – marque – marche*" o "*Hegel – aigle*" en Derrida), no produ-
ce el ductus arcaizante apasionado que transmite la obra de Hei-
degger. Derrida se niega a entablar con el estilo de Heidegger y
con el francés una relación similar a la de éste con el griego anti-
guo de los presocráticos y con el alemánico.²⁹ Trata incluso distan-
ciarse de su propia lengua materna.

Tampoco se ve, en ningún lugar, que Derrida mantenga con
una poesía una relación íntima comparable a la que Heidegger

27. Cfr. íd., *Positions*, en lugar citado, pp. 25-50.

28. Cfr. Íd., *Márgenes de la filosofía*, Madrid : Cátedra 1998, pp. 160-174.

29. sobre la crítica del "nacionalismo lingüístico" en Derrida véase: *Ce-
lan y la experiencia de la lengua alemana. Entrevista con Jaques Derrida*, en:
Diario de Poesía, no.58, agosto 2001, Buenos Aires/Rosario, pp. 15-17.

mantiene con Hölderlin. El punto de referencia de Derrida no es una estética genuina que relaciona a la cultura diferenciada de la modernidad con una comunidad arcaica impregnada por lo indescriptiblemente divino, sino una textualidad atravesada por diferencias que desautoriza toda pretensión de control externo o central. Es por eso que sobre la "différance", que ocupa una posición central en su pensamiento, dice que es un nombre inevitablemente metafísico porque no existe una unidad nominal pura,³⁰ es decir, no puede evadir el ademán del control total, pero debe admitir, al mismo tiempo, que no puede detener la variación de contexto.

VII. Las consecuencias de una generalización del concepto de literatura

De este modo habríamos llegado al problema central de este trabajo. Si todos discursos se fusionan en la medida en que remiten unos a otros en un texto general, ¿cómo se puede concebir, entonces, un procedimiento de lectura e interpretación adecuado para éste si ya no se puede presuponer como obvia la división entre pretensiones de validez realizables discursivamente y la autonomía expresiva, entre el procedimiento explícitamente argumentativo y la interpretación literaria?

Si quiere hacer justicia a su pretensión radical, la deconstrucción debe emancipar también entre sí las diferentes formas de dis-

30. Esto habría que leerlo junto con aquel pasaje en la *Negative Dialektik* en el que Adorno se imagina la experiencia metafísica: "...en la felicidad, acaso, que auguran los nombres de pueblos como Otterbach, Watterbach, Reuenthal, Monbrunn. Se cree que, si se va allí, se está en lo consumado, como si realmente existiera. Si se está allí realmente, lo prometido retrocede como el arco iris." (en lugar citado, p. 366) Tanto Derrida (con la restricción ya mencionada) como Adorno comprenden que los nombres no se pueden apropiarse ni cercar, que parecen tanto más lamentables cuanto más majestuosamente se los engalane con las insignias de poder absoluto. Heidegger no se interesaba tanto por este retroceso. Su evocación de nombres como "alétheia", "Todtnauberg" o "lo alemánico" mantiene a éstos ocupados de manera celosa puesto que se les sustraen, paso a paso, todos los contextos específicos del mundo de la vida.

curso. El programa de la reinscripción no debe adoptar de forma ingenua el modo de argumentación de lo que tiene que volver a describir, del discurso filosófico. En "Márgenes de la filosofía", Derrida observa (inspirado en su lectura de las *Cahiers* de Valéry) que el filósofo escribe "para mantenerse en el círculo logocéntrico".³¹ Este círculo se puede pensar como una formalización del lenguaje natural con el objetivo de una impermeabilización frente a otros discursos. El texto asegurado de este modo debe, pues —así entiende Derrida la declaración de Valéry de que la filosofía es una "cuestión de la forma"—, ser estudiado « en su estructura formal, en su organización retórica, en la especificidad y la diversidad de sus tipos textuales, en sus modelos de exposición y de producción —más allá de aquéllo a lo que antes solía denominarse género... En resumen, considerar también la filosofía como un género particular de la literatura». ³² J. Culler, teórico literario americano y exegeta de Derrida aprovecha este pasaje para redefinir la constelación de la filosofía y la literatura:

"No hay ningún modelo o modo de determinación que no pueda encontrarse allí. Leer un texto como filosofía es ignorar alguno de sus aspectos en favor de tipos concretos de razonamiento; leerlo como literatura es permanecer atento incluso ante sus rasgos aparentemente triviales. Un análisis literario es aquél que no excluye posibilidades de estructura y de significado del nombre de las reglas de algunas prácticas discursivas limitadas."³³

Derrida quiere, pues, reformular la totalidad del texto heideggeriano (y todos los demás textos filosóficos que lee) a este nivel de una de-limitación discursiva procesal (éste es el sentido de su "re-inscripción desplazada") para poder inscribirlo en un texto general que no pueda ser considerado filosófico en su totalidad. Como este texto general no tiene un límite que lo separe de lo que designa, sólo se lo puede identificar como literario en el sentido más amplio. Es por eso que Culler puede afirmar que el procedimiento deconstructivo de Derrida trata a lo filosófico —que, "está condena-

31. Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, en lugar cit., p. 331.

32. *Ibíd.*, p. 333 y pág. siguiente.

33. Culler, J., *Sobre la deconstrucción*, Madrid: Cátedra 1984, p. 161.

do a ser literario por su dependencia de lo figurativo"— como una "forma específica de un discurso poético generalizado", como "archiliteratura".

El procedimiento deconstructivista, sin embargo, no sería tomado lo suficientemente en serio si se quedara en el modelo del encapsulamiento del discurso filosófico por el literario.³⁴ Si bien una lectura retórica puede intervenir en el texto filosófico en todos aquellos pasajes en los que éste se sirve de sus elementos ficticios y metafóricos como si se tratara de un material trivial y casual (o sea, donde descuida su organización retórica en favor de la lógica del contenido), tiene que tener previamente a disposición criterios para poder distinguir entre lo ficticio y lo serio, lo esencial y lo causal, la forma y la sustancia. Para eso debe remitirse nuevamente al discurso filosófico. Se puede apreciar cómo se desarrolla aquí el modelo de una lectura doble, de un ir y venir entre dos funciones lingüísticas. De esta manera, se mantiene la distinción entre producción textual filosófica y literaria; sólo cambia su calidad puesto que la lectura deconstructivista desconfía de la intención aparente de un texto y, ya sea éste teórico o poético, lo cepilla a contrapelo.

Ahora bien, ¿qué aspecto tiene aquello que Culler describe como efecto de la deconstrucción: que ambos discursos pueden *comunicarse entre sí*? La comunicación sólo puede ser exitosa si ambos discursos tienen un punto común de referencia. Como punto de referencia tiene que funcionar, en definitiva, un concepto *ampliado* de literatura para el que no exista nada que sea tan definitivamente no-literario que éste no pueda abarcarlo: la esencia de esta literatura encierra "todo aquello que pudiera situarse fuera de ella", o sea, también "cualquier explicación de sí misma".³⁵ Consecuentemente, Rorty puede afirmar que un concepto de la literatura tan generalizado abarca "todo lo que la crítica literaria critica".³⁶

34. este modelo se corresponde, desde el punto de vista de su momento estratégico, con los "paréntesis" de Heidegger, sólo que el delante y el detrás de los paréntesis ya no se denominan "ser" o "alétheia", sino sencillamente "literatura".

35. Culler, J., *Sobre la deconstrucción*, en lugar citado, p. 161.

36. Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad* (en adelante: CIS), Barcelona: Paidós, 1996, p.99. El concepto de literatura considerado de este mo-

Como esta comunicación no puede ser pensada de otra manera que no sea mediante este concepto de textualidad general, el programa de una confrontación sin reservas de ambos paradigmas parece nuevamente dominado, en última consecuencia, por el metaparadigma de una crítica literaria omnipresente, cuya tarea es desplazar los límites entre los discursos particulares de expertos, que se han vuelto rígidos y obstaculizantes, mediante procedimientos que no deben derivarse de otra forma que no sea de ellos mismos.³⁷

Esto quiere decir, pues, que cada texto tiene que contar con la posibilidad de que el lector interprete una intención distinta de la articulada por él mismo. Su autonomía de producción se ve frustrada por una desdiferenciación en la recepción, que pragmatiza las funciones lingüísticas en sentido opuesto como instrumentos de la disolución de las formas de expresión pretendidas. Las consecuencias son: - se debe renunciar a la pretensión del discurso filosófico de tener el privilegio de la discusión de planteos universales; - la práctica comunicativa cotidiana, cuya toma de decisiones se basa en idealizaciones necesarias y en claras asignaciones de competencias, es irritada y confrontada con la tarea, casi imposible de solucionar, de deconstruir sus propios presupuestos y seguir teniendo, al mismo tiempo, capacidad de acción.

Habermas reacciona a esto separando las pretensiones de status y los contenidos universalistas del discurso filosófico, y exigiendo la consideración de estas condiciones para la comunicación orientada a la práctica. Rorty, que también parte de la idea de que las idealizaciones ineludibles estructuran la retórica pública de las sociedades liberales modernas, aboga, en cambio, por una separación estricta de la lectura privada y la competencia social.

do recuerda a la respuesta de Ezra Pound a la pregunta: "¿Qué es la literatura?" - "Todo lo que está impreso".

37. La consecuencia de Rorty de los problemas de tal omnipresencia es, como veremos más adelante, la limitación de la lectura y la interpretación literarias al ámbito de lo privado.

VIII. La autonomía relativa de los discursos

La crítica de Habermas a la disolución de la diferencia de géneros entre la filosofía y la literatura concierne a la disolución de la diferenciación de los discursos de expertos y la consecuente no consideración de las dimensiones de validez de ambos tipos de texto. Habermas rechaza la idea de la heterogeneidad del discurso teórico. Habrá que discutir la conveniencia de la división entre las esferas culturales y poner de relieve las posibles consecuencias de una asignación unívoca de las funciones lingüísticas específicas a cada discurso en particular.

Habermas distingue claramente entre la función poética de la lengua, la que posibilita la apertura del mundo, y la argumentativa, la que soluciona problemas. Ambas funciones, incluidas en el "paquete de funciones del lenguaje cotidiano", determinan nuestra pre-comprensión sociocultural y encierran también, por otro lado, un potencial innovador para decisiones sobre contextos de acción políticos, económicos y morales complejos. Sin embargo, para poder ser así de efectivos, los contenidos de la expresión poética y de los lenguajes especiales de la ciencia tienen que ser transformados en baja a partir de sus formas de expresión altamente específicas mediante la crítica literaria y la filosofía, de modo que se puedan derivar de ellos indicaciones de acción pragmáticas. De esta forma, la filosofía se puede desligar de su papel de acomodadora y de juez de la ciencia, la moral y el arte, que se ha vuelto insostenible, para convertirse en vigilante de pretensiones universalistas y en intérprete competente de la transmisión cultural para un mundo de la vida segregado por el proceso de diferenciación.³⁸

Habermas adopta aquí el modelo explicativo de Max Weber para un proceso de modernización cultural en el que se disuelven las concepciones del mundo de la premodernidad fundadas teológica y metafísicamente y cada uno de los momentos de la razón ingresa por separado en las esferas de valor de la ciencia, la moral y el arte. Sólo convergentes en la *forma* de fundamentación argumentativa, los complejos del saber, que se han vuelto autónomos,

38. Cfr. Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península 1996, p. 25 y p. siguientes.

desarrollan sus *incompatibles potenciales sociales de reflexión*. Para la racionalidad comunicativa, la restitución de una unidad de la razón ya no puede tener lugar a través de la filosofía, sino sólo "de este lado de las culturas de expertos, en una práctica cotidiana no-cosificada".³⁹ En ésta se produce un productivo contexto de remisión de momentos cognitivos, estéticos y morales. La confrontación con obras de arte en una situación biográfica decisiva y la consecuente revisión de la autodescripción y adquisición de competencia social sirven de ejemplo para la transformación efectiva en términos de la acción de una cultura de expertos.⁴⁰

Para Habermas es muy importante exigir las pretensiones de apropiación y unión de discursos de expertos que tiene un mundo de la vida estructurado comunicativamente. Para eso, se basa en los resultados de la *ordinary language philosophy* creada por Austin y Searle, que muestran que la comunicación cotidiana debe realizar determinadas idealizaciones respecto de la normalidad de los contextos de un acto de habla para poder llegar a un resultado relevante en términos de la acción.⁴¹ Comentamos brevemente esta

39. Íd., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 3. edición. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, tomo 2, p. 586.

40. Cfr. íd., *Modernidad – Un proyecto incompleto*, en *El debate modernidad posmodernidad*, Casullo, N. (ed.), Buenos Aires: El cielo por asalto 1993, p.142. De lo antedicho parece desprenderse claramente que la crítica de Gamm: "En la concepción de Habermas, la regla, la prescripción y la administración gobiernan la comunicación cotidiana" no es fundada. Su indicación de que también "la seguridad de sí mismo, la impasibilidad, el charme, la compenetración y la ironía" son elementos relevantes del discurso relativo al mundo de la vida, es demasiado limitada. Una crítica a Habermas debe ocuparse de su supuesto más fuerte: la pretensión de universalidad en las atribuciones de significado intersubjetivas. Gamm, G.: *Eindimensionale Kommunikation. Vernunft und Rhetorik in J. Habermas' Deutung der Moderne*, Würzburg 1987, p.17 y p. siguiente.

41. Habermas habla de un "acuerdo que coordina la acción", al que los participantes del discurso, sometidos a la necesidad de decidir, se ven remitidos. La filosofía del lenguaje deconstructivista critica, en este contexto, que la idea de control de una variación infinita de contexto es ilusoria. Respecto del intento de explicar el acto de habla como una forma de comportamiento intencional regida por reglas y estabilizada a través de supuestos básicos presuponiendo la "seriedad" y la "sinceridad", véase el

argumentación para demostrar que, en el esquematismo discursivo de Habermas, las fuerzas actuantes no sólo vienen de *arriba*, sino, sobre todo, de *abajo*.

Este esquematismo no pasa por alto el hecho de que aquellas suposiciones idealizantes también pueden ser cuestionadas y desechadas por la transferencia de terminologías científicas innovadoras y de formas de expresión literarias radicales a través de la filosofía y del lenguaje cultivado.⁴² Él hace referencia, sin embargo, a la necesidad de legitimación que el discurso cotidiano le impone al lenguaje poético (y teórico) debido a que la función lingüística de la apertura del mundo tiene que acreditarse en procesos de aprendizaje intramundanos.⁴³ Para poder estabilizar este campo de tensiones, una teoría de la racionalidad comunicativa debe perseverar en que, *en primer lugar*, un acuerdo sobre las asignaciones de significado relevante en términos de la acción representa una condición necesaria para una crítica lógica de interpretaciones y, *en segundo lugar*, este acuerdo, en el sentido de "reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez", sólo puede producirse a través de la referencia a un principio universalista.⁴⁴

Mediante la crítica al modelo de Luhmann de una integración sistémica totalizada, Habermas desarrolla, entonces, su concepto de una integración social que une a la validez de una moral universalista con sistemas de interpretación que, si bien se orientan a normas de racionalidad, pueden ser revisados.⁴⁵ Con la reducción de las pretensiones de status del discurso filosófico, el racionalista cree hacer justicia a la exigencia de planteamientos posmetafísicos

análisis de Searle del acto ilocutivo "promesa" en: Searle, J.R., *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press 1969.

42. Habermas habla de la "erosión de certezas cotidianas", cfr. Habermas, J., *Umgangssprache, Bildungssprache, Wissenschaftssprache*, en su *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, Leipzig: Reclam 1990, p. 31 e: *id.*, *El discurso filosófico de la modernidad* (en adelante: DFM), Madrid: Taurus, 1989, p. 251.

43. *Ibid.*, p. 248.

44. Cfr. *id.*, *Conciencia moral y acción comunicativa*, en lugar citado, p. 77 y p. siguientes.

45. Habermas, J., u. D. Henrich, *Zwei Reden*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974, p. 59 y p. siguientes, en especial p. 68 y p. siguiente.

de reconocer la paradoja de un metalenguaje autoevidente. En cambio, a los cuestionamientos universalistas y a la forma de discusión argumentativa sobre sus pretensiones de validez sigue considerándolos imprescindibles. Coincide con autores como Mead, Rawls y Sellars en que la razón se crea a través de la internalización de normas sociales y el modelo de una razón comunicativa es, por eso, históricamente contingente. En la "idea de una intersubjetividad íntegra",⁴⁶ sin embargo, un consenso reconocido no se puede pensar ni controlar de otra manera que no sea mediante la espera permanente de un consenso a través de argumentación racional.

A partir de lo antedicho queda claro que las rígidas asignaciones de papeles a la filosofía y a la literatura resultan de dos presupuestos: en primer lugar, de la *tesis de diferenciación*, que, partiendo del proceso de modernización científico y social, le asigna a cada discurso identificable una función lingüística centralizadora o (en el discurso cotidiano) el imperativo de la coordinación de acción; en segundo lugar, de la *tesis de universalización*, que promueve la unidad de la razón como condición contrafáctica del entendimiento. A partir de la primera tesis se puede derivar, por un lado, la comunión del discurso filosófico y del crítico-literario: ambos adoptan una función mediadora, que ya hemos explicado, puesto que reformulan los contenidos de los discursos de expertos, haciéndolos accesibles para el mundo de la vida. Para esto, deben enriquecerse con elementos retóricos.⁴⁷ Al mismo tiempo, queda claro lo que separa a ambos discursos: las diferentes formas de argumentación del texto a traducir de las que éstos dependen respectivamente. En el texto filosófico, las metáforas son sólo tejido de unión y de sostén que proporcionan la estructura lógico-proposicional (el *parénquima* del texto, por así decirlo). De la segunda tesis resulta la primacía de la forma de expresión lógica por sobre la retórica/literaria. Si ambos discursos mediadores cumplen con su función de transmisión, sólo se puede crear un consenso que solucione problemas de manera temporaria, no sólo a un alto nivel

46. Cfr. *id.*, *Nachmetaphysisches Denken* (en adelante: NmD), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, p. 185.

47. Cfr. DFM, en lugar cit., p. 252.

científico, sino también a nivel del discurso cotidiano orientado al entendimiento, necesariamente mediante la suposición de un desarrollo argumentativo que se pueda llevar a cabo de manera ininterrumpida.

Nuestra crítica y nuestro apoyo a los argumentos centrales del planteo de Habermas se dividen de la siguiente manera: La acentuation de la diferencia de los discursos respecto de sus funciones lingüísticas muestra, por de pronto, que le debemos la complejidad de las formas modernas de expresión a la autonomía de las esferas culturales aunque se hayan vuelto históricamente contingentes. Habermas permanece, de este modo, susceptible frente a la idea de que la complejidad del uso actual del lenguaje es el resultado de esta diferenciación, una diferenciación, que, como ha mostrado el fracaso de los movimientos de vanguardia históricos, no puede ser revertida sin inconvenientes. Una asimilación de la filosofía y la literatura requeriría de un proceso que no renuncie a la función específicamente argumentativa, sino que la transforme, por ejemplo, *asociándole*, en una lectura retórica, una función epistémica literaria para reforzarla o para debilitarla.

Por otro lado, el concepto de una razón comunicativa oculta el hecho de que la filosofía ya hace mucho tiempo ha dejado de mediar sólo entre las culturas de expertos y la práctica cotidiana, sino que autores filosóficos influyentes como Adorno, Benjamin, Lukács y Gadamer aceptan cada vez más a la literatura como un portador de una verdad propia. No tiene en cuenta que, en la actualidad, la literatura sencillamente no se contenta con juzgar a los textos sólo bajo el aspecto de cuestiones de gusto. Ella formula, entre otras, también preguntas en cuanto a la validez moral⁴⁸ y el reconocimiento sistemático.⁴⁹ Sin embargo, Habermas señala que la literatura y la crítica a la misma no pueden asumir el papel de fundamentación última de una filosofía, al que, como pretensión de status, ella misma ha tenido que renunciar a lo largo de su histo-

48. Cfr. Jauß, H.R., *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, p. 302, y Rorty, R., *CIS*, p.160 y pág. siguiente (nota de pie 2).

49. Cfr. Bürger, P., *Prosa der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, p. 8.

ria. El contenido correctivo de su argumento muestra que la crítica literaria, al inscribirse en el contexto de las formas discursivas, debe *afirmarse*, frente a formas de enunciación más fuertemente cognitivas y orientadas a la práctica, como *una* forma de conocimiento posible entre otras.

IX. Una alternativa: la cultura poetizada como lectura privada

También Rorty emprende una división estricta para evitar que un discurso estético de-limitado socave los fundamentos de la libertad política. Sólo que su línea divisoria se extiende entre el autodencontrarse privatizado y la exigencia social de evitar la crueldad. En lo que respecta a esta última exigencia, coincide con Habermas en que la "comunicación libre de dominación" es un buen medio para evitar el sufrimiento y la represión. Según Rorty, las autodescripciones innovadoras dentro de una democracia deben ser diferenciadas estrictamente de esto, puesto que se oponen al proceso de la internacionalización de normas sociales incorporadas. En este sentido, las innovaciones poéticas no pueden ser situados como parte del discurso público, sino que se llevan a cabo sólo en el marco de una cultura *privada* poetizada.

Rorty renuncia tanto a la subdivisión en esferas culturales como a la función mediadora de la filosofía y de la crítica literaria. Opina que el discurso de una cultura poetizada va más allá del modelo Weberiano de las tres esferas culturales. Es decir, su línea divisoria se extiende de manera transversal a la estructuración de Habermas de las esferas culturales: tanto la expresión discursiva como también la intuitiva pueden volverse efectivas para la intensificación del sentimiento de solidaridad, mientras que, por el otro lado, ciertos autores filosóficos (como Nietzsche, Heidegger, Foucault y Derrida) son totalmente prescindibles como asesores sociopolíticos. Sólo a través del lector ironista, que funciona como instancia de filtro y de control, es que estos autores tienen la oportunidad de volverse socialmente efectivos.

¿Cómo se efectúa este proceso osmótico? El lector ironista recibe textos innovadores de cualquier índole e incorpora a su vocabulario los neologismos que considera convincentes, sometiéndose así simultáneamente a una desconfianza permanente frente a su

vocabulario actual. Correspondientemente, este lector también debe partir de un Yo inconsistente. Sin embargo, este irritante proceso de reflexión y revolución no tiene que llevar necesariamente a la destrucción de la competencia social. De este movimiento anti-metafísico de confrontación de vocabularios alternativos, el pragmatismo poetizado espera efectos correctivos y ampliadores: tiene que actuar de manera pedagógica, educar hacia la tolerancia.

La idea del confrontamiento de los vocabularios entre sí aparece ya en la discusión sobre las consecuencias del estructuralismo. Separándose de la crítica literaria académica que predominaba en Francia en los años '50 y '60, Roland Barthes formula una concepción de literatura en la que ésta es vista como "signo para la historia y, al mismo tiempo, resistencia contra ella" delante de un fondo de un horizonte interpretativo que no se puede cerrar.⁵⁰ Paso a paso, radicaliza el concepto de una crítica literaria que "deja a otros al cuidado indigno de distinguir perentoriamente la locura de la sinrazón, en el siglo mismo en que su deslinde ha sido puesto en tela de juicio".⁵¹ El cuestionamiento de esta división se convierte luego, en *El placer del texto*, en el tema dominante. El lector de Barthes, que siente placer, comparte dos propiedades decisivas con el irónico de Rorty: se comprende como necesariamente privado⁵² y se desembaraza de las contradicciones lógicas, mezcla las formas de expresión entre sí, es absorbido por el perpetuo entrelazado del texto.⁵³ Sólo que el lector de Barthes aspira a la "articulación del cuerpo y de la lengua",⁵⁴ a que los vocabularios se conviertan en cuerpos perceptibles a través de los sentidos y, de esta manera, se abandone tanto la racionalidad interna al juego del lenguaje en la Rorty que hace hincapié, así como también la referencia a una idea de competencia social y estabilización moral. El planteo pedagógico de Rorty acentúa el aspecto *privado* de una lectura ironista: la evitación del dolor y de la humillación, mientras que Barthes favorece en su reflexión anárquica sobre el texto el as-

50. Cfr. Barthes, R., *Sur Racine*, Paris 1963, p.149, p. 11.

51. Íd., *Crítica y verdad*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1972, p. 67.

52. Íd., *El placer del texto*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1974, p. 83.

53. Íd., p. 10, p. 104.

54. Íd., p. 109.

pecto *provechoso*: la obtención de placer. De este modo, las consecuencias más radicales de Barthes de una pasión privada por el texto perceptible a través de los sentidos empaña también la idea fundamental de Rorty de que una lectura a modo de juego de este tipo "desempeña el mismo papel que se supone que, para los metafísicos, desempeña la búsqueda de principios morales universales".⁵⁵ Barthes ve "la imposibilidad de vivir fuera del texto infinito –no importa que ese texto sea Proust, o el diario, o la pantalla televisiva", y resume: "el texto del goce es absolutamente intransitivo."⁵⁶ Desde esta perspectiva, habría que volver a preguntar si el modelo de Rorty de una crítica literaria como práctica en la competencia social es fundado.⁵⁷

El concepto de la lectura ironista le exige al lector privado aquella función mediadora que en Habermas adoptan justamente la filosofía y el lenguaje cultivado. La idea de que el lector privado lee al mismo tiempo textos de proveniencia científica, literaria y socio-política sin hacer caso sólo de argumentos racionales significa, en principio, que éste debe realizar por su cuenta la transferencia de los lenguajes especiales al paquete de funciones del lenguaje cotidiano. Tiene que incorporar a su lenguaje cultivado los productos de teóricos literarios, de filósofos idealistas y de literatos idiosincrásicos como ladrillos susceptibles a deterioro, ya sea incorporándolos complementariamente o, a la inversa, deconstruyendo con su ayuda una parte de su vocabulario.

El modelo de una lectura expansiva parece ser lógico para el ámbito de lo privado por lo menos en un aspecto. Presenta la ven-

55. *CIS*, en lugar cit., p. 98.

56. Barthes, R., *El placer del texto*, en lugar cit., p. 59, p. 83.

57. Es posible que Rorty pague la división de lectura y opinión pública con una tendencia a la ingenuidad política. Perfeccionando los planteos de Pierre Bourdieu (en: *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona/Buenos Aires: Paidós 1991), de Philippe Lacoue-Labarthe (en: *La ficción de lo político*. Heidegger, el arte y la política, Madrid: Arena 2002) y de Jacques Derrida (en: *Del espíritu*. Heidegger y la pregunta, Valencia: Pre-textos 1989) que someten a Heidegger a una lectura crítica doble, se puede mostrar cómo Rorty no ve estrategias de transformación y de acumulación manifiestas en Heidegger, que hacen posible mostrar una relación lógica del discurso político y del filosófico.

taja de poder evadir el problema de la ilusión de la autonomía estética, del que se ocupan intensamente autores como Th.W. Adorno, Herbert Marcuse, Peter Bürger y Albrecht Wellmer, puesto que, desde un principio, se elimina la reflexión de-limitativa sobre el arte, la filosofía, la psicología, etc. del programa de una estetización del mundo de la vida, sin perder, sin embargo, completamente su relevancia práctica moral. No obstante, este modelo de una autonomía privada de lectura tampoco queda exento de la crítica de una cierta ingenuidad. Puesto que una de las condiciones para dedicarse intensamente a la literatura en el sentido más amplio es, justamente, este tiempo libre que resulta de una economía capitalista próspera. Aquí Rorty no tiene en cuenta que el proceso económico de reproducción tiene que volver a ocupar a la vez, por necesidad immanente al sistema, el tiempo libre que él mismo ha generado y esto, precisamente, con productos de una cultura de masas, que no llevan consigo, en lo absoluto, aquel potencial innovador y sociorevolucionario que persigue el lector ironista. El pragmatista subestima el esfuerzo emocional y reflexivo necesario para sustraerse de estas ofertas de los medios de comunicación de masas.

X. Consecuencias de los diferentes conceptos de racionalidad

Si bien la razón comunicativa se opone a la *generalización* de un contextualismo estético que anula la capacidad de los lenguajes especiales para resolver problemas, tal como postula Derrida, debería, por otro lado, aprobar los intentos de una cultura poetizada por limitar tal contextualismo crítico-literario a la lectura privada, ya que, de este modo, se obtienen dos cosas: - se limitan las pretensiones de status de la crítica literaria (que abarca también a los textos filosóficos); - se incentivan las capacidades para resolver problemas de los discursos de expertos en el ámbito de una estructura democrática considerada estable, deconstruyendo, sin embargo, la pretensión de validez universal, es decir, limitando etnocéntricamente la creación de consenso.

Habermas desconoce (y es mérito de Rorty haber dado cuenta de esto) que la lectura retórica de textos filosóficos y la lectura crítico-metafísica de la literatura es absolutamente posible y justificable

mientras se sitúe ensayando, por así decirlo, en el ámbito del autencontrarse privado. Desde luego, habrá que destacar de manera precisa qué consecuencias trae consigo la privatización de la cultura de expertos. Justamente en esto consiste la colisión fundamental entre Habermas, por un lado, y Rorty y Derrida, por el otro. La confrontación crítica de la razón comunicativa y de la lectura deconstructiva tiene que partir de este punto. El concepto de Habermas es convincente cuando acude a la filosofía como instancia mediadora; el planteo de Rorty también, cuando propone leer la producción tardía de Derrida como "bromas privadas".⁵⁸

Comentemos brevemente la idea de Rorty que consideramos aceptable. Rorty busca entendimiento para el "carácter radicalmente poético de las vidas individuales y de la fundamentación meramente poética de la 'nosotros-conciencia' que subyace a nuestras instituciones sociales" e, inmediatamente después, concretiza su idea de disparidad: "mi cultura 'poetizada' es una cultura que ha renunciado al intento de unificar las formas privadas que uno tiene que tratar con la finitud propia y el sentimiento de obligación que se tiene para con los demás seres humanos".⁵⁹ El lector ironista de Rorty tiene algo de la postura del *Monsieur Teste* de Paul Valéry, que, como es sabido, rechaza la responsabilidad social para poder dedicarse por completo a las relaciones entre lo conocido y lo desconocido de su propio pensamiento. Benjamin suponía que el secreto melancólico del intelecto de Teste consistía en que permanecía privado. En Rorty, esta melancolía ha desaparecido sin dejar rastro. En su lugar, aparece un juego arriesgado y, no obstante, alegre con nuevas metáforas excitantes. Este juego no viene aparejado por ninguna especie de cargo de conciencia, puesto que no se le exige relevancia social directa. Puede expresarse. Sin embargo, trae aparejadas consecuencias. Los mundos metafóricos experimentales en los que se aventura el lector ironista son testeados luego, paso a paso, en cuanto a su idoneidad en el mundo de la vida, y sedimentan aquí para convertirse en instrumentos para la autodescripción de toda la sociedad. De es-

58. *CIS*, en lugar cit., p. 144.

59. *Ibíd.*, p. 86.

te modo, quedan fosilizados finalmente en la literalidad. Aquéllo que ayer era todavía lingüísticamente revolucionario y subversivo en el ámbito de lo privado, ya se puede volver a encontrar, en la actualidad, en estrategias pragmáticas convencionalizadas para la solución de problemas. De ahí que no sea correcto lo que Habermas le critica a Rorty: que, en su filosofía lingüística, "...el proceso de renovación que la apertura lingüística del mundo significa, ya no tiene *contrapeso* alguno en el proceso acreditador que es la práctica intramundana".⁶⁰ También en una cultura poetizada, la práctica de la vida sigue dependiendo de vocabularios que le permiten un trato adecuado con la propia cultura. Su problema radica, más bien, en que les impone a los miembros de las democracias occidentales una tarea difícil de resolver: Como irónicos deben exponerse a las velocidades aceleradas de una lectura que constantemente está experimentando y que rompe todas las barreras discursivas; como ciudadanos políticamente comprometidos, por el contrario, deben contentarse con descripciones de su entorno social fosilizadas y, desde la perspectiva ironista de su alter ego, completamente arcaizadas. Las dimensiones del tiempo sencillamente ya no parecen compatibles aquí. Como lector ironista uno se anticipa permanentemente a la propia disposición como ciudadano política y socialmente comprometido. El único argumento que justifica tal esquizofrenia es el hecho de que el sistema de la democracia establecida y de la economía próspera es precisamente el requisito para el espacio libre en el que se puede situar una lectura autónoma y libre de los imperativos del mundo de la vida. *La paradoja es que es justamente este lenguaje fosilizado del sistema de la administración pública y de la organización capitalista el que brinda la posibilidad (o la ilusión) de sobrepasarlo.*

La aptitud funcional de las instituciones liberal-democráticas y la consecuente libertad para la lectura deconstructiva nutre, para esa cultura, la esperanza de que las etnias foráneas se incorporen con toda libertad a su formación política e intelectual en lugar de derribarla. Esta fusión libre sólo puede ser concebida bajo dos condiciones hipotéticas que se excluyen mutuamente: o bien se parte del hecho de que una etnia foránea tiene *casualmente* un

60. DFM, en lugar cit., p. 249.

horizonte de interpretación similar en lo que respecta a la función de la crítica literaria y la filosofía política (o que decididamente se aproxima a un horizonte tal), o bien se presupone que cada etnia, sin importar su proveniencia, si es que piensa en conceptos como "comunidad", "literatura" y "comunicación", debe tener *necesariamente* las mismas ideas respecto de cómo se puede lograr el entendimiento y la unión. Habermas considera a la segunda suposición idealizadora como indispensable ya que la posibilidad de la adopción mutua de perspectivas debe estar incorporada previamente en cada una de las ideas de entendimiento. Para la razón comunicativa, los conceptos de fundamentación y de entendimiento desempeñan el mismo papel gramatical en cada una de las comunidades lingüísticas.

Por consiguiente, en cada proceso de entendimiento habría que poder precisar las condiciones discursivas bajo las que se puede lograr un consenso sobre lo que se entiende, en realidad, por "abierto" y "libre". El título que abarca la posibilidad de tal precisión es *racionalidad*. Según Habermas, ésta "encuentra su medida en la facultad que participantes en la interacción capaces de dar razón de sus actos tienen de orientarse por pretensiones de validez enderezadas a ser intersubjetivamente reconocidas".⁶¹

Como para el pragmatismo poetizado la idea de una aceptabilidad universal fundamentada racionalmente no tiene lugar (la argumentación filosófica es tan sólo parte de una cultura pública creada de modo contingente o de una lectura privada), sólo le resta la confianza en la función educativa de una crítica literaria tolerante, que expande paulatinamente su campo de acción. La astucia de Rorty consiste en que parte de un concepto de crítica literaria que le parece permitir incorporar a un canon literario que debe ampliarse constantemente, en el caso ideal, todos los autores pasados, presentes y futuros sin tener que recurrir a estándares de racionalidad universales. En vista de esta incorporación, una comunidad lingüística dispuesta a un consenso tiene que poder contar, entonces, con que la tolerancia inculcada estéticamente alcanza para integrar, paso a paso, etnias foráneas en el contexto de las democracias liberales. La lectura crítico-literaria parece generar así la

61. *Ibid.*, p. 373.

perspectiva de una comunidad universal sin legitimación racional, solamente presuponiendo que las etnias foráneas puedan ser incorporadas sin dificultad, o sea, sin alterar las existencias de instancias liberales, porque, en caso contrario, no se darían las condiciones para una lectura privada sin inconvenientes.

En su idea del enriquecimiento paulatino, el pragmatismo poetizado tiene que partir del supuesto de que estas etnias foráneas utilizan el mismo concepto de crítica literaria o de que éste es, al menos, compatible con el de la comunidad lingüística a la que él mismo pertenece. Así, también la idea de una convergencia de comunidades socializadas de manera diferente no puede renunciar a la idea transcendental de que conceptos tales como "crítica literaria", "nosotros-comunidad", "instituciones democráticas" y "comunicación no distorsionada" tienen el *potencial* hipotético de desempeñar, en etnias foráneas, el mismo papel, de ser reconocidos por ellas y así, por último, *universalmente*. La idea de una crítica literaria de-limitada, que se basa sobre la tolerancia en la competencia de todos los vocabularios, sólo tiene sentido cuando, también en el ámbito de convergencia político-moral, el reconocimiento se piensa como aceptación *mutua* y mediación *realizable* bajo la dirección de la misma idea respecto de lo que deben significar entendimiento y tolerancia.

Recibido el 16-07-04; revisado el 16/01/05; aceptado el 17/05/05.

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN LA PRIMERA PARTE DE LA DEDUCCIÓN B

Juan A. Bonaccini

Departamento de Filosofía

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Brasil)

RESUMEN: La mayoría de los lectores considera que la Deducción Transcendental de las Categorías (DTC) debe establecer su validez objetiva en toda la experiencia posible. Muchos parecen admitir, inclusive, que la Deducción contiene una respuesta a Hume. Sin embargo, son pocos los que creen que esta respuesta incluya una réplica contra el desafío humeano a la *identidad personal*. Para aclarar este punto, se sugiere, ante todo, que el ataque de Hume recaería sobre la supuesta sustancialidad del yo cartesiano y que pondría en mira su identidad numérica. Luego se defiende que Kant redefine el problema en la primera parte de la Deducción (B) argumentando contra Hume en términos lógicos y no sustancialistas. Al final se discute la concepción kantiana de la unidad y de la identidad de la autoconciencia y se concluye que Kant rediseña el problema metafísico de la identidad personal.

PALABRAS CLAVE: Kant - Hume - Identidad Personal - Identidad Numérica - Apercepción.

ABSTRACT: Most readers consider Kant's Transcendental Deduction of the Categories (TDC) as intended to establish their objective validity for all possible experience. Many of them seem to admit that the TDC contains an answer to Hume. Nevertheless, there are few that interpret the TDC as a serious reply to the Humean challenge on *personal identity* as well. To make this clear is suggested, first of all, that Hume's attack on personal identity is addressed to the supposed substantiality of Cartesian; second, that it tackles its numerical identity. Then the thesis that in the first part of the TDC Kant redefines the problem against Hume rather in logical than in substantial terms is defended. Finally, Kant's conception of logical unity and identity of selfconsciousness is discussed. The outcome is that Kant redesigns the metaphysical problem of personal identity.

KEYWORDS: Kant - Hume - Personal Identity - Numerical Identity - Aperception.

Introducción

Es célebre la idea de que a pesar de tener por meta la demostración de la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento en el campo de la experiencia posible, la Deducción Trascendental de las Categorías (DTC) ha sido pensada y desarrollada en respuesta a Hume, específicamente para solucionar el problema de la causalidad.¹ Sin embargo, pocos se han tomado en serio que ella (o parte de ella) también pueda ser una respuesta a otro problema gravísimo destacado por el escepticismo de Hume, que es el de la *identidad personal*. Patricia Kitcher (1995, pp.97ss, 108) es una de las pocas personas que han sostenido que no se entiende bien el énfasis de Kant en los conceptos de síntesis y unidad de la autoconciencia en la *Crítica de la razón pura*² si no se los considera en el marco de una respuesta al capítulo sexto de la sección cuarta del primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*.³ Más allá de la discusión histórica acerca de si Kant leyó o no el *Tratado*,⁴ parece al

1. Aunque la mayoría sostenga con razón que la solución, funcionando o no, sólo aparece o se completa en el contexto de la segunda Analogía de la experiencia. Véanse por ejemplo los trabajos L. W. Beck (1996, pp. 465ss), J. Bennet (1966, pp.100ss, 126ss), P. F. Strawson (1966, pp. 26ss, 243-44), R. P. Wolff (1973, pp. 24ss, 48-56, 88ss, 154-161), H. Allison (1983, pp. 216ss, 1996, pp. 80ss); B. Longuenesse (1993, 31ss, pp.412ss), Henrich (1994b, p.135), T. Sales Lima (2003, pp.18ss, 102ss, 184ss). Cfr. H. Holzhey (1970, pp. 107ss., 121, 144-158), quien relativiza parcialmente la influencia de Hume sobre el pensamiento de Kant mediante una profunda investigación de sus fuentes.

2. De aquí en adelante citada como KrV y el número de la página del texto original precedido por las letras A o B, que indican la primera o la segunda edición, respectivamente. Las traducciones son de nuestra entera responsabilidad.

3. David Hume, *A Treatise on Human Nature*, ed. by Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1888 y ss. Citado como T, seguido del número del libro y de la sección en caracteres romanos, del capítulo en arábigos, y luego por la paginación de la edición Selby-Bigge (por ejemplo: T I, IV, 6; T 251). Las citas, salvo una que otra modificación, siguen la versión castellana de Félix Duque.

4. Ver P. Kitcher (1995, pp. 97ss), N. Kemp Smith (1923, pp. 204ss), R. P. Wolff (1973, pp. 24ss). La tesis histórica de Kitcher ha sido bastante dis-

menos bastante interesante leer e interpretar la Deducción como si estuviera en parte destinada a la refutación del escepticismo de Hume en lo que respecta a la identidad personal del sujeto. No obstante, una lectura como ésta debería explicar en qué medida ello sería posible, considerando que Kant es un crítico severo de toda pretensión al conocimiento de un sujeto simple, sustancial y personal.⁵

I

Al principio no se entiende cómo Kant podría defender la identidad del sujeto contra la crítica avasalladora de Hume, si él también es un crítico de las tesis que postulan el conocimiento de la identidad personal.⁶ Y no solamente en la discusión de los paralogismos cometidos por la Psicología racional, sino también en el ámbito de la propia DTC (§§ 24-25). Pero esta dificultad puede ser resuelta si se sostiene inicialmente que estos dos autores *no aplican el concepto de identidad del sujeto en el mismo sentido*.⁷

Bien se podría pensar que ambos hablan de la identidad del sujeto teniendo en mente cosas diferentes: Hume, la identidad personal de un sujeto sustancial *à la Descartes*; y Kant, la identidad numérica del sujeto lógico de todos los pensamientos, definida como la condición trascendental de la unidad de todo acto mental y de toda síntesis de representaciones. Y si esta hipótesis es válida, parece que precisar el sentido en que Hume entiende la identidad

cutida. Recientemente ha sido cuestionada por Henry Allison (1996, p. 191-nota 15) y Wolfgang Carl (2001/2002, pp.135-136).

5. Kant distingue claramente la cuestión de la sustancialidad, de la simplicidad y de la personalidad del yo: KrV A348-67/B405-409. Sobre esto véase Bonaccini (1996). El estudio más profundo sobre el tema es el de Karl Ameriks (2000). Cfr. Brook (1994, pp. 152ss, 179ss).

6. KrVA361ss/B408-9.

7. Esta es una tesis que será demostrada a lo largo del trabajo. Más allá de ser consabido que Hume desconstruye el concepto tradicional de sustancia, y que Kant lo reformula, una buena pista sobre el diferente uso de los conceptos de identidad y sustancia em Kant y Hume fue recientemente dada por Jay Rosenberg (2000, pp.137ss).

(personal) del sujeto es condición para compararlo con el sentido de identidad (numérica) empleado por Kant en la DTC, así como para determinar si Kant argumenta contra él. Y para esto, a su vez, parece que no sería inútil definir con claridad hacia quién va dirigido el ataque humeano. En una palabra, si podemos saber lo que Hume critica tenemos cómo decidir si Kant puede aceptarlo o no; y si ciertos pasajes de Kant van dirigidos contra Hume o son más bien a su favor.

En primer lugar hay que recordar que Hume ataca la presunta identidad personal del yo mostrando la imposibilidad de experimentar un yo numéricamente idéntico. Su estrategia, por tanto, parte de la constatación tácita de que la identidad personal presupone la identidad numérica como su condición necesaria. Atacando esta última, entonces, pretende afectar a la primera. Y es justamente aquí donde la tesis de Kant puede prosperar. Puesto que si por un lado un término como "identidad personal" parece involucrar algo así como un predicado sustancial, referente a la identidad del yo en un sentido noumenal (es decir, aquello que define la esencia del sujeto considerado en sí mismo), cuyo conocimiento, para Kant, nos sería vedado, por otro lado aún está por verse si la crítica humeana de la identidad numérica es consistente. Al fin de cuentas, preguntaría Kant: ¿es posible negar la identidad numérica del yo sin ya haberla presupuesto? ¿Y es suficiente el mero hecho de que su concepto no pueda remitirse directamente a una percepción para considerarlo ficticio?

Si se puede decir, entonces, que para Hume no hay identidad personal porque la identidad de un sujeto que permanece el mismo a través del tiempo es una ficción, y si se puede decir, además, que no se podría hablar de ninguna identidad personal si la persona no fuera siempre la misma, quizá se pueda decir también que la defensa de un principio trascendental como fundamento lógico de la identidad de la autoconciencia en el §16 de la DTC sirve a la vez para mostrar que el análisis de Hume es inconsistente (como él mismo parecía reconocer amargamente en el Apéndice al Tratado)⁸ y para desvincular por completo el concepto de la identidad

8. "(...) el pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando al reflexionar sobre la serie de las percepciones pasadas que com-

numérica del yo de un cierto concepto *metafísico* de identidad personal de origen cartesiano.⁹

En este sentido cabe acotar que así como generalmente se cree que la Deducción tiene como motivación principal refutar la negación de la necesidad del principio causal, demostrando que este no es gestado empíricamente por una asociación habitual de percepciones,¹⁰ también es común interpretar que las críticas de Hume a la identidad del yo se dirigen a la argumentación ofrecida por Locke en el capítulo vigésimoséptimo del libro segundo de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*.¹¹ Sin embargo, así como no sólo parece interesante sino plausible leer ciertos pasajes de la Deducción como críticas al tratamiento humeano del concepto de la identidad personal del yo, así también parece admisible cuestionar si la crítica de Hume se dirige realmente a Locke.

A juzgar por el contexto de la discusión en el Tratado (el ataque a la tesis cartesiana de la inmaterialidad del alma en T I, IV, 5, por ejemplo) y por el criterio epistémico de identidad personal que nos ofrece,¹² es difícil creer que Hume pudiera estar atacando la tesis lockeana, que utiliza el mismo criterio, aunque sea para defender una tesis diferente.¹³ Parece mucho más plausible que Hu-

ponen una mente las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando naturalmente de unas a otras (...). La mayoría de los filósofos parece inclinarse a pensar que la identidad personal surge de la conciencia (...). Sin embargo todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia (...) *hay dos principios que no puedo hacer compatibles*, a pesar de que tampoco está en mi poder el renunciar a ninguno de ellos (...)" (Apéndice, T 635-636). El segundo subrayado es mío. Cfr. Strawson (1966, p. 170).

9. Este aspecto está presente no sólo en la Crítica de los Paralogismos, sino también bastante antes, en los §§ 24-5 (B153ss, B157-8, B158n). Cfr. Caimi (2002, 90ss).

10. Y el propio Kant lo sugiere por momentos así en el §13, A91-2/B122-4 y en el §14, B127-8. Cfr. *Prolegómenos*, Introducción A8-9.

11. Así Harold Noonan (1999, pp. 51ss, 198ss).

12. Es decir, la "memoria" (T I, IV, 6; T 261).

13. Locke habla de la "conciencia". En T 635-6 Hume se refiere a la memoria y usa la misma expresión que Locke en su *Essay* (II, 27). De hecho, Locke piensa que la memoria nos da la conciencia de nuestra propia

me se opusiera a los cartesianos,¹⁴ y sobre todo al propio Descartes, quien ya en la segunda de sus *Meditationes* defendía ser una sustancia pensante, "*un espíritu, un entendimiento o una razón*".¹⁵ Puesto que una sustancia pensante no es solamente un individuo inextenso, sino también en cierto modo personal (sólo personas pueden pensar). Esa es la impresión que causa la reflexión cartesiana, si la analizamos brevemente.

Después de haber desechado metódicamente todas sus creencias, por ser pasibles de duda, en la primera Meditación, al comienzo de la segunda Descartes se había percatado de que podía dudar de todo, excepto de que existía. Puesto que aún en la suposición extrema de que un demonio (*malin génie*) lo engañara todo el tiempo, de forma que todo lo que a él le pareciera cierto y verdadero fuera incierto y falso, sería necesario que él existiera para que el demonio pudiera engañarlo. Y así tenía la certidumbre de que con respecto a su propia existencia ni el demonio podría engañarlo (II §4). Pero luego se quedaba perplejo al constatar que él, que sabía que existía, *no sabía lo que era* ("yo, que sé que soy, no sé aún lo que soy"), y entonces se preguntaba si indagando lo que contenía la certeza de su existencia no podría quizás llegar a deducir la certeza de su esencia (II §5).

Al proceder a una respuesta para la pregunta acerca de su esencia, Descartes eliminaba primero todos los predicados referentes a las creencias que habían sido puestas en duda con la hipótesis del genio del mal, y que no podrían formar parte del contenido

identidad. Hume también piensa que esta conciencia es dada por la memoria, aunque sea una presunta identidad forjada y ficticia, donde la imaginación nos incita a confundir una identidad imperfecta ("específica") entre percepciones con la identidad numérica ("perfecta") de nuestro yo (Cfr. T 253-254; 261-262).

14. Lo que no niega que Hume se oponga a cierto "cartesianismo" aún presente en Locke. Apoyo para la idea de que Hume ataca una concepción cartesiana o de inspiración cartesiana se encuentra en Cunha de Mendonça (2003, pp. 91-117), y antes en Michaud (1983).

15. *Meditationes* II, §§ 7, 9 (sigo la numeración en parágrafos de la edición brasileña: São Paulo, Ed. Abril, Col. "Os Pensadores", 1979). Diferente piensa Landim (1998, p. 287), para quien Descartes sólo probaría ser una sustancia pensante en la Meditación Sexta.

de esta certeza que había resistido a su ataque. Pero después reconocía que en tanto que pensaba y tenía certidumbre de que existía, lo único que encontraba en su certeza era que él era una *res cogitans*, esto es, un sujeto pensante *idéntico*: "Pero, ¿qué soy yo, entonces? *Una cosa que piensa*. Y, ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina, y que también siente. Es cierto que no es poco si todas estas cosas pertenecen a *mi naturaleza*. Pero, ¿por qué no habrían de pertenecerle? ¿No soy *yo mismo el que duda* de casi todo...?" (II §9).¹⁶

Ahora bien, el problema es que Descartes parecía haber llegado a tales conclusiones mediante la sola introspección. Observando apenas sus propios pensamientos y analizándolos, al constatar que era el mismo yo a través de todas sus dudas ("¿No soy *yo mismo el que duda* de casi todo...?"), Descartes pretendía haber llegado al conocimiento de su propia esencia, de su propia identidad personal como *res cogitans*.¹⁷

Así, al considerar el planteo cartesiano, podría decirse que el problema de Hume no parecería ser tanto negar la existencia de un yo idéntico, como *negarla por creer que su afirmación pudiera conllevar la aceptación de un yo sustancial*, de una sustancia pensante. Obsérvese, por ejemplo, lo que Hume dice al comienzo del T I, IV, 6 (T 251), donde el ataque al cartesianismo es claro: "Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia (...) Desgraciadamente (...) no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado".

La estrategia argumentativa de Hume, por tanto, consistiría en criticar y abolir la tesis de la identidad numérica del yo para mostrar que no puede haber identidad personal de un yo sustancial. Su conclusión parte de dos argumentos que le sirven de premisas:

16. El subrayado es mío.

17. Por lo cual Kant lo acusará en el capítulo de los Paralogismos, entre otras cosas, de haber confundido la identidad numérica de la apercepción pura con la identidad personal de un sujeto numenal (Ver por ejemplo KrV, A341-342/B399-400; A346-347/B404-405, etc.).

Argumento 1 – contra la identidad: Si el yo fuera idéntico, su idea derivaría de alguna impresión invariable y constante, pero no existe ninguna impresión semejante que dé soporte a la idea de un yo sustancial que permanecería idéntico a través de sus cambios (T I, IV, 6; T 251);

Argumento 2 – contra la simplicidad: Si todas nuestras percepciones son distinguibles y separables entre sí, y pueden por ello ser consideradas por separado, bien pueden existir separadas e independientemente las unas de las otras, sin un yo sustancial y simple que las sostenga y las unifique en cada momento (T I, IV, 6; T 252);

Conclusión: Sólo encuentro percepciones sucesivas en el escenario de la mente (teoría del haz), lo que hace evidente que el yo no puede ser sustancial ni simple.¹⁸

Ahora bien, Kant va a negar la conclusión de Hume atacando ambas premisas. Contra la primera va a defender que el concepto de identidad de la autoconciencia no es un concepto empírico, sino un principio a priori; y, por tanto, que el hecho de que la identidad no pueda derivarse de nuestras percepciones internas no implica que sea una ficción, ni le hace mella a su validez (así cuestionaría en este contexto la tesis empirista de acuerdo con la cual toda idea deriva de impresiones). Contra la segunda premisa argumentará que del hecho de que nuestras percepciones sean separables y distinguibles entre sí no se debe concluir que puedan existir separadamente, sin un yo simple que las funde o las contenga de alguna manera; lo cual tampoco significa que este yo sea una substancia (y así Kant cuestionaría aquí el llamado modelo "atomista" de Hume con respecto a todas las percepciones). Más allá de ello, Kant le daría la razón a Hume contra Descartes, como lo deja bien claro en los Paralogismos,¹⁹ pero le criticaría el exceso de haber negado toda unidad y toda identidad al yo; un precio muy caro a pagar, cuando en realidad sólo se trataba de mostrar que Descartes no podría nunca haber demostrado a priori que era

18. Así Hume intentará mostrar a partir de ahí cómo la *imaginación* nos lleva a forjar la idea de la identidad *perfecta* o *numérica* al confundirla con la identidad *imperfecta* o *específica* (T I, IV, 6; T 261-2).

19. Principalmente en el primero y en el tercero. Cfr. KrV B 406 – 409.

una sustancia pensante a partir de un simple análisis de conceptos dados mediante introspección.

En una palabra, lo que me gustaría sugerir aquí es que si bien Kant le da razón a Hume cuando éste ataca la pretensión cartesiana de demostrar que es una sustancia pensante, se la quita cuando Hume cree que si no se puede demostrar que existe un sujeto sustancial hay que eliminar toda y cualquier alusión a un sujeto idéntico. La tesis de Kant, especialmente en el §16, me parece que se dirige a Hume en un contexto en que le podría decir: del hecho de que no sea posible deducir la sustancialidad del yo a partir de un simple análisis de conceptos dados mediante introspección, no se sigue necesariamente que se deba negar la identidad del yo, puesto que negarla ya supondría un yo idéntico, al menos como un sujeto lógico de todo acto y estado de conciencia.

En este sentido, no ha sido ni es mi propósito aquí demorarme en el análisis de las tesis de Descartes, Locke o Hume; ni tampoco demostrar que, como lo he sugerido, Hume no critica tanto a Locke como al propio Descartes y a sus seguidores. Lo que sí me interesa es analizar cómo Kant intenta relativizar la crítica de Hume a la identidad personal en la primera parte de la Deducción (B). Creo que esto puede arrojar alguna luz sobre el argumento de Kant y sobre su importancia.

Con este fin, mi exposición se dividirá de aquí en adelante en tres partes. En la primera intentaré situar la cuestión de la identidad del yo en la Analítica de los conceptos y comentaré textualmente la gran premisa de la Deducción que es el §15. En la segunda presentaré una visión general del argumento central del §16. En la tercera voy a detenerme en un análisis textual del §16 y de algunas dificultades que allí encuentro, para finalmente hacer un balance y esbozar una conclusión.

Reconozco que un tratamiento completo del problema de la identidad personal en Kant debería abordar otros textos, como los parágrafos 24 y 25²⁰ de la Deducción, la Crítica de los Paralogismos de la psicología racional,²¹ la Antropología²² y aún los textos

20. Sobre la paradoja que invocan, véase Caimi (2002, pp. 86-90).

21. Cfr. Ameriks (2000, sobre todo pp. 128ss).

22. Este camino ha sido tomado por Manfred Baum (2002, pp. 7-26).

de Filosofía Práctica.²³ Pero como parto de la idea de que Hume ataca la identidad personal del sujeto sustancial cartesiano tomando como base su identidad numérica, es suficiente para mi propósito presente mostrar que Kant redefine la identidad numérica del sujeto en términos lógicos y no sustancialistas. Con ello quiero sugerir y mostrar cómo Kant rediseña la cuestión de la identidad personal en la Deducción.²⁴

II

La primera cosa que se puede hacer para entrar en la cuestión es preguntar de dónde parte el análisis de Kant.

Por un lado, después de derivar las categorías de los juicios (§10) y de sostener la necesidad de una deducción *trascendental* de las mismas (§13), Kant nos presenta el principio y el plan general de la Deducción (§14). Sólo entonces da inicio a su argumentación, en el §15, retomando en parte el resultado de la Estética, que había sido mencionado como el punto de partida de la Lógica Trascendental en el comienzo del §10 (A76-77/B102). Allí nos decía que, a diferencia de la Lógica formal, que hace abstracción de todo contenido, la Lógica trascendental se encontraba frente a una multiplicidad a priori de la sensibilidad. El §15 parte de esa multiplicidad de representaciones que sólo puede darse en una intuición sensible. Por otro lado, si consideramos el análisis humeano, vemos que parte del hecho de que tenemos representaciones sensibles (impresiones e ideas) (T I, I, 1; T 1ss.); y que de este supuesto parte el

23. Así parece sugerirlo el artículo de Christine Korsgaard (1996, pp. 377ss.).

24. Sobre la actualidad del tratamiento de Kant en esta y otras cuestiones relativas al sujeto y a la mente se ha generado recientemente una discusión muy interesante. Véase por ejemplo Bird (2000, pp. 129-30). Cfr. Allison (1996, pp. 53ss, 92ss), Brook (1994, pp. 1-23, etc.), Kitcher (1990, pp. 81ss, 117ss), Ameriks (2000, pp. v-xxxvi, 148ss). En lengua alemana también se ha generado una densa discusión en torno de estos temas, destacándose los trabajos ya célebres de Dieter Henrich y Klaus Düsing, además de los más recientes de Heiner Klemme, Georg Mohr, Dieter Sturma y Alejandro Rosas (apud Ameriks, op. cit., XXXI-XXXII).

análisis del capítulo del Tratado sobre la identidad personal. Pues para refutar la *idea* de un yo idéntico y simple, primero *busca la impresión* que le debería dar soporte, y encuentra que no existe ninguna impresión que sea constante e invariable (T I, IV, 6; T 251-2). Tampoco encuentra una conciencia unitaria, un yo simple (y no compuesto) al cual las impresiones le fueran inherentes. Y cuanto más lo busca, más encuentra impresiones e ideas; más se encuentra con un flujo compuesto de percepciones diversas sin un punto fijo aparente.

Así, el punto de partida del análisis de Kant coincide con lo que conquistó al final de la Estética y al comienzo de la Analítica, al mismo tiempo que constituye un hecho consciente que puede ser aceptado por un oponente como Hume. Se parte del hecho de que tenemos percepciones sensibles, lo que se expresa en Kant como una multiplicidad de representaciones dadas en la intuición. Esta intuición, además, supone una afección sobre la facultad representativa del sujeto, cuyo modo de ser afectado configura a priori cómo esa multiplicidad será recibida. La forma pura de la intuición, caracterizada como el espacio y expresa el tiempo, expone justamente el modo como el sujeto es afectado y recibe la intuición de lo múltiple.

Ahora bien, la intuición, en un sentido general, como percepción de algo "dado", es siempre la intuición de un "objeto"; lo cual implica la conexión y el enlace de la multiplicidad dada, y no apenas —como sugiere inicialmente el análisis humeano— un torrente desordenado de representaciones múltiples y puntuales sin nexo. Esta conexión había sido definida ya en el §10 como la síntesis de la imaginación, que sólo se transforma en el conocimiento de un objeto cuando es llevada a la unidad del concepto de un objeto por el entendimiento (A 78/B103-104). Esta misma síntesis, que en un sentido específico corresponde a la imaginación, pero que en un sentido general puede y debe imputársele al entendimiento, por ser una *acción* (de recorrer, acoger y enlazar la multiplicidad en la unidad de un concepto), va a ser llamada aquí "enlace" o "conjunción" (B 129-130).

Pero la conjunción, es decir, la conexión, el enlace de lo múltiple no puede originarse en el propio objeto (considerado en sí mismo), porque este es incognoscible; ni tampoco puede originarse de la propia intuición, porque las partes del espacio y del tiempo que

constituyen su forma son extrínsecas entre sí.²⁵ Por ello no podemos representarnos en lo dado nada enlazado si ya no lo hemos enlazado antes. De tal manera que el enlace de lo múltiple de las representaciones dadas en la intuición no proviene de los objetos, sino que se debe a un acto espontáneo de síntesis operada por el sujeto trascendental, acto este que es único (*einig*) porque introduce la unidad en lo múltiple.

Si este acto de síntesis es supuesto por todo análisis (puesto que el entendimiento sólo puede descomponer aquello que previamente enlazó), entonces tiene que valer igualmente para toda conjunción de representaciones. Porque toda representación dada lo es de algo múltiple, y éste requiere a su vez tanto su síntesis como su unidad para que pueda ser pensado y analizado. El enlace, dice Kant, "es la representación de la unidad sintética de lo múltiple" (B 131). Pero la *representación de la unidad de lo múltiple* no surge tanto de su enlace sino que "más bien se añade a lo múltiple, haciendo primeramente posible el concepto del enlace" (B 131). Así esta representación de la *unidad* de lo múltiple, nos dice Kant, precede a priori a todo concepto de enlace, es decir, a toda categoría, y no se confunde con la categoría de unidad (§10). Se trata de una unidad *más original*, "porque todas las categorías se fundan en funciones lógicas en juicios" (B 131), que son actos en los cuales *ya* son pensados el enlace y la unidad de los conceptos dados.

De modo que la "categoría ya presupone el enlace" (íbidem), a saber, el acto del entendimiento que *enlaza* lo múltiple en conceptos, y estos en juicios. La unidad del enlace es definida como una unidad *cualitativa* (§12) —por oposición a la categoría de la cantidad— en tanto que es la unidad de la reunión de lo múltiple del conocimiento en un concepto. Esto significa que la unidad del concepto o categoría (en tanto que producto de un acto espontáneo de síntesis judicativa) presupone necesariamente una unidad *más alta* que "contiene el fundamento de la unidad de conceptos diversos en juicios, por tanto [que es el fundamento] de la posibilidad del entendimiento (...)" (B 131).

Esta unidad fundamental es para Kant la unidad de la *apercepción trascendental*; la unidad del yo autoconsciente que tiene que

25. R.P. Wolf 1973, p. 185.

permanecer idéntico y permanente como la "condición original y trascendental" (A 107) que constituye "el fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de nuestras intuiciones, por tanto, de los conceptos de objeto en general, y en consecuencia también de todos los objetos de la experiencia" (A 106).

Si, por tanto, esta unidad es la primera, sólo puede ser original; pero por ello es al mismo tiempo trascendental, porque siendo primera se constituye en el principio y modelo de toda otra unidad, en la condición de posibilidad de toda unificación de lo múltiple. Por eso debe ser distinguida tanto de la unidad del concepto (o categoría) como de la apercepción empírica, que es la conciencia interna de nuestros estados mentales, y es por ello mutable y dispersa: porque tanto una como la otra la presuponen. Es esta unidad originaria de la autoconciencia, que es la apercepción trascendental, la que debemos representar necesariamente como un yo "numéricamente idéntico".²⁶ El problema va a ser cómo; porque Hume acepta solamente lo que hasta aquí llamamos "apercepción empírica".

En realidad, Kant va a intentar demostrar que la apercepción empírica es dispersa y solamente es posible porque se funda en la unidad de la apercepción trascendental. El punto de partida de la argumentación kantiana va a ser justamente esta conciencia dispersa defendida por Hume.²⁷

Kant comienza el §16 con la afirmación de que "el yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones..." (B 131-2) para que yo pueda ser consciente de ellas.²⁸ Esto podría ser entendido como una lectura kantiana de la apercepción empírica de la cual parte Hume: tengo representaciones, es decir, impresiones e ideas (en una palabra, percepciones); pero para que yo tenga

26. Nótese que esta unidad lógica de la autoconciencia, que *fundamenta* todos los actos del entendimiento, ha sido por ello definida como *cualitativa* y diferenciada de la categoría de unidad, como de las otras categorías. Por eso no se puede aceptar la idea defendida por Henrich (1994a, p. 29) y K. Düsing (2005, p.132) de que la apercepción trascendental sería "vacía".

27. Cfr. P. Kitcher 1995, p. 115.

28. Cfr. KrV A116-117, A122.

percepciones, de tal modo que *sepa* o *pueda afirmar* que las tengo, dice Kant, es preciso que yo efectivamente las piense, que *yo* las piense conscientemente como *mis* representaciones. Y esto presupone que yo soy un yo constante e invariable que piensa representaciones inconstantes y variables.

De aquí arranca el argumento contra Hume: Kant quiere mostrar que la negación de la identidad personal llevada a cabo mediante la negación de la identidad numérica del yo empírico (en I, IV, 6) es inconsistente porque no puede ni podría ser llevada a cabo jamás sin presuponer un yo idéntico y permanente, pero no empírico, que es la propia apercepción trascendental.

En lo que sigue presento un abordaje general del problema tal como aparece en el §16, pero utilizando elementos de algunos párrafos subsecuentes y refiriéndome al argumento central de la primera parte de la Deducción Trascendental.²⁹ El propósito es presentar lo que el argumento involucra en términos generales. Al final, hecho esto, me detendré a analizar en más detalle del §16 e intentaré indicar cómo Kant resuelve el problema de la identidad personal en este ámbito.

III

Por un lado, que mi yo tenga que acompañar a todas mis representaciones para que ellas sean tales significa que es la condición por la cual soy *consciente de ellas*: sin que *yo* las piense, no podrían ser mis contenidos conscientes. Pero por otro lado, si yo no pienso algo, esto es, si no efectúo un acto de síntesis de lo múltiple de las representaciones intuitivas, conduciéndolas así a la unidad de la apercepción por medio de un concepto de objeto, no puedo llegar a tener *conciencia de mi yo*. Pues no tengo conciencia de mi yo si mi yo no tiene primero conciencia de un objeto. Pero si lo que pienso,

29. Que correspondería a mi modo de ver a la llamada deducción subjetiva en la edición A. Sobre la distinción entre deducción subjetiva y objetiva hay varias interpretaciones. Pueden consultarse, por ejemplo, los célebres trabajos de Paton (1951), Kemp Smith (1923), R.P. Wolf (1973) y Allison (1983, 1996).

a su vez, no ocurre en el tiempo, lo que me obliga a enlazar sucesivamente varias representaciones en la unidad del concepto de un objeto, no es posible que me aperciba de que soy *el mismo* sujeto que efectúa los actos sucesivos de tener conciencia de *a, b, c, d*, etc. Porque la sucesión de mis estados de conciencia sólo puede ser pensada si ellos son llevados a la unidad del yo, para lo cual deben *poder* ser reunidos en una conciencia mediante la producción de la unidad categorial en la síntesis de lo múltiple. Así es que pensar los estados *a, b, c, d*, etc., equivale a conducirlos sucesivamente a la unidad constante de mi apercepción mediante una síntesis orientada por conceptos de objetos.

De este modo la forma lógica de la autoconciencia revela una unidad, pero una unidad que también es sintética, porque un solo yo es capaz de ser el yo sujeto del pensamiento y el yo que construye estructuralmente el objeto pensado. Así, conducir lo múltiple a la unidad de la conciencia significa ante todo convertirlo en objeto del pensar mediante un concepto que lo unifica para que el sujeto pueda pensarlo.

Si yo no fuera un "yo" idéntico, empero, que no cambia a lo largo de todas las representaciones que tiene, las cuales en tanto que estados de conciencia me ocurren cuasi automática y sucesivamente, no podría tener conciencia de ellas como una serie de estados enlazados entre sí y referidos como *míos*. En tal caso tendría un "yo" tan multicolor y desordenado que ni siquiera podría ser consciente de mí mismo.

Ahora bien: Hume había dicho que cuando buscaba un sujeto personal e idéntico que le sirviera de soporte a la idea del yo, sólo encontraba un flujo de representaciones desordenadas; representaciones que, si el yo fuera idéntico y simple, por definición deberían ser representaciones *del yo* (y debían inherirle como los accidentes inhieren en una sustancia). Pero ocurre que como ellas pueden ser distinguidas y concebidas separadamente, pueden tranquilamente tener existencia independiente las unas de las otras. No exigen por ello ningún sujeto de inherencia (T I, IV, 6; T 252). Por lo cual este "yo" es elusivo, se evade: porque no se lo encuentra detrás de las percepciones ni debajo de ellas. Sin embargo, la tesis kantiana de la dependencia entre la conciencia de la identidad del yo y la conciencia sucesiva de sus representaciones parece sugerir que eso no puede ser suficiente para eliminar todo y cual-

quier sujeto del pensamiento. Así, la primera cosa que Kant parece estar respondiendo es que aquello mismo que Hume pretende constatar (en T I, IV, 6) requiere, para que el propio Hume lo pueda constatar y decir, que él lo tenga consciente; y por consiguiente, que para tener conciencia de una sucesión de representaciones (lo único que Hume acepta encontrar cuando indaga su yo) es preciso tener no sólo representaciones, sino también *un yo que pueda saber* que las tiene. Además, Kant está diciendo también que para ser consciente de una sucesión de representaciones que uno se puede autoatribuir es preciso que este yo permanezca a priori formalmente igual a sí mismo. *Pues uno solo puede atribuirse una sucesión de representaciones si puede reconocer que es el mismo que ha sido a lo largo de todo el proceso.* Así, Kant nos sugiere que para que un yo tome conciencia de su identidad es necesario que experimente una sucesión de representaciones a, b, c, d, e, f, g, h, etc, y reconozca que *él es siempre el mismo que tiene conciencia de cada una de ellas cada vez que se le presentan sucesivamente como suyas, como parte de su propia experiencia.*

Decir, entonces, que cuando busco mi yo lo único que "veo" es un flujo, un torrente de estados cognitivos y sensitivos desordenados, de antemano presupone como condición un yo que siempre "ve"; mi yo, que no veo como una sustancia, un objeto-cosa, pero que no obstante "experimento" como la unidad original de una serie de actos de conciencia que producen espontáneamente todos los hechos conscientes que yo pienso como míos.

Si el yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones como la única condición bajo la cual es posible que yo las piense como mías, entonces cualquier autoatribución de la posesión de esta o aquella representación presupone necesariamente un yo numéricamente idéntico; al menos lo presupone lógicamente.

Si no experimento un sujeto sustancial, como pensaba Descartes, (y en esto parece que la crítica de Hume era coherente), debo por lo menos admitir que ello no implica la ausencia de un sujeto, ni mucho menos la quimera fantasmagórica de un yo inventado. Hay siempre un yo, en cualquier caso, el yo que es la apercepción trascendental, el cual es la condición de posibilidad de toda apercepción empírica —esto es, de toda conciencia empírica de este o de aquel estado—, y de toda autoconciencia en cuanto tal.

Ahora bien, por otro lado, ¿cómo llego a esta conciencia de mí mismo como sujeto *lógico*, a la cual Hume no parece haber arribado con claridad?³⁰ En una palabra, *¿cómo es que llego a darme cuenta* de que este sujeto que soy es *lógicamente* idéntico, es decir, *cómo sé que siempre soy el mismo sujeto*, más allá de los cambios que experimento, sobre todo en mi propio pensamiento, dada la diversidad de los contenidos que sucesivamente me represento? Porque es evidente que no me doy cuenta *automáticamente* de mi identidad simplemente porque pienso algo en general o porque aplico conceptos, pues esto puedo hacerlo *sin darme cuenta* de que soy el mismo sujeto mientras lo hago; y si no me doy cuenta de que soy el mismo cuando pienso o aplico conceptos, no puedo darme cuenta de mi identidad a través del tiempo.

En realidad, sólo sé que soy el mismo sujeto, según Kant, *a medida que realizo operaciones de síntesis.* Pero esto merece una explicación adicional, puesto que las operaciones podrían ser meramente inconscientes.

La idea básica de Kant es que sólo me vuelvo consciente de mi propia subjetividad cuando ejerzo *reiteradamente* la función de unidad al sintetizar lo múltiple de las intuiciones, lo cual significa que sólo me vuelvo consciente de ello *retrospectivamente.*

Para esto debo admitir que recibo una multiplicidad de intuiciones que me son dadas; la cual, a su vez, sería imposible si no las percibiera en un cierto orden que es temporal, es decir, como una secuencia. Esta secuencia, además, es en cierto modo reproducida cuando en la aprehensión *paso de una representación a otra y voy añadiendo una a la otra:* no podría percibir la serie como una *serie* si no enlazara cada una de las representaciones que van apareciendo con las anteriores. Pero, a su vez, también esto sería imposible si antes no me acordara de todas las representaciones anteriores, si no las reprodujera o no me las pudiera figurar por medio de una síntesis, que es justamente lo que me permite imaginarlas junto a las venideras para poder pensarlas como representaciones de una misma cosa y de una única experiencia. Y a su vez, todo esto, que

30. Por lo menos es lo que parece, a menos que consideremos que su arrepentimiento en el Apéndice (T 635-6) significa justamente la toma de conciencia explícita del problema de su planteo en T I, IV, 6.

supone una síntesis hacia la unidad, requiere una regla de unidad (un criterio tácitamente aplicado) que me permite reconocer o identificar la serie entera como la representación de *un objeto*. Así, la síntesis sucesiva de lo dado en la aprehensión requiere su reproducción, es decir la reproducción o figuración de esto que fue dado, para su enlace, y este enlace requiere una regla de unidad que permite conducir toda la síntesis hacia la unidad (objetiva) de la autoconciencia. Esta regla, que es un concepto a priori de objeto, o sea, la categoría,³¹ a su vez no podría ejercer su función de unidad en la síntesis de lo múltiple si no fuera porque se basa en un principio fundamental que es el actor de todo el proceso, desde la multiplicidad dada y recibida, pasando por su síntesis, hasta llegar a conducirla a la unidad del pensamiento de *un objeto*. Este principio fundamental es justamente la apercepción trascendental, el sujeto lógico que ahora sólo puede pensarse *reflexivamente* como idéntico, *porque así se ha mostrado el mismo a lo largo de cada acto de enlace operado en la sucesión de sus diversas representaciones*. Diversas representaciones han sido aprehendidas, reproducidas y unificadas en una conciencia sin que la propia autoconciencia que ahora las reconoce como suyas haya cambiado en nada.

Vale decir que la conciencia de haber sido consciente de una serie de representaciones diversas unas después de las otras me da la certeza de que yo, que soy consciente de todo esto, soy el mismo yo ahora que hace algún tiempo atrás: he permanecido igual a mí mismo como un yo *numéricamente* idéntico a lo largo de cada diverso estado de conciencia que he tenido y en cada acto de conciencia que he ejercido para poder pensarlo como mi estado, mi representación, mi concepto de este o de aquel objeto.³²

Ahora bien, para la comprensión del argumento de Kant podrían preguntarse dos cosas en este contexto. En primer lugar, ¿qué es pensar?; en segundo, ¿qué significa ejercer la síntesis?

31. En la Deducción B, puesto que en la primera edición esta función la cumple el concepto de un objeto en general =x.

32. Shore lo ha dicho con claridad comentando A102: "Soy yo que pienso en la experiencia en que me apercibo del objeto y esta apercepción es posible porque yo previamente fui guiando la síntesis de las apariencias y reteniéndolas en la medida en que iba avanzando la síntesis (...)" (Shore 2003).

"Pensar", en un sentido general, es definido por Kant al comienzo de la Analítica como *juzgar* (A69/B94). Y juzgar consiste aquí en la acción de subordinar varias representaciones a una representación más general, lo cual significa que los juicios ejercen funciones lógicas de unidad en las representaciones, subordinando las menos generales a las más generales y permitiéndonos de ese modo conocer sus objetos por medio de conceptos.

Además, como el entendimiento es en términos generales la facultad de pensar, de juzgar (esto es, de conocer por conceptos), todas las acciones del entendimiento pueden reducirse a juicios (*ibidem*). Por esa razón Kant puede decir que, al pensar, el mismo acto judicativo que unifica analíticamente dos o más conceptos en un juicio produce simultáneamente la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en un concepto (A79/B104-105). Así, pensar no es sino juzgar; pero el juzgar, entendido como la acción espontánea del entendimiento que produce la unidad analítica en los juicios, produce al mismo tiempo la unidad sintética de lo múltiple en los conceptos involucrados en esos juicios. Esto es, en suma, lo mismo que decir: ejercer actos judicativos (pensar) es conducir lo múltiple a la unidad de la autoconciencia.

En segundo lugar, conducir lo múltiple a la unidad de la autoconciencia es precisamente lo que se hace en la síntesis pura que conduce las representaciones intuitivas a conceptos, puesto que para que yo tenga conciencia de que *a*, *b* o *c* son representaciones mías, debe poder acompañarlas mi yo pienso, lo que ahora puede decirse así: todo lo múltiple de las representaciones intuitivas debe poder ser sintetizado a priori en la forma de un juicio como la única manera de ser conducido hacia la unidad (objetiva) de la apercepción trascendental, es decir, a un concepto de objeto que *puedo* pensar y conocer en un juicio.

Y ahora puedo decir, entonces, que para que yo me atribuya la posesión de los estados *a*, *b* o *c* es preciso suponer como condición un yo pienso; es decir, es preciso suponer mi yo trascendental, como aquello que sintetiza a priori lo múltiple mediante conceptos de objetos en juicios. Pero también debo decir que yo no sabría nada de este yo, y mucho menos que es *idéntico* a lo largo del tiempo, si no juzgara: a saber, si no ejerciera una función de unidad en la síntesis de lo múltiple mediante un sucesión de actos judicativos.

Un análisis más detallado del texto puede aclarar mejor lo que el propio Kant nos dice con ello sobre la identidad personal en este contexto.

IV

Para que yo pueda decir que representaciones son mías, no sólo deben poder ser acompañadas por el yo pienso, puesto que aun en la teoría de Hume parece exigirse un yo que piensa u observa la sucesión de sus percepciones: tal como el espectador acompaña la sucesión de las escenas y los actos de un drama sobre un palco (T 253).³³ De hecho, en principio sería posible admitir un yo que acompañara cada una de mis representaciones sin permanecer idéntico. Por eso Kant defiende que el hecho de *que yo las piense como mías ya supone una referencia necesaria de las mismas al yo pienso como algo idéntico* (B132, B140), esto es, a la representación de la apercepción pura y originaria que antes llamamos apercepción trascendental y que se mantiene constante. De otro modo, según Kant, yo no podría ni siquiera pensarlas.

Ahora bien, esta representación a la cual mis representaciones se refieren necesariamente es pura, como vimos, por ser a priori la condición de toda conciencia empírica; y originaria por ser primera, principio que no deriva de nada, "que debe acompañar a todas las otras representaciones y es una y la misma en toda conciencia (...)" (B132).

"En toda conciencia" quiere decir aquí: en toda y cualquier representación *en tanto que* conciencia de un objeto, inclusive en toda conciencia empírica de un objeto dado; y así, la apercepción permanece una y la misma, y por tanto es idéntica, justamente por ser pura y originaria (ya que la empírica no es idéntica, como ya se dijo, sino diversa, y derivada) (cfr. A107).

Esta identidad de la apercepción pura y originaria, empero, no debe confundirse con "la unidad trascendental de la autoconciencia" que caracteriza para Kant la *unidad sintética* producida por el

33. Strawson piensa que el no poder delinearlos signa la debilidad y la incoherencia de su tratamiento (cfr. 1966, pp. 169-170).

entendimiento sobre lo múltiple de las representaciones dadas en una intuición (esto es, el concepto resultante de un objeto), y que es exigida por la propia estructura de la apercepción pura como la condición *trascendental* únicamente bajo la cual todo lo múltiple puede entrar en la unidad de la autoconciencia para ser objeto de pensamiento. Puesto que es necesario que mis representaciones sean pensadas en *una única* experiencia mediante *un* concepto de objeto para que puedan ser llevadas a "una autoconciencia universal", esto es, para que yo entonces las pueda reconocer como mis representaciones (B132-133). Así, la unidad sintética de la que aquí se habla es la unidad que la actividad del entendimiento *produce* en lo múltiple de la intuición al sintetizarlo y unificarlo en un *concepto de objeto* para poder pensarlo (y, eventualmente, conocerlo). Pero la identidad de la apercepción pura y originaria es más bien la del yo pienso, la del sujeto trascendental que Kant opone a Descartes³⁴ (porque no es pensado como una *sustancia* pensante) y a Hume (porque le refuta la teoría del haz al mostrar la necesidad de la identidad numérica del yo pienso como condición de cualquier percepción, interna o externa).

Esto quiere decir que hay que distinguir la *identidad de la apercepción pura y originaria* de la *unidad trascendental de la autoconciencia*, que es la unidad de la categoría³⁵ frente a la "pura forma de la intuición en el tiempo" y "que está subordinada a la unidad originaria de la conciencia, simplemente por la referencia necesaria de lo múltiple de la intuición al yo pienso único" (B140). Dicho de otro modo: hay que distinguir la unidad "derivada" del objeto producido en la reunión de lo múltiple (esto es, pensado a priori mediante la categoría) de la *identidad de la apercepción pura* y su respectiva *unidad originaria*.

Ahora, el yo que produce esta unidad es el mismo "yo pienso" que llamamos apercepción pura y originaria, y que Kant sostuvo

34. Cfr. Almeida 1998, pp. 136, 153-156.

35. Como bien se ve al comienzo del §18, en B139. Sobre el tema, a menudo son muchos los autores que no lo discuten, o que identifican ambos términos. Henrich es uno de los que se han preocupado por distinguir la unidad de la identidad de la autoconciencia (por ejemplo en 1994b, 162ss).

ser idéntico. De modo que Kant, previa distinción entre apercepción pura y concepto a priori de objeto, puede decir entonces que "la identidad constante (*durchgängige*) de la apercepción de una multiplicidad dada en la intuición contiene una síntesis de representaciones y sólo es posible por la conciencia de esta síntesis" (B133). Así, esto quiere decir que para darme cuenta de mi identidad tengo que percatarme (con apercepción) de la identidad de un objeto que fue producido al recorrer lo múltiple de la intuición y sintetizarlo. Sólo porque la síntesis de lo múltiple fue acompañada por mí hasta la producción de la unidad de un objeto idéntico a lo largo del enlace de sus sucesivas y múltiples percepciones es por lo que soy capaz de reconocer *reflexivamente* mi propia identidad, ya que la conciencia empírica –añade Kant a continuación– es dispersa y no posee por sí sola referencia a la identidad del sujeto, como Hume ya lo había dicho. La referencia –o la *autoreferencia*– a la identidad del yo sólo ocurre en un plano de segundo orden cuando, tras haber producido la síntesis de las representaciones sucesivas de primer orden, al añadirlas una a una, me doy cuenta de que *yo la he producido*. De allí la célebre frase de Kant: "Sólo porque puedo enlazar una multiplicidad de representaciones dadas en una conciencia [mediante categorías-J.B.] es posible que yo mismo me represente la *identidad de la conciencia en estas representaciones*, o sea, [que] la unidad *analítica* de la apercepción solamente es posible bajo la suposición de alguna unidad *sintética*" (B133).

La tesis que Kant enuncia aquí parece ser la de que sólo porque produzco conceptos de objeto puedo tener conciencia de que soy un sujeto idéntico: yo no sé que ahora soy el mismo que hace dos días, por ejemplo, si no juzgo, aplicando así conceptos de objeto (esto es, enlazando una multiplicidad de representaciones dadas en una conciencia, como nos dice Kant). Porque la conciencia de la identidad supone haber realizado la síntesis de mis representaciones a través del tiempo, y esto, como es sabido, sólo ocurre cuando son conducidas a la unidad de un concepto por un acto judicativo. La conciencia del sujeto idéntico surgiría entonces a través de la conciencia de este objeto en tanto que ella supone la unidad del acto en la síntesis como un principio de identificación.

Si ahora volvemos al texto de Kant, vemos que la referencia a Hume va a ser explícita (en B134). Decir que todas las representaciones que me son dadas en la intuición *me pertenecen*, significa que

"yo las reúno o por lo menos las puedo reunir en una autoconciencia"; o sea, no sólo que pienso en ellas como percepciones dispersas, sino que *sé que pienso* o *puedo pensar* en ellas como percepciones de algo, esto es, como *mis representaciones de un objeto*. Y si bien "el pensamiento" de que son mis representaciones *no es lo mismo* que tener la "conciencia de la *síntesis* de las representaciones, al menos presupone la posibilidad de esta última (*der letzteren*)", nos dice Kant.³⁶ Lo que significa que si bien el tener conciencia de que son mis representaciones no es necesariamente lo mismo que tener conciencia de la síntesis por la cual me reconozco como un yo idéntico, por lo menos presupone esta síntesis como su condición.

Así, aunque el acto de reconocer una representación de algo dado como mía no sea lo mismo que tener la *conciencia de la síntesis* de las representaciones, es necesario admitir que esta autoatribución presupone la síntesis como su condición de posibilidad. Puesto que sería imposible *pensar* algo como mi representación sin presuponer la síntesis de sus representaciones en el concepto de un objeto. Así, no podría pensar *x* como *mi representación* sin presuponer la posibilidad de la síntesis de *x*₁, *x*₂, *x*₃, *x*₄, etc., en el concepto de *x* como su condición. Pero tampoco podría hacer esto, además, si no fuera un sujeto idéntico durante todo el proceso.

Así, por un lado, si tener percepciones implica que yo pueda *saber* que las tengo, lo que presupone la posibilidad de la síntesis de las percepciones en el concepto de un objeto que me represento

36. B134: "Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören *mir* insgesamt zu, heisst demnach soviel, als ich vereine sie in einem Selbstbewusstsein, oder kann sie wenigstens darin vereinen, und ob er gleich selbst noch nicht das Bewusstsein der *Synthesis* der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d.i. nur dadurch, dass ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewusstsein begreifen kann, nenne ich dieselben insgesamt *meine* Vorstellungen..." ("El pensamiento de que todas estas representaciones dadas en la intuición me pertenecen significa, por consiguiente, que yo las reúno o que al menos puedo reunir las en una autoconciencia; y si bien el mismo aún no es la conciencia de la *síntesis* de las representaciones, presupone no obstante la posibilidad de esta última, es decir, sólo porque lo múltiple de las mismas puede ser comprendido en una conciencia es que las denomino a todas ellas *mis representaciones*").

como *mi* representación, por otro lado esto también excluye que se las pueda reconocer como mis representaciones *sin un yo idéntico* que las tenga, porque la conciencia de la síntesis supone una autoconciencia idéntica como su condición. Por lo cual, si tengo conciencia, debe ser posible tener autoconciencia.

Y esto podría causar una cierta extrañeza, porque parece relativizar su principal argumento para probar la necesidad de un sujeto idéntico: en B133 había sugerido que sólo podemos representar la identidad de la apercepción por medio del enlace de una multiplicidad de representaciones en una conciencia. Al ejercer la unidad en la síntesis de las presentaciones era posible que uno se volviera consciente de su síntesis (sin lo cual no podría decir que las representaciones le pertenecen). Pero ahora parece estar diciendo que el pensamiento *resultante* de esta síntesis guiada por la unidad (esto es, el pensar que tengo representaciones) no es lo mismo, *no es aún* ("ob er gleich selbst noch nicht...") la conciencia de esta síntesis por la cual tomamos conciencia de nuestra identidad como sujetos. De hecho, una cosa es la conciencia de la síntesis de las representaciones en un concepto de objeto (que es una representación de segundo orden) y otra tener conciencia del *producto* de la síntesis como un *objeto* (que es una representación de primer orden). Sin embargo, como la conciencia de sumar una a una las representaciones en la aprehensión y reproducción es empírica (A99-100/B160), lo que produce extrañeza puede ser entendido como una aclaración importante en el argumento de Kant: no es tanto el pensamiento de que son mis representaciones, en tanto que es la conciencia del *producto* de la síntesis, lo que cuenta para el reconocimiento de mi identidad, sino la conciencia de la *posibilidad* de la síntesis a priori de las representaciones.³⁷ O mejor: la conciencia de que la síntesis de las representaciones debe ser posible a priori. Pues sólo puedo decir que múltiples representaciones en conjunto son más bajo condición de que sea posible su síntesis a priori, mejor dicho, decir que tales representaciones son más presupone necesariamente como condición que lo múltiple de las mismas haya podido ser sintetizado y reunido a priori por un sujeto idéntico en una conciencia que es conceptual.

37. Cfr. Henrich 1994c, pp. 38-39.

Y si añadimos a esto el principio enunciado al comienzo del §16, tenemos que el "deber" del yo (cuando se dice que el yo *tiene* que poder acompañarlas, para que yo pueda decir que son mis representaciones) significa la necesidad de la posibilidad de la síntesis a priori de su multiplicidad en la conciencia del "yo pienso". La conciencia de que es necesario que sea posible una síntesis a priori de las representaciones para que yo las piense como más me da la certeza de que si yo no pudiera ejercerla, o no la hubiera ya ejercido, no podría decir jamás (como Hume) que tengo conciencia de una sucesión de "impresiones" o "ideas". Pero, además, tampoco podría decir que permanezco el mismo durante esta sucesión, nos dice Kant. Y es por ello por lo que Kant añade a continuación: "pues de lo contrario yo tendría un "yo" tan diversamente multicolor como las representaciones que tengo, de las cuales estoy consciente" (B134). Como si estuviese diciendo: pues de lo contrario debería tener un yo tan diverso y multicolor como el que está implicado en la teoría del haz de Hume; que justamente no puede explicar (sin un yo idéntico) cómo es posible que sea consciente de representaciones tan diversas y multicolores.

Ahora bien, tras haber reconocido la necesidad de la posibilidad de la síntesis de las representaciones como condición de la autoconciencia, Kant puede decir entonces cuál es el "fundamento de la identidad de la apercepción" (ibidem). Éste consiste en que la unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones sea generada a priori. Lo que equivale a decir que si la unidad sintética de lo múltiple no fuese generada a priori (mediante aplicación de categorías), en tanto que es la condición bajo la cual yo puedo tener conciencia de mis representaciones, yo no podría tener conciencia de mi identidad como de la condición "que precede a priori a todo *mi* pensamiento determinado" (ibidem).

Esto significa, a su vez, algo que ya fue anticipado: que solamente al enlazar a priori la multiplicidad de las representaciones dadas el entendimiento "puede conducir las a la unidad de la apercepción" (ib.). Pero a esto de *conectar a priori la multiplicidad de las representaciones dadas para llevarlas a la unidad de la apercepción* (o sea, para tener conciencia de ellas y poder pensarlas como más, y aún para conocerlas como percepciones de objetos), Kant lo denomina el *principio supremo de todo el conocimiento humano*. Esto no nos explica mucho aún. Pero, a continuación, al llamarlo principio

"de la unidad necesaria de la apercepción" (B135), Kant nos deja entrever lo fundamental.

Primero nos dice que el principio es analítico (lo que ha causado no poca discusión y malentendidos),³⁸ pero en seguida aclara que si bien el enunciado del principio es una proposición analítica, define no obstante "una síntesis necesaria de la multiplicidad dada en la intuición, sin la cual aquella identidad constante de la autoconciencia no puede ser pensada" (B135). Esto, que no es totalmente claro, no deja de ser problemático; porque, ¿cómo es posible que una proposición analítica, que debería atribuir un predicado a un sujeto, pero de tal modo que este predicado esté previamente implícito en el concepto del sujeto, una proposición que debe ser, por tanto, idéntica, enuncie una síntesis? ¿Cómo algo analítico puede ser sintético? Que todo análisis presupone síntesis, Kant no se cansa de decirlo – pero si aplicamos este criterio al caso, deberemos decir que todo juicio analítico se funda en uno sintético, lo cual es cierto en alguna medida, pero aquí no nos aclara mucho. Al fin de cuentas, ¿qué es un juicio sintético? Uno donde el predicado atribuido al sujeto no estaba previamente contenido en su concepto. ¿Estamos delante de algo así? Quizás, si lo que es atribuido es la identidad, en el sentido de que la identidad del sujeto, mejor dicho, *el concepto de la identidad del yo no está implícito en el concepto de sus representaciones*. Y quizá se lo llame principio analítico en el sentido de que si yo pienso que representaciones son más, entonces yo soy consciente de ellas.

Parece, en todo caso, que lo sugerido por Kant es que la *unidad necesaria de la apercepción* no es sólo la unidad que la multiplicidad de las intuiciones dadas debe recibir al ser reunida por un concepto de objeto para que el yo pueda pensarla, sino también que la unidad del concepto de objeto es, *al mismo tiempo*, la unidad del yo pensando lo múltiple de las intuiciones como un objeto. Como si el yo fuera un sello que debiera marcar con su unidad lo múltiple para poder pensarlo, contraponiéndoselo como otra unidad frente a la unidad de sí mismo; como una unidad discreta de lo pensado

38. Sobre la discusión véase Allison 1996, pp. 41-52. Cfr. Guyer 1987, pp. 73ss; Henrich 1994b, pp. 162ss (Ver también pp. 174ss, 193ss, y cfr. com Henrich 1994a, pp. 27-40 y Henrich 2003, pp. 38-45).

frente a la unidad del yo, y a su vez ambas unidades pensadas conscientemente en el interior de la propia ipseidad del yo pienso.³⁹ No es por ello extraño que los sucesores de Kant se hayan de-

39. Pero además, Kant nos sugiere que la identidad de la autoconciencia en la síntesis de la multiplicidad constituye una unidad analítica (si yo pienso "x", "y", "z", etc., entonces "yo" pienso), quizá por analogía con la unidad lógica de las notas características de un concepto. Así la aclaración de la última oración subordinada parece sostener que la unidad analítica del concepto de la identidad del sujeto supone la síntesis de lo múltiple de las intuiciones en un concepto de objeto, lo que crea la impresión de que Kant ya no habla aquí de las condiciones para el reconocimiento de la identidad del sujeto, sino de las condiciones para la identidad de lo pensado en tanto que este presupone un sujeto idéntico que piensa. Si consideramos que una de las tesis básicas de Kant, sobre todo en la Deducción metafísica, es que el mismo acto que genera la unidad analítica de los conceptos en un juicio produce simultáneamente (mejor dicho, ya debe haber producido a priori) la unidad en la síntesis de lo múltiple de las representaciones dadas mediante un concepto, podemos comprender que Kant puede querer decir aquí que el concepto de la identidad de la autoconciencia supone la acción de síntesis que conduce tales representaciones a la unidad sintética. Y así tenemos la conocida tesis de que la conciencia de la identidad de la autoconciencia presupone la aplicación de categorías. Pero si bien es cierto que el concepto de la identidad de la apercepción constituye una unidad analítica que presupone la unidad sintética de lo múltiple, también no es menos cierto que sólo la presupone epistemológicamente: yo sólo llego a *conocer* que ahora soy el mismo "yo" que antes si y solamente si produje paso a paso una unidad sintética de lo múltiple al aplicar conceptos en juicios. Pero esta presuposición nada me dice ontológicamente, *puesto que la síntesis es presupuesto de la conciencia de mi identidad, no de mi identidad propiamente dicha*. La identidad de la autoconciencia es analítica, además, porque se trata de un *concepto común* (véase B133 nota) que unifica mis características constantes e idénticas al igualar una serie de diversos actos de mi conciencia que fueron necesarios para producir la síntesis de lo múltiple. Por eso se dice también *unidad analítica*: porque el concepto de un yo idéntico es un concepto común que unifica *analíticamente* cada yo de los que he sido, al acompañar a cada representación, hasta que la síntesis esté completamente acabada en un concepto de objeto. Si la unidad analítica equivale a la unidad del concepto de la identidad del sujeto, en el sentido de ser un yo fijo y permanente caracterizado como la apercepción pura y originaria, entonces la unidad sintética sólo puede ser el concepto del objeto producido en la síntesis de lo múltiple,

morado tanto en la consideración de este principio supremo del conocimiento humano.⁴⁰

De modo que el hecho de "que el yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones para que yo pueda decir que son mías" (B131-2) es expresado por una proposición analítica. Pero la síntesis que esta última enuncia como necesaria es *la síntesis que la apercepción ejerce* sobre lo múltiple de la receptividad del sujeto, por tanto, una síntesis que el sujeto ejerce sobre sí mismo, a partir de algo que le es dado desde fuera de sí mismo: *la síntesis de lo múltiple dado en la intuición y de la apercepción trascendental en el concepto de un objeto*, que es la categoría. Sin ella, el yo nunca puede saber que es un yo idéntico, *porque su identidad no puede ser derivada analíticamente del concepto de un yo que piensa*.⁴¹

Así parece que al ejercer la función de unidad en el juicio, el entendimiento ya enlazó a priori lo múltiple de las representaciones al unificarlo en conceptos de objetos. De la unidad entre el acto que produce esta síntesis de lo múltiple y el producto de esta síntesis,⁴² que en el título del párrafo 16 Kant llama "unidad sintético-originaria de la apercepción", de esa unidad que constantemente se repite para que el sujeto pueda pensar cualquier cosa, surge la conciencia de su identidad numérica: "Soy por tanto consciente del yo idéntico con respecto a lo múltiple de las representaciones dadas a mí en una intuición, porque las llamo a todas en conjunto *mis* representaciones, las cuales constituyen una [representación única]" (B135). De esa identidad entre mi representación y mi yo es de lo que se trata cuando me vuelvo consciente de una "síntesis necesaria de mis representaciones a priori, la cual se llama unidad sintética originaria de la apercepción..." (B135-136). Por tanto, de mi identidad de sujeto en tanto que síntesis de sujeto y objeto.

a saber, la categoría aplicada a la intuición mediante un acto de apercepción.

40. Véase por ejemplo Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797). Cfr. J. Ebbinghaus (1994, pp.7ss).

41. De ahí arranca la viabilidad del planteo humeano: yo pienso, por tanto, tengo representaciones, *pero de ello no se sigue que este (mi) yo que las piensa sea idéntico*. Cfr. Henrich 1994b, pp. 163-4.

42. Ver Landim, *op. cit.*, p. 274.

Balance

Así, Kant demuestra, por un lado, que mi yo tiene que acompañar a todas mis representaciones para que ellas sean tales, lo que significa que es la condición por la cual soy *consciente de ellas*: sin que yo las piense, no podrían ser mis contenidos conscientes. Pero, por otro lado, demuestra que si yo no pienso algo, esto es, si yo no efectúo un acto de síntesis sucesiva de lo múltiple de las representaciones intuitivas, conduciéndolas así a la unidad de la apercepción por medio de un concepto de objeto, no puedo llegar a tener conciencia de mi yo. Pues no tengo conciencia de mi yo si mi yo no tiene primero conciencia de un objeto, ya que sin la síntesis que la apercepción ejerce sobre lo múltiple en el concepto de un objeto el yo nunca podría saber que es idéntico, *puesto que su identidad no puede ser derivada analíticamente del concepto de un yo que piensa*.

Pero, además, Kant demuestra también que si lo que yo pienso no ocurre en el tiempo, lo cual me obliga a enlazar sucesivamente varias representaciones en la unidad del concepto de un objeto, no es posible que me aperciba de que soy *el mismo* sujeto que efectúa los actos sucesivos de tener conciencia de *a, b, c, d*, etc. Puesto que la sucesión de mis estados de conciencia sólo puede ser pensada si ellos son llevados a la unidad del yo, para lo cual deben *poder* ser reunidos en una conciencia mediante la producción de unidad en la síntesis de lo múltiple a través de una sucesión de actos judicativos que me permiten alcanzar la conciencia retrospectiva de mi identidad.

De tal manera que para que yo me atribuya la posesión de los estados *a, b* o *c* es preciso suponer como condición un yo pienso; es decir, es preciso suponer mi yo trascendental como aquel que sintetiza lo múltiple mediante conceptos de objetos en juicios.

Así, esto quiere decir que para darme cuenta de mi identidad tengo que percatarme de un objeto que fue producido al recorrer lo múltiple de la intuición y sintetizarlo. Sólo porque la síntesis de lo múltiple fue acompañada por mí hasta la producción de la unidad de un objeto a lo largo del enlace de sus sucesivas y múltiples percepciones es por lo que soy capaz de reconocer *reflexivamente* mi propia identidad. Como destacué antes, la *autoreferencia* a la identidad del yo sólo ocurre en un plano de segundo orden cuando, tras haber producido la síntesis de las representaciones de pri-

mer orden, al añadirlas una a una, me doy cuenta de que *soy yo quien la ha producido*. Puesto que la conciencia de mi identidad propia presupone haber realizado la síntesis de mis representaciones a través del tiempo.

En rigor, debería decirse que primero ejerzo la síntesis, conduciendo lo múltiple y variado a la unidad idéntica de un objeto mediante una regla de objetividad, que es justamente un concepto de objeto; segundo, después de reconocer lo múltiple como la representación de un objeto me reconozco como un sujeto idéntico, porque *reflexiono* y veo que no cambié durante todo el tiempo en que he ejercido la síntesis hasta producir la unidad sintética de lo múltiple; y por fin, sabiendo ambas cosas, deduzco como consecuencia que si yo no fuera este "yo idéntico" que ejerció la síntesis de lo múltiple y produjo su unidad no podría jamás pensar que este objeto es pensado por mí – que sin este yo fijo, lógico, permanente, que todo lo enlaza para poder pensarlo, sería imposible tener conciencia de cualquier cosa. Pues tener conciencia de algo es lo mismo que poder atribuírselo a sí mismo como su representación en algún sentido.

De modo que la autoatribución de identidad numérica (que en cierto modo es "personal", pero apenas en el sentido de que *yo soy* quien continúa siendo *el mismo* sujeto a lo largo de todos los cambios que experimenté),⁴³ cuando se entiende como el autoaplicarme un concepto común de identidad, supone, como primera condición, la construcción del objeto en tanto que objeto pensado y conocido al producir la unidad en la síntesis de lo múltiple dado en la intuición, y como segunda, la reflexividad autoreferencial del yo pienso.

43. Esta tesis parece coincidir con la interpretación de Almeida (Sobre eso véase Landim 1999, pp. 284-285). Por lo demás, aunque esta identidad lógico-trascendental de la apercepción es funcional y nada me dice sobre mi propia persona, lo cierto es que algo en mí, algo que soy yo mismo, permaneció idéntico. Por ello debería decir que aunque no sepa si soy la misma persona, es difícil admitir que habiendo permanecido idéntico en el sentido antes mencionado mi persona pueda cambiar.

Conclusión

He intentado sugerir que la Deducción Trascendental de las Categorías ha sido pensada y desarrollada no sólo para demostrar la validez objetiva de las categorías, sino *también* en respuesta al problema humeano de la *identidad personal*. Para defender mi interpretación he argumentado, primero, que Kant no aplica el concepto de la identidad del sujeto en el mismo sentido que Hume. Porque Hume no ataca tanto a Locke como a Descartes y sus seguidores, y por ello refiere el concepto a la identidad personal de una *res cogitans*, mientras que Kant tiene en mente la identidad numérica del sujeto lógico y epistemológico de todos los pensamientos, definida como la condición trascendental de la unidad de todo acto mental y de toda síntesis de representaciones.

He mostrado también que la confrontación entre ambos es posible mediante el concepto de la identidad numérica del yo. Primero, porque Hume ataca la presunta identidad personal del sujeto intentando demostrar la imposibilidad de experimentar un yo numéricamente idéntico, asimilando así el concepto de la identidad numérica al de identidad personal del yo; y segundo, porque Kant demuestra que de ninguna manera se puede prescindir de esta identidad numérica, ni confundirla con un conocimiento de la identidad de la persona en sí misma. Por ello he sugerido que la defensa de un principio trascendental como fundamento de la identidad de la autoconciencia en el §16 sirve a la vez para mostrar que el análisis de Hume es inconsistente, porque niega la identidad del yo al mismo tiempo que la supone, y para desvincular por completo el concepto de la identidad numérica del yo de un cierto concepto *metafísico* de identidad personal de origen cartesiano.

Así, he intentado defender que en la primera parte de la Deducción B Kant intenta relativizar la crítica de Hume a la identidad personal y redefine la identidad del sujeto en términos lógicos y no sustancialistas. Con ello pienso que Kant rediseña la cuestión de la identidad personal, que deja de ser un problema metafísico para ser un problema lógico-epistemológico en Filosofía Teórica. Pues es con el arsenal conceptual conquistado en el texto analizado con lo que se niega, posteriormente, en la segunda parte de la Deducción (§§ 24, 25) y en la Crítica de los Paralogismos, el conocimiento del

sujeto en sí mismo como persona. No obstante, ello deja abierta la posibilidad de que sea un problema genuino y críticamente solucionable en la Filosofía Práctica (tanto en la Antropología como en la Filosofía Moral).

En la defensa de mi tesis he reconstruido el argumento del §16 y he sugerido que Kant construye todo su análisis y toda su argumentación con base en la conciencia de una sucesión de percepciones, que es justamente lo que Hume admite para formular su teoría del haz. Y luego he analizado cómo Kant demuestra que esa conciencia presupone necesariamente un sujeto lógicamente idéntico.

Básicamente he defendido que el argumento de Kant, admitida una sucesión de percepciones dadas, consistiría en que *por un lado no tengo ni puedo tener conciencia de una sucesión de percepciones que digo mías (o reconocer que tengo percepciones), a menos que pueda pensarlas, y por tanto, a menos que sea un yo consciente. Pero, por otro lado, como de ello no se sigue que mi yo sea idéntico, puesto que su identidad no puede ser derivada analíticamente del concepto de un yo consciente (el yo pienso), sólo puedo tener conciencia de mi yo como un yo idéntico bajo condición de que tenga primero conciencia de una síntesis de percepciones que debe ser posible a priori en el concepto de un objeto. Ahora bien, admitimos que tenemos una sucesión de percepciones y sabemos (por el principio de la unidad de la aperccepción) que si ella no fuera sintetizada en el concepto de un objeto ni siquiera podríamos pensarla. Por consiguiente, si reconozco que tengo percepciones, debo también reconocer que soy un sujeto numéricamente idéntico.*

Con ello, creo que Kant ha mostrado que no podemos prescindir de un sujeto lógico que permanece idéntico en todo y cualquier acto y estado de conciencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLISON, H. E. (1996) *Idealism and Freedom*, Cambridge:UK, Cambridge University Press.
- ALLISON, H. E. (1983) *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London, Yale University Press.
- ALMEIDA, G. A. de (1998) "A Dedução Transcendental: o cartesianismo posto em questão", *Analytica*, v. 3, n.1, pp.135-156.
- AMERIKS, K. (2000) *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, 2ª edición (New Edition), Oxford:UK, Oxford University Press.
- BAUM, M. (1999) "Eu lógico e eu pessoal em Kant", *Studia kantiana*, v. 4, n.1, pp. 7-26.
- BECK, L. W. (1996) *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Bristol:UK, Thoemmes Press (reimpresión de la 1a. edición de 1969).
- BENNET, J. (1966) *Kant's Analytic*, Cambridge: UK, Cambridge University Press.
- BIRD, G. (2000) "The Paralogisms and Kant's account of Psychology", *Kant-Studien*, v.91, n.2, pp. 129-145.
- BONACCINI, J. A. (1996) "Acerca da segunda versão dos Paralogismos da Razão Pura", *Anais de Filosofia*, v.2, n.3, pp. 59-66.
- CAIMI, M. (2002) "Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis in Kants transzendentaler Deduktion", en D. Heidemann (ed.), *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*, Köln, Frommann-Holzboog, pp. 85-106.
- CARL, W. (2001/2002) "A Natureza do Si-mesmo: Hume ou Kant?", *Analytica*, v.6, n.1, pp. 133-154.
- CUNHA DE MENDONÇA, M. M. (2003) *O problema do Eu do ceticismo de Hume*, Aracaju: Brasil, Ed. UFS/Fundação Ovídio Teixeira.
- DESCARTES, R. (1641) *Meditationes de prima philosophia*, en Ch. Adam & P. Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1976 (Vol. VII).
- DÜSING, K. (2005) *Modelos de autoconsciência. Críticas modernas e propostas sistemáticas referentes à subjetividade concreta*, São Leopoldo:RS, Ed. Unisinos (Versión en portugués de *Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München: Fink, 1997)
- EBBINGHAUS, J. (1994) *Relativer und Absoluter Idealismus. Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel*, en *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Bonn, Bouvier.
- FICHTE, (1797) *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en I. H. Fichte, (ed.) *Fichtes Werke*, vol. I, Berlin, W. de Gruyter & Co., 1971.
- HENRICH, D. (1994a) "On the Unity of subjectivity", en D. Henrich, *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, edited with an Introduction by Richard Velkley, Cambridge:Ma, Harvard University Press, 1994, pp. 17-54.

- HENRICH, D. (1994b) "Identity and Objectivity: An Inquiry into Kant's Transcendental Deduction", en D. Henrich, *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, edited with an Introduction by Richard Velkley, Cambridge:Ma, Harvard University Press, 1994, pp.123-208.
- HENRICH, D. (1994c) "La estructura de la prueba en la Deducción Transcendental de Kant", en Dulce M. Granja Castro (Coord.), *Kant: De la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos:Unam, 1994, pp.23-44 (Versión castellana de "The proof-structure of Kant's Transcendental Deduction", *The Review of Metaphysics*, XXII/4, 1969).
- HENRICH, D. (2003) *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, ed. By David S. Pacini, Cambridge: Ma, Harvard University Press.
- HOLZHEY, H. (1970) *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und Bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co., 1970.
- HUME, D. (1739-40) *A Treatise on Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford:UK, Clarendon Press, 1888.
- KEMP SMITH, N. (1923) *A Commentary to Kants "Critique of Pure Reason"*, 2a. ed. revista y ampliada, New York, Humanities Press, 1992.
- KITCHER, P. (1990) *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- KORSGAARD, C. (1996) "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian response to Parfitt", en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge:UK, Cambridge University Press.
- LANDIM, R. (1999) "Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano", en *Studia kantiana*, v. 1, n.1, pp.293-290.
- LOCKE, J. (1690) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. por Peter H. Nidditch, Oxford: UK, Clarendon Press, 1975.
- LONGUENESSE, B. (1993) *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans la Analytique Transcendantale de la Critique de la Raison Pure*, Paris, P. U. F.
- MICHAUD, Y. (1983) *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, P. U. F.
- NOONAN, H. (1999) *Hume on Knowledge*, London, Routledge.
- PATON, H. J. (1951), *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 vols., 2a. ed., New York, Macmillan.
- ROSENBERG, J. F. (2000) "Identity and Substance in Hume and Kant", en *Topoi* n.19, pp. 137-145.

- SALES LIMA, T. (2003). *A resposta de Kant ao problema de Hume*, Tesis de Maestría en Filosofía, Natal: Brasil, UFRN.
- SHORE, E. (2003) "La Deducción trascendental de las categorías" (Manuscrito inédito).
- STRAWSON, P. F. (1966) *The Bounds of Sense. An Essay on the Critique of Pure Reason*, London: Methuen (reprinted in 1999 by Routledge, London).
- WOLFF, R. P. (1973) *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, 2ª. ed., Gloucester (Massachusetts), P. Smith.

Recibido el 10/10/05; revisado el 11/05/06; aceptado el 01/06/06.

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Artículos

MAX A. FREUND

Conceptualismo realista y computabilidad

OLIMPIA LOMBARDI Y MARTÍN LABARCA

Los enfoques de Boltzmann y Gibbs frente al problema de la irreversibilidad

CHRISTIÁN C. CARMAN

La distinción teórico/observacional: ¿favorece o perjudica al realismo científico?

Notas bibliográficas

SERGIO F. MARTÍNEZ, *Geografía de las prácticas científicas.*

Racionalidad, heurística y normatividad

[J. Francisco Álvarez]

MIGUEL ESPINOZA Y ROBERTO TORRETTI, *Pensar la ciencia.*

Estudios críticos sobre obras filosóficas (1950-2000)

[Sandra Lucía Ramírez Sánchez]

Libros recibidos

Vol. 37 / No. 111 / diciembre 2005 / ISSN 0011-1503

Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía aparece tres veces al año en los meses de abril, agosto y diciembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM). Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F. Correo electrónico: critica@filosoficas.unam.mx
Versión electrónica: <http://critica.filosoficas.unam.mx>

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXII N° 1 (Otoño 2006)

ANÁLISIS CRÍTICO DEL CONCEPTO DE ENFERMEDAD COMO CRITERIO DE ACCESO A LA ATENCIÓN DE LA SALUD: "NATURALISMO" VS. "NORMATIVISMO"*

María Graciela de Ortúzar
Universidad Nacional de La Plata

RESUMEN: La discusión sobre salud-enfermedad gira en torno a la rivalidad de dos grandes corrientes: el naturalismo y el normativismo. En términos generales, los naturalistas (Boorse y Daniels) sostienen que su definición de enfermedad, entendida como desviación de la normalidad natural de la especie, es neutral y públicamente aceptable. Se oponen a los normativistas, quienes consideran que el criterio de anormalidad no constituye una condición suficiente para definir enfermedad (si bien puede constituir una condición necesaria para determinar riesgos e identificar causas), proponiendo basar la citada definición en juicios de valor. En esta línea Culver y Gert presentan una importante definición normativa, objetiva y universal de enfermedad basada en el concepto de daño. Asimismo, ambas perspectivas sostienen que el criterio de enfermedad es el único criterio claro de acceso a la salud, porque permitiría distinguir entre necesidades médicas y terapias de mejoramiento. En el presente trabajo trataré de mostrar que no existe una definición precisa ni consenso alguno sobre el concepto de enfermedad; señalando, en consecuencia, la insuficiencia de la enfermedad como criterio para delimitar el acceso a la salud.

PALABRAS CLAVE: "Criterio de acceso a la salud" - "enfermedad" - "naturalismo" - "normativismo" - "genética".

ABSTRACT: The discussion about health-disease turns around two opposites broad conceptions: naturalism and normativism. Generally speaking, naturalists (Boorse and Daniels) hold that their definition of disease -deviations from the natural functional organization of a typical member of a species-, is neutral and public acceptable. In the opposite side, normativism considering that the abnormality criterion is not a sufficient reason to define disease (even though it can be a necessary condition to determine risks and identify causes), suggesting base the aforementioned definition on value judgments. On this line, Culver and Gert present an important normative, objective and universal definition of malady base on the concept of harm. Furthermore,

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXII N° 1 (Otoño 2006)

both conceptions hold that the criterion of malady is the only clear criterion for the access to health care, since it allows us to distinguish between medical needs and enhancement therapies. In the present paper I will try to show that there is not any clear definition or consensus about the concept of malady, showing, as a consequence, that malady is not a valid criterion for access to health care.

KEYWORDS: "Criterion for the access to health care" - "naturalism" - "normativism" - "genetic".

La discusión sobre el concepto enfermedad gira en torno a la rivalidad de dos grandes corrientes: el naturalismo y el normativismo. En términos generales, los naturalistas –entre los cuáles encontramos como representantes principales a Boorse y a Daniels¹ sostienen que su definición de enfermedad, entendida como desviación de la normalidad natural de la especie, es neutral y públicamente aceptable. Se oponen a los normativistas, quienes consideran que el criterio de anormalidad no constituye una condición suficiente para definir enfermedad,² proponiendo basar la citada definición en juicios de valor. Dentro de los normativistas se destacan Culver y Gert,³ autores que presentan una importante definición normativa, objetiva y universal de enfermedad basada en el concepto de daño. Asimismo, ambas perspectivas sostienen que el criterio de enfermedad es el único criterio claro de acceso a la atención de la salud, porque permitiría distinguir entre necesidades médicas y terapias de mejoramiento.

En el presente trabajo trataré de mostrar que las citadas definiciones de enfermedad son arbitrarias y parciales, no existiendo consenso alguno sobre el concepto de enfermedad; y señalando, en consecuencia, la insuficiencia del mismo como criterio objetivo para delimitar el acceso a la atención de la salud. A modo de pro-

1. Daniels, N., *Justice and Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp 179-208.

2. Pero puede constituir una condición necesaria para determinar riesgos e identificar causas.

3. Gert, B, et. al, *Morality and the New Genetics*, Massachusetts, Jones Barlett Publishers, 1996, pp. 147-167.

puesta final sugiero que el criterio de acceso a la atención de la salud se base en el mismo criterio implícito en el concepto normativo de necesidades médicas, definición que supone una concepción integral de salud coherente con una definición operativa multicausal de enfermedad como proceso.

Por razones de espacio y para obtener una mayor claridad, dividiré el análisis en las siguientes partes y puntos:

I. Naturalismo

I.1. Definición de enfermedad: Naturalismo (Boorse-Daniels)

I.2. Algunas observaciones críticas al naturalismo

- I.2.1. Argumento crítico sobre la exclusión de enfermedades mentales sin expresión biológica o causa genética
- I.2.2. Argumento crítico sobre la falta de integración de lo biológico y social
- I.2.3. Argumento sobre la neutralidad valorativa de la ciencia

II. Normativismo

II.1. Definición de enfermedad: Normativismo (Culver y Gert)

II.2. Evaluación crítica de la definición normativa gertiana

III. Puesta a prueba de las perspectivas naturalista y normativista. Aplicación de ambas propuestas a genética

I. Naturalismo

I.1. Definición de enfermedad: Naturalismo (Boorse-Daniels)

Para entender el concepto de enfermedad como criterio de acceso, el naturalismo comienza examinando el concepto salud. En su uso ordinario el término salud presenta ambigüedades y genera conflictos. Por ejemplo, el padre de un niño con dislexia (disfunción cognitiva) en una sociedad agraria podría insistir que su hijo está "perfectamente saludable". No obstante, aún cuando el niño no se muestre "enfermo" (es decir aún cuando no sufra por las diferencias de su capacidad en una sociedad agraria), el mismo posee dificultades en su aprendizaje causadas por la disfunción.

Por ello, para evitar las contradicciones que surgen a partir de una definición estrecha de enfermedad como "ausencia de salud", C. Boorse⁴ propone utilizar el término amplio "patología".⁵ La categoría de "patología" comprende una gran variedad de situaciones: accidentes, envenenamientos, traumas ambientales, desórdenes de crecimiento, incapacidades funcionales, entre otras. Según Boorse, su definición amplia de enfermedad constituye una definición teórica de la ciencia médica, opuesta al nivel clínico. Sin embargo, por el mismo carácter técnico del término "patología", Daniels redefine la citada definición de enfermedad como "desviación de la organización funcional natural de un miembro típico de la especie".

De acuerdo con Daniels, la definición biológica de enfermedad dada por Boorse constituye la única definición neutral y públicamente aceptable de enfermedad en una sociedad pluralista. En la misma se expresa que "la clasificación de los estados humanos como saludables o enfermos es una cuestión objetiva a ser leída en los hechos biológicos de la naturaleza, sin necesidad de juicios de valor."⁶

Las razones dadas por Daniels para justificar su elección de la definición biológica de la enfermedad se basan, en términos generales, en el rechazo de las visiones *welfaristas* y en su adhesión a la neutralidad valorativa rawlsiana,⁷ es decir, en el respeto de la pluralidad de concepciones de buena vida por sobre la imposición de una concepción comprensiva –*comprehensive*– de bien.

Brevemente consideradas, las raíces de la defensa de la definición biológica de enfermedad se encuentran en: 1) el rechazo a los peligros producidos por abusos políticos en el uso de una defini-

4. Boorse, Christopher, "Health as a theoretical concept", *Philosophy of Science* 44, 1977, 542-73.

5. La "patología", considerada como una disfunción parcial, tiene lugar en varios niveles (genético, celular, orgánico, sistémico, tejidos, etc); con diferentes consecuencias.

6. Boorse, C. "A rebuttal on Health", J. M. Humber and R.F. Almeder eds., *What is disease?*, Humana Press, New Jersey, 1997, pp. 3-169.

7. Daniels se apoya en el concepto rawlsiano de neutralidad como "consenso superpuesto". Véase Rawls, J., "Kantian constructivism in Moral theory", *Journal of Philosophy* 77, 9, 515-72.

ción no biológica de la normalidad;⁸ 2) el rechazo de las concepciones amplias de salud como bienestar, las cuales supondrían –según Daniels– concepciones *comprehensivas* del bien; 3) su adhesión a una concepción pluralista e imparcial de justicia, y su consecuente necesidad de definición neutral de la enfermedad.

En tal sentido, ambos autores –Boorse y Daniels– se oponen tanto a la definición de *salud como ausencia de enfermedad* como a la definición de *salud como bienestar*. En el primer caso, consideran que la noción de enfermedad es muy estrecha para dar un contraste completo a la salud. En el segundo caso, de acuerdo a Daniels, la salud no puede confundirse con el bienestar debido a que el bienestar general es más amplio que la salud y no basta con la salud para gozar del bienestar.⁹ Por esta razón, si bien los factores sociales (determinantes sociales) que influyen en la salud son los mismos que influyen en el bienestar, Daniels distingue entre el bienestar, la salud y su distribución como conceptos independientes.¹⁰ La salud, entendida como normal funcionamiento, y su distribución en la población, es el resultado de un conjunto amplio de factores que responden a la organización social, a la cultura, al medio ambiente, y al individuo en sus diferentes fases de desarrollo, crecimiento, y período de vida.¹¹ Sin embargo, de acuerdo con Daniels,

8. En los últimos treinta años dicha noción ha sido utilizada para forzar tratamientos, restringir la libertad, medicalizar condiciones, excluir a personas, etc.

9. Daniels critica la definición dada por Organización Mundial de la Salud –OMS /WHO–: "la salud es el estado de bienestar físico, mental y social; y no meramente la ausencia de la enfermedad o la discapacidad". *Preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud*, Conferencia Internacional de Salud, New York, 19 Jun-22 July 1946, firmado en julio 1946

10. Diferencia entre lo que es la salud, es decir la normalidad natural del funcionamiento de la especie, y los factores que influyen y condicionan la distribución de la salud (también denominados determinantes sociales). Estos últimos no forman parte constitutiva de la salud según el citado autor.

11. De acuerdo con Daniels, la salud del individuo resulta de la influencia diversa en el curso de vida desde su nacimiento, y aún desde su preconcepción, continuando con el desarrollo de su vida y su vejez.

la definición de salud descansaría exclusivamente en los conceptos de función biológica y normalidad estadística. La tarea de la ciencia biomédica es realizar la caracterización del contraste entre el funcionamiento normal y anormal.

Por ello, para evaluar la normalidad natural, los autores citados consideran que la variación en la organización funcional es posible en referencia a la clase de organismos. Según Boorse, para explicar el funcionamiento típico de la especie debemos referirnos: 1) a la clase (edad, sexo, especie); 2) al normal funcionamiento, entendido como el proceso en el cual los miembros de la clase contribuyen en forma estadísticamente típica a la sobrevivencia individual y a la reproducción; 3) a la enfermedad: es el estado interno de deterioro del normal funcionamiento, expresado en la reducción de una o más habilidades típicas, o la limitación de las mismas causada por agentes ambientales.¹²

De lo anterior se desprende que Boorse supone, en relación a la normalidad de la especie, exclusivamente objetivos biológicos de sobrevivencia y la reproducción. Al respecto, Daniels se aparta levemente de la perspectiva boorseana, considerando que los citados objetivos biológicos deben ser redefinidos a partir de la visión del hombre como ser social. Bajo estas funciones biológicas existirían instrumentos como el conocimiento, la comunicación y la cooperación social que modificarían el rango ambiental. En consecuencia, y de acuerdo a los recientes trabajos de Daniels, la concepción biomédica del normal funcionamiento debe ser *combinada* con una amplia concepción de factores sociales, ambientales y genéticos que influyen en la salud y su distribución.¹³ Y he aquí, precisa-

12. La consideración del medio ambiente es tomada por Boorse a partir de una sugerencia de Daniels de ampliación del ambiente a factores sociales. Por otra parte, como he mencionado anteriormente, en su segundo período el citado autor considera que los factores socialmente controlables que influyen en la salud son temas de la justicia.

13. En palabras de Daniels, una adecuada comprensión del tema añadiría que no debemos quitar la atención del conjunto amplio de factores socialmente controlables e implicados en el mantenimiento de la salud de la población y su distribución. Más aún, no existe razón para estrechar nuestra atención a los servicios médicos personales y excluir toda clase de cuidados que implican la restauración y la protección de la salud. Véase

mente, uno de los principales problemas que la definición boorseana-danielsiana posee en su aplicación: la disociación entre los factores sociales y la exclusiva visión biológica de la enfermedad.

1.2. Algunas observaciones críticas al naturalismo

En términos generales, apelar a la normalidad natural para definir la enfermedad implica, en principio, reducir la enfermedad a meros datos bioestadísticos. El problema radicaría en determinar si ello es condición suficiente en todos los casos. De no serlo, el criterio de normalidad natural no sería un criterio válido para definir la enfermedad.

Ahora bien, generalizando, la crítica del enfoque de enfermedad como normalidad natural puede resumirse en los siguientes puntos.

En primer lugar, uno de los argumentos principales para mostrar la parcialidad del enfoque danielsiano de enfermedad radica en señalar su arbitrariedad en la exclusión de enfermedades psicológicas o mentales, es decir casos específicos públicamente aceptados como enfermedades, pero excluidos desde el criterio biológico boorseano-danielsiano. Si bien existe una variedad de casos controvertidos,¹⁴ muchos de los cuáles son reconocidos por el mismo

Daniels et. al.; "Justice is good for our Health", *Boston Review, A political and Literary forum*, February March 2000.

14. Simplemente retomando el cuestionamiento a la normalidad observamos cómo el uso abusivo de la tecnología genética modificaría el criterio bioestadístico actual de normalidad (por ejemplo, en el caso de la estatura) de acuerdo a intereses comerciales, preferencias y valores no objetivos. En el caso mencionado, lo que se considera estatura "normal" de la población sería modificado ante el uso indiscriminado de hormonas de crecimiento. De hecho, existen numerosos ejemplos en la sociedad norteamericana, en la cual se permite la libre comercialización y uso de la hormona. Los médicos consideran "anormal" a niños de baja estatura, tomando como parámetro los nuevos índices de normalidad y los índices promedios de estatura de los padres del niño examinado. En estos casos, el rango bioestadístico parece supeditado a los intereses de las empresas comerciales. Por ello, aún cuando el mismo Daniels se oponga, bajo el ar-

Daniels, mi interés se centra en evidenciar el vacío explicativo de su teoría en la integración de los fenómenos psicológicos, sociales y biológicos, y especialmente en el diagnóstico de las enfermedades mentales. (I.2.1. Argumento crítico sobre la exclusión de enfermedades mentales sin expresión biológica o causa genética)

En segundo lugar, al utilizar exclusivamente la categoría de "normalidad natural" para definir enfermedad, su aplicación se traduce en un reduccionismo biológico. Si bien Daniels intenta salvar las debilidades consecuentes de la visión biológica boorseana a través de su *hipótesis ad hoc* sobre el rol distributivo de los determinantes sociales, la distinción entre lo biológico y social, y entre la salud y los factores distributivos de la salud, no resulta clara en la práctica.¹⁵ Consecuentemente, es por lo menos forzoso y reduccionista utilizar sólo el factor biológico como un elemento para definir la enfermedad, porque lo biológico se encuentra condicionado por lo social y no es ajeno al segundo.¹⁶ (I.2-2 Argumento crítico sobre la falta de integración de lo biológico y social)

Por último, en tercer lugar, me centraré en el argumento de la neutralidad valorativa de la definición biológica. El citado autor

gumento de la medicalización de la vida, a la extensión del uso de la genética sin fines "curativos", la aplicación del nuevo criterio bioestadístico de normalidad justificaría la misma. La razón del citado cambio en el criterio de normalidad se debe, precisamente, a que la normalidad se construye estadísticamente. Por lo tanto, no se refiere a la normalidad natural o biológica como un hecho dado, fijo, natural e irreversible. El criterio depende de la normalidad estadística de la sociedad en una determinada época. En consecuencia, simplemente no podríamos determinar sólo con el criterio de "normalidad natural" si responde a una necesidad médica o si responde al criterio de preferencia y mejoramiento. La normalidad no sería un criterio suficiente para diagnosticar enfermedades.

15. Recordemos que lo normal, para Boorse, sería resultado de un análisis bioestadístico sobre las funciones biológicas de la especie. Daniels sumaría consideraciones específicas de la sociedad y de la misma familia, en tanto la comunicación, el conocimiento, la cooperación social –como sostiene el mismo Daniels–, modifica el rango ambiental y modifica la uniformidad de funciones biológicas para la supervivencia y reproducción humana.

16. El hombre, como ser social, posee funciones y capacidades que no se reducen a lo biológico.

basa la justificación de la elección, validez y superioridad del criterio biológico en su neutralidad, y en el consiguiente respeto a la pluralidad de concepciones de vida en el marco de la teoría de justicia. El argumento de neutralidad valorativa en la definición de enfermedad surge como un rechazo a los usos tendenciosos del concepto de normalidad en salud. Sin embargo, Daniels no justifica la neutralidad de la definición biológica de enfermedad. Más aún, el citado autor reconoce en los usos médicos juicios valorativos particulares. Por lo tanto, si bien acordamos en su fin (brindar igualdad de acceso a la salud y compensar socialmente a todos aquellos que poseen sus capacidades disminuidas); su defensa de la definición biológica de enfermedad constituye un signo de arbitrariedad en su teoría –aún cuando la misma responda a fines pragmáticos–. (I.2.3. Argumento crítico sobre la neutralidad valorativa de la ciencia)

En pos de esclarecer y profundizar los citados puntos débiles del criterio de distribución danielsiano, seguidamente me detendré a realizar su estudio crítico.

I.2.1. Argumento crítico sobre la exclusión de enfermedades mentales sin expresión biológica o causa genética

Para profundizar en las raíces estructurales de la arbitraria definición de normalidad natural, he de analizar qué ocurre con el criterio de normalidad natural aplicado a la salud mental.

La justificación biológica de la normalidad reduce lo mental a lo físico, en tanto –según esta concepción– no puede definirse la normalidad natural en la salud mental si no es a través de funciones biológicas. Por lo tanto, no existiría en Daniels una distinción entre la salud psicológica y la salud física, como no existe, en el planteo original de Daniels, una distinción entre las necesidades relativas a lo físico y las necesidades relativas a lo psicológico.¹⁷ Pe-

17. El problema de la distinción entre necesidades médicas y necesidades psicológicas ha sido reconocido por Daniels y Sabin. Las necesidades sicosociales son una expansión de las necesidades médicas y toman en cuenta los factores ambientales que inhiben o dificultan la efectividad del

ro tampoco existiría una interacción e integración entre ambas, en tanto se trata sólo de un reduccionismo biológico que niega la amplitud de fenómenos y daños psicológicos.

Al respecto considero que la explicación de las enfermedades psicológicas remite a estados físicos y mentales. Los estados psicológicos puede expresarse en estados físicos, y los estados físicos pueden repercutir en los estados psicológicos, siendo, en consecuencia, problemático y dificultoso –o al menos confuso– clasificar las enfermedades sólo a través de los síntomas biológicos.

El problema se sitúa en la explicación de lo físico y lo mental exclusivamente como fenómenos biológicos. Aquellas condiciones que no puedan definirse bajo términos biológicos quedarán fuera del cuadro médico, según Daniels. De acuerdo a la citada perspectiva, aún cuando existan múltiples factores que afectan la salud y producen la enfermedad, tanto a nivel mental como a nivel físico, lo crucial es observar la expresión biológica de la enfermedad como disfunción.

Sin embargo, no podemos simplificar la complejidad de fenómenos físicos y psicológicos en lo biológico. Existen enfermedades psicológicas que pueden expresarse físicamente, somatizándose sus síntomas. Otras, directamente tienen sus orígenes en disfunciones biológicas, o bioquímicas. Pero también existen enfermedades físicas que se expresan a través de lo psicológico, requiriendo un tratamiento; y enfermedades psicológicas que no llegan a expresarse físicamente, pero que de no ser tratadas producirán incapacidades en la persona. Por lo tanto, resultaría artificial excluir el problema psicológico por la sola razón de no tener una expresión biológica.

tratamiento, a menos que las mismas sean atendidas. Por ejemplo, las necesidades sicosociales incluirían la rehabilitación, o servicios de ayuda para mejorar el tratamiento. No obstante, si bien los citados autores reconocen el problema, se han pronunciado en contra de la expansión de las necesidades, por considerar que la expansión de las mismas no es una condición suficiente para una buena administración del sector público. El financiamiento adecuado y una fuerte infraestructura clínica son, de acuerdo a dichos autores, condiciones *sine qua non*. Véase al respecto Sabín, J.; Daniels, N.; "Manager Care: Public Sector Manager behavioral health care: Redefining medical necessity- The Iowa Experience", *Psychiatr Serv* 51: 445-459, April 2000, American Psychiatric Association.

Tampoco existen razones para ignorar el concepto de "daño psicológico" como irrelevante, en tanto el mismo posee igual valor que el concepto de daño físico.

Asimismo, en el caso de las enfermedades mentales, la valoración exclusiva del factor biológico, y por lo tanto genético, permitiría que la clasificación de un determinado problema psicológico –no considerado hasta entonces como enfermedad– pasara a ser considerado como enfermedad a partir del conocimiento del desorden genético. Esto equivaldría a una ampliación ilimitada de las enfermedades "genéticas", punto sobre el cual volveré más adelante. En consecuencia, la consideración biológica de la enfermedad como desviación del normal funcionamiento también facilitaría la aceptación de la determinista construcción genética de la enfermedad como desviación del gen normal.

I.2.2. Argumento crítico sobre la falta de integración de lo biológico y social

Por otra parte, el enfoque unicausal y biológico de la salud atenta contra la visión integral de las necesidades médicas. Dicho enfoque no sólo se encuentra en la definición de enfermedad-salud. Daniels define el concepto de necesidades de salud en forma estrecha, conectándolo una vez más con el concepto de normalidad natural. Las necesidades son para el citado autor "aquellas cosas que necesitamos en orden de mantener, restaurar y brindar equivalentes funcionales al normal funcionamiento de la especie".¹⁸ No obstante, las mismas necesidades psicológicas, relativas a la seguridad en la niñez, a la necesidad de grupos de contención, al desarrollo cognitivo, comunicacional, social, etc; son ignoradas por la perspectiva biológica danielsiana.¹⁹

Esta consideración reduccionista del ser humano, es decir la

18. Daniels, "Health care needs....", *Justice and Justification*, op. cit., p. 26.

19. Por ello, a pesar de haber presentado las mismas a través de una amplia lista, el enfoque integral queda en el olvido en el momento clave de la distribución de recursos, momento en el cual prima la normalidad natural.

definición del ser humano social exclusivamente desde la esfera biológica, no permite al mismo Daniels argumentar en pos de las razones igualitarias por las cuáles sería moralmente obligatorio brindar medios anticonceptivos y acceso a un aborto seguro. Los problemas que surgen se deben precisamente al criterio de normalidad natural.

Más aún, al considerar la definición de bienestar dada por la Organización Mundial de la Salud -OMS-, la cual es considerada como una definición *comprehensiva* de salud por Daniels, el citado autor cuestiona la inclusión en la definición de salud de los factores psicológicos y sociales que influyen en la salud. Su respuesta al citado problema es simplemente que los factores sociales deben ser considerados en forma independiente, como "determinantes sociales". Sin embargo, deberíamos responder, previamente, si la salud es un evento biológico, algo dado y fijo, que puede verse afectado por diversos factores; o si es un proceso que depende para su constitución de múltiples factores (visión unicausal vs. visión multicausal). También deberíamos responder en qué medida se puede definir a la salud, en el nivel práctico y no teórico, separándola de los determinantes sociales. La salud, en el plano práctico, no es un estado, una condición pre-existente o una condición ideal.

Al respecto, distingo dos posiciones en el mismo Daniels, debido a que en su primer período definió claramente la raíz biológica de la enfermedad (enfoque unicausal); modificando levemente su visión, en un segundo período, al resaltar la importancia de los determinantes sociales, pero presentando los mismos en forma independiente a la misma definición de salud (multicausalidad).²⁰

No obstante, Daniels sostiene que aún cuando reconozcamos las múltiples causas, esto no implica confundir la definición de salud con los factores que determinan su desarrollo. Pero, curiosamente, el factor genético es considerado tanto un factor constituti-

20. En su segundo período Daniels entiende a la enfermedad como un proceso resultante de la integración de numerosos factores; es decir del conjunto amplio de factores sociales, ambientales y genéticos que influyen la salud y su distribución. Destaco el factor genético en la medida en que el mismo es considerado como factor externo.

vo como un factor externo a la definición de la salud/enfermedad. En consecuencia, si los factores externos no constituyen la enfermedad, lo genético no puede ser definido como parte constitutiva de la enfermedad, porque se refiere sólo a una posible causa principal de la misma (al igual que sería lo social o lo ambiental).

Por lo tanto, si bien acuerdo con Daniels en que no posee sentido alguno reducir la enfermedad a lo genético, porque las mismas enfermedades genéticas requieren para su expresión la interacción con el medio ambiente; resulta contradictorio considerar simultáneamente el factor genético como factor interno y externo de la enfermedad. Asimismo, una vez más, la arbitrariedad de la definición siempre acentúa el factor biológico, o genético, frente a la consideración psicológica y social de la salud.

1.2.3. Argumento sobre la neutralidad valorativa de la ciencia

Las numerosas objeciones que ha recibido la definición biológica de la enfermedad giran precisamente en torno a su parcialidad. Brevemente consideradas las citadas objeciones, la definición biológica ha sido acusada de encubrir el normativismo; de elegir como fin o concepción de lo bueno la sobrevivencia de la especie; de ser vaga en casos controvertidos; de ser circular (al definirse lo normal por el funcionamiento de la especie y el funcionamiento de la especie por lo normal).

Por ello, en relación a la neutralidad, considero que el peligro mayor no es brindar una definición normativa, sino dejar de brindar una definición objetiva y universal, y permitir que la arbitraria definición natural de enfermedad de paso a una nueva definición, más arbitraria aún, basada en el determinismo genético.²¹

El supuesto consenso sobre el criterio de normalidad natural, presentado por Daniels como la solución a las abusivas definiciones normativas de enfermedad, no constituye un acuerdo público sobre la definición teórica de enfermedad, consenso ficticio si

21. Definición que, por otra parte, no se encontrará en las manos del modelo biomédico sino exclusivamente en manos de la industria privada farmacogenética.

examinamos las diferentes líneas conceptuales en pugna (tanto a nivel teórico como práctico).

Aún cuando podamos sostener que existe un simple acuerdo de la sociedad (occidental) en delegar a los médicos el establecimiento de los criterios clínicos de diagnóstico y atención de la enfermedad; a nivel clínico es de conocimiento público los juicios valorativos de los médicos en las decisiones y prácticas médicas. Como el mismo Daniels reconoce, el juicio del médico sobre la responsabilidad individual del paciente determina la posibilidad de acceso o no acceso a la terapia.

A la crítica anterior, Daniels podría objetar que es precisamente la falta de aplicación de la definición biológica de enfermedad lo que ocasiona la intervención valorativa del médico. Pero es únicamente el médico el que decide si se trata o no de enfermedad, y justifica a favor o en contra del diagnóstico. Precisamente, la asimetría de información impide a la población en general acordar sobre una definición técnica de enfermedad (patología), aún cuando la misma sea presentada como definición teórica.

Por lo tanto, resulta claro que la determinación del acceso a la salud por diagnóstico de enfermedad restringe el acceso al juicio del médico. Esto no prueba, por sí sólo, que el concepto de enfermedad sea un concepto arbitrario y no neutral, pero sí agrega un nuevo elemento de arbitrariedad en el acceso a la salud, el juicio valorativo del médico, que se suma al problema de la definición de enfermedad.

Una segunda y débil respuesta de Daniels, aplicada a la defensa contra la citada acusación, consiste en afirmar que aún cuando la ciencia no sea neutral y aún cuando la ciencia oculte valores de grupos especiales, existen procesos internos en los cuales los valores no neutrales de la ciencia biomédica salen a la luz, reivindicando el conocimiento científico como compatible con el pluralismo.

Evidentemente, la "fe" profesada por Daniels en el desarrollo científico y tecnológico, en sus procesos internos y en la neutralidad de los mismos, resulta cuestionable porque intervienen en la definición de enfermedad valores no científicos que no responden a los intereses de una sociedad justa y pluralista. Y esto es particularmente importante en referencia al uso de la tecnología genética y a los intereses comerciales existentes en la extensión de la defini-

ción de enfermedad a enfermedad genética y/o en la transformación de la medicina tradicional en "medicina predictiva".

La adhesión a valores en la construcción de definiciones científicas, valores que no necesariamente son compartidos por toda la sociedad (por ejemplo, concepciones religiosas o simples intereses de mercado que imponen visiones deterministas genéticas para la extensión de uso de tests genéticos), evidencia la arbitrariedad y no neutralidad de la definición biológica de enfermedad.

II. Normativismo

II.1. Definición de enfermedad: B- Normativismo (Culver y Gert)

De acuerdo con Culver y Gert, el concepto de enfermedad basado en el concepto de "daño" se fundamenta en las características universales de la naturaleza humana. Esas características universales no pueden ser definidas únicamente por el criterio de "normal funcionamiento de la especie". La normalidad, por sí sola, constituye un concepto vago, confuso. No podemos convertir a la "anormalidad" en la causa esencial de la enfermedad, ya que de esa manera todo lo que se considere como una desviación de lo normal sería una enfermedad, cuando no necesariamente lo es. Por ejemplo, no consideraríamos que una persona que utiliza la mano izquierda en vez de la derecha esta enferma, aún cuando no es normal ser zurdo.

Esto no implica que la normalidad no sea un criterio necesario, sino sólo que el mismo no es un criterio suficiente. Esta claro que nos referimos a la normalidad cuando queremos distinguir si la carencia de una habilidad es una enfermedad o sólo la falta de capacidad. También, de acuerdo con Culver y Gert, es la referencia a la normalidad lo que nos permite determinar qué es un "riesgo significativo de sufrir un daño".²²

Ahora bien, si usamos la noción de daño,²³ y definimos al mis-

22. Gert, B, et. al. edit., "Malady", *Morality and the New Genetics*, MA, Jones and Bartlett Publishers, 1996.

23. Bajo la corriente normativa se destaca la definición propuesta por Culver y Gert, basada en el concepto de daño como concepto universal

mo como el "género" cuyas especies serían el dolor, la discapacidad, la muerte, la pérdida de libertad, la pérdida de placer; y sostenemos que "toda persona racional quiere evitar el daño", entonces suponemos que: existe un grado de conocimiento sobre lo que es un daño, las posibilidades de evitarlo, y un supuesto fuerte de racionalidad basado en la naturaleza humana.²⁴

Las características de la naturaleza humana no tienen un predominio biológico, sino racional. Todos los seres humanos, sin importar la cultura, se caracterizan por evitar la muerte prematura, el dolor, la pérdida de libertad, la pérdida del placer, entre otros factores. Más allá del uso instrumental o de las distintas interpretaciones que puedan darse a cada uno de dichos conceptos, de acuerdo a las creencias particulares de cada cultura, todos los seres racionales tratan de evadir los mismos "daños".

La definición normativa de enfermedad propuesta por Culver y Gert sería la siguiente: *"Una persona tiene una enfermedad si y sólo si tiene una condición, que no es normal para el individuo en su 'ciclo de vida activo', y que es independiente de sus deseos y creencias racionales; condición por la cual está sufriendo o tiene un riesgo elevado a sufrir un daño no trivial (muerte, dolor, discapacidad, pérdida de la libertad u oportunidad, pérdida de placer,) en ausencia de una causa distinta exterior que la provoque."*²⁵

Analicemos brevemente sus componentes centrales antes de realizar las críticas pertinentes a los mismos:

- **Normalidad:** aún cuando la anormalidad no sea un criterio adecuado para definir esencialmente la enfermedad, Culver y Gert sostienen que la normalidad permite en algunos casos, por ejem-

para definir enfermedades: "los daños que los individuos racionales quieren evitar son aquellos daños serios o riesgos de daños que, cuando ocurren en una cierta manera, constituyen enfermedades." Gert, *op. cit.*, p. 4 (nueva edición).

24. Por ejemplo, el supuesto de la racionalidad establece que –a menos que exista una razón adecuada para aceptar el daño, como puede ser la necesidad de amputación de una pierna ante el peligro de muerte– toda acción que promueva un daño es irracional, y constituye, en sí misma, una enfermedad. Ej: el deseo de cometer suicidio.

25. Gert, *op. cit.*, p. 26 (nueva edición).

plo en los casos de embarazo, distinguir la enfermedad de la condición normal de la persona en su momento o ciclo de vida activo o productivo. Por ejemplo, en el caso del embarazo, dado que existe una razón adecuada, intrínseca a la condición, para sobrellevar el daño o los riesgos de daño en el embarazo, y dado que el embarazo es una condición normal de la mujer, los autores concluyen, recientemente, que no puede definirse el embarazo como enfermedad. Asimismo, retomando el ejemplo de la baja estatura, para Culver y Gert no existe una reacción humana universal acerca de la baja estatura; por lo tanto, no podemos hablar de normalidad con respecto a la misma. La baja estatura no ocasiona un daño, en tanto no puede determinarse si la misma es una ventaja o desventaja. Podría ser considerada una ventaja, por ejemplo, si la persona quiere llegar a ser jockey. No implica un daño ni un riesgo de muerte. El único problema en torno a la misma se basa en las expectativas sociales que pueden existir sobre su valoración.

- **Creencias racionales o deseos:** El supuesto de la racionalidad establece que, a menos que exista una razón adecuada para aceptar el daño –como puede ser la necesidad de amputación de una pierna ante el peligro de muerte–, toda acción que promueva un daño es irracional. Ej.: el deseo de cometer suicidio. Los deseos y creencias irracionales son considerados en sí mismos como enfermedades mentales.

- **Daño no trivial:** los daños triviales *no* son suficientes para convertir una condición en enfermedad, por ejemplo, el sufrir un calambre en la pierna, aunque produzca dolor momentáneo, no implica enfermedad. Por ello, para evitar el desacuerdo en la variedad de daños, se apela al concepto de "daño no trivial", que comprende: la muerte, el dolor, la discapacidad, la pérdida de la libertad y la pérdida de placer.

- **Riesgo alto de sufrir un daño no trivial:** la noción de enfermedad no sólo implica sufrir un daño no trivial, sino también el riesgo de sufrir un daño no trivial. Esto es, existen enfermedades que no provocan inicialmente el sufrimiento (HIV positivo), otras que son asintomáticas en determinados períodos (Huntington), pero todas implican el riesgo de sufrir un daño serio. Ejemplo: presión elevada

- **Condición del individuo:** en el caso de riesgo de las mal denominadas "enfermedades genéticas", a menos que el riesgo sea

condición del individuo, no podemos sostener que el individuo tiene un riesgo alto de enfermedad. Si el individuo sólo pertenece a un grupo de riesgo, por ejemplo, una familia con antecedentes de cáncer, esto no quiere decir que el individuo tiene esa enfermedad. Pero si al mapear el genoma del individuo, descubrimos que su condición genética individual muestra altas probabilidades de expresar cáncer, entonces, por su secuencia genética, concluimos que su riesgo es alto.

- **Causa sustantiva exterior:** una causa sustantiva distinta es aquella cuyos efectos vienen y se van simultáneamente, o casi simultáneamente, con la respectiva presencia o ausencia de la causa. Cuando un cambio inmediato en la circunstancia, o casi inmediato, modifica el daño que ha sufrido, no llamamos a esa condición enfermedad. En contraposición, cuando la enfermedad se produce, la enfermedad es parte del individuo y no puede removerse simplemente cambiando el contexto social o físico.

Ahora bien, la definición normativa de Gert se presenta como una alternativa a la cuestionada definición biológica danielsiana, pero no escapa a los problemas de parcialidad y presenta problemas de circularidad en su justificación.

II.2. Evaluación crítica de la definición normativa gertiana

El aporte de Culver y Gert en la definición de "malady" se centra en la incorporación del concepto de daño universal. A diferencia de Daniels, los citados autores muestran cómo es posible, en principio, brindar una definición normativa y universal de enfermedad fundamentada en rasgos no biológicos de la naturaleza humana.

No obstante, dicha definición no resulta clara en una serie de casos. En primer lugar, si bien acuerdo con los citados autores que la definición de enfermedad no debe basarse exclusivamente en el concepto de normalidad; es preciso reconocer, como lo admiten los propios autores, que la definición dada de "daño" no es suficiente, por sí sola, para clasificar una condición de enfermedad. Por ello, en algunos casos, es necesario apelar al parámetro de la normalidad, como también a las causas de la situación y ausencia de razones externas que justificaran la misma.

Los casos controvertidos ejemplificados por los citados autores,

como el embarazo y la menopausia, muestran que la concepción de normalidad en el "ciclo de vida activo" es usada, en el primer caso, para considerar al embarazo como condición normal para la mujer en su ciclo fértil; mientras que en el caso de la menopausia, si bien la menopausia es considerada como normal a una cierta edad, Culver y Gert la consideran una enfermedad, porque implica una discapacidad. En este segundo caso, los autores no consideran productivo aplicar el concepto de normalidad sino el de daño.

En consecuencia, la normalidad juega roles opuestos en ambos casos, dependiendo de si se refiere al ciclo biológico activo o no. En el primer caso la normalidad es utilizada como criterio para definir la no enfermedad, en el segundo la normalidad es ignorada, centrándose en el concepto de daño como discapacidad y pérdida de la libertad de la mujer. El ciclo natural es respetado en el primer caso, pero no en el segundo.

En este punto es importante explicitar el esfuerzo en la argumentación de los autores para excluir al embarazo de la enfermedad, cambiando así el criterio que sostuvieron anteriormente acerca del mismo (embarazo como enfermedad). Una de las posibles razones para tal extraña definición de embarazo radicaría en la importancia de incluir tal condición en el acceso a la salud. Esto implicaría, una vez más, el asociar el tratamiento a la enfermedad.

Sin embargo, en respuesta a las críticas recibidas, los citados autores modifican su definición e incorporan el concepto de normalidad en el "ciclo de vida activo".

A modo de contraejemplo, podríamos pensar los numerosos casos de mujeres post-menopáusicas que, gracias al desarrollo de técnicas revolucionarias pueden tener hijos entre los 50 y los 65 años. A partir de esta nueva posibilidad no tendría sentido el criterio de normalidad en el "ciclo de vida activo", debido a que el mismo debería modificarse a la luz de la aplicación de la tecnología. Podría llegar a ser normal que las mujeres tuvieran hijos a edad tardía. En consecuencia, no podría aplicarse la normalidad en el ciclo de vida activo para diferenciar "enfermedad" de "no enfermedad".

Por otra parte, si se garantiza un acceso igualitario a dicha tecnología, todas las mujeres que quieran recuperar la capacidad de tener hijos en la menopausia o post-menopausia no sufrirían discapacidad ni pérdida de la libertad, entonces desaparecería la posibilidad de definir la menopausia como enfermedad. La capaci-

dad o discapacidad de tener hijos pasaría a depender, suponiendo la igualdad de acceso mencionada precedentemente, de la libertad individual. Por lo tanto, no podría aplicarse exclusivamente la categoría de daño disfuncional –como discapacidad y pérdida de la libertad– para definirse la enfermedad. El mismo “daño” podría depender sólo de la decisión individual. Por lo tanto, la menopausia no resulta claramente una enfermedad.

Asimismo, en relación al embarazo, si la clasificación del mismo como no enfermedad se basa exclusivamente en el criterio de normalidad para el ciclo de vida productivo,²⁶ entonces, de acuerdo a lo anterior, deberíamos considerar como casos anormales a las mujeres que no tienen hijos, o –en el caso opuesto de la menopausia– a las mujeres que deciden tener hijos fuera del ciclo productivo. Ambos grupos serían considerados “personas enfermas” de acuerdo al criterio anterior.

Por ello, la normalidad, por sí sola, no constituye un criterio suficiente para clasificar enfermedades. Pero tampoco puede ser usado arbitrariamente, debido a que la misma distinción entre ciclo de vida activo y no activo no responde exclusivamente a factores biológicos. En el caso de la baja estatura, los autores rechazan aplicar el criterio de normalidad al sostener que el mismo se fundaría exclusivamente en la expectativa social. El argumento sería el siguiente: la estatura, en sí misma, no constituiría una enfermedad en tanto no causa daño alguno tener baja estatura, independientemente de cuál sea el parámetro social normal e independientemente de la causa de la baja estatura (es decir, no importa si se debe a una falla en la hormona de crecimiento o a herencia genética).

No obstante, como he planteado, la expectativa social también moldea el criterio de normalidad tanto en el embarazo como en la menopausia, razón por la cual o no debe considerarse en ningún caso (especialmente si responde sólo a la expectativa social) o debería ser considerado en todos ellos. El argumento anterior de Culver y Gert aplicado a la estatura evidencia los prejuicios sociales y la creciente medicalización de la vida, coincidiendo en este aspecto con Daniels.

Pero, a diferencia de Daniels, los citados autores desvirtúan la

26. Gert, B., *op. cit.*, p. 20.

importancia de la clasificación de las condiciones por causas y por la interacción de múltiples causas. Las enfermedades son identificadas, de acuerdo a Culver y Gert, a través de los síntomas predominantes y no de las causas. Esta nueva clasificación parece olvidar la existencia de enfermedades asintomáticas y la importancia de identificar la causa predominante de la enfermedad para su tratamiento, sin dejar de considerar por ello la existencia, en la mayoría de los casos, de una multiplicidad de causas de enfermedades.

En relación con la definición del daño, uno podría objetar, en principio, el supuesto de racionalidad –definido en base a la prioridad de la irracionalidad–. El mismo se presenta como una concepción fuerte de racionalidad. Dichos autores consideran que las personas son irracionales en tanto se dañan a sí mismos y no poseen una razón suficiente que lo justifique. Pero no todas las acciones irracionales constituyen enfermedades mentales.

No puede clasificarse como enfermedad cada actitud en la cual la persona se daña a sí misma, no cuidando su salud cuando conoce los riesgos y daños que se provoca. Un ejemplo de ello sería cuando la persona se enferma por mala alimentación, como sería el aumento del riesgo de presión alta. El daño que la persona se hace a sí misma ocasiona una enfermedad, más allá del tema de si existe o no responsabilidad y más allá de la evaluación del contexto de dicha persona. Sin embargo, el daño a su salud no sería una razón suficiente para clasificar a tal acción como irracional y como enfermedad mental.

Con el fin de salvar la objeción planteada precedentemente, los autores proponen denominar enfermedades “volicionales” a las enfermedades que el individuo se causaría a sí mismo, relativas a vicios y drogas, aún cuando no atribuyen entera responsabilidad individual.

Ahora bien, a partir del conocimiento genético, la predisposición genética se considera para explicar, en parte, el comportamiento y la adicción de algunas personas al tabaco, a la droga, a la comida, etc. Por lo tanto, si bien el factor genético no constituye el único factor causante de ese tipo de enfermedades, resulta claro que el individuo no posee responsabilidad absoluta por los daños que el mismo realiza a su salud.

No obstante, existe una gama de actitudes intermedias, que causarían sólo daños triviales, pero que –a largo plazo– produce un deterioro serio de la salud, que deberían ser consideradas en-

fermedades según la relación básica presentada entre irracionalidad y enfermedad. En este punto considero necesario detenerme y analizar el problema de circularidad presente en la definición daño-enfermedad, enfermedad-daño.

En sus primeros trabajos, los citados autores²⁷ consideran una lista de "daños" que es intrínsecamente irracional no evadir: la muerte, el dolor, la discapacidad, la pérdida de la libertad y la pérdida del placer. Esta lista, por lo tanto, es parte necesaria de la definición de un deseo irracional,²⁸ es decir, de la definición de irracionalidad, y también es parte esencial de la definición de daño.²⁹ Ambos conceptos se definen a través de la misma lista. Pero también, de acuerdo a los citados autores, es parte esencial de la definición de enfermedad, en tanto los daños que todo individuo racional quiere evitar son los daños que, cuando ocurren de cierta manera, constituyen enfermedades.

Por definición, los mismos deseos y creencias irracionales se entienden como deseos o estados de dañarse a sí mismo, pero estos deseos o estados no sólo generarían enfermedades, sino que son considerados como enfermedades mentales. Y esto ocurre porque usamos la misma lista de daños para definir tanto irracionalidad como enfermedad.

En el caso de las enfermedades mentales, la circularidad existiría al definir irracionalidad por daños,³⁰ y luego utilizar el concepto de irracionalidad³¹ para definir enfermedad mental, concepto que también es definido estipulativamente a través de la lista de daños. En consecuencia, estaríamos usando un razonamiento circular al definir enfermedad mental a través del concepto de irracionalidad y daños, y luego aplicar el concepto de enfermedad a

27. Gert y Culver, *Philosophy in Medicine*, NY, Oxford University Press, 1982.

28. Deseo de un daño o deseo que produce un daño, sin razón adecuada para hacerlo

29. Recordemos que el concepto de daño se define, al igual que el concepto de irracionalidad y de enfermedad, a través de una lista (muerte, discapacidad, pérdida de la libertad, pérdida del placer, dolor)

30. *Idem*.

31. Para Gert y Culver, la irracionalidad es el concepto básico y prioritario a la racionalidad.

toda acción irracional sin justificación. Pero las enfermedades mentales no son sólo producto de los actos o deseos irracionales. Los daños psicológicos poseen una multiplicidad de causas.

El problema es definir la enfermedad a través de la misma lista de daños. Para los citados autores la enfermedad implica una condición a sufrir un daño (dolor, discapacidad, pérdida de libertad, placer). Pero, lo que está faltando en esa lista de daños es precisamente la enfermedad. La enfermedad misma es un daño de acuerdo a la definición dada precedentemente. Aún cuando ella sea producto de múltiples factores y aún cuando puedan derivarse daños secundarios de la condición de enfermedad, en términos gertianos podríamos sostener que todo individuo racional evitaría la enfermedad, sin una razón suficiente.

Asimismo, como podemos observar, en la misma definición gertiana de daño se incluye la discapacidad. ¿Cuál es la razón para incluir la discapacidad y no la enfermedad? ¿No es la discapacidad parte de la definición de "malady"? La única razón para excluir deliberadamente la enfermedad de la lista es evitar la circularidad en la definición (daño-enfermedad, enfermedad-daño).

Culver y Gert podrían responder rápidamente a la objeción precedente sosteniendo que precisamente se los acusa de algo que han evitado cuidadosamente cometer. Y esto es cierto. Pero su enfoque resulta precisamente arbitrario porque confunden los daños resultantes de la enfermedad con la misma enfermedad.

Si la enfermedad es un daño resultante de la combinación de factores psicológicos, sociales, biológicos, etc; no podré definir a la misma al modo de Culver y Gert, apelando a la lista de daños. La razón es que la enfermedad es parte integrante de la lista. Pero la enfermedad no comprende bajo su definición la totalidad de la misma, si bien los daños secundarios (muerte, discapacidad, dolor, etc) pueden ser resultantes de la enfermedad.

Por ello, la enfermedad es un tipo de daño en sí misma, porque convierte al ciudadano en una persona vulnerable,³² impidiendo el desarrollo de sus intereses objetivos.³³

32. Definiré como persona vulnerable aquella persona que no puede ejercer su libertad real.

33. Entiendo por intereses objetivos aquellos intereses diferentes de los

En síntesis, la propuesta normativa de Culver y Gert constituye un aporte a la búsqueda de definición objetiva de enfermedad, considerando como supuesto que es racional para todo ser humano evitar un daño serio. En términos generales, comparto y adhiero su universalidad (basada en el concepto de daño y en el supuesto de naturaleza humana universal),³⁴ y su intención de ser una propuesta imparcial que nos permita alejarnos del reduccionismo biológico. No obstante, como he mostrado, la definición gertiana no escapa a los problemas de arbitrariedad y circularidad.

III. Puesta a prueba de las perspectivas naturalista y normativista. Aplicación de ambas concepciones a genética

La falta de consenso sobre la definición de enfermedad no constituye un problema exclusivamente del nivel teórico o filosófico. En la actualidad, a partir del desarrollo de la genética, se ha generado una competencia entre dos perspectivas en la comunidad científica para definir la enfermedad: determinista genética³⁵ y no

meros deseos subjetivos, tendientes a la satisfacción de las necesidades básicas. En consecuencia, si no existe igualdad de oportunidades para la atención de la salud, las personas serán aún más vulnerables, no pudiendo ejercer su libertad e igualdad para desarrollar sus capacidades básicas.

34. Considero que la propuesta gertiana constituye una propuesta normativa imparcial que nos permite alejarnos del reduccionismo biológico, aún cuando no es por sí misma suficiente por las razones planteadas

35. La perspectiva determinista definiría la "enfermedad genética" como:

- 1) defecto monogenético (a single locus defect), con el 100 % de probabilidades de herencia (*Huntington, Phenylketonuria, Sickle cell anemia*)
- 2) predisposición genética, con diversas causas de enfermedad (coronaria, cáncer, diabetes, etc, consideradas como enfermedades genéticas)
- 3) predisposiciones genéticas a comportamientos complejos que causan enfermedades (ej., alcoholismo).

Por lo tanto, las enfermedades, en general, serían reducidas a enfermedades genéticas. Bajo el nuevo modelo médico, denominado "medicina predictiva", el diseño de políticas públicas en salud se construiría en base

determinista.³⁶ Se argumenta a favor de la extensión de la noción de salud/enfermedad y la posible inclusión bajo dicha categoría del estatus genético de portador o perfil genético de las personas —denominado por algunos "pasaporte genético"—. Se sostiene que gracias a los tests genéticos se conocen condiciones o riesgos de enfermedad que no podían conocerse anteriormente, por tratarse de casos asintomáticos.³⁷

En tal sentido, la definición biológica de la enfermedad remarcaría, como he señalado en el caso de Daniels, el componente ge-

al estudio de la estructura genética del individuo y de la población; diseñándose drogas y tratamientos en función de perfiles genéticos. Esto implicaría un sobredimensionamiento de la dimensión genética por sobre los múltiples factores que actúan en la enfermedad. Esta segunda perspectiva, como he mencionado anteriormente, resaltaría el hecho de que la mayoría de las enfermedades se reducen a enfermedades multifactoriales, y entonces la anticipación de la información genética no permitiría realizar un diagnóstico, sino sólo indicar un grado de predisposición genética a modo de advertencia para actuar anticipadamente sobre el medio e impedir la expresión de la enfermedad. Las mayorías de las "patologías" dependen fuertemente del contexto, por ello considerar aisladamente los aspectos biológicos y genéticos no contribuye a la prevención y/o eliminación de la enfermedad. Véase Salvi, M., "Genetics's Dreams in the post genomics era", *Medicine, Health Care and Philosophy*, 5, 73-77, 2002.

36. Desde una perspectiva no determinista, el concepto de enfermedad genética carecería de sentido, subrayando el rol activo del medio ambiente, de la sociedad, de los factores psicológicos y conductuales, todos ellos factores decisivos para la expresión de las enfermedades. Cuando pensamos en la manipulación genética como tratamiento para la mayoría de las enfermedades, debemos considerar que no podemos tratar las enfermedades multifactoriales a través de manipulaciones genéticas, ya que dichas enfermedades no se refieren a un sólo gen disfuncional. El equilibrio entre los genes y la subsecuente expresión de la mutación del gen pueden determinar consecuencias disfuncionales.

37. El Huntington es una enfermedad que tiene su condición suficiente en el nivel genético, que hace su aparición en un momento posterior al desarrollo del organismo. Existe un test genético para detectar la mutación que inevitablemente desencadenará la enfermedad. Pero no es un caso excepcional, en tanto posee similitudes con el Alzheimer, y en algún sentido también con el SIDA, debido a que las personas con SIDA pueden estar fenotípicamente bien, pero poseer los mortales genes deletéreos.

nético de la salud como parte constitutiva de la misma. Aún cuando dicho autor reconoce la influencia del medio y los factores sociales en la salud, de acuerdo con Daniels los mismos no pueden ser utilizados para definir a la salud. Pero tampoco debería ser utilizado, entonces, el factor genético; debido a que éste es sólo un factor más, y no el único ni el principal.

Por ello, el predominio del factor biológico y genético, y la exclusión de los factores sociales de la misma definición, muestran el peligro de reduccionismo y/o determinismo genético que posibilita la definición natural de enfermedad.

Por otra parte, continuando con la aplicación del criterio danielsiano, si definimos enfermedad exclusivamente en base al concepto tradicional de normalidad o anormalidad natural, deberíamos tener en cuenta que este nuevo tipo de "anormalidad genética" sólo puede ser detectada en las sociedades que poseen la tecnología adecuada. Esto no implicaría, bajo la misma concepción, que no exista la enfermedad, sino que la misma se desconoce. Pero también deberíamos tener en cuenta que no todo lo que se clasifica como "anormalidad genética" resulta causa suficiente para expresar la enfermedad.

En consecuencia, ser "anormal" para una sociedad, tanto desde el punto de vista cultural como desde el punto de vista genético, no equivale a sufrir una enfermedad. Como he remarcado anteriormente, la anormalidad por sí sola no es un criterio suficiente.

Al respecto, la perspectiva normativista de Gert sostendría que una persona tiene una enfermedad genética si ella sufre directamente daños por su condición genética (por ejemplo, "Tay Sachs") o por su estructura cromosómica ("Down Síndrome"), pero no sólo por su "anormalidad genética". También se sigue, bajo dicha interpretación, que una persona tiene una enfermedad genética si su estructura genética es considerada como principal responsable de un incremento de riesgo de sufrir daño en el futuro,³⁸ como es el caso del Huntigton.

38. Para considerar enfermedades genéticas a las condiciones que pueden implicar futuros daños deben conjugarse diferentes variables: el grado de probabilidad que el daño ocurra; la seriedad del daño si éste ocurre, la edad probable de la persona cuando éste daño ocurra. Existen muchas

Sin embargo, las denominadas "enfermedades genéticas" –a las que se hace referencia precedentemente– se reducirían a unas pocas enfermedades monogenéticas. De acuerdo a dichos autores, la causa no debería ser incluida en la definición de enfermedad, razón por la cual se considera la estructura. La estructura no sería otra cosa que el factor biológico o genético, el cuál depende para su expresión de la interacción con otros factores. Por ejemplo, parafraseando la definición anterior, existe un alto riesgo de sufrir un daño en el futuro, debido a condiciones estructurales, pero no sólo en casos de enfermedades genéticas, sino también en casos de enfermedades no genéticas como el SIDA o la presión alta.

En síntesis, de acuerdo a lo anterior, podemos establecer que cuando hablamos de "enfermedad genética" nos referimos a las enfermedades en las cuales las causas principales –pero no únicas– de las mismas son genéticas, antes que las ambientales. Y aún en dichos casos, carece de sentido remarcar exclusivamente el componente genético. Por lo tanto, en el caso de la definición normativa, el componente genético sólo no es causante del daño. Si bien Gert y Culver rechazan hablar de causas de enfermedades, al referirse a la "enfermedad genética" remiten especialmente a la causa genética y no social de las enfermedades. Referirnos a "enfermedades genéticas" resulta contradictorio en el marco normativista, fundamentalmente si recordamos la crítica que la citada corriente realiza al dualismo implícito en la tajante distinción entre enfermedades mentales y enfermedades físicas, y su defensa a favor de la definición integral de enfermedad.

Por otra parte, el examen genético también es capaz de revelarnos la presencia de información genética que aunque esté presente en las células tiene un origen foráneo, como en el caso de las infecciones virales. Por ello, la información genética, el medio ambiente y la interacción de factores múltiples, constituye indicadores suficientes para comprender que los factores o causas no pueden ser presentados en forma aislada.

condiciones que son genéticamente determinadas, total o parcialmente, pero que no implican enfermedades porque no conllevan sufrimiento o daño. (Ej.: color de ojos).

Conclusiones generales

Del análisis crítico y comparativo de las perspectivas naturalista y normativista se desprenden, brevemente, las siguientes conclusiones.

En primer lugar, la definición de enfermedad no puede estar basada exclusivamente en la normalidad natural, siendo la normalidad un criterio insuficiente. Por una parte, la normalidad natural se define bioestadísticamente, razón por la cuál no constituye un dato fijo (variación de acuerdo a la sociedad y al tiempo). Por otra, la vinculación entre la normalidad natural y el rango normal abre la puerta al relativismo; dando lugar a interpretaciones valorativas por parte de la sociedad y fijando criterios de prioridad a partir de las mismas.

En segundo lugar, la definición normativista tampoco brinda un criterio objetivo y universal, dado que el concepto de daño no constituye por sí mismo un criterio suficiente para definir enfermedad bajo la circular perspectiva gertiana y ante la ausencia de un criterio de prioridad claro para distribuir recursos por enfermedad (privilegio del tratamiento de enfermedad por sobre la prevención).

En tercer lugar, en el análisis de la aplicación de la definición naturalista se ha resaltado que la enfermedad no puede ser definida exclusivamente por el factor biológico o genético porque, sencillamente, la definición de "enfermedad genética" carece de sentido, en tanto sólo existen algunas pocas enfermedades cuyo factor principal de expresión –pero no único– es el genético, respondiendo la misma a múltiples factores. El concepto de "enfermedad genética" supone avalar una concepción determinista genética de enfermedad.

Por último, habiendo mostrado que no existe consenso teórico ni práctico sobre la definición de enfermedad y habiendo mostrado que la misma no constituye un criterio objetivo y universal claro de acceso a la atención de la salud; propongo considerar una visión multicausal, operativa, del proceso salud-enfermedad (factores psicológicos, sociales, biológicos, genéticos, etc),³⁹ bajo una

39. Esta concepción puede ser compatible con una definición normati-

concepción integral de atención de la salud basada en la definición normativa de necesidades básicas, y centrada en el criterio implícito de necesidades ("evadir un daño serio") como criterio alternativo al determinismo genético imperante en la "medicina predictiva".⁴⁰

Recibido el 10/03/06; revisado el 22/06/06; aceptado el 30/07/06.

va y objetiva del concepto de enfermedad como daño disfuncional y con una concepción objetiva de salud como bienestar.

40. Por razones de espacio, la propuesta general será desarrollada en forma independiente. Al respecto, véase de Ortúzar, M. Graciela, "Justicia en salud y genética", Tesis de Doctorado de Filosofía, UNLP, 2005.

* Este trabajo forma parte del proyecto de invest. PICT 4-14149 de la Agencia Nacional de Investigaciones (Argentina). Promoción Científica y Tecnológica (Argentina).

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

DIRECTION : MICHEL MEYER

2-2005 / volume 59 / n° 232

La philosophie chinoise moderne / Modern Chinese Philosophy

ANNE CHENG (*INALCO, Paris*)

The Problem with "Chinese Philosophy"

CHEN LAI (*Peking University*)

Studying Chinese Philosophy : Turn-of-the-Century's Challenges

IVAN P. KAMENAROVIĆ (*CREOPS Paris-Sorbonne*)

De la « traduction philosophique »

ROBERT E. ALLINSON (*The Chinese University of Hong Kong*)

The General and the Master. The Subtext of the Philosophy of Emotion and its Relationship to Obtaining Enlightenment in the *Platform Sutra*

JOËL THORAVAL (*EHESS, Paris*)

La question de l'intuition intellectuelle et la philosophie confucéenne contemporaine

JEAN-CLAUDE PASTOR (*Université de Bordeaux 3*)

Mou Zongsan (1909-1995) et son recours problématique au taoïsme

MATHIAS OBERT (*Humboldt Universität, Berlin*)

La pensée esthétique de Xu Fuguan (1902-1982)

50, AVENUE FR. ROOSEVELT - CP 188 - 1050 BRUXELLES - BELGIQUE

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXII N° 1 (Otoño 2006)

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Carla Cordua, *Verdad y sentido en La crisis de Husserl*, Santiago de Chile, RIL editores, 2004, 171 pp.

La autora examina el modo en que, en la obra tardía de Husserl, se presenta la dualidad entre sentido y verdad. Por un lado, destaca el papel que Husserl reserva a la noción extrasemántica de sentido ya que el sentido del mundo y los objetos está siempre presupuesto como orientación para la experiencia y la actividad, y observa que se desdibuja el distingo entre una dimensión semántica y una dimensión extrasemántica, a la vez que se enfatiza el distingo entre sentido originario y sentido derivado. Es un fenómeno que precede a las verdades porque estamos familiarizados con él de antemano. Al coincidir con el horizonte abierto de la vida, no necesita un trasfondo teórico o ulteriores agregados, sino que solo debe ser esclarecido mostrando cómo se enlaza con la inserción en el mundo y las relaciones de dependencia y cooperación que de ese modo se establecen. El sentido ya está siempre ahí con plenitud como hilo conductor de algún tipo de actividad humana, esto es, de las dimensiones histórico-culturales, entre ellas la ciencia. Por otro lado, en lo que concierne a la verdad, la autora considera sus formas

principales tal como aparecen en *La crisis*, y pone de relieve que se trata de "una variedad de instancias irreducibles" (p. 88).

Ante todo, una verdad preteórica aparece en los modos de comprensión inherentes al mundo de la vida como ámbito de las actividades ordinarias del hombre. Husserl pone de relieve una revelación original del mundo que no se expresa en proposiciones predicativas sino en verdades situacionales que tienen caracteres propios. En segundo lugar, la autora se ocupa de la verdad en disputa en la historia de la filosofía europea. Se detiene en el modo en que Husserl trata esta historia, es decir, la juzga desde su propia tarea filosófica, de suerte que conserva lo útil y descarta lo que no favorece su proyecto. Así, el legado aristotélico de la filosofía como ciencia es valorado, Descartes y Kant reciben un reconocimiento, y posiciones como el naturalismo, el escepticismo, y el historicismo son denunciadas como formas del error.

Otra variante del concepto de verdad atañe a la verdad científica que proviene de una experiencia en la que se enfrentan –sin que en este

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXII N° 1 (Otoño 2006)

terreno se tenga conciencia del papel del sujeto— un pensar que se propone conocer determinados objetos y estos objetos tal como se dan al pensar. La autora subraya que, según Husserl, la ciencia tiene un sentido unitario que precede a las verdades científicas que se interconectan en series y están siempre necesitadas de complementación. El tema proporciona a la autora la ocasión para ocuparse de los sentidos de la objetividad, el interés moderno por el objetivismo, la ingenuidad de este punto de vista, y el pasaje de la experiencia ordinaria a la científica en sentido galileano, es decir, las relaciones específicas entre verdades situacionales y verdades científicas.

Por último, se encuentra la verdad de la fenomenología trascendental. La obra subraya que, al caracterizar la verdad filosófica y contrastarla con las otras formas, Husserl no cae en una negación. Respecto de las verdades de la actitud natural, una revisión crítica incorpora al ámbito trascendental todas aquellas que no se revelan como apariencias. De suerte que, más allá de las verdades empíricas reconocidas en los diversos mundos de la vida, la justificación filosófica de la experiencia preteórica descubre una forma a priori. En lo que atañe a las ciencias particulares, al poner de relieve sus presupuestos, Husserl intenta superar las carencias de sus verdades sin dejar a un lado los aportes. La verdad filosófica se distingue por un carácter reflexivo e independiente, por ser más abarca-

dora y estar asociada con un proyecto ideal, y por una incompletitud esencial y definitiva. Puesto que resulta del método del retropreguntar y del análisis de los fundamentos, implica retroceder a la conciencia constituyente y a la experiencia primordial del mundo.

La obra se atiene al texto de *La crisis* y presenta una esclarecedora caracterización tanto de las fuentes de las que proceden las diferencias internas entre las nociones de verdad presentes en la obra como de la noción amplia de sentido que se encuentra en la base. Abundantes referencias textuales, en excelentes traducciones, contribuyen a la comprensión de los temas. Un capítulo inicial sitúa históricamente la cuestión desde su origen en el distingo kantiano entre entendimiento y razón, y a lo largo de la obra se efectúan oportunas referencias a otros pensadores; por ejemplo, a la explicación de Heidegger sobre el concepto husserliano de intuición, o, en relación con el carácter atemático de los conocimientos inherentes al mundo de la vida, a la tesis de Wittgenstein sobre el saber sin certeza proposicional. Merece una observación la afirmación de que, en la geometría, el sentido se identifica con las objetividades ideales tematizadas y la verdad con el juicio correcto sobre ellas (cf. p. 128). Esta dualidad de sentido y verdad es más compleja, porque en su trasfondo se encuentran distingos introducidos en *Lógica formal y trascendental* y mantenidos en la época de *La crisis* como se desprende del

texto N° 24 de *Husserliana* XXIX. No solo el sentido tiene una acepción mucho más amplia que la estrictamente semántica de modo que, junto al significado o sentido judicativo como mera mención, es decir, sin plenitud, se presenta ese mismo significado como sentido de una objetividad, es decir, con una impleción intuitiva. También la verdad se extiende más allá del juicio correcto formulado sobre las objetividades ideales. Además de la verdad apofántica como corrección del juicio o "concepto crítico de verdad", aparece en Husserl una

Seinswahrheit, esto es, la presencia de la objetividad como concepto de verdad "primero en sí" (*Husserliana* XVII, p. 133). El concepto meramente apofántico presupone una verdad ontológica en tanto requiere la comprobación de que la objetividad mentada se ajusta a la objetividad categorial dada, que, en el caso en cuestión, es la idealidad geométrica.

Roberto J. Walton
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas

Arleen Salles y Elizabeth Millán-Zaibert (Editores), *The Role of History in Latin American Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2005, 236 pp.

Mundialmente, y salvo honrosas excepciones, no se le concede mayor importancia a la filosofía latinoamericana, por considerársela derivada de los debates europeos o norteamericanos. A su vez, los filósofos latinoamericanos nos hemos negado a abordar positivamente a nuestra tradición, y preferimos vincularnos con la actividad adoptando una perspectiva extraña a nosotros. La obra editada por Salles y Millán-Zaibert indaga qué vínculos existen entre esta falta de una producción filosófica latinoamericana autónoma y el modo de relacionarnos con nuestro pasado.

La primera parte del libro propone la hipótesis de que la filosofía

latinoamericana no comprende cómo abordar a la historia. Jorge Gracia sostiene que la mayor parte de los acercamientos a la historia de la filosofía latinoamericana han sido externos a la filosofía. El autor propone como alternativa el *acercamiento de marco*, que consiste en la creación de un mapa conceptual que determine la ubicación y relación entre las diferentes ideas y figuras filosóficas. Esta metodología, además de proporcionar una interpretación y evaluación de las distintas corrientes, nos introduce a las problemáticas filosóficas y a los argumentos utilizados para defender cada posición.

Seguidamente, Carlos Pereda

distingue una historia explicativa, que reconstruye lo que quisieron decir los textos filosóficos, y la argumentativa, que confronta los diferentes argumentos en pos de establecer su valor de verdad. Estos dos acercamientos son complementarios, pues para evaluar un argumento se debe comprender lo que el autor quiso decir; pero también la justificación de una temática precisa de una lectura argumental. Según Pereda, la filosofía latinoamericana se ha acercado a su pasado solamente de manera explicativa, por lo que sólo podrá recobrar su carácter filosófico reintroduciendo el componente argumental a la historia.

Eduardo Rabossi rechaza la relevancia filosófica de la historia y considera que historia y filosofía son dos ámbitos fundamentalmente diferentes. Si la mayoría filósofos se inclina a hacer historia de la filosofía, es porque permite una carrera académica sin mayores dificultades. Rabossi contrapone el concepto de tradición al de historia, y sostiene que esta última es un sustituto para quienes carecen de una tradición filosófica establecida. Finalmente, señala que la sobreestimación por la filosofía de la historia surge del supuesto de que no hay progreso en filosofía. Lamentablemente este supuesto acaba manteniendo el *status quo* porque implica la imposibilidad de mostrar la falsedad u obsolescencia de una filosofía pasada o, desde una lectura más fuerte, la incapacidad de invalidar toda tesis del pasado.

Oscar Martí, por su parte, considera que los motivos de la ausencia de historias latinoamericanas se encuentran en la historia misma. En la época colonial, la escolástica sólo se interesó por el pensamiento ibérico. Durante el período de independencia hubo una ruptura con el pasado escolástico, por considerárselo un arma ideológica. Finalmente, el grupo positivista de mediados del siglo XIX tenía un pensamiento ahistórico que enfatizaba la experiencia por sobre la especulación. Un ejemplo paradigmático es Sarmiento, quien, sosteniendo que la Argentina tenía un futuro civilizado, rechazaba el estudio de su pasado bárbaro.

En la segunda parte se proponen escrituras de la historia de la filosofía latinoamericana. Mauricio Beuchot defiende la necesidad de acercarse a la historia a fin de lograr una adecuada comprensión de los problemas filosóficos actuales. De este modo, nos vinculamos con nuestra tradición y evitamos los errores de quienes nos precedieron. Se toma el ejemplo del pensamiento colonial, generalmente obviado por oscurantista y legitimador del genocidio indígena. Semejante rechazo lleva a pasar por alto autores que lucharon a favor de los derechos del indio, así como el abordaje de teorías de gran actualidad. Este es el caso del concepto de *mestizaje* cuya aplicación resultaría valiosa para el estudio de las sociedades multiculturales.

Según María Luisa Femeninas, la obra Sor Juana Inés de la Cruz

muestra a las latinoamericanas el modo de generar nuevos espacios en la historia de las ideas, y cómo se modifican las fronteras de la historia de la filosofía y de quién es un filósofo. Femeninas delinea dos tipos de feminismos en Sor Juana: uno explícito, en defensa de los derechos de la mujer, y otro más sutil, presente en su retórica. Gracias a este último defiende el estatus intelectual femenino desde un lugar tradicional y evitar así la censura. Se enfatiza la dificultad de acomodar a Sor Juana en los esquemas históricos, debido a que era poetisa, feminista y filósofa en una época donde la mujer no era siquiera un sujeto.

León Olivé analiza el papel que jugó la historia de la filosofía latinoamericana en los análisis acerca del multiculturalismo de Ernesto Garzón Valdés, Fernando Salmerón y Luis Villoro. Estos autores utilizaron el pasado para diseñar su propio pensamiento, como marco de sus análisis y como objeto de estudio. Si bien para Olivé el conocimiento histórico es fundamental para enfrentar los problemas políticos y sociales indígenas, no considera que sea necesario para toda práctica filosófica.

Por último, Horacio Cerutti-Guldberg provee un compendio de cómo ha sido narrada la historia de la filosofía latinoamericana

desde la era postcolonial a la actualidad. El autor comparte las tesis de que la historia es filosóficamente relevante y de que nuestra dependencia postcolonial actual está ligada al modo en que se nos ha arrancado nuestro pasado colonial. La manera de superar este nuevo tipo de dominación consiste en abandonar la enseñanza de manual y desarrollar una historia propia de la filosofía.

Más allá de la indiscutible calidad de cada una de las contribuciones, la obra presenta otros elementos de interés. En primer lugar, llama la atención que no se haya profundizado el concepto de tradición como instancia articuladora entre la historia y la filosofía. En segundo lugar, este proyecto se origina en los Estados Unidos, está escrito en inglés y dirigido a un público norteamericano. Esto permite introducir algunos de los filósofos latinoamericanos que descolan en nuestro ámbito al público de habla inglesa, pero también resulta inquietante: ¿por qué las dudas acerca de nuestra identidad se originan fuera de la región? ¿Este tipo de cuestionamiento fundacional nos preocupa realmente a los filósofos latinoamericanos o nos resulta ajeno?

Esteban Lythgoe
Universidad de Buenos Aires

Laura Benítez Grobet, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, México, Ed. Porrúa, 2004, 160 pp.

Laura Benítez es una prolífica y, en lo que nos concierne, muy cercana a nosotros investigadora mexicana. Es reconocida, además, por sus extraordinarias dotes de maestra, en el más acabado de los sentidos. En virtud de sus condiciones, comienza por caracterizar con claridad y sencillez el saber filosófico, concebido como un campo signado por un método y una función crítica. A partir de estos dos rasgos inherentes a dicho saber, afirma que la continuidad y el cambio en el desarrollo de la disciplina se desenvuelven a lo largo de una red de vías reflexivas, concebidas éstas como pilares de un modelo teórico explicativo que aborda los supuestos fundamentales compartidos por diversas escuelas y filósofos, que no necesariamente comparten un sincronía histórica. Vías que constituyen sendos instrumentos heurísticos que orientan en la comprensión de la complejidad inherente a los sistemas filosóficos, puesto que ... "Al igual que en una red de carreteras, puede haber vías en construcción, en reparación o fuera de uso; asimismo, las puede haber amplias y muy transitadas o angostas y poco frecuentadas pero, como en un mapa, las vemos conectadas entre sí de muchas maneras" (pp. 5-6). La autora sostiene que las vías reflexivas más transitadas en filosofía son básicamente cuatro. Siguiendo un or-

den cronológico de aparición (si bien dicho orden no excluye la coexistencia de los elementos ordenados), Laura Benítez menciona, en primer lugar, la vía de reflexión ontológica, predominante en la filosofía antigua y medieval, y fundada en supuestos tales como la pluralidad de las sustancias y el realismo epistemológico; luego pasa a la vía de reflexión epistemológica, surgida en el Renacimiento pero consolidada en la Modernidad, vía sustentada en la homogeneidad de la sustancia y en un ideísmo cognoscitivo; luego transita hacia la vía de reflexión crítica, instaurada próxima a la Ilustración y aplicable todavía en el siglo XIX, la cual concibe al objeto como un constructo limitado por las estructuras cognitivas del sujeto; y por último, se refiere a la vía de reflexión metametodológica, originada a fines del siglo XIX y vigente durante el XX, es aquella que cuestiona los supuestos metodológicos de los saberes con pretensiones de verdad.

En el marco de este modelo explicativo, la autora sitúa a Descartes en la vía de reflexión epistemológica. Con su propuesta dualista que acentúa, por un lado, la independencia del sujeto del mundo material y, por otro, la unidad del mundo como extensión cuantificable, el filósofo con el cual los manuales de historia de la filosofía a

menudo inauguran la Modernidad temprana, instituye al método en un lugar central, en cuanto examen crítico de las facultades de conocer. Con el surgimiento de esta vía, señala Laura Benítez, se observa una reducción ontológica de la multiplicidad sustancial a una homogeneidad de la sustancia; así como se instaura la concepción de un sujeto capaz de reflejar y estructurar un mundo que le es extraño; se acentúa la búsqueda de la evidencia, sea ésta empírica o racional; y emerge cierta actitud crítica (o, cuanto menos, razonablemente escéptica) frente a los datos del sentido común.

Es notorio, entonces, que la obra constituye un estudio integralmente abocado a dicha vía epistemológica, y resume el punto de intersección o, según la feliz expresión de la autora, el "peculiar gozne" donde se articulan el yo cognoscente y el mundo externo conocido. Así descubre en el dualismo el eje central del pensamiento cartesiano, en torno del cual girarán los tres primeros capítulos de la obra.

El capítulo intitulado "La vía de reflexión epistemológica y el conocimiento del mundo natural" se consagra al conocimiento del mundo natural a partir de la percepción sensible, índice de la índole acentuadamente epistemológica del dualismo cartesiano, en cuyo marco se destacan la separación del yo como entidad distinta de las cosas del mundo, por una parte, y la homogeneidad del universo, por

otra. Este sendero conduce a la autora al análisis del espacio como propiedad esencial de la materia, y a sugerir en él cierta "lógica de enlaces entre... la *res extensa*, que es un concepto ontológico y la *materia qua extensión*, que es un concepto geométrico", lógica que culmina en dos paradojas: la división constante de la materia, que vuelve imposible la constitución de los cuerpos materiales, y la consideración del sólido continuo que impide la explicación del movimiento -paradojas que Descartes intentará salvar a través de su teoría de los elementos y de las leyes del movimiento-.

En el capítulo siguiente, "La cosmología cartesiana y el supuesto plenista", la autora se detiene en la percepción sensible como núcleo que remite al conocimiento del mundo natural. Revela que en la física cartesiana, la organización del universo depende de la imposibilidad del vacío, de la divisibilidad de la materia y de las leyes del movimiento. Pero dado que las partes de la materia (a su vez dotada por Dios con movimiento rectilíneo), no pueden moverse sino circularmente, y dado que no todas las partes de dicha materia creada son iguales en tamaño y, por lo mismo, en velocidad, las citadas partes comienzan a moverse en torbellinos. Pero el verdadero escollo de la física cartesiana reside en el conflicto a que da lugar la difícil conciliación de una materia caracterizada como inerte, con el pleno material, en la medida que se trata, por un

lado, de una inercia incompleta toda vez que se registra el movimiento tendencial rectilíneo, y por otro, de un pleno cuyas partes se mueven por contacto instantáneo. Estos escollos constituirán la piedra de toque que los newtonianos intentarán superar con la teoría del espacio vacío y de las fuerzas de atracción de las partes materiales. En este marco, el mundo es examinado partiendo de supuestos tales como que en cuanto externo y físico, es homogéneo y cuantificable y, a juicio de Descartes, constituye un *plenum* atravesado de cabo a rabo por el movimiento, temas que no terminan de resolverse en el marco de la física cartesiana, pero que dan el primer paso en el desarrollo de la física moderna.

En "La vía de la reflexión epistemológica y el dualismo cartesiano", a través del análisis de la correspondencia de Descartes, la autora ilustra las propuestas metafísicas cartesianas en torno del dualismo, y las discusiones contemporáneas sobre el tema. Tras señalar la relevancia del dualismo cartesiano en la consolidación de la vía de reflexión epistemológica, y tras analizar las propuestas en torno del problema mente-cuerpo sugeridas en la correspondencia de Descartes con Regius, nos da a conocer no sólo las esperables discusiones entre la tradición y la filosofía nueva, sino además las controversias en el interior de la propia filosofía nueva.

En la segunda parte de la obra ("Por qué tener que ser más escéptico que los escépticos? El escepticismo cartesiano a la luz de la vía de reflexión epistemológica"; "Infinitud e ilimitación en René Descartes"; "La polémica Descartes-More: ¿es el espacio interno o externo?"; "Algunas reflexiones sobre la indefinición del espacio y el tiempo en René Descartes"), y ya en el marco de los innegables supuestos ontológicos y teológicos de Descartes, Laura Benítez se detiene en problemas relativos a la concepción cosmológica cartesiana, asociados al espacio, al tiempo y al infinito, sin soslayar, no obstante, los supuestos tanto ontológicos como teológicos sobre cuya base Descartes construye los argumentos que darían cuenta de la temporalidad y de la extensión indefinida del universo.

En palabras de la autora, se trata de investigar "el maravilloso canto del poder de la razón, su continua actividad, su perfección y excelencia". Sin embargo, continúa Laura Benítez, "¿por qué el error, la insatisfacción y la incertidumbre?". Este interrogante se cierne amenazante todavía hoy. Empezar una atenta la lectura de estas páginas, tan amenas como rigurosas, tal vez nos revelen sólo los inicios de un complejo juego de respuestas que, en el marco de la reflexión epistemológica todavía vigente, aún hoy intentamos construir.

Diana Cohen

Universidad de Buenos Aires

Centro de Investigaciones Filosóficas

1. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (I y II). Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2004, 605 + 709 pp.

2. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (I y II). Traducción, introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Fondo de Cultura Económica/Círculo de lectores, 2004, 643 + 630 pp.

Con bastante razón se puede decir que, hasta hace muy poco tiempo, *El mundo como voluntad y representación* (primera edición alemana: 1818) de Arthur Schopenhauer (en lo sucesivo: WWV) no había corrido con buena suerte en el ámbito editorial castellano. Hasta hace un año, la traducción castellana completa más reciente de la obra principal de Schopenhauer era la realizada hace ya casi ocho décadas por el académico español Eduardo Ovejero y Maurí (Madrid: Aguilar, 1927, 1 vol.). Esta traducción de Ovejero y Maurí había remplazado en su momento a la antigua traducción de Antonio Zoraya y Edmundo González Blanco (Madrid: La España Moderna, 1896-1902, 3 vols.), primera versión castellana de WWV. La traducción de Ovejero y Maurí fue reeditada en 1951 (en la antología en dos volúmenes titulada *Arthur Schopenhauer. Obras*. Buenos Aires: El Ateneo, 1951) y luego, por última vez, nueve años después, en una edición en tres volúmenes (Buenos Aires: Aguilar, 1960). Muy pronto esta última reedición se convirtió, como ya había sucedido con todas las ediciones anteriores, en una jo-

ya de anticuarios y coleccionistas, y así la lengua castellana carecía desde hace cuarenta años de una edición completa accesible de WWV.

Es cierto que tanto la traducción de Zoraya y González Blanco como la Ovejero y Maurí venían siendo reeditadas desde hace algunos años en México y en España (Madrid: Orbis, 1985ss y México: Porrúa, 1983ss). Sin embargo, estas reediciones son fragmentarias: sólo contienen la traducción de los cuatro libros del primer volumen de WWV; en ambas faltan la *Crítica de la filosofía kantiana* (apéndice a aquel primer volumen), así como todo el segundo volumen de los llamados *Complementos* (publicados por primera vez en la segunda edición de WWV en alemán, en 1844), cincuenta ensayos con los que el propio Schopenhauer quiso comentar e ilustrar las doctrinas contenidas en el primer volumen de WWV.

Hoy por fin, casi dos siglos después de su publicación en alemán, la obra principal de Schopenhauer vuelve a ser accesible en su totalidad a los lectores hispanoamericanos; y, de hecho, doblemen-

te accesible. En el año 2004 aparecieron dos nuevas traducciones castellanas de WWV. Se trata de dos trabajos excelentes, publicados por editoriales de amplia difusión y realizados por especialistas del pensamiento de Schopenhauer que ya en otras ocasiones habían traducido obras del filósofo: Pilar López de Santa María es profesora en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Sevilla; en años anteriores había publicado traducciones impecables de *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Madrid: Siglo XXI, 1993) y de la *Crítica de la filosofía kantiana* (Madrid: Trotta, 2000). Roberto Rodríguez Aramayo, investigador del CSIC en España (Concejo Superior de Investigaciones Científicas), y traductor también de varias obras de Kant, había por su parte preparado ediciones castellanas de la *Metafísica de las costumbres* de Schopenhauer (Madrid: Debate-CSIC, 1993), de escritos escogidos de *Parerga y Paralipomena* (*Los designios del destino. Dos opúsculos de "Parerga y Paralipomena"*. Madrid: Tecnos, 1994), y de selecciones del legado manuscrito schopenhaueriano (*Manuscritos berlineses*. Valencia: Pre-Textos, 1996 y *Manuscritos inéditos de juventud*. Valencia: Pre-textos, 1999). No cabe duda, pues, de que tanto López de Santa María como Rodríguez Aramayo estaban en plena capacidad de ofrecer excelentes traducciones de la obra principal de Arthur Schopenhauer; y, en efecto, así lo han hecho.

Las nuevas traducciones de

WWV han venido a corregir varias fallas de las versiones castellanas anteriores. Aparte de estar llenas de problemas específicos de traducción, las algunas criterios discutibles, que en muchos casos falseaban el texto original de WWV. Así, por ejemplo, Ovejero y Maurí introduce cursivas dónde y cómo se le viene en gana (haciendo caso omiso del criterio schopenhaueriano), modifica constantemente la división en párrafos del texto original, y –como también sucede en repetidas ocasiones en la traducción de Zoraya y González Blanco– parece preferir interpretar, e incluso explicar, las ideas de Schopenhauer en vez de traducirlas fielmente. Las dos nuevas traducciones no incurrir en ninguna de estas faltas. Desde el punto de vista formal, las traducciones de López de Santa María y Rodríguez Aramayo respetan cabalmente la estructura del texto schopenhaueriano. En lo que respecta al contenido, ambas traducciones dan muestra de gran precisión y sensibilidad por el lenguaje, y a pesar de las dificultades propias de verter la elaborada escritura schopenhaueriana al castellano, las dos traducciones logran ser agradables y elegantes, sin tener que alterar el texto alemán. Más aún: logran dar razón de la célebre riqueza del estilo de Schopenhauer sin necesidad de ser traducciones literarias.

Otro vicio tradicional de las antiguas traducciones es el de no ofrecer una versión castellana de las numerosas palabras y citas en

idiomas diferentes al alemán que Schopenhauer refiere a lo largo del texto. Esta falta, sea o no justificable, resulta en todo caso irritante para la gran mayoría de los lectores actuales (por supuesto no sólo de los lectores castellanos). Las nuevas traducciones, por el contrario, ofrecen siempre –en notas a pie de página (López de Santa María) y en el cuerpo del texto (Rodríguez Aramayo)– traducidas todas aquellas citas (exceptuando los casos en que el sentido de un término es totalmente obvio para el lector castellano), lo cual es sin duda un mérito y un atractivo más de las nuevas traducciones.

En cuanto a los parámetros editoriales secundarios seguidos por las nuevas traducciones, se debe resaltar que ambas incluyen la paginación canónica de WWV (es decir, la paginación de la edición "oficial" de las obras completas de Schopenhauer: *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe* [7 vols, ed. A. Hübscher]. Mannheim: Brockhaus, 1988), lo que permite no sólo citar el texto schopenhaueriano según los parámetros internacionales, sino también, dado el caso, revisar juiciosamente la traducción. (En las anteriores ediciones –en las que ni siquiera se informaba sobre la edición del texto original sobre la cual se apoyaba la traducción– no se ofrece, como sería de esperarse, la paginación canónica.)

Ahora bien, a pesar de los evidentes méritos de ambas traducciones, hay, sin embargo, un detalle editorial que podría hacer

inclinarse la balanza del lado de una de ellas: mientras la traducción de López de Santa María ofrece un índice analítico de nombres y materias, la edición dirigida por Rodríguez Aramayo carece por desgracia de un índice tal. Si bien es cierto que la gran mayoría de ediciones alemanas de WWV tampoco ofrece un registro conceptual de nombres y materias, el lector de Schopenhauer en alemán cuenta con el índice general *Encyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken* de G. F. Wagner (reeditado por A. Hübscher. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1982). En castellano no existe una herramienta similar al *Register* de Wagner. Por ello, aunque el índice que ofrece la edición de López de Santa María sea muy limitado, sí logra ser una ayuda secundaria para el lector castellano que desee explorar en alguna medida la exuberancia de referencias a autores, textos literarios y filosóficos que es característica de los escritos schopenhauerianos, o quiera ubicar los pasajes de WWV donde Schopenhauer refiere un nombre específico –labor que, sin la presencia de un índice conceptual, resulta dificultosa y molesta. Sólo basta confiar en que, en una posterior reedición, la traducción de Rodríguez Aramayo subsane esta pequeña falta.

No cabe duda de que la aparición de estas dos nuevas traducciones de la obra principal de Schopenhauer constituye una novedad en el mundo filosófico y editorial hispanoamericano. Ya hace mu-

chos años se venía echando de menos una edición castellana completa y rigurosa de WWV. Al parecer, la larga espera ha valido la pena.

Hernán Darío Caro A.
Humboldt-Universität zu Berlin
herrcaro@gmx.de

Francisco Naishtat, *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: Una perspectiva pragmática*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2005, 414 pp.

El libro de Naishtat tiene como objetivo central explorar, de modo sistemático, las consecuencias de lo que llama el "giro pragmático" en la filosofía en relación a la comprensión de la acción humana individual y colectiva. El giro pragmático toma la consideración de los usos de lenguaje en ciertas *prácticas* comunicativas como el punto de partida para la elucidación de conceptos. Esta perspectiva, iniciada por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, y continuada por la filosofía del lenguaje ordinario, ha implicado una crítica muy fuerte de ciertos supuestos característicos en filosofía de la mente y del lenguaje, rechazando "el modelo cartesiano de la introspección pura y el paradigma empirista de la *tabula rasa* y del consiguiente primado de las sensaciones privadas en la formación de los significados" (p.20). Naishtat sostiene que el enfoque pragmático también tiene consecuencias importantes para la filosofía de la acción. "La comprensión de la intencionalidad es subsidiaria de la comprensión del juego de lenguaje de la acción, que incluye la idea de agente, motivo, res-

ponsabilidad, causa, culpas, negligencia y la multiplicidad de formas conceptuales de la vida práctica que toman el derecho, la ética, la política, etc." (p.20). Hay un tipo de "conocimiento práctico" (Anscombe) involucrado en la acción y articulado en prácticas intersubjetivas de comunicación que no puede ser capturado en términos de la introspección de un sujeto aislado o en la observación externa de un científico natural.

El libro de Naishtat tiene tres partes. En la primera, Naishtat explica la perspectiva pragmática que articula su enfoque de la acción, distinguiéndola de las perspectivas "sintacticista" y "semántica" (que se enfocan, respectivamente, en el análisis de la estructura lógica de los enunciados y en la relación de designación entre éstos y el mundo, pero no consideran el modo en que éstos funcionan en el intercambio lingüístico entre hablantes y oyentes en las prácticas comunicativas). En la segunda parte, explora Naishtat las consecuencias del giro pragmático para el análisis filosófico de la acción individual. El resultado bási-

co de esta operación es una crítica del "modelo representacionista, basado en la identificación del motivo con la causa, y de la acción con el acontecimiento", en tanto que éste "impide entrever la especificidad de la afinidad de sentido entre el motivo y la acción, y por ende la especificidad del conocimiento práctico en cuanto conocimiento 'sin observación'" (p.123). Un análisis pragmático del juego de lenguaje de la acción, de acuerdo con Naishtat, revela que hay una diferencia crucial entre explicar un evento y comprender una acción. La segunda operación no puede reducirse a la primera como la tradición externalista que va de Hume a Davidson ha supuesto. Por el contrario, y como afirman las vertientes wittgensteinianas (incluyendo por ejemplo a Anscombe, Von Wright, y Searle), y antes de ellas Aristóteles y Kant, hay una dimensión especial e irreductible de la deliberación práctica humana que no consiste en la mera conexión causal entre deseos y creencias, por un lado, y acciones, por el otro. Estas relaciones están mediadas por un agente capaz de dotarlas de sentido y eficiencia a través de actividades intencionales cuya descripción no es posible en un lenguaje meramente extensional de eventos causando otros eventos.

En la tercera, y sin duda más original, parte de su libro, Naishtat pasa del análisis de la acción individual al de la acción colectiva. Un eje central en su discusión es el re-

chazo del supuesto dilema entre los "análisis cosificadores" y los "análisis reduccionistas" del status de las intenciones comunes presentes en la acción colectiva. De acuerdo con Naishtat, la aplicación de la perspectiva pragmática, con su énfasis en la intersubjetividad, nos permite elucidar el peculiar fenómeno de una "ipseidad" en la acción colectiva que es predicada de un "sujeto plural que no es ni conciencia colectiva ni simple agregación de preferencias privadas, sino intencionalidad y proyectos compartidos, realizados según formas cooperativas y públicas de interacción" (p.257). Mientras que los análisis cosificadores disuelven o devalúan las perspectivas intencionales de los agentes individuales hipostasiando macro-sujetos colectivos, y los análisis reduccionistas disuelven la perspectiva común de un grupo en la agregación de deseos y creencias de sujetos aislados; el enfoque pragmático enfatiza la constitución de planes e identidades comunes que resultan de la *interacción simbólica* entre agentes individuales. Naishtat procede a explorar la acción colectiva en dos fases: en primer lugar, a través de una discusión crítica detallada de la teoría weberiana de los tipos ideales de acción social y, en segundo lugar, a través de un refinamiento de las concepciones contemporáneas de las "*We-Intentions*" elaboradas por Tuomela, Bratman y, especialmente, Searle. El resultado general de esta discusión es doble. Hay, primero, una elucidación

del carácter constructivo de la interacción lingüística en la generación de intenciones e identidades colectivas. Segundo, Naishtat analiza y evalúa, con una perspectiva normativa, un tipo especial de acción colectiva: "la acción colectiva pública", en la cual ciertos agentes plurales (p.e., participantes en una huelga o una protesta cívica) se constituyen como grupo en la enunciación común de determinadas reivindicaciones en un "espacio público" de interlocución en el que la audiencia es el Estado u otros ciudadanos. La idea normativa de Naishtat es que tales acciones colectivas de protesta o denuncia entrañan compromisos de responsabilidad tales que sus agentes deben *responder* a los reclamos de sus camaradas en acción (evitando su exclusión de la participación y evaluación de la agenda de movilización) y frente a la ciudadanía (promoviendo la deliberación crítica pública sobre la validez de los reclamos emitidos en lugar de su imposición autoritaria).

El libro de Naishtat tiene muchas virtudes. Es a la vez una comprehensiva introducción a la filosofía de la acción y una contribución original a su desarrollo. De particular importancia es la rara combinación de herramientas conceptuales provenientes de la filosofía analítica del lenguaje ordinario, la tradición hermenéutica desarrollada por Ricoeur, las teorías sociológicas de la acción social y las investigaciones descriptivas y normativas del espacio público en teo-

ría política. La contribución más original del libro es la elucidación del tipo especial de "acción colectiva pública". Naishtat muestra muy claramente que tal acción involucra una relación triádica entre unos enunciantes que protestan frente a una audiencia denunciando o reclamando en relación a acciones injustas de ciertos agentes (p.e. piqueteros protestando por despidos masivos o por ausencia de políticas públicas de empleo). La novedad del planteo de Naishtat consiste en mostrar que estas prácticas de enunciación de la protesta son performativas en cuanto no sólo constatan, sino que crean, un sujeto colectivo y ciertas relaciones políticas. Ahora bien, Naishtat identifica tres condiciones de consideración evaluativa de las enunciaciones performativas: (a) las condiciones de felicidad ilocucionaria de su expresión, (b) las condiciones de universalizabilidad de su contenido proposicional, y (c) las condiciones normativas del procedimiento de su enunciación y justificación. Naishtat sostiene que (c) incluye los presupuestos de la ética del discurso y la democracia deliberativa (de acuerdo a los cuales el discurso público debe ser basado en razones comunes, abierto a todos los afectados y garantizando a todos ellos status de participantes libres e iguales). Una tesis de Naishtat es que la satisfacción de las condiciones (a) y (b) depende de la satisfacción de las condiciones (c). Esta tesis involucra, sin embargo, una ambigüedad. Puede ser inter-

pretada como diciendo que (a) y (b) son satisfechas sólo si (c) lo son, o como diciendo que (a) y (b) sólo *deben* ser satisfechas si (c) lo son. La diferencia es importante, porque puede haber casos en que la primera versión de la tesis no se cumple y la segunda sí se cumple (en un espacio público no deliberativo, algunas protestas son reconocidas como legítimas y sus reclamos considerados universalizables aunque esto no sucedería si el espacio público fuera deliberativo).

Las perspectivas descriptivas y prescriptivas sobre el discurso político no siempre arrojan los mismos resultados. En el *Post Scriptum* Naishtat reconoce que una ética política de la acción colectiva necesitaría precisar más claramente las relaciones entre (a), (b) y (c). Tal vez en sus trabajos futuros Naishtat despeje la ambigüedad señalada.

Pablo Gilabert
Universidad de Concordia,
Quebec, Canadá

Naishtat, F., Nudler, O. (eds.), *El filosofar hoy*, Buenos Aires, Biblos, 2003, 187 pp.

¿Tiene sentido la actividad filosófica en una era post-fundacionista, donde no hay fundamentos estables para la reflexión? ¿Qué función debería cumplir la filosofía? ¿Ha perdido su *status* de ciencia primera para convertirse en una ciencia de la paradoja, de lo irresoluble y de lo impracticable?

Éstas son algunas de las preguntas a las cuales nos enfrenta *El filosofar hoy*, un conjunto de artículos compilados por O. Nudler y F. Naishtat sobre la serie de Coloquios Internacionales Bariloche de Filosofía. Inscriptos bajo el diagnóstico de una perspectiva post-fundacionista, descrita en el artículo inaugural de Naishtat y Nudler como el rechazo de la búsqueda de una esencia de la filosofía, los trabajos publicados pueden clasificarse en tres grupos temáticos.

Los problemas meta-filosóficos son el núcleo del primer grupo, en el cual sobresalen dos trabajos con provocativas preguntas. El primero de ellos, producido por M. Comesaña, se cuestiona acerca de la utilidad de la filosofía; de acuerdo con el autor, la filosofía es quien gobierna, en términos kuhnyanos, el período de preciencia de una disciplina científica, ya que ella consiste en "discusiones interminables y problemas que no se pueden resolver"; de hecho, si se encuentra una solución al problema, éste deje de ser filosófico. ¿Implica esto que la filosofía no sirve? De ninguna forma, contesta Comesaña: la filosofía posee, en su capacidad crítica y de hallar los límites de lo pensable, su utilidad para la ciencia. El segundo de los trabajos que destacaremos de este grupo investiga la

noción de vocación filosófica; en él, Naishtat postula a la vocación como condición de posibilidad del ser filósofo, lo que parece haber sido ocultado tanto por los procesos de especialización como por la confusión de géneros. La filosofía, argumenta el autor, posee como rasgo peculiar una reflexividad sobre la propia tarea y, por lo tanto, requiere de una vocación –entendida como un conjunto de disposiciones aristotélicas– a la reflexión no sólo sobre un objeto extra-disciplinario, sino también sobre la reflexión misma. Completan este grupo de trabajos, los interesantes artículos de M. Cruz, G. Hurtado Pérez, S. Cabanchik y O. Nudler.

El segundo grupo de trabajos, está centrado en dos filósofos que han justificado la filosofía como un saber despojado de pretensiones fundacionistas: Wittgenstein y Rorty. Particularmente rica resulta la puesta en discusión de los textos de E. Rabossi y R. Gómez sobre éste último; mientras que Gómez intenta demostrar la inconsistencia entre la defensa rortyana de la “filosofía edificadora” –como contrapuesta a la filosofía sistemática– y su visión legitimadora del *status quo*, tanto político como filosófico, Rabossi intenta justificar la naturaleza revolucionaria de la obra rortyana al tiempo que formula la posibilidad de un “aprovechamiento local” del debate entre defensores y detractores de la obra de Rorty. Según el autor, este debate podría ser útil para la construcción de un modelo de reflexión

sobre las prácticas de una determinada comunidad filosófica. Los trabajos de J. Sádaba y J. Nordmann sobre distintos aspectos de la obra de Wittgenstein completan este grupo

El tercer grupo de trabajos está integrado por dos textos donde se pasa repaso a problemas contemporáneos de las distintas áreas filosóficas. El texto de M. I. Santa Cruz pretende destruir la aparente disyunción excluyente entre la historia de la filosofía y la historia. De acuerdo con la autora, y especialmente en el campo de la filosofía antigua, el trabajo filológico y el conocimiento de la tradición son condiciones indispensables para la correcta comprensión de los clásicos; esto implica que, según Santa Cruz, la tesis de la equivalencia de las interpretaciones debe rechazarse. El artículo de O. Guariglia distingue dos concepciones de la autonomía, la postulada y la realizada, lo que permitiría comprender el debate actual en el campo de la ética. Mientras que la primera se asienta sobre principios universales y genera una concepción formal del bien, la segunda indica positivamente la manera en que las aspiraciones racionales de la felicidad y perfección pueden ser alcanzadas. A su vez, esta distinción también puede ser útil, según el autor, para delimitar las tareas de los filósofos de la ética; en tanto filósofo práctico, debería desarrollar esa concepción formal y universalista del bien; en tanto filósofo defensor de una determinada concepción

del bien, continúa ocupando una función eminentemente normativa –ya que recomienda esa moral densa a sus congéneres– y no descriptiva o sociológica, como pretenden los filósofos comunitaristas.

El principal interés de *El filosofar* hoy radica en la comprobación de una de las hipótesis que manejan varios de los autores: el rasgo peculiar de la actividad filosófica reside en su capacidad crítica y au-

torreflexiva; a través de los trece artículos que integran esta compilación, destacadas figuras de las distintas áreas filosóficas no se limitan a brindar un inventario de corrientes filosóficas contemporáneas, sino también a filosofar sobre las condiciones, las limitaciones y los desafíos de la propia tarea.

Facundo García Valverde
Universidad de Buenos Aires

Raúl Gutiérrez (ed.), *Los símiles de la República VI-VII de Platón*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, 200 pp.

La celebración del Coloquio Internacional «Los símiles de la República VI-VII como expresión fundamental de la filosofía platónica» realizado en setiembre del 2000 en la ciudad de Lima ha resultado ser, por diversos motivos, un encuentro trascendente para el desarrollo de la investigación de la filosofía platónica. En primer lugar, el simposio fue el punto de partida para la posterior conformación de ALFA (Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua). En segundo lugar, logró reunir a algunos de los más destacados intérpretes actuales de Platón: Elizabetta Cattnei (Università degli Studi di Cagliari); Rachel Gazzolla (Universidade Católica de São Paulo); Raúl Gutiérrez (Universidad Católica del Perú); Charles Kahn (University of Pennsylvania); Francisco Lisi (Universidad Carlos III de Ma-

drid); Miguel Lizano Ordovás (Universidad de Barcelona); Nicole Ooms (Universidad Autónoma de México); Thomas Robinson (University of Toronto); Peter Simpsom (University of New York); María Isabel Santa Cruz (Universidad de Buenos Aires); Thomas Szlezák (Eberhard-Karls-Universität Tübingen); todos ellos expusieron allí trabajos que, desde sus particulares enfoques, analizan y esclarecen los problemáticos libros centrales de la *República*. Asimismo, el encuentro dio origen a la publicación de este libro que contiene los artículos presentados, todos en lengua española. La edición del libro estuvo a cargo del Raúl Gutiérrez quien además asumió, junto a un equipo de colaboradores, la realización de las traducciones y la introducción.

Considerados en su totalidad,

el conjunto de artículos hace frente a, prácticamente, todas las arduas dificultades involucradas en las tres alegorías. Así, el artículo de Cattanei, "Las matemáticas en los libros centrales de la *República* de Platón" desentraña de manera exhaustiva la inclusión de las matemáticas en los *currícula* de estudios del libro VII y su relación con la dialéctica, la comprensión de la unidad aritmética y el desarrollo de las matemáticas preeuclidianas. El trabajo de Gazzolla "Consideraciones sobre la *psyché* en el libro VII de la *República*: el *logistikón* del dialéctico" analiza todos los pasos involucrados en el proceso cognoscitivo, a la vez que Robinson en "Linajes epistemológicos en la *República* de Platón" se ocupa de rastrear en las obras presocrática, platónica y aristotélica la presencia de los términos que Platón emplea en la distinción de los niveles epistemológicos desarrollada en el diálogo. Por otra parte, en "Paradoja y aporía en el símil de la caverna", Lizano Ordovás comienza señalando una diferencia que caracteriza a la alegoría de la caverna, distinguiéndola de las de la línea y el sol: sólo en la primera se narra una historia espacio-temporal. Este hecho lleva al autor a sostener que en el símil de la caverna Platón consigne definir más claramente qué es el Bien y el trabajo agota todos sus pasajes valiéndose de un detallado análisis textual. Sin embargo, tal como Gutiérrez anticipa en la introducción, un aspecto decisivo para la comprensión de las alego-

rias de los libros VI y VII consiste en la evaluación que se haga del texto escrito y de su autonomía o dependencia respecto de las enseñanzas orales. Centrándose en el análisis de la idea de Bien, los trabajos de Szlezák y Lisi dan cuenta, claramente, de esta cuestión.

Inscripto en la línea de interpretación que desarrollan los autores de la llamada escuela de Tubinga- Milán, de la que Szlezák forma parte, el artículo "La idea del Bien como *arché* en la *República* de Platón" es una sugerente lectura acerca de la vinculación entre los contenidos doctrinarios del pensamiento de Platón recogidos por la tradición indirecta y el texto de la *República*. En efecto, a partir del análisis del pasaje 511 b7 del diálogo, en el que el Bien es mencionado como *arché*, y en concomitancia con otros elementos, el autor sostiene que aquí Platón expone una teoría con un solo principio del mundo, tanto inteligible como sensible, que es a su vez causa final de todo lo que acontece. Sin embargo S., en su trabajo, intenta demostrar que no existe contradicción entre la concepción del Bien como principio único presente en el símil y la teoría de los dos principios, la *mónada* y la *díada* indeterminada, transmitida por las enseñanzas orales. El texto deber ser comprendido, según S., como una versión abreviada, incompleta, del contenido doctrinario de las *ágrapha dógmata*. En este sentido, asumiendo la equiparación Uno-Bien, transmitida por Aristóteles y enfatizada

por la escuela de Tubinga (esp. H. G. Krämer: 1966; 1969; 1982; 1997), en el pasaje de la *República* no se encontraría mencionado el principio limitante. Su ausencia resulta justificada, según el autor, en la medida en que, dentro de la ficción dialógica, Sócrates se resiste a dar a Glaucón y a Adimanto mayor información sobre el tema. Así, el trabajo de S. compatibiliza el texto con uno de los supuestos interpretativos centrales de su escuela: la intención de Platón de no divulgar por escrito los contenidos más sustantivos de su pensamiento. Paralelamente al trabajo de S., también Lisi se acerca a la discusión generada en torno a la lectura de la escuela de Tubinga. En "Bien, intelecto y demiurgo en Platón", discute la interpretación de M. Baltes (1997; 1999), quien pone en duda la trascendencia de la idea de Bien en la *República* y así la posibilidad de asimilarla a la unidad, punto central de la interpretación tubinguesa. L. destaca la falta de apoyo textual de la lectura del símil que Baltes propone. No obstante, también objeta la consideración del Bien como trascendente al ser, propuesta inicialmente por Krämer (1969). Analizando el problema en la *República* a la luz del *Timeo*, el *Sofista* y el *Filebo*, L. finalmente sostendrá que la trascendencia de la idea de Bien no es caracterizada correctamente como anterior al ser, sino que resulta esclarecida en tanto que éste es el principio formal, final y eficiente de toda la realidad. Desde una perspectiva diferente a

la desarrollada por los autores anteriores, Ooms también se detiene en el análisis de la forma del Bien. La autora se enfrenta al texto para desentrañar los modelos de explicación allí presentes. En "El Bien y la explicación: *República* 465a ss." se destaca la necesaria asimetría entre el Bien y las otras formas en la medida en que aquel actúa como *explanans* del resto de las formas. Sin embargo, O. cuestiona con firmeza la noción de que el Bien se convierta en un principio omniexplicativo de toda la realidad. Para la autora, por el contrario, la estructura de la explicación elaborada por Platón pone de manifiesto que es propio de las restantes formas explicar los predicados a nivel sensible.

En "¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la *República*?", Kahn ensaya una respuesta a esta pregunta para realizar, contrariamente a lo que el título del trabajo dejaría entrever y continuando con su propia perspectiva hermenéutica, una lectura en clave unitarista de los escritos de Platón. Según K. tanto el ascenso noético propio de la *República*, como la teoría de la reminiscencia desarrollada en el *Fedón* y el *Menón*, tienen un mismo objetivo: el conocimiento de las formas, en particular, del Bien y de lo Bello. Aun así, la captación de las formas a partir del modelo de la "visión cognitiva" de la *República* posibilita, a juicio del autor, dar unidad al diálogo. A través de ella se enlazan los esquemas del sol, de

la línea y de la caverna y la concepción de los gobernantes- filósofos como artesanos que pueden, por medio de sus ojos, visualizar los verdaderos modelos y dictar las mejores leyes, semejantes a ellos. Reconociendo que es arriesgado intentar interpretaciones de estas características, para K. estos elementos podrían dar cuenta de la exclusión del tratamiento de la reminiscencia en la *República*.

Una original lectura de los libros en cuestión es propuesta por Gutiérrez en "La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica: el *Parménides* y otros". Aquí el autor retoma y profundiza algunos de sus trabajos anteriores. A partir de un análisis comparativo entre la *República* con el *Fedón* y con el *Parménides*, G. defiende la existencia de una semejanza estructural entre los textos que responde a la presencia de una ontología y metafísica que les da unidad y subyace a los diferentes diálogos. Por otro lado, ha sido Simpson quien se ha acercado menos directamente al tema convocante. Su trabajo "Sócrates joven y anciano: del *Parménides* al *Fedón*" es un curioso ensayo en el que se analiza el desarrollo de la teoría de las ideas tomando como punto de partida el *Parménides*, donde Sócrates es un hombre joven para ir, luego, fundamentalmente hacia el *Fedón*. Aquí el personaje preferido de Platón es un anciano a punto de morir. S. se propuso, de este modo, hacer un recorrido dramático y no cronológico del *corpus* creyendo

que éste podría ser el modo más adecuado para entender los diálogos. Resulta evidente que el recorrido elegido para la comprensión de la obra platónica queda siempre a elección del intérprete y los resultados obtenidos dependen de su capacidad. No parece, sin embargo, estar suficientemente claro para S. que el supuesto recorrido dramático que él cree haber descubierto al afirmar "El *Parménides* es el primero de todos los diálogos socráticos" se sustenta exclusivamente en un solo elemento de la ficción dialógica: la edad de Sócrates. S. no se detiene a justificar por qué el progresivo envejecimiento de Sócrates podría conformar una real estrategia hermenéutica de la obra platónica y los lectores del trabajo podrán evaluar el potencial explicativo de la propuesta.

Mención aparte merece el trabajo de Santa Cruz con el que concluye el libro. El objetivo que guía "Dialéctica y *diánoia* en la *República*". Lecturas plotinianas de Platón" consiste en mostrar que en el tratamiento que Platón hace de la dialéctica existe una tensión, que Plotino percibe y se esfuerza por resolver. En efecto, partiendo de las diferencias entre la concepción de la dialéctica expuesta en los libros centrales de la *República* y en el *Sofista*, la autora demuestra detalladamente el proceso de integración que Plotino opera sobre ambos textos. A partir de un análisis pormenorizado del tratado I 3 de las *Enéadas*, S. C. pone de manifiesto no sólo la fuerte influencia

que ejerce sobre Plotino la concepción desplegada en la *República* sino también su propia reelaboración que lo lleva, finalmente, a interpretar a los grandes géneros del *Sofista* subordinados a la idea de Bien en el desarrollo del proceso dialéctico.

Si bien es cierto que los símiles del sol, de la línea y de la caverna constituyen temas transitados e investigados dentro de la filosofía platónica, su lectura no cesa, sin embargo, de interpelar plenamente al lector. ¿Es el *Parménides* la verdadera incógnita del *corpus* platónico? A juzgar por la inquietud y

el deseo de saber y de saber más que los símiles despiertan, no debería responderse rápidamente a esta pregunta. Todos los trabajos presentados en el libro ensayan respuestas a las grandes cuestiones que el texto abre. Algunos de ellos, además, convocan a nuevas preguntas e invitan a seguir investigando, aspecto no menor, por cierto, porque el camino de comprender a Platón, aunque placentero, es profundamente arduo.

Bárbara Steinman
Universidad de Buenos Aires

Fabián Mié. *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón. Investigación sobre el Sofista y los diálogos tardíos*, Córdoba, 2004, Ediciones del Copista, 366 pp.

Los diálogos tardíos de Platón presentan numerosos problemas de interpretación. Suponen un estilo argumentativo más áspero y, además, del *Parménides* en adelante exhiben una revisión de puntos centrales de su filosofía de madurez, de modo que muchos conceptos y argumentos asumen un espesor que exige una lectura profunda del *corpus* platónico en su integridad. La interpretación que ofrece Fabián Mié de la última metafísica de Platón en este trabajo detenta justamente una vasta lectura de la obra platónica. Dado que el autor encuentra en la metafísica tardía una fundamentación de la de

madurez, cada uno de las cuestiones tratadas supone una interpretación general de puntos neurálgicos de la filosofía platónica en su conjunto.

El objetivo más general del libro de Mié es cuestionar la validez de la versión que reduce el platonismo a una "metafísica de los dos mundos" y que encuentra en Platón un sucesor directo del eleatismo con su interpretación del ser como presencia. A partir del análisis del problema conjunto de ser, verdad y *lógos* en la filosofía platónica Mié analiza el modo en que Platón escapa al eleatismo desarrollando un sentido dialéctico del ser

en tanto articulación de unidad y multiplicidad.

Para interpretar el programa de la filosofía platónica tardía, el autor asume una doble tradición interpretativa: la analítica y la fenomenológica heideggeriana. En la primera parte del trabajo, el punto de partida es una investigación del sentido filosófico del concepto de *lógos* en el *Sofista*, por ser el único *factum* que Platón toma como hilo conductor para dar cuenta de la manera en que se vinculan lo uno y lo múltiple. Mié entiende que dado que el *lógos* está constituido por la estructura del como, según la cual algo se enuncia como algo, la predicación implicaría una síntesis de unidad y multiplicidad y es por eso que, para dar cuenta del *lógos*, el *Sofista* desarrolla un concepto dialéctico del ser. En opinión del autor es justamente esta correlación entre ser y *lógos* la que permite superar la posición eleática sobre el ente y la que signa la filosofía platónica en tanto primera "filosofía del *lógos*".

Especialmente interesante resulta el análisis del llamado "excurso sobre los géneros superiores". Los *mégista géne* envuelven, según la interpretación de Mié, una teoría de las funciones proposicionales y son legítimas categorías que designan modos de enunciar el ente. A través de ellos Platón atribuye al ser las modalidades del *lógos*: las posibilidades de unir y separar que se presentan en la forma proporcional fundamental de la lógica clásica. El senti-

do de los *mégista géne* residiría, pues, en articular la unidad y la multiplicidad y asegurar las condiciones de posibilidad de la predicación, de suerte que implicarían una solución al problema de la participación. Mié hace hincapié en que el programa de la filosofía platónica tardía está definido por la tarea de fundamentación de las ideas y en que tal tarea se realiza a través de un concepto dialéctico del ente que abandona la afirmación unilateral de unidad, presencia y reposo en la medida en que integra tales rasgos con sus opuestos y conforma así una instancia superadora. Mié insiste en el hecho de que la identidad de una forma está dada por las relaciones en que se halla respecto de otras formas. Cada idea se constituye, entonces, a partir de otras ideas y son justamente las reglas de la combinación entre los géneros supremos las que fundamentan dicha constitución.

En la segunda parte del trabajo, Mié examina la vinculación entre la concepción dialéctica del ser propuesta por Platón en el *Sofista*, con aquella que aparece en las doctrinas orales. Considera que la "dialéctica de unidad y multiplicidad" ofrecida por Platón en el *Sofista* debe entenderse en su proyección en la teoría de los principios. Es por eso que recurre a los informes sobre la filosofía oral de Platón y, a pesar de concederles a los diálogos escritos el primado en lo que se refiere al problema de la predicación y al concepto de dialéctica, reconoce en los testimonios

herramientas indispensables para completar el alcance de la filosofía dialéctica. Mié entiende que la aprehensión de las ideas como números ideales presentada en tales doctrinas explica la idea como una síntesis de la multiplicidad de especies pertenecientes a un género. Esto supone que la doctrina de los números ideales no implica una ruptura con la concepción clásica de las ideas. Así, tanto los *mégista géne* presentados en el *Sofista* como las ideas número se propondrían explicar la estructura de las ideas en su carácter formal-dialéctico. Los *mégista géne* muestran la base combinatoria que asegura la interconexión genérico-específica de las ideas, siendo ellos mismos expresión de una combinación elemental de unidad y multiplicidad. Y las ideas número, a su vez, representan la estructura de la interconexión eidética que se va estableciendo por la cooperación de los elementos últimos que son el uno y la diada indefinida, hasta constituir el entramado de una pluralidad articulada. Los números ideales constituyen así la estructura de las ideas y una explicación de su propio orden, es decir una fundamentación de las condiciones de posibilidad del despliegue organizado de las formas en el orden genérico-específico. Ellas no forman parte de las ideas contenidas en dicho orden sino que representan formas que constituyen la propiedad dialéctico-formal de las ideas. En consecuencia, a partir de este análisis Mié muestra que la teoría

de los principios constituye una profundización del mismo análisis conceptual de la realidad ofrecido en el *Sofista*.

En la tercera y última parte de su trabajo, Mié estudia la relación entre ontología y ética a la luz de la teoría de los principios. Allí analiza el pasaje sobre la dialéctica del *Filebo* pues entiende que a partir de tal análisis es posible aprehender el vínculo existente entre la ontología dialéctica que contiene la idea del bien y la forma específica del saber dialéctico en su faz práctica. En la dialéctica del bien que desarrolla Platón en el *Filebo* se ancla el tratamiento moral o la cuestión de la *areté* al plano ontológico: dado que la tesis principal de este diálogo es que la forma del bien humano puede hacerse comprensible sólo mediante un análisis estructural de la vida humana que ostenta elementos comunes a todas las entidades en general, es necesario recurrir a la dialéctica en tanto vía necesaria para aprender esta estructura. Mié entiende que, así como en el *Sofista*, en el *Filebo* se presentan formas de las formas, géneros formales que fundamentan la estructura de las formas, y que explican su constitución dialéctica en tanto síntesis de la unidad y la multiplicidad. Así, intenta exhibir la fundamentación metafísica de la ética platónica, basada en el concepto de dialéctica a fin de mostrar la consistencia teórica que hay entre metafísica y ética en Platón.

El libro de Mié es argumentativamente complejo y sólo puede ser

abordado por especialistas. Aunque tiene un recorrido intrincado y una prosa por momentos trabajosa, no elude ninguno de los principales problemas que suscitan los textos abordados. En cada apartado analiza un problema particular y evalúa las principales líneas de interpretación para ofrecer, por fin, la propia lectura siempre fundada y consistente. De a poco Mié logra

iluminar una ontología dialéctica a través de la cual Platón no sólo lograría fundamentar de modo firme su filosofía de madurez, sino que también le rehuiría a cualquier intento de encorsetar su pensamiento en una "metafísica de los dos mundos".

Pilar Spangenberg
Universidad de Buenos Aires

Platone, *Timeo*, Introduzione, traduzione e note di Fronterotta Francesco, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2003, 430 pp.

Esta versión italiana del *Timeo* forma parte de la colección *Bur Classici Greci e Latini* de la *Biblioteca Universale Rizzoli*. Dicha colección ofrece traducciones al italiano de los diálogos platónicos acompañadas por los textos en su lengua original. La presente traducción del *Timeo* cuenta con los instrumentos necesarios, tanto filológicos cuanto filosóficos y bibliográficos, para una aproximación al estudio del diálogo.

El trabajo realizado por Fronterotta, cuidadoso y serio, combina de manera excelente el rigor académico con la claridad sistemática y la hermenéutica mesurada, esperables en este tipo de estudios. Esto se evidencia en la sustanciosa introducción y en las numerosas notas que acompañan al texto, el cual fue traducido siguiendo la edición de Burnet -de la cual se separa a veces, justificándolo en notas- y te-

niendo en cuenta la edición de Rivaud (pp. 114-115).

La labor efectuada por Fronterotta está estructurada en siete partes. En la *Introducción* (pp. 7-90), F. F. explicita los tópicos fundamentales del *Timeo* asumiendo una clara toma de postura: *Timeo* es el diálogo en el que Platón responde a las aporías planteadas en el *Parménides*, relacionadas con los problemas que surgen en la teoría de las Ideas por la separación y participación entre los ámbitos sensible e inteligible (p. 44).

En la segunda sección F. F. aporta la cronología (pp. 91-94) de Platón, resaltando los hitos fundamentales -personales, filosóficos y socio-políticos- en la vida del ateniense. Esto es especialmente útil para una adecuada contextualización histórica de la reflexión platónica.

En tercer lugar, hay un relevamiento de "juicios críticos" (pp. 95-

108), en el que el autor recoge comentarios de Aristóteles, Plotino, Hegel y otros filósofos, incluyendo los juicios de nuestros contemporáneos, para mostrar cómo fue recibida la obra desde la antigüedad.

Tras proporcionar una sinopsis del diálogo (pp. 109-112), que retoma el esquema propuesto por Cornford y precisado por Brisson, bajo el título "notas al texto" (pp. 113-116), F. F. comenta la ordenación en tetralogías y trilogías que siguieron las obras platónicas en la antigüedad, informa, en qué códices de la tradición manuscrita se conservan los "originales" del *Timeo* y ofrece datos sobre interpretaciones célebres antiguas, como las de Proclo, Cicerón y Calcidio, en ediciones comentadas por estudiosos contemporáneos.

Asimismo, antes de arribar a la traducción del diálogo, encontramos un útil índice bibliográfico de autores modernos (pp. 117-133) temáticamente ordenado y muy actualizado.

El primer rasgo del *Timeo* que Fronterotta analiza es aquel que se relaciona con el subtítulo *peri/fu/sewj*, algo importante a la hora de determinar la índole y finalidad del diálogo. F. F. considera que al respecto debemos ser cautos, pues no resulta sencillo subsumir el diálogo bajo una etiqueta naturalista a la manera de los presocráticos. Primero, porque el término *fu/sij* posee un amplio significado y, además, porque desde el inicio del diálogo vemos la complejidad de los objetivos del ateniense. En todo

caso, F. F. sostiene que se busca individualizar, en el equilibrio, armonía y orden del universo, el fundamento de legitimidad de la ciudad perfecta. En cuanto a esta última afirmación, la consideramos adecuada, porque Platón es un autor que piensa la realidad como un sistema, en donde su metafísica conformará el plano arquitectónico del que se seguirán naturalmente los distintos niveles de lo real, incluidos la "cosmología" y la "política".

Respecto a la cronología relativa del *Timeo*, F. F. en manifiesta oposición a Owen, lo ubica entre los diálogos de vejez posteriores al *Parménides*, agregando que aunque no es probable por ello que sea sucesivo a *República*, ésta es una cuestión irresoluble. En relación al supuesto pitagorismo del *Timeo* y de *Timeo* F. F. cree conveniente mantener una extrema prudencia pues no es fácil decidir por los datos de origen de *Timeo* y su discurso la ascendencia pitagórica del diálogo. Por lo tanto, y ateniéndonos a los datos, sólo es posible concluir que el pitagorismo es incierto y opaco en la doctrina de *Timeo*. Sobre el estilo del diálogo, afirma con razón que se trata de un escrito complejo de gramática incierta y sintaxis tortuosa, que contiene una cantidad insólita de *a/pac* en relación a otros diálogos. Consideramos que este hecho es importantísimo pues denota posibles enmiendas ideológicas posteriores, algo que siempre deberíamos tener en cuenta en el tratamiento de las obras clásicas,

especialmente en el estudio del *Timeo* al que tanta importancia le legó la posteridad.

Ahora bien, desde el inicio de la exposición, *Timeo* plantea los términos y confines del discurso. Dice F.F: "Il primo problema è dato dall'argomento stesso: come parlare, in generale, dell'origine del tutto?" (p. 24). Platón establece una distinción ontológica y epistemológica que recaerá en el plano del discurso. A lo que siempre "es", le corresponde el discurso verdadero. A lo que deviene, el verosímil. Consecuentemente, al discurso sobre el origen del universo le corresponderá la verosimilitud. Creemos, con F.F, que el hecho de que el *Timeo* adopte la forma narrativa del mito no lo reduce a una fábula, pues dentro de la forma del mito mismo adopta un modelo argumentativo geométrico matemático, que le confiere una estabilidad análoga a la realidad que devela. Es decir, la realidad en perenne devenir se configura según un orden geométrico matemático que le otorga estabilidad, y esto mismo se traslada al plano del discurso. Ahora bien, disentimos en cuanto a que no se trata de un discurso sobre el origen del Todo, sino simplemente sobre el origen del universo, pues el Todo, por definición, debería contener también a las Ideas y al Demiurgo –en tanto elementos explicados y no como causas de explicación–. En todo caso, agregaríamos una cláusula restrictiva en dicha aserción, acotándola al Todo mudable, aunque cierta-

mente, éste dejaría propiamente de ser un Todo.

El tratamiento de las Ideas en el *Timeo* –sostiene el autor de esta interpretación– es análogo al tratamiento clásico de las mismas en otras obras, es decir que, las Ideas son aquí concebidas como causas y modelos de las cosas. Como adelantáramos, F. F. cree que el *Timeo* soluciona las aporías legadas por el *Parménides*, y considera que esto se realiza a través de la introducción del Demiurgo y la *xw/ra*, como términos mediadores entre las cosas y las Ideas.

La diferencia ontológica entre los planos de lo real es tal que determina la separación, pero aún así, afirma F.F., hay participación, pues para que una cosa sea esa y no otra, tiene que participar en la Idea correspondiente. Esto, rompe la separación y lega la cuestión problemática de la participación, pues ¿cómo se produciría ésta sin violar la eterna inmutabilidad de las Ideas? En torno a este problema, el autor considera que el *Timeo* interpone una mediación ontológica. La función filosófica del Demiurgo sería la de ser causa de la generación, pues pone orden según el modelo eterno en la materia preexistente, oficiando de unión ontológica entre cosas e Ideas y llevando a cumplimiento la participación sin violar el *status* eidético. El Demiurgo sería la Inteligencia ordenadora mediante la cual las cosas participan de las Ideas.

Ahora bien, ¿adónde se produce de hecho la participación? Se

opera en un oscuro tercer género intermedio entre lo sensible y lo inteligible por poseer características de ambos planos, esto es, en la *xw/ra*. Ésta es el lugar del devenir y, a la vez, es la materia informe que el Demiurgo ordena contemplando al modelo eterno. F.F considera que Platón no esconde la tensión conceptual implícita en la definición de *xw/ra* (materia-espacio). Agregamos que si Platón no lo hace y juega conceptualmente con ello, no vemos porqué habríamos de eliminar la ambigüedad, determinándola o bien como el espacio, o bien como la materia.

Fronterotta ve en la *xw/ra*, en tanto materia que el Demiurgo ordena, aquello que permite dar una parcial sustancialidad a lo sensible y cree que no sería apropiado concebirla como una suerte de espejo sobre el cuál se reflejarían las Ideas, pues eso reduciría lo sensible a un puro reflejo, haciendo superflua la acción del Demiurgo. La *xw/ra*, por sus características peculiares, es lo que otorga estabilidad a lo sensible, algo de suma importancia en el plano gnoseológico (cf. P. 60).

Por todo esto, el autor cree que Platón ofrece una solución a las aporías, mas no por ello deja de ver que fuera del discurso narrativo del mito los problemas de "separación" y "participación" subsisten, pues ¿qué funciones ontológicas determinadas corresponderían al

Demiurgo y a la *xw/ra*? "Pare insomma verificarsi qui uno iato profondo fra *mytos* y *lógos* che rompe il necessario parallelismo fra i due diversi piani dell'argomentare filosofico platonico". (p.69)

En los límites de esta reseña, no podemos más que citar otros tópicos del *Timeo* que F.F. analiza tales como la conformación del alma y el cuerpo del mundo, la constitución de los vivientes individuales, los tipos de causas y las relaciones entre éstas y la Necesidad.

En lo que atañe a la traducción, esmerada y fiel, cabe destacar que ésta cuenta con un robusto aparato crítico. F.F. justifica la traducción de diversos pasajes especificando la elección de análisis morfosintáctico, advierte sobre partes corruptas del texto cotejando los diversos manuscritos y aporta explicaciones de pasajes oscuros, permitiendo una lectura fluida del diálogo.

En suma, esta traducción es resultado de un estudio serio, cuidadoso y completo. El trabajo hermenéutico de Fronterotta es notable pues sus pies siempre descansan en la obra platónica. Aunque se trata de un volumen pensado para iniciarse en el estudio del *Timeo*, creemos que un trabajo de esta índole es siempre bienvenido, por su utilidad, en todos los niveles de lectura.

Raquel Esther Saldivia
Universidad de Buenos Aires

Evanghélou Moutsopoulos, *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, Athènes, Académie d'Athènes, Centre de recherche sur la philosophie grecque, 2004, 288 pp.

El último libro del griego Evanghélou Moutsopoulos se ocupa con detalle tanto de la concepción que merece la música en el interior del sistema de Proclo cuanto de la función que ella desempeña –en tanto realidad metafísica, cósmica y antropológica– en la economía del sistema. El autor pretende cerrar con esta obra una trilogía iniciada con la publicación de su tesis de doctorado, *La musique dans l'oeuvre de Platon* (1959), y continuada con su *Philosophie de la musique dans la dramaturgie antique* (1975). El trabajo se presenta con el rigor y la prolijidad habituales en las obras de Moutsopoulos. Una copiosa cantidad de citas en griego en las notas al pie de página justifican casi todo lo que se afirma en el cuerpo del trabajo, el cual se encuentra ordenado según la siguiente tétada: una primera parte (I) se titula “Le vécu musical” (pp. 11-78); la segunda (II) “La pratique musical” (pp. 79-126); la tercera (III) está dedicada a “La création musical” (pp. 127-200); mientras que la cuarta y última (IV) se concentra en “Le principe d'harmonie” (pp. 201-246). Una breve conclusión pone de relieve la omnipresencia de la música en el sistema procleano.

La primera parte trata cuestiones generales: la esencia de la música y la tarea y condición del músico

y del coreuta. Proclo, según el autor, muestra una postura propia aun comentando a Platón casi a cada paso. “La música reside en el alma humana a manera de imagen” de las Musas y de su guía Apolo (p. 18). Es imagen en el sentido de que repite en un “modo menor” lo que ocurre en un plano divino u ontológicamente superior (expresión que Moutsopoulos mantiene a lo largo de todo su trabajo). “Existe una música en sí estrictamente inteligible, i.e. real por excelencia, y que contiene en su propia estructura armónica todas sus posibles actualizaciones sensibles...” (p. 20). Apolo se sirve del músico como transmisor de su poder. Su fin es revelar al hombre su íntima esencia armónica; su objetivo no es el placer sensitivo. A la base de esta finalidad encontramos el principio de armonía presente en la analogía, y que reúne una multitud dispar en una unidad perfecta. La realidad musical se extiende por todo el universo hasta llegar al nivel humano. En éste encontramos las figuras del músico y de su audiencia. El primero reproduce las estructuras inteligibles que le dicta su musa inspiradora –quien transmite así una armonía inteligible–, lo que implica cierto deber cívico de enseñar su arte, especialmente a los futuros filósofos y políticos. En tanto imitador de una realidad superior, el músico debe

evitar con prudencia los modelos sensibles (v.g. el canto de los pájaros) a la hora de crear. Su tarea debe ser prudente, respetar los modelos musicales que conserva la tradición y no buscar innovaciones que respondan al gusto del vulgo. Sin embargo, no quiere decir esto que su individualidad se halle reprimida, pues su personalidad tiñe necesariamente su creación de algo único y su imaginación (guiada por su experiencia técnica) instaura una forma sensible para la armonía inteligible transmitida por la Musa.

Junto con la danza, la música es la creación humana más sutil. Su forma sensible encanta a los hombres facilitando su ascenso a un nivel suprasensible. El coreuta, por su parte, “ordena sus movimientos según el modelo divino que imita” y moviliza de este modo alma y cuerpo (p. 60). La danza misma reproduce una realidad cósmico-ontológica: en efecto, las almas “danzan” alrededor de los inteligibles con el fin de contemplarlos (p. 51); las *hénadas* forman un coro en derredor de lo Uno y hasta el tiempo presenta una estructura orgiástica (p. 67-68). La cumbre humana musical, sin embargo, la encuentra Proclo en la filosofía –dado su uso del *lógos*–. “La enseñanza filosófica, como la musical, conduce al conocimiento y aplicación del principio de armonía, según el cual se estructura no tanto la lira como el alma misma” (p. 84).

La segunda parte se ocupa en detalle de las distintas prácticas musicales: la del aedo, “heraldo di-

vino”, la del instrumentista, la del compositor. El primero puede obtener su inspiración de dos formas: según una inspiración irracional de las Musas o de acuerdo con una inspiración racional que puede surgir del estudio de las matemáticas. Sus cantos son encantaciones, invenciones o creaciones, según se las mire. Tanto el aedo como el instrumentista y el compositor derivan sus creaciones de la contemplación de modelos inteligibles. La tarea del último estriba en “elegir una estructura armónica precisa que corresponda a su propio estado de alma así como al estado que quiere crear en su audiencia” (p. 120).

La tercera parte del estudio de Moutsopoulos es la más rica en consideraciones que señalan la importancia fundamental de la música casi como núcleo mismo del sistema procleano. Allí se trata de (a) la imitación en sentido ontológico, en tanto en la jerarquía neoplatónica descendente de niveles ontológicos, cada nivel imita el superior –del cual deriva– en “un modo menor”; (b) en sentido epistemológico, en tanto las facultades del alma particular que van de la inteligencia al lenguaje poseen el mismo tipo de continuidad imitativa que se da en el plano ontológico y (c) en sentido propiamente artístico, según el cual el músico imita estructuras inteligibles dadas en la contemplación. Se estudia también la creación artística en especial relación con el impulso creador que recorre la realidad toda propuesta en el pensamiento del Diádoco. En es-

te sentido, la actividad creadora del alma particular no es más que deseo de imitar "en modo menor" la actividad del Demiurgo divino (p. 200). La realidad creada lleva la huella de su creador. El verdadero creador gobierna —ejerce providencia— sobre su obra preservando así su unidad y continuidad.

La última parte de la monografía ofrece la razón por la cual la música ocupa un rol fundamental en el sistema al asegurar —con su movimiento armónico y rítmico— la ligazón entre lo sensible y lo inteligible partiendo de la realidad humana: la omnipresencia en el cosmos procleano del principio de armonía. Según este principio la unidad reina sobre toda diversidad ya que descansa en "el más bello de los vínculos" (según la expresión de *Timeo* 31c): la *analogía*. La armonía musical es sólo la cara visible de la armonía inteligible, la cual es más verdadera y vital (*zo-tiké*). En esa armonía yace el verdadero meollo de la ontología procleana. Ella establece la "unión orgánica de dos o más elementos, que se asemejan o difieren el uno del otro" con el fin de formar una "estructura única e indisoluble" (p. 206). Cada término concede, según este principio fundamental, una parte de su identidad ontológica, sin privarse, paradójicamente, de ella. La palabra *analogía* guarda, según Moutsopoulos, el sentido reiterativo del prefijo *ana-*, mentando de ese modo cierta "reproducción" (vinculada al sentido ontológico de la imitación). La *analogía* impone

un vínculo (*desmós*) a los contrarios creando una suerte de igualdad e identidad.

En suma, el trabajo de Moutsopoulos es digno de su anterior producción y continúa con su rigor característico. Sin embargo, junto a estas virtudes coexisten ciertos hábitos del autor que dificultan la comprensión. Uno de ellos es la introducción de anacronismos que no son explicados. Moutsopoulos habla, por ejemplo, en la p. 85 del "inconsciente" del artista; mientras que en otro paso afirma —al pasar— que la prudencia, según Platón, forma parte de la "cuádruple raíz de la razón práctica" (p. 160). Esta expresión se vería explicada, según la nota 178, en un trabajo del mismo Moutsopoulos. Ahora bien, esto constituye otro inconveniente para el lector: a propósito de un gran número de expresiones casi técnicas las notas nos remiten a anteriores trabajos de Moutsopoulos, lo que implica que no sólo debemos seguir la compleja argumentación de Proclo sino también conocer el pensamiento del intérprete Evangelos Moutsopoulos, cosa que resulta ciertamente incómodo. Relacionado con esto se halla el hecho de que los textos griegos no están casi nunca traducidos. Se supone en el lector un firme conocimiento del griego. Nada habría que objetar a esto, salvo que cuando el autor sí da alguna traducción, nos encontramos con propuestas, al menos, discutibles; verbigracia, la traducción de *noéseis* en p. 88 por "inven- ciones".

El volumen cierra con una lista completa de los pasajes platónicos, aristotélicos, plotinianos y procleanos citados en el cuerpo e incluye una importante bibliografía (de la

cual la mitad se refiere a obras del mismo Moutsopoulos).

Ezequiel Ludueña
Universidad de Buenos Aires

Aristóteles, *Fragmentos*, introducción, traducción y notas de A. Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2005, 338 pp.

Con posterioridad a la publicación del libro de Fernando Báez, *Los Fragmentos de Aristóteles* (Mérida, 2002), que ofrece sólo una selección de textos, el trabajo de Vallejo Campos constituye la primera traducción castellana que reúne en un solo volumen todos los fragmentos pertenecientes a las obras perdidas de Aristóteles, así como los testimonios sobre ellas. Dicha traducción puede ser vista como un logrado intento por transmitir, problematizar y sistematizar el pensamiento del filósofo sostenido en estas obras. Su aparición en el marco de la colección "Biblioteca Clásica Gredos" debe ser vista como uno de los aportes más valiosos para los estudiosos de Aristóteles de habla hispana quienes sólo podían acceder a gran parte de este material o bien en su lengua original a través de las ediciones más conocidas o bien por medio de las traducciones a otras lenguas modernas, pero en castellano sólo en forma parcial.

La obra está dividida en cinco capítulos en los cuales se agrupan las traducciones del siguiente modo:

capítulo 1: Testimonios; capítulo 2: Diálogos: *Grilo* o *Sobre la retórica*, *Simposio*, *Sofista*, *Eudemo* o *Sobre el alma*, *Nerinto*, *Erótico*, *Protréptico*, *Sobre la riqueza*, *Sobre la oración*, *Sobre la nobleza*, *Sobre el placer*, *Sobre la educación*, *Sobre la realeza*, *Alejandro* o *Sobre la colonización*, *Político*, *Sobre los poetas*, *Sobre la filosofía*, *Sobre la justicia*; capítulo 3: Obras lógicas: *Testimonios*, *Sobre los problemas*, *Divisiones*, *Anotaciones*, *Categorías*, *Sobre los contrarios*; capítulo 4: Obras filosóficas: *Sobre el bien*, *Sobre las ideas*, *Sobre los pitagóricos*, *Sobre la filosofía de Arquitas*, *Sobre Démocrito*; capítulo 5: Poemas. Las traducciones están precedidas por una introducción general en la cual Vallejo Campos hace un escueto, pero interesante, análisis de las diferentes ediciones existentes: su aparición, las polémicas que han suscitado y las interpretaciones que las han fundamentado. A través de este recorrido, el traductor da cuenta del desarrollo histórico que la investigación de las obras perdidas del filósofo ha suscitado desde la aparición de la edición de Rose, pasando por los trabajos de

de profesión) discute con quienes consideran que la salud es sólo un problema biológico o de genes, desconociendo la incidencia de circunstancias económicas y sociales sobre la misma. Es decir, habla del determinismo genético y la tendencia a atribuir la extraordinaria complejidad de los procesos vitales a la estructura y metabolismo del ADN, mientras se ignoran las intrincadas y múltiples formas de las funciones metabólicas y estructurales de las proteínas, su interacción entre sí, con otras moléculas y con el ambiente.

Ruth Chadwick pone el énfasis en el "derecho a no conocer", señalando el papel central que desempeña la privacidad en este derecho, mientras que el foco de atención en la discusión del "derecho a conocer" es la confidencialidad. Cuestiona la idea que el conocimiento es moralmente neutral. Concluye que no hay una oposición simple entre un derecho a conocer y un derecho a no conocer, ni tampoco entre un derecho a conocer y un deber de conocer.

La clonación es discutida desde dos puntos de vista. Leon Kass, que fuera presidente de la Comisión Nacional de Bioética del actual presidente de los EE.UU., manifiesta su oposición a la clonación a través de la defensa de "lo natural" y habla de "la sabiduría de la repugnancia" como "(la) expresión emocional de una profunda sabiduría que va más allá de la razón para articularla completamente".

Mientras, John Harris cuestiona a Kass y expresa que la "la dificultad está en saber cuándo el propio sentido de indignación es evidencia de algo moralmente perturbador, y cuándo es simplemente la expresión de un mero prejuicio o de algo aún más vergonzoso". Considera que el debate debe centrarse en los derechos humanos y en cómo entendemos el respeto por estos derechos y por la dignidad humana y procede a analizar este tema con cierto detalle.

La terapia génica, es decir la modificación de genes relacionados con enfermedades para la eventual cura de las mismas ("el sueño del pibe") es discutida por Edward Berger y Bernard Gert. Analizan las cuestiones éticas que plantean estos tratamientos y la diferencia que existe entre los tratamientos que afectan sólo al individuo –la terapia de células somáticas– y la que puede afectar a la descendencia, técnicamente conocida como terapia de línea germinal.

Daniel Wikler y Norman Daniels, dos bioeticistas norteamericanos especializados en temas de justicia distributiva en salud –"exploran los recursos y limitaciones de la teoría ética, como guía para deliberar acerca de políticas públicas"– posición ésta que han mantenido en trabajos anteriores– y muestran preocupación por los problemas de justicia distributiva. Daniel Wikler se pregunta si la genética clínica es una forma de eugenesia con otro nombre "por lo que habría que alcanzar una clara

comprensión de la moralidad de ambas", más adelante examina si "hubo o hay un mal intrínseco en el núcleo de la doctrina eugénica y si es así, en qué consiste".

Norman Daniels comienza su análisis mencionando las intervenciones eugénicas negativas y positivas y la definición de "normalidad". Señala que para catalogar las "intervenciones genéticas" como positivas o negativas nuevamente es necesaria una definición de normalidad y revela la dificultad de trazar un límite moral en cada caso. También expone las dificultades que existen para trazar los límites entre servicios de salud obligatorios y no obligatorios. Además advierte que "una teoría de la justicia para el cuidado de la salud debe combinar preocupaciones por la libertad y por la igualdad" lo que lo lleva a formular una serie de advertencias morales y a juzgar ineludible una discusión cuidadosa a fin de definir restricciones a las libertades.

A su vez, Peter Singer examina, entre otras cosas, cuáles son las consecuencias sociales adversas que se seguirían de la selección de genes, y si esta selección debe ser regulada por el mercado o por el Estado. Entre las razones que aduce en contra de la selección de genes, encuentra que muchos rasgos que se seleccionen sólo planteen ventajas comparativas y no en términos

absolutos; también le preocupa la pérdida de diversidad entre los seres humanos y en tercer lugar y más importante, es la amenaza al ideal de igualdad de oportunidades, es decir, que las desigualdades económicas se conviertan en desigualdades genéticas.

Así vemos que los distintos autores manifiestan su preocupación con temas de justicia y este tema es ampliamente desarrollado por Maxwell J. Mehlman que comienza diciendo "muchas de las tecnologías genéticas futuras sólo serán accesibles... a los que puedan pagarlas con fondos privados". Es decir, los que no pueden pagar no tendrán acceso a estas tecnologías, lo que crearía una brecha entre los privilegiados genéticos y la clase baja genética.

Este tema ha sido desarrollado en películas de ciencia ficción como GATTACCA donde es analizado críticamente o defendido por autores como Lee Silver,¹ profesor de Princeton que piensa que la sociedad será segregada entre los "GenRich" ("Genes Ricos") y los "Naturales" que eventualmente serán especies completamente separadas.

Mehlman piensa que con las políticas actuales, el acceso a las tecnologías genéticas "crearía una brecha creciente entre los privilegiados genéticamente (la aristocracia genética) y la clase baja genética" y que esto minaría "la máxima

1. *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World*, New York: Avon Books, 1997.

igualdad social". Como dice Mehlman, la igualdad de oportunidades permite la estabilidad social, a pesar de las significativas desigualdades que existen, al admitir la posibilidad de ascenso social, que funciona como un mecanismo de estabilización.

He aquí su análisis del desafío al concepto de igualdad social en una sociedad genéticamente estratificada. En primer lugar, considera que la aristocracia genética tendría mejor salud y mayor acceso a las tecnologías genéticas por lo que aumentaría la estratificación social. Esto minaría la creencia en la igualdad de oportunidades. Por último, esta aristocracia genética –al monopolizar los mejores empleos y cargos– no permitiría que las clases bajas puedan modificar su status, y desaparecería la posibilidad de movilidad ascendente. En resumen, la pertenencia a distintas clases genéticas sería un problema de herencia y esto indudablemente no es compatible con lo que se conoce como democracia occidental.

Luna, F.; Rivera López, E. (Eds.), *Ética y genética*, Buenos Aires, Catálogos, 2004, 222 pp.

El abordaje de los problemas éticos en genética humana constituye una tarea imprescindible para todas aquellas personas comprometidas de la salud en el siglo XXI. La cuidadosa investigación y compilación de artículos realizada

por la Dra. Florencia Luna y el Dr. Eduardo Rivera López bajo el título *Ética y Genética*, constituye un aporte indiscutible a la reflexión sobre el marco ético-legal para la regulación de la información genética, exámenes genéticos e intervenciones genéticas.

El desafío es, prosigue Mehlman, cómo se procede para distribuir las tecnologías genéticas para evitar la disrupción social y cuáles serían las medidas políticas para asegurar un futuro genético democrático y armonioso, y dedica al análisis de estas posibilidades el resto de su artículo.

Este interesante libro ofrece al lector, a través de una adecuada selección de autores, la posibilidad de sopesar algunos de los dilemas que plantea el avance de la genética, que es una preocupación central de la bioética anglosajona. Esperemos que el acceso a este texto contribuya a la discusión de las consecuencias no sólo éticas sino también legales y sociales en países con otro grado de desarrollo como los nuestros para que una sociedad esclarecida pueda tomar decisiones y prever conductas antes que sea demasiados tarde.

Susana E. Sommer
Universidad de Buenos Aires

Tal importante contribución es aún más valiosa cuando se realiza desde una visión que tiene en cuenta los denominados "escenarios reales" (opuestos a los "escenarios de ciencia ficción" a los cuales nos ha acostumbrado los debates genéticos incentivados desde los países desarrollados) y, muy específicamente, los escenarios de los países en desarrollo. Dicho eje metodológico,¹ constituye la búsqueda de un punto intermedio, prudencial, en el análisis de los alcances de la tecnología genética, con el fin de evitar puras especulaciones de "ciencia ficción"; sin dejar de reconocer, al mismo tiempo, la responsabilidad de anticiparnos a las posibles consecuencias del uso de la información y terapia genética.

Más allá de esta premisa metodológica general, una posible lectura de la obra, implícita en la misma, parece sugerir como hilo conductor la derivación de los problemas de la genética a problemas centrados en justicia distributiva, aún cuando la profundización del estudio de dichos problemas desde teorías de justicia en salud se encuentra, en la mayoría de los casos, sólo parcialmente esbozada o enunciada en el libro. No obstante, la obra se destaca –en comparación con la literatura existente sobre bioética y genética en

español– por su gran aporte en la correcta identificación y encuadre de los problemas ético-sociales originados por el uso de la tecnología genética y por el detallado, lógico y cuidadoso análisis ético de lo mismo, punto que constituye, a mi entender, el mérito principal del libro.

En lo que respecta a su estructura, el libro está compuesto por dos partes y 8 artículos. En la primera parte se presentan seis artículos sobre aspectos éticos y jurídicos del uso de la información genética, los cuales abordan la discusión original sobre el estatus de la información genética y el derecho a conocer y a no conocer la misma; el uso de la información genética por los seguros de salud y los seguros de empleo, los problemas de justicia distributiva en tecnología genética, los exámenes genéticos en salud reproductiva, y la intervención genética en línea somática y germinal.

En la segunda parte, se exponen los aspectos científicos y médicos que permiten familiarizarnos con los conceptos técnicos, paso prioritario para comprender y analizar los alcances de la genética y sus implicancias. A través de "*La herencia. Historia y significado actual*" (Lidia Daleffe-Judith Diacovetzky) y "*Apuntes de genética médica*" (Daniela Montanari), trabajos de lectu-

1. "Una premisa que recorre este libro es la de intentar encontrar un *equilibrio metodológico* que nos permita anticiparnos a lo que vendrá, sin aventurarnos en fantasías posibles pero inciertas", p. 9.

ra obligatoria para el lector no iniciado en genética, se busca delimitar un "escenario real" en la actualidad, adoptando la citada actitud prudente y no teorizando sobre escenarios demasiado lejanos.

El libro comienza con un minucioso trabajo, titulado "*El derecho a conocer y a no conocer*", de Julieta Arosteguy, en el cual se analizan los argumentos a favor y en contra del uso de la información genética individual desde la perspectiva de los individuos involucrados por ella. Partiendo de la consideración de la información genética, se estudian tanto las características enunciadas por el "excepcionalismo genético" (carácter único y especial de la información genética) como la tesis de la "inocencia informacional", utilizada generalmente en la defensa del derecho a no conocer. Se analizan el "problema de demasiada información" y el consiguiente derecho a no conocer (por ejemplo, en los casos de Huntington, enfermedad para la cual no existe aún tratamiento) y el posible conflicto de intereses entre los derechos del individuo y los derechos de terceros (familiares, esposos) de acceder a dicha información individual (por ejemplo, en casos de decisiones reproductivas). Este análisis deja deliberadamente de lado, debido a que serán desarrollados parcialmente en los siguientes trabajos, el posible interés del Estado y de empresas privadas (Investigaciones, Banco de Datos Genéticos, Bases forenses, etc) de obtener y usar dicha infor-

mación genética individual. Por lo tanto, el trabajo se encuadra en la relación médico-paciente y evalúa, fundamentalmente, el problema de la privacidad y la confianza establecida tradicionalmente en dicha relación. Los argumentos considerados a favor del derecho a conocer de terceros se basan en: a) la autonomía de los familiares del paciente, b) la solidaridad, c) los daños a terceros. Los argumentos considerados en contra del citado derecho, se basan en: a) razones para no conocer (problema de demasiada información y falta de tratamientos), b) autonomía, c) conflicto entre el derecho a conocer y el derecho a no conocer. Un punto importante señalado por Arosteguy es que sólo puede ser considerada autónoma la decisión de un familiar si no se encuentra en estado de inocencia, criticando la tesis de la inocencia informacional. Para terminar, la autora considera que no puede defenderse un derecho a conocer o a no conocer independientemente de las consideraciones de cada caso en particular, no brindando lineamientos generales para normativas de regulación en la práctica clínica y remitiéndonos al análisis de casos.

En el camino de la búsqueda del citado equilibrio prudencial mencionado anteriormente, encontramos propuestas más especulativas, que examinan el desafío mismo de la genética a las bases de la cooperación social (*La tecnología genética y la justicia distributiva*, por Rivera López), y propuestas más

prácticas de regulación de la información genética por parte de los seguros de salud públicos y privados (*La información genética y la distribución de los servicios de salud*, por Rivera López). En el primero de estos trabajos, examinando cuestiones de justicia para países en desarrollo, más precisamente las "circunstancias de la justicia",² Rivera López sostiene que si algunos individuos fueran cualitativamente más fuertes que el resto (por sus posibilidades de acceder a la terapia genética), entonces no tendrían razón para cooperar o continuar cooperando. Tal hipótesis parte de dos premisas. En primer lugar, la premisa que en un futuro cercano los estudios genéticos podrán predecir una gran cantidad de anomalías cromosómicas y genéticas (p. 122). Pero esta consideración aleja al autor de su compromiso de evaluar los alcances actuales de los tipos de tests genéticos, los problemas de su interpretación determinista genética y sus limitaciones (en este sentido, la ampliación del estudio científico en la Parte II también resultaría enriquecedora). Esta hipótesis debería poder responder la objeción del escenario científicamente irreal (porque la genética no puede predecir nada nuevo, que no esté en la historia familiar del individuo) y empíricamente erróneo (ya que a largo pla-

zo la genética sería accesible a todos). Al respecto, el citado autor considera que existen cuestiones de hecho, como por ejemplo test que predicen enfermedades cromosómicas y genéticas, los cuales son altamente costosos para nuestros países, que necesariamente contribuyen a aumentar la diferencias entre los grupos privilegiados y los grupos marginados, social y genéticamente. Por otra parte, la actual prohibición del aborto eugenésico en nuestras sociedades constituye un elemento más desalentador para el acceso igualitario a dicha tecnología, especialmente para las poblaciones humildes. Ahora bien, las diferencias no se darían sólo entre países pobres y ricos, sino entre grupos en el interior de cada uno de los países. Asimismo, el problema de acceso a dichos test genéticos está estrechamente vinculado con el problema de la comercialización y patentamiento de la citada tecnología, punto no desarrollado en el libro. En términos generales, considero interesante el señalamiento del posible aumento de desigualdades originado por la tecnología genética, desigualdades que atentarían contra la cooperación social; si bien creo, en pos del equilibrio metodológico planteado como premisa, que dicho análisis debe ser orientado en un marco integral de justicia

2. "Necesitamos la cooperación social porque, entre otras consideraciones, estamos, *ex ante*, expuestos igualmente a ciertos riesgos y buscamos el apoyo mutuo para enfrentarlos", p. 113.

en salud que determine, en primer lugar, qué tipos de test genéticos constituyen una obligación moral del Estado proveer, en forma universal e igualitaria, para contribuir a la justa cooperación.

Siguiendo la línea igualitaria, en "La información genética y la distribución de los servicios de salud", el citado autor sostiene una esclarecedora hipótesis sobre el problema del uso de la información genética en los seguros privados: el problema no es de discriminación sino de justicia, porque creemos que la justicia exige un acceso igualitario a la salud (véase p.76). Al respecto, sobre la justificación del uso de la información genética individual por los seguros públicos, Rivera López desarrolla un enfoque utilitario, sosteniendo que "deberán ser analizados caso por caso si los beneficios globales de usar esa información superan a los costos y a los riesgos. Y deberán ser reticentes respecto de sobrecargar a los individuos con responsabilidades provenientes del conocimiento de sus propios riesgos" (p. 72).

En otro orden, analizado la discriminación en el empleo, Mariela Puga presenta un detallado análisis político-legal sobre el uso de la información genética por los empleadores, apelando a un Estado pluralista que tome medidas equitativas y tributarias para la inclusión social -fondos estatales de desempleo o compensación- destinado a personas excluidas del mercado debido a su predisposición genética (véase "Información Ge-

nética y discriminación en el empleo", pp. 79-109).

Bajo el marco general del sistema público parece posible la reagrupación de los restantes artículos -o por lo menos de su mayoría-, porque los mismos suponen la conclusión mencionada anteriormente: el uso de la información genética, los tests y las terapias génicas debe ser regulado por el Estado a través de políticas públicas basadas en criterios normativos de justicia distributiva. Un ejemplo de ello lo constituye "Genética y decisiones reproductivas", de Florencia Luna-Julietta Manterola, quienes analizan el impacto del nuevo conocimiento genético en las decisiones reproductivas, concluyendo que existiría una mayor responsabilidad en las decisiones reproductivas ante el conocimiento de posibles enfermedades genéticas, considerando siempre la evaluación de su severidad, probabilidad y de la irreversibilidad del daño. Una vez más, la reflexión general final nos remonta a la teoría de justicia en salud: el problema de cómo balancear las responsabilidades de (las personas) y del Estado (en relación a exámenes genéticos prenatales y decisiones reproductivas) es una cuestión a discutir en el marco de una teoría de la distribución de los recursos en salud (véase, p. 144).

Por último, el reconocimiento de los problemas de justicia reaparece en "Intervenciones genéticas en líneas somáticas y en líneas germinales", por Julieta Manterola, quien sostiene: las intervenciones

genéticas... plantean problemas graves de justicia... Estos problemas de justicia resultan más graves con respecto a las intervenciones genéticas en línea germinal, ya que las ventajas que estas intervenciones les otorgan a los individuos sobre los cuales se realizan pasan de generación en generación (véase p. 155-p. 157). Sin embargo, el citado trabajo parece desplazarse de un enfoque realista a un enfoque futurista. La autora analiza como únicos argumentos en contra de las intervenciones genéticas en línea germinal los riesgos que la intervención implica para el individuo sobre los que se realiza la terapia y la no necesidad de estas intervenciones ante la existencia de tratamientos alternativos (selección de embriones para fecundación asistida), pero no analiza el problema principal de justicia distributiva, si bien reconoce el mismo como problema principal. Por otra parte, el tradicional argumento en contra de la terapia genética en línea germinal, esto es, el riesgo a terminar con la variedad genética de la especie y, en términos generales, los riesgos iatrogénicos para el individuo y para futuras generaciones, son, *ex hipotesi*, dejados fuera del análisis. Pero dichas consideraciones provienen de un escenario cercano, real. En contraste, la aceptación moral de las terapias de mejoramiento, es decir la misma redistribución de rasgos físicos e intelectuales, no sería objetable para escenarios futuros a no ser, precisamente, por la consideración de

los problemas de justicia provenientes de los ya existentes escenarios reales. Ahora bien, el salto existente entre no considerar la justificación moral de los mejoramientos genéticos en el nivel de investigación experimental y evaluar el problema moral de las nuevas intervenciones genéticas en la práctica clínica, junto con el análisis de su justa distribución en un contexto de escasez de recursos, resulta, precisamente, un salto riesgoso. Más aún si se sostiene que: si el objetivo del uso de las intervenciones genéticas en línea germinal es moral, este uso debería permitirse, aunque los medios para alcanzar este uso hayan sido inmorales. En su favor, considero que es valiente el planteo directo de problemas no siempre enunciados en la literatura bioética: ¿por qué los mejores científicos y filósofos gastan su tiempo, tinta y papel en discutir los problemas que surgirían de la posibilidad de realizar intervenciones genéticas en línea germinal? ¿Es que acaso están suponiendo que, de todos modos, la experimentación en línea germinal se llevará a cabo, tal vez a espaldas de los gobiernos y de los organismos internacionales o tal vez con su consentimiento encubierto, y que, de pronto, un día alguien anunciará que ya se dispone de estas intervenciones y que ellas son seguras y exitosas? Tal vez (p.152). La invitación a la reflexión está planteada.

María Graciela de Ortúzar
Universidad Nacional de La Plata

Martin Kusch, *Knowledge by Agreement. The Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, 2002, 318 pp.

El presente libro de Martin Kusch se apoya en la convicción del autor de que los desafíos más importantes para la filosofía actual provienen de la sociología del conocimiento. De este modo el autor adopta una posición que se aparta del consenso filosófico que encuentra que los desafíos y apoyos más interesantes para la filosofía provienen de la ciencia cognitiva, la biología evolucionaria, la neurociencia y la física.

El mote "epistemología comunitaria" se inspira en el mote "comunitarismo moral" usado para designar a las posturas que sostienen que los individuos morales no preceden a las comunidades morales. Así, una epistemología comunitarista se compromete, por un lado, con la tesis de que el conocimiento se atribuye típicamente a las comunidades y sólo como caso especial—presuponiendo el uso típico— a individuos y, por otra parte, con la tesis de que "conocimiento" es un nombre para una "clase social". Esta tesis contrasta con las alternativas exploradas por otras posiciones filosóficas que tienden a considerar al conocimiento como una "clase artificial" o como una "clase natural". Una "clase social" es lo que llamamos también un estatus social, como "matrimonio" o "Director de Departamento". Una clase social es una clase de cosas que sólo existen en la medida en

que se hable o se haga referencia a ellas. Las clases sociales son entonces autorreferenciales y auto-creativas. En este sentido Kusch continúa y extiende las ideas presentadas por David Bloor en *Wittgenstein: Rules and Institutions*, de 1997.

La piedra basal del programa comunitarista—dado que las nociones claves en epistemología, (pero también en filosofía del lenguaje o filosofía de la mente), son nociones normativas— consiste en mostrar que no podemos distinguir entre "es correcto" y "parece correcto" desde la perspectiva de un individuo. La distinción normativa fundamental presupone una comunidad, la interacción de individuos.

El libro se divide en tres partes. La primera ellas examina una problemática poco conocida en nuestro medio: la epistemología del testimonio. La segunda parte analiza la epistemología de las creencias empíricas, donde se discuten las posiciones fundamentales sobre este tema: fundacionalismo, coheren-tismo, realismo directo, confiabilismo (reliabilism), consensualismo, interpretacionismo, contextualismo y, por último, la posición del autor. La tercera se titula "Objetividad" y contiene capítulos dedicados a la relación entre la "community view" y la explicación de la normatividad, el finitismo del significado, la verdad, la objetividad

y el relativismo. Me concentraré en presentar algunas ideas de la primera parte por parecerme las más representativas.

La pregunta filosófica central acerca del testimonio es si es una fuente genuina de conocimiento y en que medida es una fuente legítima de conocimiento. Kusch examina la posición epistemológica tradicional a la que caracteriza como individualista. La visión tradicional está modelada por intuiciones relacionadas con el modelo jurídico del testimonio. Así un testimonio sería la transmisión de un ítem preexistente de conocimiento. Sin embargo incluso en la situación escogida por la visión tradicional hay elementos que no se ajustan al propio modelo. La palabras del juez son una fuente generativa de conocimiento, así como la declaración "los declaro marido y mujer" es un nuevo ítem de conocimiento para cualquiera que participe de la institución del matrimonio.

Me permito aquí la digresión de señalar que la concepción epistemológica tradicional está profundamente arraigada en la práctica filosófica, al punto de que esta concepción podría rastrearse en la pedagogía filosófica, es decir en la exigencia de leer a las fuentes en lugar de los comentaristas, literatura secundaria, etc., como uno de los primeros y más extendidos criterios de legitimidad que maneja nuestra comunidad.

Kusch presenta argumentos para defender al testimonio como una fuente genuina de conocimien-

to, con lo que implica no sólo una fuente legítima para la transmisión de conocimiento ya constituido sino también una fuente generativa de conocimiento.

El principal argumento procede por la vía negativa señalando las limitaciones de los proyectos reduccionistas en relación al testimonio. El ejemplo clásico es el Hume de la *Inquiry*. Una propuesta reduccionista busca justificar el testimonio en términos de una fuente más segura de conocimiento. La idea reduccionista es que puedo obtener una justificación de mi confianza en las palabras de los demás, reduciéndolo a otras fuentes mas seguras de conocimiento, como la percepción, la memoria y la inferencia. Así la justificación reduccionista tendría la forma, creo en las palabras de otros porque otras veces comprobé por mi mismo que decían la verdad.

La posición del autor es quietista en cuanto a la justificación global del testimonio, implicando con ello que los testimonios como fuente de conocimiento no se pueden justificar, justamente porque ellos constituyen nuestros estándares de justificación. Esta concepción va de la mano con una posición contextualista en cuanto a la justificación de tipos particulares de conocimiento.

Las limitaciones del proyecto reduccionista se ven cuando se confronta al reduccionista con la pregunta acerca sobre si cree posible que todos los testimonios resultaran falsos. La respuesta afirmati-

va se excluye porque hay buenas razones para creer que la tesis de la falsedad global de los testimonios es autorefutatoria. Si el proyecto reductivo intenta reducir el testimonio a la percepción, entonces se puede replicar que nuestra percepción del mundo está modelada en buena medida por categorías que aprendimos de otros, lo que arroja algunas dudas sobre el hecho de que la percepción sea más fundamental que el testimonio. Por otro lado, si los testimonios fueran falsos sistemáticamente, entonces no podría haber un lenguaje compartido y el aprendizaje de un lenguaje sería imposible.

Por último Kusch presenta su concepción comunitarista del testimonio. El autor parte del caso de las instituciones formales (*anchored in law*) en las que un tipo de "hecho", el estatus social o la clase social, debe su existencia a un enunciado performativo individual, es decir realizado por un individuo. Los performativos son autorreferentes y autovalidantes. Es decir, aún cuando no son verdaderos de una realidad que exista previamente a ellos, son verdaderos de una realidad que ellos mismos crean.

A partir de estos casos intenta para pensar otras realidades discurso-dependiente (por ejemplo: saludar a la gente) en las que no hay un acto performativo explícito.

La idea es pensar que en los casos en los que no hay un performativo explícito realizado por un in-

dividuo hay un performativo realizado por la comunidad. Y, dado que no se sugiere que hablemos a coro, el performativo en cuestión se concibe como un acto implícito fragmentado y ampliamente distribuido sobre otros actos de habla.

Esto implica que la relación entre constataivos y performativos es compleja y recíproca. Si los constataivos presuponen a los performativos, los constataivos individuales *siempre* realizan (*perform*) parcialmente los "performativos comunitarios" al reforzar los modos convencionales de delimitar las categorías.

El libro invita a discutir sus tesis, siempre presentadas con claridad. Lo mismo ocurre que las posiciones que se critican, por lo que puede utilizarse también como un estado de la cuestión.

Quiero mencionar, para concluir, algunas ideas interesantes y originales que aparecen en el libro, como la clasificación de las tesis comunitaristas sobre seguir reglas según diferentes grados, una interesante discusión y una propuesta novedosa sobre cuál es el modelo más adecuado para representar nuestro "acuerdo en el lenguaje", la distinción entre comunidades y meros agregados, entre consenso y acuerdo y la noción de creencia individual que involucra a un grupo (*group involving individual belief*).

Pedro Karczmarczyk
Universidad Nacional de La Plata
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas

Allan Franklin, *No Easy Answers: Science and the Pursuit of Knowledge*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2005, 258 pp.

Desde principios de la década de 1980, la filosofía de la ciencia comenzó a abordar la actividad experimental como una vía para comprender problemas epistemológicos clásicos. El experimento, siempre ponderado como medio para la obtención de conocimiento científico, fue instituido en esta década como legítima unidad de análisis filosófico. Nació entonces la corriente del nuevo experimentalismo, conformada por un grupo multidisciplinario de pensadores interesados en evaluar qué respuestas pueden obtenerse a partir del cuidadoso examen de la práctica experimental. Los problemas del cambio teórico, el progreso, el realismo y la objetividad en la práctica científica, entre otros, empezaron a evaluarse a partir de este nuevo marco, brindando un panorama mucho más rico y complejo de las ciencias naturales.

Enmarcado en esta corriente, Allan Franklin, físico experimental y estudioso de la historia de su disciplina, se ha dedicado desde la publicación de su primer libro sobre el tema, *The Neglect of Experiment* (Cambridge, 1986), a tematizar fundamentalmente el problema de la objetividad y validez de los resultados experimentales. Teniendo en cuenta la importancia del experimento y las variadas funciones que éste cumple en las ciencias fácticas, el autor se pregunta en qué

radica la aceptación de un resultado experimental, y a modo de respuesta, extrae de la práctica científica, una *epistemología del experimento*, entendiendo por la misma al conjunto de estrategias que permitirían distinguir un resultado genuino de un artefacto creado bien por el instrumento utilizado, por un diseño experimental inapropiado, o por un tratamiento estadístico inadecuado de los datos. Los criterios que Franklin ofrece son nueve: intervención y confirmación independiente, ambos propuestos ya por Hacking en *Representing and Intervening* (Cambridge, 1983), el chequeo experimental y la calibración, la reproducción de artefactos cuando se predice su presencia, la eliminación de fuentes de error y de explicaciones alternativas, el uso de los resultados para argumentar en favor de su validez, el uso de teorías corroboradas independientemente para explicar los resultados, el uso de instrumentos cuyo funcionamiento se sustenta en una teoría bien corroborada y finalmente, el uso de argumentos estadísticos.

Si bien Franklin presenta las estrategias y brinda una explicación de las mismas, el análisis que ofrece es, desde una perspectiva filosófica, bastante limitado. Se habrá notado ya que las estrategias se aplicarían en instancias diferentes de la experimentación, y a elementos diversos.

De modo que, con el fin de obtener una visión más precisa y ordenada de la epistemología del experimento, los criterios deberían ser clasificados conforme a su ámbito de aplicación, según permitan evaluar el funcionamiento del instrumento utilizado, el diseño experimental, el tratamiento estadístico de los datos o los resultados mismos. Pero también es imprescindible determinar los presupuestos involucrados en cada uno de los criterios presentados, tareas que el autor no emprende en esta ni en ninguna de sus obras anteriores. Estimo, entonces, que un examen exhaustivo de las estrategias epistemológicas ofrecidas, la consideración del alcance de las mismas y sus límites, es una tarea que reclama el análisis conceptual correspondiente.

Criterios epistemológicos en mano, Franklin discutirá fundamentalmente con dos corrientes de pensamiento contemporáneas: el empirismo constructivo à la van Fraassen y el relativismo extremo representado por la sociología del conocimiento científico. En contra la primera, destacará las razones por las cuales es posible confiar en la observación mediada por instrumentos. Respecto de la segunda, cuestionará la legitimidad de las conclusiones relativistas extraídas por autores como Harry Collins (por ejemplo, en *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*, Chicago 1992), mostrando que los criterios internos desempeñan un papel primordial, tanto en el momento de establecer los resultados de un experi-

mento, como en la aceptación o el rechazo de los mismos. El autor extrae como corolario de su abordaje de la experimentación en ciencias naturales que el consenso en la comunidad científica está gobernado por la racionalidad.

En el libro que comentamos, Franklin ofrece un desarrollo de casos históricos para ilustrar las diferentes funciones del experimento, la resolución de los conflictos frente a resultados discordantes y las consecuencias de la selección de los datos. La peculiaridad de este libro, no radica tanto en la originalidad de los casos desarrollados (teniendo en cuenta que muchos de ellos han sido publicados en trabajos anteriores) como en la simplificación de la narrativa experimental, un logro que no implica pérdida de precisión en los desarrollos de los casos estudiados, volviéndolo ideal para el lector poco familiarizado con los resultados de la física moderna y para todo aquel que desee incursionar por vez primera en la filosofía de la experimentación. Por otra parte, la incorporación de un glosario de términos técnicos facilita la lectura, el seguimiento de argumentos y transforma a *No Easy Answers* en una obra autocontenida.

El libro se articula en cuatro partes. La primera es la Introducción, donde el autor presenta su concepción de la ciencia, indica la metodología a emplear en el transcurso de la obra y expone las estrategias epistemológicas a las que aludí anteriormente. Señala tam-

bién que las mismas no son exclusivas de la física –disciplina a la que se dedica en mayor medida– sino que el uso de los criterios epistemológicos puede hallarse también en la biología, destacando el caso de experimentos evolutivos en la *Biston Betularia*. La incorporación de casos pertenecientes al ámbito biológico es otra de las innovaciones de esta obra respecto de sus trabajos previos.

Entiende Franklin que las estrategias epistemológicas son necesarias y se utilizan en la buena ciencia, rasgos normativos presente en una posición epistemológica fundamentalmente descriptivista. No obstante, admite que no son suficientes para garantizar la certeza de un resultado experimental. En efecto, acepta tanto la falibilidad de los experimentos como la revisabilidad de los enunciados experimentales conforme el marco teórico a partir del cual la interpretación de un resultado se obtiene es modificado. Sin embargo, lo anterior entra en tensión con una serie de afirmaciones excesivamente optimistas. Si la evidencia experimental adquiere su significación a partir del contexto teórico aceptado en un momento dado, las conclusiones que pueden obtenerse respecto de los resultados de la labor experimental están sujetas a reinterpretación cuando cambia dicho marco teórico. En este sentido, si tomamos como ejemplo el problema de los neutrinos solares, resulta sensato aceptar que la mejor explicación disponible para los re-

sultados obtenidos –previa aplicación de las estrategias antes mencionadas– es la oscilación de las partículas en diferentes estados, pero nada nos permite concluir con certeza que los neutrinos efectivamente oscilen, tal como el autor pretende: “El problema de los neutrinos solares ha sido resuelto después de más de treinta años. El déficit fue debido a las oscilaciones de los neutrinos” (p. 168).

Deteniéndonos ahora en los casos estudiados, la primer sección se ocupa de experimentos cruciales. La violación de la conservación del principio de paridad en las interacciones débiles, se aceptó a partir de la evidencia proporcionada por un conjunto de experimentos diversos. Algo para destacar en este ejemplo en la existencia de resultados experimentales previos que indicaban la violación de tal principio, pero no fueron comprendidas las implicaciones de los mismos dada la ausencia de un marco teórico apropiado. Otros casos que Franklin analiza son el experimento Meselson-Stahl que permitió dirimir entre diversos mecanismos de replicación del ADN, las investigaciones respecto de la desintegración β , que favorecieron la elección de la teoría propuesta por Fermi en detrimento de la desarrollada por Konopinski, y finalmente la postulación de la quinta fuerza y las razones de su rechazo.

La segunda sección tiene por objeto analizar situaciones en las que los experimentos cumplen una función exploratoria, esto es, los

diseños experimentales tienen como objetivo proveer evidencia de la existencia de una partícula, un fenómeno o una propiedad prevista por teorías aceptadas. Para ejemplificar esta función Franklin reflexiona sobre el descubrimiento del electrón, analiza la historia del neutrino, partiendo de su postulación *ad hoc* hasta llegar a la corroboración experimental proporcionada por Reines y Cowan, así como los problemas posteriores respecto de la tasa de neutrinos solares. Finalmente, evalúa los esfuerzos de Blas Cabrera en su intento por mostrar la existencia de monopolos magnéticos y los intentos por comprender las causas del único resultado positivo obtenido.

La tercera y última parte aborda el problema de la selección de datos y resultados conflictivos provistos por diferentes equipos de investigación. Si tenemos en cuenta que en todo dato obtenido en el transcurso de las secuencias experimentales se toma en consideración para el análisis estadístico, y admitimos que la selección puede modificar sustancialmente el resultado final, es preciso evaluar qué razones justifican los "cortes de datos". Si la ciencia es "una empresa razonable que nos provee conocimiento sobre el mundo natural, basada en evidencia experimental válida y discusión crítica" (p. 2), no puede admitirse la existencia de selección en tanto esta represente un sesgo del experimentador que intenta arribar al resultado deseado. Para ilustrar este aspecto, el autor toma el caso de los

datos de Millikan en su estudio de la unidad de carga eléctrica, y los evalúa, accediendo a los manuscritos del científico, y explicando los motivos que lo llevaron a desechar, para el análisis estadístico, un conjunto de mediciones realizadas. En este caso, Franklin considera justificada la omisión de las mismas y muestra cómo, si se las toma en consideración, el resultado final no es alterado. Distinto es el episodio de Weber en su intento de detección de onda gravitatorias. Tanto el criterio de selección de datos como la elección del método de análisis —explica Franklin— estuvieron sólo al servicio de la obtención de una señal positiva. Este sesgo en la investigación, entre otras razones, favoreció la aceptación de los resultados negativos obtenidos por otros grupos. El rechazo de los resultados de Weber se debe a que su experimento se reunió en condiciones necesarias para ser admitido como evidencia de la existencia de ondas gravitatorias.

En resumen, Franklin impactará al filósofo por su excesivo optimismo. Pero, aun si cuestionamos su confianza desmedida en la capacidad de la comunidad científica de tomar decisiones acertadas, es preciso reconocer que su obra provee herramientas de sumo valor para quienes nos interesamos por comprender el costado experimental de la ciencia contemporánea, resultando por ello una referencia obligada.

Romina Zuppone
Universidad de Buenos Aires

Desarrollo Económico Revista de Ciencias Sociales

COMITÉ EDITORIAL: Juan Carlos Torre (Director), Carlos Acuña, Luis Beccaria, Mario Damill, Juan Carlos Korol, Edith Obschatko, Fernando Porta, Juan Carlos Portantiero, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción).

ISSN 0046-001X

Vol. 45

Enero-marzo de 2006

Nº 180

ALFREDO JUAN CAVANESE: Corrupción organizada y organización de recursos.

JESÚS RODRÍGUEZ Y ALEJANDRO BONVECCHI: El papel del Poder Legislativo en el proceso presupuestario argentino (1984-2004).

VERENA STOLCKE: La mujer es puro cuento: La cultura del género.

LEANDRO LOSADA: Sociabilidad, distinción y alta sociedad en Buenos Aires: Los clubes sociales de la elite porteña (1880-1930).

DEBATE

A propósito de los capitalismos contemporáneos:

PETER H. HALL Y DAVID SOSKICE: Variedades de capitalismo: algunos aspectos fundamentales.

MORENO BERTOLDI: Variedades y dinámica del capitalismo.

RONALD DORE: Una lectura excesivamente "economicista".

MARINO REGINI: Del neocorporativismo a las variedades del capitalismo.

PETER H. HALL Y DAVID SOSKICE: Una respuesta a Bertoldi, Dore y Regini.

INDICE CRONOLÓGICO, TEMÁTICO Y DE AUTORES

Desarrollo Económico es indizada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: *Current Contents* (Social Science Citation Index; Institute for Scientific Information); *Journal of Economic Literature* (American Economic Association); *Sociological Abstract* (Cambridge Scientific Abstracts); *International Bibliography of the Social Science* (British Library of Political and Economic Science y UNESCO); *Clase* (UNAM, México); *Hispanic American Periodicals Index* (HAPI, Universidad de California, Los Angeles). También en otras ediciones de carácter periódico y en volúmenes especiales nacionales e internacionales, así como en índices en versión electrónica.

DESARROLLO ECONÓMICO - Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$60,00; Países limítrofes, US\$ 68; Resto de América, US\$ 74; Europa, US\$ 76; Asia, África y Oceanía, US\$ 80. Ejemplar simple: US\$ 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información en: desarrollo@ides.org.ar, o disponible en el Web site: www.ides.org.ar. Pedidos, correspondencias, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 • C1425DGT Buenos Aires • Argentina
Teléfono: 4804-4949 • Fax: (54 11) 4804-5856
Correo electrónico: desarrollo@ides.org.ar