REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - VOL. XX N° 1

RLF

Revista Latinoamericana de Filosofía

M.F. Burnyeat: ¿Qué sucede cuando Aristóteles ve el color rojo y oye el Do mayor?

Marcelo Sánchez Sorondo (h): Del alma al espíritu: la antropología de Tomás de Aquino

Reyes Mate: El derecho y la justicia o sobre la particularidad de la universalidad occidental

S.F. Martínez: Realismo interno *versus* realismo contextual, el caso de la mecánica cuántica

Pablo da Silveira: Teoría de la Justicia y concepciones del Bien: el caso de John Rawls *versus* Sandel & Co.

Mario A. Presas: En busca de sí mismo

Claudia Razza: El *Lebenswelt* entre fenomenología y metaforología

Arleen Salles: Racionalidad, emociones y acción moral

Nicanor Ursúa: Cerebro y conocimiento: hacia una reconsideración científico - natural de las categorías

Felipe Soeiro Chaimovich: Locke e o argumento do sonho

ACTUALIDAD FILOSOFICA-COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Vol. XX, Nº 1 - Otoño 1994

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu — Eduardo H. Flichman — Osvaldo Guariglia
Leiser Madanes — Ezequiel de Olaso — Mario A. Presas

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina) — † Héctor N. Castañeda (EE.UU.)
Danilo Cruz Vélez (Colombia) — Marcelo Dascal (Brasil)
Alfonso Gómez-Lobo (Chile) — Jorge J.E. Gracia (EE.UU.)
Francisco Miró Quesada (Perú) — Joâo Paulo Monteiro (Brasil)
C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana) — Oswaldo Porchat Pereira (Brasil)
Fernando Salmerón (México) — David Sobrevilla (Perú)
Ernesto Sosa (EE.UU.) — Roberto Torretti (Puerto Rico)
Margarita Valdés (México) — Luis Villoro (México)

ra suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etc., dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

ra suscripciones y pedidos en los Estados Unidos y Canadá, dirigirse a:

EVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
OX 1192
RMINGHAM, ALABAMA 35201
S.A.

rgentina
Individuos ..... $ 22
Instituciones ..... $ 44

xterior
Individuos ..... U$S 22
Instituciones ..... U$S 32
Por vía aérea ..... U$S 16
(Hay tarifas diferenciadas)

Revista Latinoamericana de Filosofía se publica los meses de mayo y noviembre de da año. Director responsable: Leiser Madanes. Presidente del Centro de Investigaciones losóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Copyright by Centro e Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

SSN 0325-0725

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

OTOÑO 1994

VOLUMEN XX — N°1

SUMARIO

M.F. Burnyeat: ¿Qué sucede cuando Aristóteles ve el color rojo y oye el Do mayor? 3
Marcelo Sánchez Sorondo (h): Del alma al espíritu: la antropología de Tomás de Aquino 21
Reyes Mate: El derecho y la justicia o sobre la particularidad de la universalidad occidental 37
S.F. Martínez: Realismo interno versus realismo contextual, el caso de la mecánica cuántica 53
Pablo da Silveira: Teoría de la Justicia y concepciones del Bien: el caso de John Rawls *versus* Sandel & Co. 63

NOTAS

Mario A. Presas: En busca de sí mismo 87
Claudia Razza: El *Lebenswelt* entre fenomenología y metaforología 95
Arleen Salles: Racionalidad, emociones y acción moral 111
Nicanor Ursúa: Cerebro y conocimiento:hacia una reconsideración científico-natural de las categorías 125
Felipe Soeiro Chaimovich: Locke e o argumento do sonho 135

DISCUSION

Mariflor Aguilar Rivero: Ideología: creencia, verdad y consenso 145
Luis Villoro: Respuesta a Mariflor Aguilar 157
John R. Welch: Hacia una lógica de analogía: una contrapropuesta 161

ESTUDIO CRITICO

Antonio Battro: Filosofía y ciencia cognitiva 169

ACTUALIDAD FILOSOFICA

Manuel Cruz: Calidades de la espuma 175

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Thibaud, Carlos, *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno).*(Miguel Giusti). **Casertano, Giovanni**, *L'eterna malattia del discorso (quatro studi su Platone)* (Graciela Marcos de Pinotti). **Marie Mc Ginn**, *Sense and Certainty,* (Sergio Palavecino). **David Sobrevilla** (comp). *Filosofía, política y estética en la* Crítica del Juicio *de Kant.* (María Julia Bertomeu). 181

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XX, N°1 (Mayo 1994)

¿QUE SUCEDE CUANDO ARISTOTELES VE EL COLOR ROJO Y OYE EL DO MAYOR ?

Observaciones sobre *De Anima* II 7-8

M.F.Burnyeat

Los estudiosos modernos rara vez leen los capítulos 7 y 8 del Libro II del *De Anima* con el cuidado y la atención que dispensan a otras partes de esa gran obra. Por consiguiente, pierden algunos detalles importantes de la teoría aristotélica de la visión y de la audición. Entre los detalles importantes susceptibles de ser pasados por alto si se desatiende el *De Anima* II 7-8, el más importante es, en mi opinión, el siguiente:

Según la teoría aristotélica de la percepción, no existe un proceso fisiológico que esté en relación con la conciencia de un color o de un sonido como la materia respecto de la forma. Aristóteles cree que cuando ve un color u oye un sonido nada ocurre salvo que ve el color u oye el sonido. En consecuencia, muchos estudiosos encuentran difícil de creer que Aristóteles pudiera haber sostenido una opinión tan difícil de creer. Pero no hay nada de original en mi propuesta de que efectivamente sostuvo esa opinión.

Cuando Friedrich Solmsen en su conocidísimo artículo "Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves" (La filosofía griega y el descubrimiento de los nervios) llega a la presentación que hace Aristóteles sobre la percepción, observa "... es dudoso si el movimiento o la actualización que se cumple cuando el ojo ve o el oído oye tiene un aspecto físico o fisiológico"[1]. Cito este artículo no sólo porque Solmsen es un estudioso con quien es siempre mejor

1. *Museum Helveticum* 18 (1961), 150-67 y 169-97, en 17O. Sustitúyase "material" por "físico" y la observación de Solmsen tiene amplio respaldo entre los comentaristas antiguos, bien documentado por Richard Sorabji, en "From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality" (De Aristóteles a Brentano: el desarrollo del concepto de intencionalidad), en *Aristotle and The Later Tradition* (Aristóteles y la tradición posterior), editado por Henry Blumenthal & Howard Robinson (Oxford Studies in Ancient Philosophy Supplementary Volume 1991), 227-59. Donde Sorabji atribuye a los comentaristas el mérito de un programa revisionista de "desmaterialización" de la física aristotélica de la percepción, yo les atribuyo el mérito de entender a Aristóteles perfectamente.

estar de acuerdo que en desacuerdo sino también por el *contexto* dentro del cual formuló su observación.

Después de una exhaustiva investigación realizada en los escritos de los médicos hipocráticos y helenísticos, en Platón, en Galeno y en otros pensadores antiguos que manifestaban un vivo interés por lo que ocurría en el interior del cuerpo en el momento de la percepción, Solmsen se encontró con el hecho de que no tenía nada que decir respecto de Aristóteles. Nada había encontrado en Aristóteles equiparable a las versiones sobre el aspecto fisiológico de la percepción que predominan desde un extremo de este período de estudio al otro, en Galeno, y de este último hasta los modernos laboratorios de psicología [2].

Ese hallazgo, en ese contexto, tiene peso. En última instancia, el precedente de Solmsen puede servir de estímulo para que, al leer esos dos capítulos, no excluyamos de antemano la posibilidad de que Aristóteles creyera realmente en algo que nosotros no podríamos creer.

Planteemos entonces la cuestión: ¿Cuáles son las condiciones materiales -en el sentido técnico de la palabra "material" para Aristóteles - que son necesarias para que ocurra un acto de percepción?

En principio, podríamos encontrarlas en tres rubros diferentes:

a) condiciones materiales necesarias para que el sujeto percipiente tenga la capacidad perceptual (visión, audición, etc.) del caso;

b) condiciones materiales necesarias para que el objeto percibido esté presente a una distancia adecuada y en un estado capaz de estimular la percepción;

c) condiciones materiales necesarias para que el estímulo ponga la capacidad en actividad.

Dentro del rubro a) Aristóteles nos proporciona una lista de materias receptivas: gelatina transparente en el ojo, aire inmóvil encerrado en el oído, un término medio de temperatura y de dureza, en el caso del órgano del tacto. Insiste en que los órganos de los sentidos están compuestos o bien de un elemento homogéneo simple, o bien, en el caso del tacto, de un elemento homogéneo mixto (Anexo, texto 1, de *PA* II 1). "Homogéneo" tiene que tomarse aquí en el sentido estricto de "homeómero": cada parte, por pequeña que sea, es exactamente como el todo. Parece claro que los órganos de los sentidos aristotélicos carecen de estructura interna. *A fortiori* carecen enteramente de una microestructura comparable a la que

2. Pasar de Aristóteles a la refutación anatómica de Galeno, en *PHP*, de la identificación aristotélico-estoica del corazón como asiento de la sensación y la fuente de la locomoción es verse transportado de súbito a un mundo diferente, el nuestro.

aduce la ciencia moderna cuando habla de nervios, por ejemplo de, océlulas retinianas [3].

Dentro del rubro b) se encuentran las variadas condiciones materiales necesarias para que una cosa tenga color, haga ruido, sea dura o blanda.

El punto de controversia es el rubro c). La única condición que encuentro aquí es un medio en estado adecuado. Nada más. Aristóteles insiste en que el medio de la percepción, como el órgano, carece de microestructura (*GC* I 8 - el texto 2 presenta la opinión que se debe refutar). Si se pregunta por qué un animal con sus ojos abiertos a la clara luz del día ve el objeto coloreado delante de sí, la respuesta de Aristóteles, sostengo, es precisamente la siguiente: porque tal es la naturaleza de la vista y del color. (Su respuesta a la cuestión de por qué el fuego calienta una pieza fría, sigue la misma pauta: tal es la naturaleza del calor y del frío - *GC* I 7). Una vez que se ha entendido lo que es la vista y lo que es el color, se podrá apreciar que no se necesita o no se puede decir nada más a título de explicación.

Esto es, en suma, lo que encuentro en los dos capítulos que estamos considerando. Ahora mi tarea es ayudar a que ustedes lo encuentren también.

Comienzo con una de las tesis centrales de II 7:

Todo color es capaz de poner en movimiento aquello que es actualmente transparente, y tal es su naturaleza (418a 31-b 1; trad.ingl. de Hamlyn). Dos puntos exigen un comentario.

El primero es que no debemos preguntar por qué, en virtud de qué es capaz el color de poner en movimiento lo transparente: la *naturaleza* del color es así. Cf. 419 9-11: "Esto es precisamente lo que es ser color, ser capaz de poner en movimiento lo que es actualmente transparente" (trad.ingl.de Hamlyn). Hemos dado fin a la explicación. Para Aristóteles, una naturaleza o una esencia es algo que explica otras cosas sin que ella misma necesite ser explicada (Cf. por ejemplo, *D.An.* I 1, 402b 25-6). Debido a esto, presumiblemente dice Aristóteles en 418a 30-1 que un objeto visible encierra en sí mismo la causa de su visibilidad. La causa de la visibilidad del objeto es su color. El color es la causa de la visibilidad del objeto pues el color es por su misma naturaleza capaz de poner en movimiento lo actualmente transparente. Fin de la explicación.

3. Cf. Deborak K. Modrak, *Aristotle: The Power of Perception* (University of Chicago Press, 1987), (Aristóteles: el poder de la percepción): "La estructura y la organización de la materia que está informada por la capacidad de ver y constituye de este modo un ojo funcional sería necesariamente muy compleja". Verdadero en nuestro mundo pero falso en el de Aristóteles.

El segundo punto es que la traducción de Hamlyn que acabamos de citar es sumamente desorientadora. Tal como Hicks observa correctamente[4], no debemos interpretar "movimiento" como "locomoción". *Kinesis* según el uso que le asigna Aristóteles es un término genérico que designa todo tipo de cambio, incluida la alteración. *Kinetikon* precisamente significa "que produce un cambio", no "que produce un movimiento espacial". Todo lo que hasta aquí hemos aprendido es que el color por su propia naturaleza produce un cierto efecto en el medio (aire o agua), siempre que ese medio sea actualmente transparente.

La actualidad de lo transparente, lo descubrimos un poco después en 418b 9, es la luz. La luz no es fuego, ni ningún otro tipo de cuerpo o de emanación de los cuerpos (418b l4-5); es decir, no esalgo que se mueve (Empédocles es objeto de crítica por decir que la luz se desplaza -418b 20 y ss.). Y tampoco es un movimiento (*Sens.* 446b 30-1 = texto 6). Mejor dicho la luz es un estado o disposición (*hexis* 418b; III 5, 430a 15), la transparencia del medio, su ser actualmente transparente.

De este modo la condición que se establece para que un color produzca su efecto en un medio no es la propia de un evento o un proceso, sino que es una condición estática, un estado de cosas. Y la condición para esta condición es también estática: para que el medio esté en el estado de transparencia actual que es la luz, basta (a) que tenga una naturaleza o capacidad de ser transparente (418b 6-11; 31; *Sens.* 439a 24-7 = texto 3), y (b) que esté presente el fuego (418b 16; 20; *Sens.* 439a 25-6 = texto 3; 446b 30). No es necesario que el fuego *ejecute* algo. Sólo debe estar allí y la naturaleza transparente del medio se realiza *por sí misma.*

Si esto parece increíble sólo puedo decir que a mí también me lo parece pero es lo que los textos encierran. El gran comentarista Alejandro de Afrodisia (*in Sens.*134.11-19) arroja luz sobre la categoría de *relación*. Cuando el sol se levanta o una lámpara se enciende, ese hecho es un mero cambio de relación (un "cambio Cambridge") para el aire que nos rodea. La proposición "cuando el fuego llega a estar presente en el aire, el aire resulta iluminado" es exactamente semejante a la proposición "cuando me muevo a la izquierda de mi escritorio, mi escritorio llega a estar a mi derecha". Como de costumbre Alejandro entiende a Aristóteles muy bien.

Pero la luz no es solamente la condición para que el color produzca su efecto en el medio. En alguna medida es también la condición para que el color mismo esté presente en actualidad (III 5,

4. Hicks *ad loc.* Desgraciadamente limita la observación al caso de la visión.

430a l5-7). Concluyo que el color produce su efecto durante todo el tiempo que está actualmente presente; durante todo ese tiempo el objeto coloreado es visible. No hay un suceso que implique producción. El efecto se produce continuadamente gracias a la presencia del color en la luz, lo que significa, como ya se explicó, gracias a la naturaleza misma del color.

Ahora, pretendo que Aristóteles especifica el efecto del color sobre el medio iluminado en 418b 4-6:

> "Llamo transparente a lo que, estrictamente hablando, es visible no en sí mismo sino debido al color de otra cosa".

Este texto especifica, sin duda, *un* efecto de color sobre el medio y no he encontrado otro texto que exprese otro tanto. El efecto es este: el color vuelve visible lo transparente. Ahora ya sabemos que lo visible es color (418a 29) [5]. De modo que no sorprende leer un poco más adelante en 418b 11 que la luz es una especie de (*hoion*) color de lo transparente, un texto al cual *De Sensu* 439a 19 (texto 3) se refiere cuando dice que la luz es *per accidens* el color de lo transparente[6]. Es decir, -y es suficientemente evidente por sí - el medio no está verdaderamente coloreado. Carece de color propio. Es visible y está coloreado de un modo derivativo, gracias a la presencia de un color que pertenece a un cuerpo.

Pero ¿cuál es el significado de "coloreado de un modo derivativo"? Para eso hay una respuesta muy simple. Lo transparente está coloreado de un modo derivativo cuando a través suyo aparece el color de un cuerpo.

Cuando el medio es actualmente transparente (*dia-phanes*), es decir, cuando el medio es tal que los colores pueden aparecer a través de él (*phainesthai dia*), entonces aparecen a través de él [7]. Al mismo tiempo, lo transparente mismo, la luz, se vuelve visible de cierta manera y coloreada de cierta manera -sin estar realmente coloreada y en consecuencia, sin sufrir una alteración real. Esta alteración no-real de lo transparente -la llamaré una cuasi-alteración- consiste en el hecho de que los colores aparecen a través de él.

Ese, pues, es el efecto de un color sobre un medio que es actualmente transparente: el color aparece a través de él. Nada más, nada menos.

5. Convengamos en dejar la fosforecencia (418 26-8) para otra oportunidad.

6. *Kata symbebekos*, aquí = *ho kath'hauto* en *de An.* 418b 5 en contraposición con *kath'hauto* en 418a 30, con el cual Hicks *ad loc.* glosa *to oikeion* en contraposición con *allotrion chroma* en 418b 6.

7. Alex. *in Sens.* 45.20-1: *di'ou de tauta phainetai, touto de idios kaleimen diaphanes.* Análogamente, *to diosmon, to dieches* en los comentaristas: Them. *in de An.* 62.31-2; Alex. *in Sens.* 88.19-89.2.

Es evidente, espero, que esta aparición o visibilidad del color a través de lo transparente es una condición estática, un estado de cosas, no un suceso o un proceso. No ocurre nada. Nada se mueve desde el objeto coloreado. No existe siquiera una alteración real, sólo la cuasi-alteración que consiste en el hecho de que el color es visible a través de lo transparente.

Se podría pensar que es posible montar una objeción sobre 419 18-9. Aristóteles afirma que es imposible que esa afección que consiste en ver sea producida por el color mismo que se ve. La unica posibilidad que queda es que sea producida por algo intermedio al color y al sujeto que lo ve. Por eso es necesario que haya algo intermedio -el medio.

Nos resulta peligrosamente fácil suponer que la imposibilidad de acción directa del color sobre la visión tenga que ser explicada por el hecho de que el color está situado a una cierta distancia. La función del medio es unir el objeto percibido con el sujeto que lo percibe. El medio se necesita para transmitir el color o información sobre él a la visión del percipiente. En la actualidad, por cierto, entendemos el medio como un medio de comunicación. Pero miremos el contexto de II 7.

Aristóteles acaba de repetir el punto con que empecé, es decir, "precisamente esto es ser color, ser capaz de cambiar lo que es actualment transparente" (419a 9-10, tr.ahora revisada). En 419a 11 propone confirmar esa definición: si se coloca el objeto coloreado directamente sobre el órgano de la vista, no se lo verá. Lo que Aristóteles excluye con eso es una definición del color en cuanto algo que tiene capacidad de cambiar el órgano de la vista. Hay que definir el color como lo que tiene capacidad de cambiar un medio transparente - por ejemplo, el aire- y es el aire el que cambia el órgano de la vista (14-5). Esto implica que la función del medio es primariamente separar el objeto percibido del sujeto percipiente. Todos saben que la necesidad de tal separación es la premisa sobre la que Aristóteles basa su demostración de que el órgano del tacto no es la carne sino el corazón (II 7, 419a 25 y ss.,y más adelante en 30-31 hasta II 11, 423b 20-6; cf. II 9, 421b 17-8). Y es lo mismo, sospecho, que lo que Demócrito tenía que decir sobre este punto [8].

Demócrito sugería que, idealmente, la visión funcionaría mejor sin un medio: si existía un vacío o algo vacuo entre el sujeto percipiente y el objeto percibido, no existiría nada que interfiriera la percepción, la que, dentro de su teoría, se efectúa por la transmisión de algo material desde el objeto al sujeto. Pero desde el punto de

8 . Ni Hicks ni Hamlyn traducen el *touto* en la línea 15.

vista de Aristóteles, si *per impossibile* hubiera un vacío, esto es, nada entre el sujeto y el objeto, en la medida en que su explicación es válida, la situación se asemejaría precisamente al caso en que se coloca un objeto directamente sobre el ojo.

Volvamos por un momento a esa afección que es el ver y que es tal que el color mismo no puede producirla. En el comienzo de II 12 Aristóteles anunciará finalmente que esa afección consiste en la recepción de la forma sensible *sin materia*. Pero es obvio que cuando se coloca un objeto coloreado directamente sobre el ojo, si es que lo afecta, lo afecta como un compuesto de forma *con* materia. De esto concluyo que si es correcta mi sugerencia de que la función del medio es primariamente separar más que unir, la forma sensible y la materia del objeto percibido necesitarán sobre todo ser separadas. La separación es un aspecto de la cuasi- alteración de la que hablé anteriormente. Si lo transparente está coloreado de un modo derivativo, sin estar realmente coloreado, podemos decir que la forma sensible, el color, está presente por sí mismo en lo transparente, sin la base material con que está unido en el objeto percibido. O quizás sería mejor decir que el color aparece ahí en lo transparente sin estar ahí en realidad.

Esto por lo que hace a la cuestión de cuál es el efecto inmediato de un color sobre un medio. La próxima cuestión es: cuál es el efecto mediato de un color sobre el ojo.

En *De Sensu* 438b 7 (texto 4) Aristóteles declara que el interior del ojo debe consistir en agua o en aire, pues estos son los elementos (potencialmente) transparentes y para ver necesitamos luz tanto en el interior como en el exterior. No vemos si el ojo no está actualmente transparente. Dada nuestra anterior discusión sobre el medio transparente que es coloreado de un modo derivativo, no resultará sorprendente enterarse de que cuando vemos el ojo está coloreado de cierta manera (III 2, 425b 22-3). Todo esto implica que el efecto sobre el ojo es el mismo que el efecto sobre el medio, como uno podría ya inferirlo de 419a 13-5 (confirmado en III 12, 434b 26-5a 10). El color aparece, al sujeto que lo percibe, en el ojo, (Aristóteles subraya en *De Sensu* 438 10 = texto 4 que el órgano o facultad del sentido es interior). El efecto sobre el ojo es una cuasi-alteración precisamente como la cuasi-alteración en lo transparente, porque el ojo también es transparente.

Ahora bien, el pasaje doctrinal clave en III 2, el 425b 26-6a 26, afirma que el efecto del color sobre el ojo es idéntico al ver. Tal como un único y mismo camino es diferentemente descrito como "el camino de Atenas a Tebas" y "el camino de Tebas a Atenas" y una única y misma actividad es diferentemente descrita como "A que

aprende gramática de B" y "B que enseña gramática a A", así aquel es un único y mismo estado de cosas que es diferentemente descrito por las dos siguientes afirmaciones:

(1) El color me aparece a través del medio y a través de mi ojo.

(2) Veo el color en mi ojo y a través del medio.

La única diferencia entre el efecto sobre el medio y el efecto sobre el ojo es la diferencia que se advierte precisamente en la última frase de II 12 (para el caso del oler): en el ojo el efecto es ver, en el medio no lo es porque el ojo tiene la capacidad de ver y el aire no. Fin de la explicación.

Estamos ahora en situación de comprender lo que Aristóteles quiere decir cuando en II 12 habla de recibir la forma sensible sin materia, o anteriormente (II 5 y siguientes) de la asimilación por la cual el órgano del sentido deviene lo que el objeto percibido ya es en actualidad. No es una coloración real o una asimilación real, sino solamente una cuasi-alteración, una cuasi-asimilación, una cuasi-coloración. Según Richard Sorabji en su ensayo de merecida repercusión "Body and Soul in Aristotle" (Cuerpo y alma en Aristóteles), si los investigadores tuvieran algún dispositivo que les permitiera ver el interior de mi ojo cuando veo un objeto rojo, verían omo mi gelatina ocular es transparente, verían el objeto rojo ¡ a través de mi ojo ! rojo en mi gelatina ocular [9]. Según mi parecer, no verían tal cosa.

En este sentido es que no existe proceso fisiológico en la teoría aristotélica de la visión. El efecto mediato de un color en el percipiente es simplemente que el percipiente ve el color. La alteración del ojo *por* una cualidad sensible es (i) solamente una cuasi-alteración y (ii) idéntica a la percepción *de* la cualidad sensible en cuestión. Y si x es idéntica a y, ninguna de las dos puede estar con respecto a la otra en la relación técnica aristotélica de materia y forma.

Paso ahora a II 8 que trata sobre el sonido y el oir. No se puede negar que todo el lenguaje con que está escrito expresa movimiento espacial. El sonido es una clase de movimiento del aire (420b 11). Pero ¿ qué clase de movimiento?

De acuerdo con 419b 34-5 el aire provoca el oir cuando se mueve en forma de masa unitaria continua. (También en el caso de la visión el aire tiene que ser una masa unitaria continua-419a 14; III 12, 435a

9. Richard Sorabji, "Body and Soul in Aristotle" (Cuerpo y alma en Aristóteles) *(Philosophy* 49 {1974}, 63-89; cita tomada de la reimpresión revisada en Barnes, Schofield & Sorabji edit., *Artícles on Aristotle* (Artículos sobre Aristóteles) Vol.4 {London, 1979}, págs. 42-64) en págs.49-5O con n.22.

5; 7-8.). Entiendo que se contrapone el aire con el viento. El viento es aire en movimiento o quizás mejor: el desplazamiento de aire de un lugar a otro (*Top.* IV 5, 127a 3-12). Nada de eso ocurre en el caso del sonido. El aire entre mí y el lugar del golpe está quieto (*hypomene,* 419b 21) mientras el sonido lo atraviesa - preferiblemente como una onda o una vibración. Y veremos que en el *De Sensu* Aristóteles conviene en que eso toma tiempo.

Esto por lo que se refiere a una primera consideración del efecto inmediato sobre el medio. De acuerdo con 420a 4-5 el aire externo y el aire interno del oído poseen una naturaleza común, y cuando el aire externo es movido, el aire interno también es movido. En este sentido el movimiento que es el sonido es transmitido de fuera hacia dentro. Por eso el aire de dentro del oído debe también ser *akinetos* (420a 10), se mantiene inmóvil adentro, de modo que puede recibir (= percibir) una variedad de movimientos del aire de fuera [10]. Justamente como en el caso de la percepción del color, el efecto mediato sobre el órgano es el mismo que el efecto inmediato sobre el medio. Pero aquí el efecto es un movimiento.

Sí, pero desgraciadamente para los defensores de los procesos materiales, este movimiento, esta *kinesis tis,* no es una clase de movimiento sino solamente un movimiento de una cierta clase; es movimiento solamente de un modo derivativo, un cuasi-movimiento. La física aristotélica no reconoce el movimiento de una onda o una vibración como un movimiento propiamente dicho. Movimiento propiamente dicho es el pasaje de un cuerpo (una sustancia) de un lugar a otro (*Ph.* III 1, 200b 32-1a 3; V 2, 226a 32-b 1). Pero a diferencia del viento, una onda o una vibración no es (el pasaje de) un cuerpo o una sustancia. Para nosotros, el documento A que figura en el Anexo es una simple excentricidad propia del país de las causas perdidas [11]. Pero encontraría la aprobación de Aristóteles.

El problema no es peculiar del sonido. En *De Sensu* 446b 27 (texto 6) Aristóteles observa que las formas sensibles no son cuerpos sino *pathos kai kinesis tis*: afección y una especie de cambio [12].¿ Como

10. 420a 15-8 se adapta a esto, siempre que se lea correctamente lo que dice: que un movimiento interno del propio oído (un zumbido constante en los oídos) impide oir -exactamente como un sabor anterior que se prolonga todavía en la lengua impide sentir el gusto (II 10, 422b 7-10). Las ideas que vende Hicks *ad loc.* me parecen pura fantasía: los cuernos y los caracoles no oyen, y el segundo *ho* en 420a 17 es textualmente inseguro.

11. Un trago libre para quienquiera que pueda identificar al autor.

12. Traduzco aquí "cambio" antes que "movimiento" teniendo a la vista el hecho de que 446b 31-2 procede a separar el caso de *alloiosis* del de *phora.*

explicar entonces el hecho de que, salvo en el caso de formas visibles, este *pathos* o *kinesis tis* puede tomar tiempo para alcanzar al sujeto que lo percibe ? Para el caso del oler Aristóteles forja una analogía con el hielo que avanza a lo largo de un lago. El hielo no se mueve realmente. Es una simple *forma de hablar* decir que el agua se congela primero acá, después allá. La congelación es una alteración real. Pero la analogía se puede aplicar sin dificultad a una cuasi-alteración: el *pathos* aparece, o está presente sin su base material habitual, primero acá, después allá.

El caso del sonido es diferente en cuanto no es ni una alteración ni una cuasi alteración. Pero, en mi opinión, deberíamos seguir diciendo que un sonido, como en el caso del hielo, no se mueve realmente. Antes bien, el aire resuena (*gegonei*) 420a 1) primero acá, después allá. Y para esto es vital, aparentemente, evitar que el aire se mueva en alguna dirección (419b 18-420a 2). El sonido, por consiguiente es desplazamiento de solo una forma, es un cuasi-movimiento.

El ejemplo que Aristóteles ofrece en *De Sensu* 446b 7-10 (texto 5) para demostrar que el "pasaje" del sonido toma tiempo proporciona una sutil ilustración. Puede ocurrir que usted no oiga las palabras que pronuncié porque han sufrido cierta deformación en algún punto del medio entre usted y yo. Aristóteles describe esta deformación como una nueva configuración de los fonemas (*metaschematisis ton grammaton*), y más significativamente, como una nueva configuración (*metaschematizesthai*) del aire que se mueve (*pheretai*). Pero el aire no se mueve realmente. No es viento. Lo que Aristóteles debe querer decir por consiguiente es que los *grammata*, que son los sonidos mismos, esto es, las formas audibles, son diferentes en porciones diferentes del aire entre usted y yo. Ha habido un cambio de formas entre usted y yo. Demócrito podría haber empleado las mismas o similares palabras. Pero no habría querido decir, como sí lo hace Aristóteles, sólo un cambio de formas, una nueva configuración (*metaschematisis*) sin cambio alguno en la materia (el aire) en el que las formas audibles aparecen o resuenan. La física aristotélica del sonido es una física de la sola forma, sin procesos materiales.

Retornamos por último al efecto del sonido sobre el oído. La vibración, resonancia o movimiento pasa del aire de fuera al aire dentro del oído. El movimiento en el oído (*ysophesis*) consiste en la recepción de una forma audible sin materia, y de acuerdo con el pasaje doctrinal clave de III 2, es idéntico a oir el sonido. En virtud del intervalo temporal y la sucesión de sonidos, el oir es más un suceso que el ver. Pero es un suceso en el plano de la forma sola.

Para que el ver. Pero es un suceso en el plano de la forma sola. Para nosotros, una vibración o un movimiento es un suceso físico; el oir, un suceso mental. El hecho de que para Aristóteles "movimiento" y "oir" son dos descripciones de un único y mismo suceso demuestra la forma deficiente en que nuestras categorías se adaptan a su filosofía [13].

No es una buena respuesta, si es que esta discusión ha llegado a mostrar algo, decir que Aristoteles puede ser clasificado entre los defensores modernos de la posición que sostiene que los sucesos o los estados mentales pueden ser identificados con los procesos físicos. En efecto, hemos visto que el movimiento externo es exactamente como el movimiento interno. Pero el movimiento externo no es un suceso mental, por la simple razón de que el aire, a diferencia del oído, no tiene la capacidad de oir.

Esto puede no parecer demasiado una razón; de aquí la tentación de leer en la última frase de II 12 [14] una enseñanza más afín a nosotros. Pero todo ello nos habla menos acerca de Aristóteles que acerca de nuestra propia situación como herederos de Descartes y de la ciencia moderna. Para Aristóteles, la referencia a la facultad o capacidad de oir constituye un paradigma explicativo suficiente. Por cierto, es el final de la explicación y una excelente oportunidad para detenerme [15]. Como corresponde cerraré mi exposición mencionando simplemente dos textos no aristotélicos que pueden servir al lector moderno para llegar a un cierto acuerdo con la física no-material de

13. Un buen correctivo para la extendida tendencia de igualar "físico" ("mental") con "material" ("formal"), véase Alan Code, "Aristotle, Searle and the Mind-Body Problem" (Aristóteles, Searle y el problema mente-cuerpo), en *John Searle and his Critics*, (John Searle y sus críticos), editado por E. LePore y R.Van Gulick (Oxford, 1991), 105-113.

14. Sorabji pág.47; cf. págs. 46, 54, 56, 60.

15. Los lectores que han tenido acceso a una fotocopia de mi "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?" (¿Es todavía creíble una filosofía aristotélica de la mente?) (a publicarse el año próximo con el subtítulo de "Un bosquejo" y la respuesta de Martha C. Nussbaum e Hilary Putnam, "Changing Aristotle's Mind" (Cambiando la mente de Aristóteles) en una colección sobre el *De Anima* editada por Martha Nussbaum & Amelie Rorty) pueden tener el deseo de conocer de qué modo el presente ensayo se integra dentro de la más amplia estrategia de refutar la tesis de Putnam y Nussbaum de que Aristóteles es el padre del funcionalismo. La respuesta es la siguiente: este trabajo es un bosquejo de la porción del argumento que mostrará que si se llega a interpretar la noción central de una forma sin materia, hay solamente dos interpretaciones compatibles con los textos: la mía y la de Sorabji. *Tertium non datur.* En particular, si Putnam y Nussbaum aceptan mi crítica a Sorabji (como lo hacen en "Changing Aristotle's Mind" [Cambiando la mente de Aristóteles]) se quedan sin ningún proceso material que pueda llevar a cabo la percepción y por consiguiente sin base alguna para pretender que la teoría aristotélica de la percepción es o bien funcionalista o bien una teoría creíble para cualquiera de nosotros.

De Anima II 7-8.

El primero es el 48e-51b del *Timeo* de Platón que considero que es la fuente inspiradora de Aristóteles respecto de la idea de cuasi-alteración [16]. Como los órganos de los sentidos aristotélicos, el receptáculo debe ser él mismo informe si va a recibir todas las formas elementales. Las cualidades opuestas como el calor y el frío, lo claro y lo oscuro, aparecerán en él y lo harán aparecer diferente en momentos diferentes (*allote alloion*), de modo que es posible describir al receptáculo como medio a través del lenguaje propio de la asimilación, es decir, húmedo en este caso, y ya ígneo, en el de más allá. Pero este lenguaje no se debe interpretar en el sentido de que el ir y venir de las cualidades sensibles (formas) le origina un cambio real al medio. Las formas aparecen ahí, sin afectar jamás la naturaleza informe de aquello que las recibe. Y como estas cuasi-alteraciones ocurren precisamente en el nivel más bajo del universo de Platón, previo a la introduccion del atomismo geométrico, necesariamente no se pueden señalar procesos subyacentes cuando se apura la cuestión. Pero *¿de qué modo* se efectúan los procesos de calentamiento y de humedecimiento ?

El segundo texto es el documento B del Anexo procedente de una de las grandes obras maestras de la ciencia antigua [17]. Sirve para explicar por qué Solmsen no encontró nada que decir en lo que respecta a Aristóteles. Estaba en la búsqueda de una fisiología del ver y del oir. Pero la metodología de Aristóteles concede prioridad al estudio científico de los *objetos* del ver y del oir (II 4, 415a 20-2), es decir, la óptica y la armonía. La óptica es el estudio de las apariencias visuales. Si hay que incluir las apariencias de color (no lo están en Euclides), la cuasi alteración aristotélica -sugestivamente desarrollada en el documento B para transformar en color una forma de luminosidad y sugestivamente modificada para que la luz pueda desplazarse-es un muy buen punto de partida. No se diga, por tanto, que mi exposición de los capítulos 7 y 8 del Libro II del *De Anima* no aporta contribución alguna a la ciencia. Su contribución consiste en hacer lugar dentro de la física a (la aplicación de) dos ciencias "intermediarias" que en tiempos de Aristóteles eran más exitosas y prestigiosas que la fisiología.

Con el término de "intermediarias" me refiero a la situación a

16. Mi fuente de inspiración para esta conjetura es Plotino *Enéadas* III 6. Con el título de "Sobre la impasibilidad de las cosas sin cuerpo" se trata de un extenso estudio sobre el paralelismo entre los cambios en el receptáculo, en el *Timeo*, y los cambios en el alma, en *De anima* II 5.

17. Un trago libre para mí, por favor, de parte de todos aquellos que no puedan identificar al autor.

mitad de camino, de la óptica y de la armonía, en el esquema de las ciencias de Aristóteles, en cierto modo, entre la matemática pura y la física plenamente corpórea, en que las definiciones deben especificar la materia de lo definiendum. Sabemos desde el primer capítulo del *De Anima* (403b 17-9) que la definición científica de cólera incluye un aspecto material esencial, que en la definición científica de línea se omite, porque no es esencial. Pero ¿ qué decir del definiendum oficial de la óptica, "línea qua física" (*Ph.* II2, 194a 7-12)[18]? Su status intermedio suscita en mí tanto interés como el status intermedio de la percepción en el *De Anima* I 1, el que se menciona en la lista de los atributos (*pathe*) del alma que requieren un cuerpo (403a 5-7), pero no en la lista de las afecciones o pasiones (*pathe* en un sentido más estricto) [19] que requieren un proceso corporal concomitante (403a 17-8).

Si se pregunta por qué se seleccionaría a la percepción y sus objetos para conferirles un status específico, sólo puedo suponer la respuesta. Lo específico de la percepción es ser una forma de *conocimiento* de nivel inferior [20]. Como conocimiento, debe serlo de formas -formas *sensibles* si es que van a ser objeto de percepción. Pero si las formas sensibles, al ser causa de que se las perciba, son causa de que se las conozca, sería preferible que lo realizaran con la menor inclusión posible de materia. Hasta aquí Demócrito tenía razón. De lo que no supo percatarse es que la forma es mejor que nada.

Cambridge University

18. Es fácil proporcionar las referencias más importantes (para *Ph.* II 2 que se acaba de citar, añádase *APo.* I 13, 78b 34-9a 16; *Met.* XIII 3, 1078a 14-21), pero nada fácil extractar una doctrina consistente. Puede existir una cierta vacilación entre la óptica como se la practicaba corrientemente y la óptica como Aristóteles quería que se la practicara.

19. Prefiero el término "pasiones" pero sólo necesito insistir en el punto de que en 403a 3 *pathe* tiene el amplio sentido de *symbebekota* en contraste con *to ti estin* (402b 25-3a 2; cf. 402a 7-10), pero en 403a 16 estas *pathe* han sido divididas en *erga* y *pathemata* (403a 10-1; cf. *erga kai pathe* 403b 12).

20. Presentado de este modo desde el comienzo del tratado: I 2, 404b 9 y ss.; 5, 409b 23 y ss.

ANEXO

TEXTO 1. (*De Partibus Animalium* II 1, 647a 3-24)

Ahora bien, las partes también se pueden dividir en a) partes instrumentales y b) órganos de los sentidos. Y podemos decir que cada una de las partes instumentales del cuerpo, como he afirmado antes, es siempre no uniforme (*anomoiomeres*) mientras la sensación, en todos los casos se produce en partes que son uniformes (*omoiomeresi*). Las razones de por qué esto es así son las siguientes: la función de cada uno de los sentidos concierne a un género particular de objetos sensibles; y el órgano del sentido, en cada caso, debe ser tal que pueda aprehender esos objetos. Ahora bien, cuando algo afecta otra cosa, la cosa afectada debe ser *en potencia* lo que la otra es *actualmente*, de modo que ambas son lo mismo en género y por consiguiente si la cosa afectante es una, la afectada también es una. Por eso encontramos que mientras ninguno de los fisiólogos intenta afirmar respecto de las partes del cuerpo, como la mano o la cara, que una de ellas es tierra, otra agua y otra fuego, unen sin embargo cada uno de los órganos de los sentidos con una de las sustancias elementales y afirman que este órgano de los sentidos es aire, aquel fuego.

De este modo la sensación tiene lugar en las partes simples del cuerpo. El órgano en el que tiene lugar el tacto es, sin embargo, como se podría esperar, el más simple de todos los órganos sensibles, aunque por supuesto, como los otros es uniforme. Evidentemente esto sucede porque el sentido del tacto se ocupa de más de un género de objetos sensibles y estos objetos pueden tener algunas clases de oposiciones en ellos, por ejemplo, calor y frío, sólido y fluído y otras semejantes. Así el órgano del sentido que se ocupa de estos, por ejemplo, la carne o su análogo- es el órgano de los sentidos más corpóreo de todos. Otra razón que podríamos aducir de por qué los animales en todo caso deben necesariamente poseer algunas partes uniformes es que no puede existir algo como un animal sin capacidad de sensación y el asiento de la sensación son las partes uniformes. (Las partes no uniformes proporcionan los medios para las distintas actividades, no para la sensación).

TEXTO 2 (*De Generatione et Corruptione* I, 8 324b 25-31)

Ahora volvamos atrás y discutamos cómo es posible que la acción y la pasión se produzcan. Algunos han sostenido que toda cosa que padece es afectada cuando el agente último -el agente en el sentido más estricto- penetra en ella a través de ciertos poros y afirman que

de este modo también vemos y oímos y utilizamos los demás sentidos. Además, dicen que las cosas se ven a través del aire y el agua y los demás cuerpos transparentes porque tienen poros, los cuales debido a su pequeñez, son invisibles pero están situados uno junto a otro y en filas y son tanto más transparentes cuanto más juntos y en filas más apretadas estén.

Algunos filósofos (incluyendo a Empédocles) sostuvieron esa teoría en lo que respecta a ciertos cuerpos y no limitándola a los cuerpos que actúan y sobre los cuales se actúa; pero también la mezcla, afirman, tiene lugar sólo entre cuerpos cuyos poros están en simetría recíproca. La teoría más metódica, sin embargo, y la única de aplicación más general ha sido la que enunciaron Leucipo y Demócrito que adopta lo que constituye el punto de partida natural.

TEXTO 3 (*De Sensu* 439a 24-27)

..respecto de la luz ya hemos afirmado en ese Tratado que es el color de lo transparente accidental. Pues toda vez que en lo transparente se da una cualidad ígnea, tal presencia es la luz, y tal ausencia, la oscuridad. Lo que llamamos transparencia no es una cualidad peculiar del aire o del agua o de algún otro de los llamados cuerpos sino que es una naturaleza y facultad común que no es separable sino que reside en esos cuerpos y en otros, en algunos más y en otros, menos. Ahora bien, tal como todo cuerpo debe tener algún límite, así lo tiene éste. Así pues, la naturaleza de la luz existe en lo transparente ilimitado.

TEXTO 4 (*De Sensu* 438b 5-16)

...lo que produce visión. Y es natural que lo interior [del ojo] consista en agua porque el agua es transparente. Y tal como afuera no hay visión sin luz así también dentro debe existir transparencia. Y ésta sólo puede ser agua porque no es aire. Pues el alma o el órgano sensible del alma no reside en la superficie del ojo sino debe estar evidentemente en el interior. En consecuencia la parte dentro del ojo debe ser transparente y apta para recibir la luz. Y esto es claro por lo que realmente ocurre. En efecto, es un hecho que cuando en la guerra los hombres han sido heridos en la sien y por ende se les ha seccionado los conductos que conectan con el ojo, la oscuridad ha caído sobre ellos, como una lámpara que se apaga porque la transparencia, que recibe el nombre de pupila, ha sido obstruida como por una pantalla.

TEXTO 5 (*De Sensu* 446b, 5-9)

La alteración en las letras de una palabra en cuanto oída prueba que algunos movimientos tienen lugar en el espacio intermedio pues la razón de por qué el oyente no oye lo que se le dice, es que el aire en movimiento hacia él ha experimentado algún cambio.

TEXTO 6 (*De Sensu* 446b 25 a 447a ll)

Estos no son cuerpos sino que son una afección o algún tipo de movimiento (pues de otro modo no ocurriría) aunque no prescindiendo del cuerpo.

Pero la posición que se adopta respecto de la luz es diferente: pues la luz es una cosa existente y no es un movimiento. Hablando en general, el cambio de estado y la traslación en el espacio son diferentes pues los movimientos espaciales naturalmente se desplazan primero en el espacio intermedio (y el sonido se presenta siendo el movimiento de algo que se desplaza) pero con las cosas que cambian su estado la posición a adoptar no es la misma pues es posible que tal cambio de estado tenga lugar en una cosa, todo de una vez y no en la primera mitad. Por ejemplo el agua puede helarse toda de una vez. Hay que admitir sin embargo que cuando buena parte de ella se calienta o se hiela, cada parte es afectada por la siguiente, mientras que la parte primera debe su cambio a lo que produce el cambio y no necesita cambiar todo juntamente al mismo tiempo. El gusto sería como el olfato si viviéramos en el agua y percibiéramos a distancia antes de establecer contacto [con el objeto]. Pero naturalmente aquellos sentidos que obran a través de un medio no están todos afectados simultáneamente, excepto en el caso de la luz, por la razón dada y por la misma razón es verdadero para la visión pues la luz causa la visión.

DOCUMENTO A

(1) En cierta ocasión formulé a un matemático alemán, a la vez físico, lo que pensé era una observación indiscutible, esto es, que solamente un cuerpo se podía mover -de modo que, por ejemplo, el centro de gravedad de un cuerpo o de un sistema de cuerpos, el cual es un punto geométrico, no se podía mover. El, como me inclinaba a suponerlo, pensó que yo estaba simplemente loco. En este caso, yo por cierto debería haber dicho que tenía la certeza de que un centro de gravedad no puede moverse y creo que él habría contestado que

tenía la certeza de que sí podía moverse. En este punto, por mi parte, podría afirmar que eventualmente él no podía sino estar inseguro de que no podría moverse. No se puede hacer pensar a alguien, como no se puede hacer que un caballo beba.

Pero (2) también hice la misma observación (a saber, que solamente un cuerpo podía moverse) a un matemático de aquí. Lo que yo tenía in mente era que es mera inexactitud decir que una onda pueda moverse y que cuando la gente habla como si una onda se moviera, digamos, con la velocidad de un pie o de una milla o de 150.000 millas por segundo, el movimiento real consistía en la oscilación de ciertas partículas, cada una de las cuales tenía lugar un poco después que la oscilación vecina.

El se burló por una razón muy diferente. Afirmó que se podía ilustrar un movimiento con un ruido -que por ejemplo si una explosión ocurría en el centro de Oxford el ruido se expandiría hacia afuera y sería oído en momentos diferentes por personas situadas a diferentes distancias del centro, de modo que en un instante el ruido se encontraba en un lugar y un poco después estaba en otra parte y que en el intervalo se había movido de un lugar a otro.

Ahora bien, por supuesto no estaba en discusión que en el proceso imaginado las personas ubicadas en diferentes lugares oirían por su parte un ruido en un momento algo diferente. La única cuestión era ¿ la sucesión de ruidos era un movimiento ? Y pienso que al considerar el problema se tendrá que reconocer que no y que lo que sucedía era que él, que estaba seguro respecto de los ruidos y que deseaba restringir el término "movimiento" a algo de que estaba seguro, empleaba el término "movimiento" para designar la sucesión de ruidos, dando a entender que esta era la cosa real de la que ambos estábamos hablando. Pero si esto se daba en esos términos, entonces empleaba el término "movimiento" con un significado de su propia cosecha y al decir que en el caso imaginado tenía la certeza de que se trataba de un movimiento, él tenía la certeza de algo que no era lo opuesto de lo que yo tenía certeza.

DOCUMENTO B

La pasión que se produce a lo largo de la corriente del ver es o bien iluminación o bien coloración. La iluminación sola, es en las fuentes luminosas una suerte de exceso de fuerzas (?) y por eso daña y hiere los sentidos. Se produce iluminación con coloración en los objetos que reciben su luz de otra parte. La luz y el color se vuelven una manera de ser recíproca por pasaje de la especie de aquella a la

de éste, pues lo luminoso es su género [común]. El color deviene luminoso cuando la luz da en él, mientras que la luz, cuando se colorea cambia manifiestamente. Empero la corriente del ver no se vuelve cualidad de uno de ellos pues es preciso que un sentido objetivo no tenga cualidad sino que sea puro y asuma la cualidad de ellos porque pertenece también al mismo género. Sin embargo, padece simplemente un cambio de estado que procede ellos [= luz y colores]. Y esto no es siempre sensible, salvo cuando la intensidad de la pasión tiene un grado perceptible con respecto a lo que distingue la facultad directriz. Igualmente las diferencias de colores de los objetos sobre los que cae la corriente del ver no son percibidas cuando los colores de los objetos son simplemente distintos y lo restante de ellos es semejante pero [serán pecibidos] cuando la diferencia de los colores sea sensible. La distinción de los objetos cuyos colores son algo diferentes aparece de cerca pero no de lejos porque la corriente del ver se debilita al tratar de distinguir los objetos alejados...

(Traducción de Tomás E.Zwanck)

Revista Latinoamericana de Filosofía,Vol. XX N°1 (Mayo 1994)

DEL ALMA AL ESPIRITU: LA ANTROPOLOGÍA DE TOMAS DE AQUINO *

Marcelo Sánchez Sorondo (h)

Presentación

Contra la tesis tradicional, codificada por Zeller, según la cual el pensamiento presocrático queda envuelto en reflexiones inmediatamente naturalistas y excluido o escasamente impregnado por el problema antropológico y religioso[1], K. Joël sostiene vigorosamente que el primer pensamiento griego está totalmente empapado del problema antropológico y teológico. La realidad de la divinidad es la que se encuentra en primer plano, y los primeros filósofos interpretan la Naturaleza desde la propia concepción de la divinidad, o sea desde el primer Principio[2].

En esta concepción, el tema del alma representa evidentemente un momento decisivo. Tales primeros filósofos pueden afirmar la animación, y la vida de toda la naturaleza, en cuanto conciben claramente la *unidad* del todo, es decir que la Naturaleza no es sin Dios ni está fuera de Dios y Dios no está fuera de la Naturaleza, sino que es el principio inmanente de su vida, de su continuo proceso como un todo unitario (*als Ganze, als Einheit*). En estos tres elementos, el Mundo, el Alma y Dios, parecería ser Dios el principal que está al principio del Ser y de la Vida y de la realidad de la Naturaleza. Justamente, observa Joël, que el alma, la noción de la vida y de la animación universal, constituyen el intermediario teórico para la comprensión de la unidad del mundo y de la presencia o

* Contribución al seminario internacional "El tema del hombre: tradición y actualidad" dirigido por el profesor Ezequiel de Olaso en Septiembre de 1993, en Buenos Aires, con el auspicio de la Fundación Ortega y Gasset Argentina.

1. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1919, vol. 1, p. 53 ss.

2. *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena 1906, especialmente pp. 117 ss. El traductor e integrador de la obra monumental de Zeller admite que el desarrollo de la historiografía antigua ha dado razón a Joël (cfr. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. 1, Firenze, 1943, p. 161).

inmanencia de Dios en el Cosmos. Dios tiene su primera expresión en el *anima mundi* y es, como alma, como principio de movimiento, como razón que organiza desde el comienzo al fin los procesos de la realidad.

Es difícil poder decidir si, en el desarrollo de estos tres problemas (Dios, alma, cosmos), existe entre ellos, en este inicio del filosofar, una relación estrecha de derivación, como indicaría la lógica progresión de las ideas, o más bien, si han sido comprendidos en una relación de mutuo equilibrio y sostén. Ésta hipótesis parece la más verosímil, al menos por lo que se relaciona con el alma y con Dios. Luego, podemos decir que desde los albores de la tradición histórica del pensamiento griego, la realidad obtiene una interpretación mediante el ingreso del hombre en la realidad, del alma en el Cosmos, y no viceversa.

El problema del alma

Lo cierto es que en la filosofía el problema del alma se reveló siempre entre los más delicados, discutidos y complicados. En un célebre fragmento de Heráclito (frag. 45), recordado también por Tertuliano[3], se afirma que "los límites del alma no los hallarás andando, cualquier camino que recorras; tan profundo es su logos"[4]. Filón, en pleno florecimiento del helenismo, señala la siguiente paradoja: "La mente que en cada uno de nosotros puede comprender todas las cosas, no puede conocerse a sí misma"[5]. Tales confesiones de impotencia pasan a los pensadores cristianos, incluso a los que la madurez de la propuesta y el equilibrio especulativo dieron todo lo que en esa materia se podía esperar para su tiempo, como es el caso de Tomás de Aquino, quien afirma que el conocimiento del alma presenta una "máxima dificultad"[6]. A ella "*...vix magno studio pervenitur; ...requiritur diligens et subtilis inquisitio*"[7]; "*cognoscere quid sit anima difficillimum est*"[8]. Confesiones estas de franca impotencia, pero que no han impedido una búsqueda incansable, porque el hombre es consciente de que todo conocimiento es poco o nada, y toda riqueza es secundaria mientras no sepa qué es su "mismidad"

3. *De An.*, II, P. L. II, 692.
4. Heráclito, *Los Filósofos Presocráticos*, ed. C. Eggers Lan, Madrid, 1986, Gredos, vol. 1, p. 373.
5. *Leg. Alleg.*, I, para. 91, ed. Cohn, I, p. 85.
6. *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2 ad 3.
7. *S. Th.*, I, 87, a. 1.
8. *De Ver.*, 10, 8 ad 8.

como diría Ortega - y qué contenga su sí mismo.

Las dificultades del conocimiento del alma han hecho que su búsqueda derive continuamente en una variedad interminable de opiniones, lo que permitió a un profundo conocedor de las debilidades del espíritu humano, como era Cornelio Agripa de Nettersheim, criticar a los filósofos por haber fantaseado, aquí, con más incongruencias que en otros temas[9].

Sin embargo, en este mismo hecho, se esconde un significado más profundo: el interés siempre vivo, y renovado en la actualidad, como diremos, por esta indagación, no se explica sin una evidencia inicial y siempre presente, a la cual se quiere volver para volver a intentar siempre la búsqueda misma. Santo Tomás con fórmula aristotélica y precisa, ponía la indicada evidencia inicial en una cierta certeza de la existencia. En cambio veía las dificultades en la determinación ontológica de la "quididad" o esencia del alma. Fórmula, por lo menos, paradojal, dada la compleja dialéctica que el de Aquino expresamente afirma entre los dos ordenes de esencia y de ser. Sin embargo, no se trata, en Tomás, de comenzar desde una pánica óntica al modo wolfiano, por géneros y diferencias específicas, desde el ser en general al ser particular, sino que el inicio se toma del ejercicio concreto y actual de la vida, de las vivencias de la vida, que testimonia la existencia de un principio, lo que puede constituir también un punto de partida para la búsqueda de la naturaleza misma del alma. Es decir, las manifestaciones vitales - de la vida consciente ante todo - tienen un carácter bifronte: 1) en cuanto "actos", testimonian el principio que actualmente las produce; 2) en cuanto muestran luego cierto tipo de "contenido", pueden tomarse como signos y propiedades que remiten a una naturaleza correspondiente. La siguiente exposición, de inspiración aristotélica, se atiene a este esquema. No se trata, pues, de una derivación abstracta desde una ontología que pretende saber clara y distintamente todo sobre el ser, sino de los actos referidos al sujeto.

Existencia del alma

El alma es una "forma" natural y es el principio de la vida en los vivientes. Para Aristóteles "es ridículo intentar demostrar la existencia de la naturaleza"[10]: las cosas manifiestas se muestran, no se demuestran. Ahora bien, es manifiesto *sensui* y *secundum sensum*, comenta Santo Tomás, que hay muchas cosas que tienen en

9. *De vanitate scientiarum*, cap. 52, en *Op. omnia*, II, Lyon, 1600, pp. 85 ss.
10. *Phys.*, I, 1, 193 a 3 ss.

perceptiva, Aristóteles define como alma: "aquello por lo que sí el principio del movimiento, como los animales, las plantas, y los cuerpos naturales a diferencia de las realidades artificiales. La diferencia se impone a la misma percepción inmediata, por los caracteres de primera evidencia de las unas y de las otras, y sobre tal juicio diferenciado se funda la marcha normal de la vida misma individual.

También el alma, y más clara y distintamente que las naturalezas inanimadas, participa de esta evidencia de existencia. Esto significa que los vivientes presentan algunos "caracteres" inconfundibles, por los cuales son inmediatamente distintos, no sólo de los seres artificiales, sino también de las naturalezas inanimadas. De tales caracteres, el más relevante es la capacidad que tiene el animal de "moverse a sí mismo" a la acción. Es la evidencia inmediata de tales caracteres la que genera la evidencia inmediata de la vida y la existencia del alma en los vivientes.

Junto a, y antes de la evidencia de la vida inferior y del alma de los otros, está la evidencia que cada uno tiene de la existencia de la propia alma, evidencia ésta no desnuda, sino vivida en los actos: "*In hoc enim aliquis percepit se animam habere, et vivere et esse, quod percepit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercere*[11]. En la percepción del objeto a través del acto hay co-percepción de la existencia del alma: "*...perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum*"[12]. Nada más cierto que este conocimiento: "*Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse*"[13]. Objetos y actos, actos y alma, no son *membra disiecta* sino forman una totalidad dinámica que se hace presente sólo solidariamente, en cuanto los componentes se sostienen en reciproca pertenencia. Los autores modernos, sobre todo después de Kant, hablan de experiencia del yo "que debe acompañar todas mis representaciones". Tal experiencia sería, para Santo Tomás, experiencia de la existencia del alma, acto del cuerpo, por la cual el yo se mantiene en sí unido y se afirma como centro operativo. Santo Tomás que no conoce, como diremos, la reivindicación moderna de la subjetividad, no habla nunca del yo.

11 *De Ver.*, 10, 8.
12. *Ib.*, 10, 9.
13. *Ib.*, 10, 8 ad 8.

Naturaleza del alma: definiciones

Desde el punto de vista de las funciones y de la evidencia vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente"[14] En cuanto es el alma la que determina el ser del viviente como tal, ella es la primera perfección del viviente mismo. Sin embargo, el alma no puede ser el primer principio de las funciones vitales en un cuerpo cualquiera, sino en un cuerpo capaz de realizar las obras de la vida, en un cuerpo luego orgánico. Aristóteles llamó acto y forma a la primera perfección del ser, y potencia al substrato proporcionado que la recibe. Por tanto, si se quiere dar una definición general del alma como tal, se debe decir que ésta es "el acto (perfección) primero de un cuerpo natural orgánico"[15] Se puede decir que Aristóteles pasa aquí del operar al ser. Y más precisamente, a partir de la experiencia del acto imperfecto del movimiento (*energeia ateles*) y del acto perfecto (*energeia teles*) del sentir y pensar, teoriza una estructura de perfección en el sujeto mismo y no ya algo puramente operativo. El punto de partida es la experiencia del acto perfecto y el punto de llegada es pensar el sujeto como acto perfecto primero (entelequia primera) en analogía justamente con el acto operativo perfecto del pensar.

Desde estas definiciones funcionales y esenciales del alma resulta que le pertenece una triple causalidad respecto al cuerpo[16] Es ante todo "forma substancial" del viviente, porque la vida se comunica al cuerpo por el alma. Es también "fin" o *telos* del viviente. En consecuencia el alma es también el principio motor, no solo para el movimiento local progresivo (actuación reservada a los animales más organizados), sino para todas las obras de la vida. El alma es al cuerpo "como el mango del hacha es al hierro del hacha, como el acto de ver es al ojo".

Estableciendo la relación entre el alma y el cuerpo como relación de acto y potencia, y más precisamente como relación de forma y materia, Aristóteles inicia una consideración metafísica del alma que si no llega a una claridad plena en todos los puntos, delinea con lúcida intuición creadora los primeros resultados.

No por nada Hegel inicia la Filosofía del Espíritu con el célebre elogio al *De anima* de Aristóteles y se considera un discípulo del Estagirita. Ante todo, el alma es acto primero de la vida orgánica, por tanto no es extensiva al ser. Tampoco lo es de la vida. Hay

14. *De An.*, II, 2, 414 a 12 s.
15 *Ib.*, II, 1, 412 b 5 s.
16. *Ib.*, II, 4, 415 b 7-17.

formas de ser más bajas que el alma, como todo el mundo inorgánico. Asimismo, la vida de la primera substancia, como la de las substancias espirituales, está sobre el alma, que es principio de la vida en los cuerpos orgánicos.

Luego, el alma es substancia, no ya en el significado platónico de subsistencia en sí suficiente y semoviente, sino en el significado nuevo propuesto por Aristóteles de las esencias naturales como síntesis, "sinolos", de materia y forma. La substancia es el sujeto que es por sí, el sinolo mismo, el viviente entero. Y porque, justamente, el sinolo comporta la unión de los principios constitutivos, éstos no lo constituirían en la dignidad y consistencia de sujeto, si ellos no pertenecieran al orden substancial. Substancias luego incompletas, como principios, son el cuerpo y el alma, y el alma más que el cuerpo, en la medida en que el acto está sobre la potencia.

Con esta robusta doctrina del acto (y de la potencia) la antropología de Aristóteles, a juicio de Santo Tomás, superaba no sólo a los presocráticos, que hacían del alma un tipo especial de cuerpo y no llegaban a una genuina noción de inmaterialidad, sino también hasta a maestro Platón. En efecto, este pensaba el alma como realidad incorpórea, pero al mismo tiempo la hacía compuesta sin tener una noción positiva de la espiritualidad y, bajo el influjo de las concepciones órficas y pitagóricas, indicaba la unión del alma con el cuerpo como algo casi ocasional y no natural. Sin embargo, la misma concepción aristotélica ofrecía para Santo Tomás dificultades que tratará de superar.

La espiritualidad del alma

La definición aristotélica del alma como forma del cuerpo, puede sugerir que el alma en cuanto tal está ligada en el ser y operar a la materia. En efecto la objeción principal de los mayores padres griegos a la psicología de Aristóteles es la de haber reducido el alma a una modificación o cualidad del cuerpo en cuanto justamente era definida como: "acto primero del cuerpo orgánico". Esta acusación de materialismo contra Aristóteles es muy antigua y retorna centralmente en las polémicas doctrinales del Medioevo. Por lo demás, uno de los más autorizados comentadores del Filósofo, Alejandro de Afrodisia, había seguido esta vía.

Por otra parte, bajo la directa presión de los problemas doctrinales, se abre camino paulatinamente en el pensamiento cristiano una inversión de los términos de *pneuma* y *psyque* que cambia radicalmente el horizonte de la problemática sobre el hombre. En los estoicos y en el mismo Aristóteles *pneuma* es una

realidad aún material, más tenue y móvil que la materialidad sensible, pero siempre dentro de esta esfera.[17] Es cierto que para Platón y Aristóteles, a diferencia del inicial hilozoismo griego y después del materialismo estoico, el alma se distingue del *pneuma* y en algún sentido lo supera; pero el *pneuma* es su "instrumento principal" con el cual ésta gobierna el cuerpo.

En el Nuevo Testamento, en cambio, particularmente en san Pablo, *pneuma* es el principio de la vida superior según Dios, en contraposición a las pasiones sensuales del cuerpo y al orgullo del yo. Esto en analogía con el texto bíblico de la creación del *Génesis* según el cual "el espíritu de Dios se movía sobre las aguas[18] que tiene su expresión dogmática en la promesa de Jesucristo de enviar a los Apóstoles el Espíritu Santo[19] El Nuevo Testamento está íntegramente impregnado de evocaciones al Pneuma ya como divina Persona ya como fruto de la gracia y de los dones concedidos al alma del creyente. En esta nueva jerarquía entre *Pneuma* y *Psique* estamos en las antípodas de la concepción griega. Sin embargo, la indicación más clara sobre la naturaleza del alma (en la naturaleza del hombre) que se encuentra en el Nuevo Testamento es la del célebre discurso de san Pablo a los filósofos en el Areópago de Atenas. San Pablo, citando al poeta Arato, afirma: "nosotros somos de la estirpe de Dios... y por tanto no podemos pensar que la divinidad sea semejante al oro, a la plata, a las piedras, a las obras de arte o al pensamiento del hombre"[20] Luego, aunque la escritura, especialmente en los textos neotestamentarios, no pretende ofrecer una doctrina sistemática sobre el alma, la biblia propone una concepción sobre la naturaleza del alma respecto de ciertos puntos, como son su origen y su destino, en relación al problema de la salvación. El lenguaje bíblico no está ligado directamente a ninguna filosofía particular. Sin embargo, para santo Tomás es estímulo y sugerencia para la reflexión en general y en particular en el campo antropológico. Sugerencia y estímulo no quiere decir razón filosófica. Santo Tomás es el teórico por excelencia de la existencia de dos ordenes, el de la fe y el de la razón. Si se propone reflexionar sobre el hombre, no se conforma con una mera exposición teológica, sino que pretende dar una razón filosófica. Esta posición original filosófica

17. El *pneuma* - para los autores mencionados - es el flujo de energía en los vivientes que se desprende del corazón y al mezclarse con la sangre en las venas y en los nervios calienta el organismo y lo mueve a las operaciones de la vida, de la sensación y en algún sentido de la intelección.
18. *Ge.*, 1, 2.
19. *Jo.*, 14, 17.
20. *Act.*, 17, 27 s.

es la que trataremos de explicar.

La absoluta espiritualidad del alma humana

Aunque hoy pueda parecer muy curioso, tanto más teniendo en cuenta el texto de Pablo en el discurso en el Areópago sobre la espiritualidad del alma, es un hecho probado históricamente que la opinión más difundida y acreditada en el Medioevo - en directa continuidad, por lo demás, con la época patrística - era que el alma humana (y los mismos ángeles) fuese una naturaleza compuesta de materia y forma. Fue Genadio quien lo afirmó explícitamente evocando a san Agustín. De Genadio, más que de san Agustín, depende puntualmente el compilador del opúsculo *De spiritu et anima* que tuvo gran fortuna en el Medioevo porque se creía obra de san Agustín (como también el *De Ecclesiasticis dogmatibus* de Genadio[21]. Otro opúsculo espurio que defiende el llamado hilemorfismo universal es el *De Unitate et Uno* que se creía de Boecio, atribución que justamente rechazó santo Tomás por primera vez[22]. Hoy se sabe que tal opúsculo es obra de Domingo Gundisalvo de Toledo a quien se debe, entre otras obras, la versión latina del importante diálogo del filósofo árabe-hebreo Avicebrón (Ibn Gebirol) *Fons vitae*. En esta obra tan famosa, más que en los escritos de san Agustín, se debe buscar el origen próximo de la tesis más influyente en el pensamiento medieval sobre la materialidad del alma.

Las razones de Avicebrón pretenden ser estrictamente teóricas. Es necesario recorrerlas para evidenciar la originalidad de la posición tomista, aunque corramos el riesgo de entrar en no pocos tecnicismos herméticos. Solamente Dios es absolutamente inmaterial porque es absolutamente infinito sin necesidad tampoco de accidentes: "*...non est subjectum.*" Todas las otras criaturas, por ser finitas, reciben tales accidentes. Ahora el único principio receptivo es la materia. Luego también las substancias espirituales, como el alma humana y los ángeles, tienen en sí la materia, por tanto están compuestas de materia y forma. Como homenaje al alto grado ontológico de tales substancias, Avicebrón atribuía a éstas una "materia espiritual", diferente de la materia de los cuerpos terrestres que servía para hacer posible la multiplicación numérica de los espíritus y la recepción de los accidentes. El núcleo de esta imperante posición metafísica era una mala mezcla de platonismo y aristotelismo, o sea

21. Incluso en la edición de Migne está impreso entre las obras de san Agustín, P.L. 40, 793 ss.
22. Cfr. *Q. De Spir. cr.*, a. 1 ad 21.

la aplicación metafísica del principio del realismo exagerado, que es la correspondencia directa entre el orden lógico y el ontológico. De modo que el género lógico es la materia ontológica y a la diferencia lógica en el género corresponde la forma ontológica. Así toda substancia espiritual se encuentra en un género en cuanto es finita, luego está compuesta de materia y forma. Por lo demás, a tal afirmación seguía otra no menos importante. Si el género lógico es siempre la materia ontológica, tantas son las materias que constituyen las cosas, cuantos son los géneros presentes en el concepto de las mismas. Es la tesis de la pluralidad de la forma substancial que revolvió la segunda mitad del siglo XIII. En síntesis, para la posición avicebroniana compartida por la escuela franciscana hasta el Concilio de Viena de 1311 con la condena de Pedro de Olivi, el alma humana era: 1) compuesta de forma y materia (espiritual); 2) el alma humana seguía en el hombre como último complemento de las formas inferiores subordinadas a ésta (substancialidad, corporeidad, vida, animalidad...).

La defensa de santo Tomás de la espiritualidad absoluta del alma fue su posición más original y constituye uno de los momentos culminantes de la antropología cristiana medieval. Así se presenta como una síntesis madura del pensamiento cristiano que, liberándose de las fantasiosas fórmulas y doctrinas de compromiso (pensemos sólo en la idea contradictoria de una "materia espiritual"), vuelve a la raíz más profunda de la tradición cristiana renovándola con la nueva metafísica aristotélica del acto y la potencia. En la defensa de la espiritualidad absoluta Tomás logra hacer confluir la gran tradición neoplatónica del Pseudo Dionisio Areopagita (autoridad igual, y a veces superior en el Medioevo a san Agustín , porque se le creía discípulo de san Pablo), de Avicena, del opúsculo *De causis*, junto con Juan Damasceno, e incluso del mismo san Agustín, a quien hace preceder nada menos que a Aristóteles en el concepto de "materia" entendida como pura potencia[23]. El centro de la argumentación tomista en favor de la espiritualidad del alma está tomado de Aristóteles. Se trata del análisis de la operación del Conocer, admirado por el mismo Hegel, que concluye la *Enciclopedia* citándolo en griego como única explicación del espíritu.

El núcleo especulativo de la argumentación de Tomás, que seguimos según su último y más maduro texto, la *Q. De Spiritualibus creaturis*, es el siguiente. La naturaleza de una potencia se conoce por el grado de perfección de su operación. Ahora, mientras la materia

23. Cfr. *Q. De Spir. cr.*, a. 1 sed contra, números 1, 2, 5, 7, 9, 10, 14, y especialmente en el importante prólogo a la *Responsio*.

prima limita la forma y la contrae a un ser individual, la forma inteligible está en el intelecto sin esta contracción individual. Así el intelecto entiende la forma inteligible en su naturaleza común y universal, sin los límites del tiempo y el espacio que tiene en la existencia sensible. Por lo tanto el modo de ser de la "forma inteligible" en el intelecto no puede ser material o al modo de la materia... *sed per oppositam quamdam rationem*, como concluye magistralmente Tomás. Ahora si la operación trasciende la materia, la trasciende también la facultad y finalmente la trasciende el alma que es su primer principio. En otras palabras, la emergencia o independencia en el operar del alma intelectiva revela la independencia en el ser, de modo que el ser (*actus essendi*) no pertenece al compuesto sino que le pertenece propiamente al alma intelectiva como forma en sí subsistente. El alma intelectiva subsiste en el propio ser, que comunica al cuerpo, porque al ser forma simple, el ser (*actus essendi*) adhiere inmediatamente, por lo tanto, indisolublemente. Santo Tomás entonces sostiene, por primera vez en la historia del pensamiento, una composición de esencia o naturaleza y de ser o acto de ser (*actus essendi*) participado directamente de Dios que es el Ser por esencia (*Esse Ipsum Subsistens*). Con esta conclusión, que, según el mejor tomismo actual, representa el momento más audaz y original de la especulación de Tomás (es decir, la incorporación de la noción platónica de participación en la metafísica aristotélica del acto), queda superada toda posibilidad de equívoco entre Dios y la criatura, problema inicial de la posición de Avicebrón.

Véase que mientras para Aristóteles hay una única relación de acto y potencia, es decir la materia y la forma como cuerpo y alma, para Santo Tomás hay un doble acto y una doble potencia. Ante todo está la materia que es como potencia respecto de la forma, y la forma que es su acto, según la sentencia de Aristóteles. Después la naturaleza toda, constituida de materia y de forma, es como potencia respecto de su ser, en cuanto es receptiva del mismo *actus essendi*, que es su propio acto (novedad de santo Tomás). Así, si la materia y la forma, cuerpo y alma, están entre sí como potencia y acto, forma y ser, si bien son ambos actos, están entre sí como potencia y acto. La esencia respecto del ser decae a potencia receptiva del acto de ser participado. Ahora, si se remueve el fundamento de la materia, porque la potencia receptiva o esencia es una forma subsistente que en sí misma no tiene materia, como el alma, porque es acto primero, entonces tal forma se compara a su ser como la potencia al acto, no sin embargo como potencia separable de su acto de ser sino como

unida siempre al mismo[24] Así santo Tomás concluye que el alma humana es espíritu en cuanto por su ser emerge de la materia corporal, pudiendo en sí misma subsistir y operar; sin embargo, en cuanto toca la materia, y comunica el ser al cuerpo, es forma del cuerpo[25].

Asegurada la espiritualidad absoluta del alma intelectiva, santo Tomás pasa a defender la unidad de la forma substancial en el hombre y en todo ser corpóreo como fundamento de la unidad del ente. De este modo las almas humanas son multiplicadas en razón de los cuerpos que las reciben, por lo que los ángeles totalmente incorpóreos son cada uno una especie distinta.

La individualidad singular del espíritu humano

Como hemos visto, santo Tomás interpreta el texto aristotélico según el espíritu de Aristóteles que es la prioridad del acto sobre la potencia[26], en el sentido de que el acto de ser está sobre el acto de la forma. En cambio, una preocupación de adhesión incondicional al texto del Estagira provocó la célebre tesis del monopsiquismo

24 "En las realidades compuestas hay que considerar un doble acto y una doble potencia. Ante todo, la materia es como potencia respecto de la forma y la forma es su acto; luego, la naturaleza, constituida de materia y de forma, es como potencia respecto de su propio ser, en cuanto es receptiva de éste. Quitado pues el fundamento de la materia, si quedase una forma de una determinada naturaleza por sí subsistemte, no en la materia, en tal caso esta forma se compararía a su ser como la potencia al acto. Sin embargo aqui no se trata de una potencia separable del acto, sino (de una potencia) que (para) siempre acompaña al acto". *"In rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur" (Q. De Spir. cr.*, a. 1 cor.).

25. "Porque el ser de una realidad es proporcionado a su operación, pues cada cosa opera según lo que es de ente; es necesario que el ser del alma humana trascienda a la materia corporal, y no estæ totalmente comprendida por esta, pero también (es necesario) que (tal ser) de algún modo sea atinente a ella (la materia). Así, en cuanto por su ser emerge de la materia corporal, pudiendo por sí subsistir y operar, el alma humana es substancia espiritual; en cuanto mira a la materia y le comunica su ser, (el alma) es forma del cuerpo". *"Quia esse rei proportionatur eius operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma" (Q. De Spir. cr.*, a. 2 cor.).

26 *Metaph.*, IX, 8 por entero.

averroista. Se puede estar de acuerdo en que el texto aristotélico del *De An.*, III, 5, es demasiado arduo y lacónico para decidir por sí solo la célebre controversia que ha convulsionado por más de dos siglos la cultura occidental y que después se transfiere al horizonte de la modernidad en la problemática del monismo idealista. Así como Avicena proponía la unidad del intelecto agente, Averroes su adversario propugnaba la unidad del intelecto posible. Aristóteles lo ha definido como separado de la materia. Ahora lo que es separado del principio potencial pasivo no se puede multiplicar. El intelecto es pues único para todos los hombres de todos los tiempos[27]. Averroes concluía que era también eterno, simple, inmutable, lo único verdaderamente inmortal. El alma de los hombres singulares, materiales y mortales era superior a la de los animales pero siempre de naturaleza sensitiva llamada por Averroes *cogitativa*. En la unión del intelecto separado con tal *cogitativa* se realizaba la intelección.

Tampoco aquí santo Tomás se limitó a una polémica fideista o de carácter teológico, sino que presenta razones teóricas fundamentalmente de tipo aristotélico. En la Facultad de Letras de la Universidad de París, un hombre agudo y tenaz, Sigerio de Brabante, capitaneaba la posición averroista, llamada averroismo latino (por tener por centro París), afirmando que la doctrina de Averroes que se debía rechazar en el plano de la fe, sin embargo era la única compatible con los principios y con la letra del aristotelismo y de la razón. Para dar batalla era necesario entrar al campo del adversario tanto en lo que respecta al texto y a la interpretación de Aristóteles como por cuanto por lo que se refiere a la argumentación filosófica. Esto es lo que hizo santo Tomás. Su vehemente polémica se dice que influyó en el mismo Sigerio[28] De cualquier manera representa otro de los momentos culminantes de la antropología medieval y tal vez de todos los tiempos. Me limito a los momentos esenciales de la argumentación tomista.

1) *El hecho de la autoconciencia según la fórmula: "hic homo singularis intelligit"*. El perno sobre el que gira la posición tomista es el hecho indiscutible de la experiencia inmediata o conciencia personal que cada hombre tiene de su individual acto de entender: "yo pienso" como diría Descartes. La fórmula tomista es "hic homo singularis intelligit". Santo Tomás asume el hecho así como es sin detenerse en complicados análisis fenomenológicos. Por lo demás, parece que el mismo Sigerio haya admitido la substancia de la cuestión: *"ratio autem Thomae est haec; quod intelligere fit secundum intellectum; sed intelligere attribuitur non intellectui sed homini ipsi"*[29] Lo esencial de la controversia reside en encontrar el modo *"quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio: experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit"*[30]. Tomás excluye la explicación de Averroes de la *continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus* según la cual el intelecto, permaneciendo en sí uno, se sirve de vez en cuando de los fantasmas de los hombres singulares para entender (en la suposición de la eternidad de la especie humana por la sucesión al infinito de los individuos mediante la generación). No, responde Tomás, esta explicación es insuficiente. Así se podría explicar que los fantasmas o imágenes de los individuos singulares "son comprendidos" y no que es el individuo singular el que comprende según se constata en la experiencia - como cuando se ve la pintura de la pared el acto de ver pertenece al ojo y no a la pared. Por lo demás, agrega Tomás, nosotros tenemos conciencia de que es el mismo sujeto o yo el que siente y que entiende a la vez. Es necesario admitir que el acto de entender es inmanente al hombre singular: *"Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socrati uniatur"*[31] Santo Tomás no se queda en el mero plano fenomenológico-psicológico sino que conduce su dialéctica hasta una fundación metafísica.

2) *El principio de pertenencia según la fórmula: "Illud quo primo aliquid operatur est forma eius"*. Puesto en los términos indicados el hecho de la autoconciencia del sujeto-yo en el acto de entender, Tomás intenta fundarlo en la metafísica aristotélica del acto y de la potencia. Si el entender pertenece a cada hombre y en cuanto hombre, es necesario afirmar que el entender procede de un principio actual que no puede no estar en cada hombre singular mismo, determinándolo como naturaleza racional. Tal principio es ustamente el alma racional la cual es por tanto la forma substancial del hombre. Dice el texto: "Es necesario que el principio de la operación de entender, formalmente pertenezca a este hombre singular. El principio de esta operación no es alguna forma cuyo ser dependa del cuerpo..., sino que el ser de esta forma es un ser j elevado sobre la materia corporal y no dependiente de ésta. Se debe pues afirmar, si se tiene en cuenta la mencionada explicación, que

27. Cfr. Averroes, *In III De An.*, c. 4, ed. veneta minor 1562, fol. 137 v ss.
28. Cfr. F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après les ouvres inédites*, Louvain 1942, p. 723 ss.

29. Sigerio, *QQ. De Anima intellectiva*, q. III, ed. Mandonnet, Siger de Brabant, 2a ed. 1911.
30. *S. Th.*, I, 76, 1.
31. *Loc. cit.*

sólo una substancia espiritual es forma del cuerpo humano"[32] La posición de santo Tomás armoniza en este punto con las tesis defendidas contra Avicebrón, que ya vimos, sobre la espiritualidad absoluta del alma humana y de la unidad de la forma substancial. El alma espiritual es la única forma substancial del hombre, de la cual proceden, no sólo las facultades superiores del entender y querer, sino también las de la vida sensitiva y vegetativa mediante las que actúa su realidad de forma substancial del cuerpo. Esta unificación ontológica de la actividad humana, que es unificación de la misma individualidad y personalidad, constituye una novedad absoluta en el pensamiento cristiano, desconocida en el pensamiento patrístico, que santo Tomás ha podido realizar gracias al principio de emergencia del Pseudo Dionisio: *"Supremum infimi attingit infimum supremi"*[33]

Santo Tomás estaba convencido de que esta era también la solución de Aristóteles. Así en el importante opúsculo *De unitate intellectus* (especialmente el c. 1) sigue el texto aristotélico en toda su compleja articulación. Hoy es difícil para un estudioso desapasionado no reconocer que la posición tomista (como ya recordaba Trendelenburg) si no corresponde a la letra de Aristóteles ha realizado en el horizonte cristiano el espíritu de los principios aristotélicos, particularmente de los del acto y de la potencia.

Conclusión

La antropología tomista constituye tal vez el vértice de la visión filosófica sobre el hombre de la edad media. Tal antropología se ha desarrollado superando un doble problema. Por una parte, una concepción débil y fideista respecto a la espiritualidad del sujeto humano (avicebronismo), y, por otra, una concepción demasiado rígida de dicha espiritualidad (averroismo) que terminaba por quitar al espíritu humano los atributos más característicos de la "persona" (conocimiento, libertad e inmortalidad personal). En estos problemas está todo el drama doctrinal de la antropología de la segunda mitad del siglo XIII en el cual se cristaliza en su fisonomía original el valor teórico del tomismo, en cuanto los dos problemas tienen por centro los dos puntos claves de la antropología metafísica:
1) naturaleza del espíritu finito; 2) consistencia ontológica o bien individualidad singular del espíritu humano.

32. *Q. De Spir. cr.*, a. 2.
33. *Loc. cit.*

La concepción griega del hombre está demasiado ligada a la naturaleza. El hombre es un "microcosmos": el alma está reducida o a ser un elemento del mundo (presocráticos, estoicos, epicúreos) o a ser principio de vida del cuerpo (Aristóteles) o principio de movimiento (Platón). La concepción medieval del hombre es una metáfora teológica donde el espíritu finito no tiene más que una consistencia derivada de los estadios históricos de la salvación, es decir en definitiva el espíritu finito después del pecado tiene consistencia a partir de la gracia de Cristo y la luz sobrenatural del Verbo. Piénsese en la "teoría de la iluminación", tomada de San Agustín, según la cual es Dios mismo la luz que nos hace entender o en cuanto El hace directamente de intelecto agente en el alma o en cuanto el alma se une directamente en el entender a la "luz inconmutable y a la eterna verdad" o también por ambos modos.

Santo Tomás, en cambio, abre una vía nueva que, si bien abreva abundantemente en las fuentes neoplatónicas, lo hace de un modo asistemático y, por así decir, moviéndose siempre dentro de los principios básicos del aristotelismo. Se trata de la fundación del espíritu finito a partir de la emergencia de los actos de la vida de cada uno en la "cualidad" incomparable de su propio acto de ser (como acto primero y perfectísimo que pertenece sólo a sí mismo y exige un yo absoluto e indisoluble). Sobre la base de estos principios no nos parece imposible hoy llevar a cabo una visión dinámica del hombre que tenga en cuenta los grandes logros de la modernidad (el yo, la persona, la "proyectualidad" de la vida personal, la subjetividad, la libertad, el tema de la intersubjetividad, etc.), a fin que el hombre actúe la verdad de su esencia no perdiéndose en un universal cósmico, ontoteológico, lógico o social, sino relacionando esta esencia consigo mismo y con los otros, en una forma, por así decir, de interiorización, onto-metafísica según el modelo de Aristóteles que define la vida del pensamiento como "un crecimiento del sujeto hacia sí mismo y hacia la entelequia"[34]. No otro parece ser el camino que señala el filósofo francés P. Ricoeur en el reciente Congreso Mundial de Filosofía en Moscú (agosto 1993), evocando su último libro *Se come un'altro* (Roma 1993)[35] en el cual afirma que la tarea del "post-moderno" es fundar el "sujeto" de la modernidad en el plexo aristotélico de *dynamis* y *entelequia*.

Universidad de Letrán

34 *De an.*, II, 4, 417 b 6 s.
35. Paul Ricoeur, *Soi-méme comme un autre*, Paris, Seuil 1990.

CONCURSO BERNARDO A. HOUSSAY

La Revista Latinoamericana de Filosofía ha instituido la distinción Bernardo A. Houssay para jóvenes filósofos menores de treinta y cinco años nativos de Latinoamérica o de la Península Ibérica. Se adjudica al autor del mejor estudio filosófico inédito sin limitación de tema.

El estudio premiado se publicará en un número de la RLF del año siguiente al de la adjudicación del premio. El jurado se reserva el derecho de otorgar menciones especiales a otros trabajos. En 1988 obtuvieron la distinción *ex aequo* Graciela E. Marcos de Pinotti y Plinio Junqueira Smith y en 1990, Sergio R. Palavecino. Quienes hayan obtenido la distinción no podrán presentarse nuevamente a concurso.

Los trabajos deberán ajustarse a los siguientes requisitos: estar escritos en español o en portugués; no exceder de doce mil palabras, incluidas las notas; estar redactados en forma de artículos; firmarse con seudónimo y en sobre aparte cerrado ha de figurar la identidad y el domicilio del concursante así como la constancia de que es menor de treinta y cinco años y nativo de Latinoamérica o de la Península Ibérica. El plazo para la recepción de los trabajos vence el 30 de septiembre de 1994 y el fallo se conocerá en diciembre del mismo año. Los trabajos deben enviarse a RLF, Casilla de Correo 5379, (1000) Buenos Aires, Argentina. El jurado estará constituido por María Julia Bertomeu, Eduardo Flichman, Osvaldo Guariglia, Leiser Madanes, Ezequiel de Olaso y Mario Presas, miembros del Comité de Redacción de la RLF.

Al imponer a este concurso el nombre del doctor Houssay la RLF honra la memoria de quien fue Premio Nobel de Fisiología (1948), fundador y varias veces presidente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina desde 1958 y consejero y amigo del Centro de Investigaciones Filosóficas desde su fundación en 1965.

Revista Latinoamericana de Filosofía,Vol. XX N°1 (Mayo 1994)

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

Reyes Mate

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

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

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

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

b) una *exigencia objetiva* que pertenece al otro. Este es un elemento que nos cuesta entender hoy porque cuando hablamos de "jus" o de "derecho" no pensamos en algo objetivo a lo que nos debemos sino en la faculta moral que tiene una persona para reivindicar como propio tal objeto, tal cosa. Un medieval como Tomás de Aquino diría, por

1. St. Tomás, *Summa Theologica* II-II, 57,1.
2. "Sic igitur justum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem justitiae, ad quod terminatur actio justitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat" , ib. II-II 57, 1 corpus.

ejemplo, que la buena reputación es un derecho del hombre - en el sentido objetivo de que es algo debido al hombre- mientras que un moderno entendería que todo hombre tiene derecho (sujetivo) a que se le respete su reputación. En el segundo caso, el buen nombre es negociable; en el primero, no. Por eso señala el teólogo medieval: "el nombre de *derecho* significa en primer lugar la *cosa justa*". [3] Somos responsables más allá de nuestras intenciones.

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

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

Quisiera llamar la atención sobre las consecuencias que un tal planteamiento tiene respecto a la relación entre el derecho y la ley. Si entendemos por derecho el título o facultad moral de reivindicar tal "derecho", entonces entendemos o suponemos que la ley funda el derecho y le determina. Es el punto de vista moderno. En la perspectiva medieval, sin embargo, la ley expresa el derecho que la precede pues el derecho es una dato objetivo previo.

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

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

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

3. "hoc nomen *jus* primo impositum est ad significandum ipsam rem justam". Ib. ad 1um.

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

es la instancia que administra y garantiza el intercambio pacífico de los individuos y el derecho es la concreción de esa función.

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

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

5."alles Recht 'Vor'recht der Könige oder der Grossen, kurz der Mächtigten gewesen sei", W. BENJAMIN *Gesammelte Schriften* II,1 198

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

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

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

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

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

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

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

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

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

una ley universal, a lo que todos pueden acordar que se convierta en una norma universal".[8]

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

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

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

Desde esos supuestos tiene que aplicarse a resolver un problema que él mismo había contribuído a agrandar: el del hiatus entre moral y derecho. Hemos visto que es una problema que viene de atrás, del propio Hobbes y que obligaba a Kant a plantearse la pregunta de cómo arribar a la legitimidad partiendo de la legalidad. Habermas había contribuído a agravarlo porque al colocar la legitimidad del lado del procedimiento *discursivo*, moralizaba en exceso la salida, pues no parecía reconocer ninguna lógica propia a los subsistemas, lo cual afectaba tambien a su valoración del derecho: mero ejercicio de poder

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

Ahora tiene claro que las normas legales son algo más que mandamientos morales, de tal suerte que la legitimidad no se agota en moralidad. Un orden legal, en efecto, no sólo tiene que convenir con la moral sino que, además, tiene que expresar su estima por los valores de la sociedad de derecho en cuestión así como una elección razonable de estrategias y medios.

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

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

Se constata pues que, gracias al modelo discursivo, la oposición entre ámbitos regulados moralmente (Moral) y ámbitos regulados jurídicamente (Recht) quedan relativizados ya que uno y otro están sometidos a la función discursiva de la voluntad cooperativa de todos los potenciales afectados. Ahora bien, el que el hiatus disminuya no

significa que desaparezca pues no todo puede decidirse, en las circunstancias actuales, aplicando universalmente el principio de justificación discursiva. Están, por ejemplo, los "liberticidas" y a ellos habrá que aplicarles normas coactivas con las que ellos evidentemente no pueden estar de acuerdo.

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

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

5. Una reflexión crítica.

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

9. Es la expresión que emplea G. Nenning en un irónico comentario al último libro de Habermas. Cf. DIE ZEIT, 12 de febrero de 1993, pag. 57

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

5.1. Desde el *discurso*.

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

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

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

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

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

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

Pues bien, pese al peso específico que tiene el planteamiento habermasiano debido a su propia entidad y también a la aceptación de la que goza me permito señalar que estamos, de nuevo, ante una universalización que es necesariamente particular. Veamos.

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

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

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

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

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

Las cosas, sin embargo, no son tan simples ya que un "dialéctico de la ilustración" como Habermas manifiesta expresamente que su *razón comunicativa* hereda la tradición de la *razón anamnética*, naturalmente que bajo las condiciones que imponen unos tiempos postmetafísicos. Es ésta una novedad que bien merece en mínimo desarrollo. En junio de 1993 J. Habermas dictaba una conferencia en Münster, con motivo de la jubilación de J.B. Metz, bajo el significativ o título "Israel versus Athen: wem gehört die anamnetische vernunft?. Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt" ("Israel versus Atenas: a quien pertenece la razón anmnética?. Hacia la unidad en el seno de una pluralidad multicultural"). En polémica con Metz, Habermas reconocía que los conceptos claves de la razón comunicativa no proceden del idealismo metafísico (griego) sino del "pensamiento de la alianza" (judía). Y enumera algunos: el concepto de *verdad subjetiva* entendida no como ensimismamiento sino como interés por el extraño; el de *autonomía* , afectado por una carga moral que no le permite instalarse en la autoreferencia sino que remite hacia el reconocimiento recíproco; el de *sujeto socializado* , es decir, el de un sujeto que se individualiza en y por la historia y por eso se reconoce momento de la sociedad; el de *liberación*, visto no sólo como emancipación de relaciones indignas sino tambien como proyecto utópico de una vida realizada; el de *historia*: la estructura narrativa bíblica nos ha permitido captar los hechos como acontecimientos que nos ad-vienen, visión que permite hablar de novedad histórica...Todo eso está dispuesto a concedérselo a Metz. Lo que le niega es que esos conceptos no estén ya siendo operativos un algunos discursos filosóficos. Lo están, aunque no pueden estar en el estado puro de la tradición anamnética. Dice habermas, en efecto, que en tiempos postmetafísicos aquella tradición judía que remitía la experiencia de libertad y de solidaridad a la *alianza*, esto es, a una relación intersubjetiva, se encarna hoy en la razón comunicativa. Sólo esa razón puede hoy hacer frente a las amenazas que se ciernen sobre la existencia humana y sólo ella puede rescatar y hacer valer aquella tradición de libertad y solidaridad. Habermas llega a defender su tesis en el terreno más difícil para él, en el del llamado "problema de la teodicea" y que no es otro que el problema que plantea a Dios, sujeto de la justicia absoluta, la injusticia del inocente. Los límites de una nota al pie de página no permiten alargarnos más. Séame permito señalar, por su insólita novedad, la doble afirmación de Habermas según la cual a) no hay universalidad material sin apropiación de la "razón anamnética" y b) pero esa apropiación ya está operada en su teoría de la razón comunicativa. Walter Benjamin se sorprendería por la osadía habermasiana pero compartiría su primera afirmación.

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

Una de las páginas má sobrecogedoras y contradictorias de la "Aufklärung" y de la "Dialeltik der Aufklärung" es la visión colonialista de la razón ilustrada...en nombre de su universalidad. Citaré tres ejemplos, tomados al azar:

a) Condorcet, en su "Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain", explica a los pueblos de Africa que el camino del progreso de la humanidad es el que marca Europa y que ellos tienen que seguir. Por la historia sabemos lo que se quería decir: lo tenían que seguir por las buenas o por las malas.

b) Las ideas de Hegel sobre América: ante el "Weltgeist", que es europeo y germánico, las sedicentes culturas de México o Peru tienen que disolverse y desparecer, para dejar paso al triunfal "Weltgeist".

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

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

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

12. Hay sin duda una relación entre el particularismo de la universalidad occidental y la centralidad del agente en, por ejemplo, la filosofía moral griega, así como otra entre la universalidad "negativa" o "deconstructiva" y la alteridad. Ilustrativo es, en este sentido, la pregunta de Sócrates en el Gorgias: ¿qué es más grave cometer una injusticia o padecerla?. Después de una discusión harto farragosa con Polos se llega a la conclusión de que es más grave cometerla que padecerla porque al cometer la injusticia atentamos contra el alma y eso es peor que sufrir las consecuencias de la injusticia en el propio cuerpo. Esta es una reacción característica de la mentalidad griega en asuntos de moralidad: el centro de la preocupación moral es el agente y la perfección de su alma. Naturalmene que tratándose de justicias e injusticias la acción del agente afectará al otro, pero ese otro no es el centro de gravedad de la reflexión moral, que sigue siendo el agente. Haciendo el mal al otro el agente se frustra, renuncia a conseguir el *telos* o la perfección de su acción. El *telos* es como la fuerza de atracción o sentido de un acto que hace que lo "queramos por sí mismo y lo demás por él" hasta el punto de que ese telos será "lo bueno y lo más excelente" (EN I 2 1094a 18-24). Cometiendo la injusticia impedimos el despliegue de esa virtualidad que está en la naturaleza de ahí que, como dice Aristóteles, "lo que es bueno por naturaleza es de por sí bueno y agradable al hombre de bien" (EN IX 9 1170a). Estamos hablando de la naturaleza del agente por eso comenta E. Lledó que en los griegos "la lejana frontera de la bondad ha quedado señalada así en los confines mismos de la intimidad. Es la psyche, el alma, la mente, la "subjetividad" quien levanta, con la *aréte*, el fundamento sobre el que se edifica el bien" (E. LLedó "Aristóteles y la ética de la polis" en Historia de la Etica I Victoria Camps ,ed., Editorial Crítica, Barcelona 1998, 152). Esa centralidad del agente no se pierde de vista ni siquiera cuando, a propósito de la justicia, Aristóteles afirma que "la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros" (EN 1130a). Ahí, como comenta W.F.R. HARDIE *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, Clarenton Press 1980, p. 182 y ss), lo que está en juego es una concepción de la justicia como "carácter del agente" aunque en el caso de la acción justa haya que considerar el efecto de su acción en el otro. En la cultura (judía) de la alteridad se respondería a la pregunta de Sócrates de la misma manera pero dando una razón diferente: "porque haciendo daño a otro, hacemos daño al otro". No sería correcto traducir el interés griego por el agente en términos de egoísmo. Cuando Sócrates, en su *Apología*, se preocupa más de la "mejora del alma" que de atenciones a los demás no pierde de vista a sus conciudadanos ya que les invita a la misma virtud. El problema no es pues el egoísmo sino la alteridad: el otro sólo es visto desde uno mismo.

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

5.2. Desde la *justicia*.

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

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

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

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

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

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

La violencia divina manda, en efecto, *no matar*, no convertir al otro en objeto de mis deseos, de mi concepto, de mi estretegia. No conviene, sin embargo, traducir esa mandamiento en negación de toda violencia. La vida que hay que respetar no es sólo la vida natural: nada más lejos de Benjamin que la sacralización de la vida biológica. La vida que hay que respetar, la vida que honra al hombre es la *existencia justa* ("das gerechte Dasein"). "Falsa y miserable es la tesis de

que la existencia sería superior a la existencia justa".[13] La "existencia justa" es una existencia que tiene una justicia pendiente y plantea que se le haga justicia. Como comenta Derrida: "ce qui fait le prix de l'homme, de son Dasein et de savie, c'est de contenir la potentialité, la possibilité de la justice, l'avenir de la justice, l'avenir de son-être-juste, de son avoir à être juste". El "no matarás" es la exigencia de que se le haga justicia.

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

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

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

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

6. Conclusión

El otro nos descentra. Pero este *otro* al que hemos llegado no es

13. "Falsch und niedrieg ist der Satz, dass Dasein höher als gerechtes Dasein stehe", WB GS II 1, 201.

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

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

Instituto de Filosofía, CSIC

Desarrollo Económico
Revista de Ciencias Sociales

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Roberto Bouzas, Ricardo Carciofi, Daniel Chudnovsky, Liliana De Riz, José Nun, Hilda Sabato, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 34 Abril-junio 1994 Nº 133

JOHN MARKOFF y VERONICA MONTECINOS: El irresistible ascenso de los economistas.

GRACIELA DUCATENZEILER y PHILIP OXHORN: Democracia, autoritarismo y el problema de la gobernabilidad en América Latina.

ROBERTO BENENCIA: La horticultura bonaerense: lógicas productivas y cambios en el mercado de trabajo.

IGNACIO KLICH: Peronistas y radicales ante las aspiraciones sionistas en Palestina.

PABLO GUTMAN: Países en desarrollo y negociaciones ambientales internacionales: los riesgos de la falta de información.

NOEMI M. GIRBAL DE BLACHA: Azúcar, poder político y propuestas de concertación para el Noroeste argentino en los años '20. Las Conferencias de Gobernadores de 1926-1927.

COMUNICACIONES

JOSE LUIS NICOLINI: Privatizaciones y la estabilidad de una abultada deuda pública externa.

CRITICA DE LIBROS

ROBERTO PEREYRA y PABLO A. TAVILLA: Inflación y crecimiento: una historia de amor y desencuentros.

SAMUEL AMARAL: La trampa de los principios y la traición de la política.

INFORMACION DE BIBLIOTECA

- Reseñas Bibliográficas / Revista de Revistas /Publicaciones Recibidas.
- Convocatoria al IV Concurso Latinoamericano de Ensayos de Crítica Bibliográfica.

DESARROLLO ECONOMICO – 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, U$S 68; Resto de América, U$S 74; Europa, U$S 76; Asia, Africa y Oceanía, U$S 80. Ejemplar simple: U$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:

Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 ◆ 1425 Buenos Aires ◆ Argentina
Teléfono: 804-4949 ◆ Fax: (541) 804-5856

REALISMO INTERNO VERSUS REALISMO CONTEXTUAL, EL CASO DE LA MECANICA CUANTICA.

S.F. Martínez

If science does not tell us what is "really there" in the metaphysical sense, then neither does anything else.
Hilary Putnam

En una serie de escritos a partir de 1976 Hilary Putnam ha tratado de convencernos de la necesidad de abandonar la famosa imagen dualista heredada del siglo XVII según la cual hay una distinción clara y tajante entre dos tipos de propiedades, propiedades primarias o intrínsecas y propiedades secundarias. Las propiedades intrínsecas identifican a los objetos tal y como son, independientemente de cualquier construcción mental. Las propiedades secundarias a su vez, son, en mayor o menor grado, una "proyección" de nuestra mente[1].

La creencia en un mundo independiente de la mente caracterizado por las propiedades intrínsecas de sus objetos es una de las principales tesis de la doctrina que Putnam llama "materialismo" u "objetivismo o "el punto de vista del ojo de Dios" en sus escritos (ver por ejemplo Putnam 1987.I, 1990.1). La otra tesis central del materialismo, según Putnam, es la creencia en que la ciencia, a través de sus teorías mas fundamentales, nos ofrece una descripción cada vez más aproximada de esta realidad última.

Putnam nos recuerda que hay dos maneras tradicionales en las que el materialismo ha sido defendido. Una manera es la que parte de suponer una *intellektuelle Aschaung*, algun tipo de intuición que le de a la mente el poder de poder captar "formas" o las "cosas en sí". Si la mente tiene ese poder entonces no es problema explicar como

1, El materialismo asume implícitamente que hay una serie de propiedades intrínsecas en este sentido fuerte que caracterizan a la mesa en toda situación en la que la mesa pueda encontrarse como objeto físico. Así, por ejemplo, la mesa tendrá un largo dado, una cierta masa, y así sucesivamente. En otras palabras, el materialista implícitamente asume que las propiedades intrínsecas individualizan a los objetos que existen independientemente de la mente.

nuestro lenguaje se refiere verdaderamente al mundo (via una correspondencia entre los signos en la mente y "las cosas en sí"). La otra manera es argúir por la existencia de una estructura constitutiva del mundo que existe independientemente de la mente, y decir que la descripción de esa estructura es el fín de nuestras teorías fundamentales.

La primera alternativa es claramente inaceptable para un empirista. En los últimos 10 años Putnam ha formulado una serie de críticas en contra de los argumentos utilizados para fundamentar el materialismo, y ha desarrollado lo que él considera es la única alternativa viable, la tesis del "realismo interno". Un realista interno cree que los objetos son dependientes de los marcos conceptuales y que en particular no hay una estructura física de lo físico que pueda servir como punto de partida para privilegiar una relación de referencia.

Putnam considera que el materialismo es la única versión del realismo metafísico que puede ser tomada en serio en la filosofía contemporánea porque esta doctrina es una posición desarrollada a partir de una reflexión acerca de la metafísica implícita en la ciencia i.e. es una postura "naturalista" o "fisicalista". Un naturalista asume que la ciencia nos ofrece teorías verdaderas, o suficientemente cercanas a la verdad como para que podamos tomarlas como punto de partida para inquirir acerca de la estructura física del mundo. El fisicalismo asume que la física nos proporciona el marco requerido.

De no estar dispuestos a aceptar esta restricción a la metafísica, podríamos tomar cualquier intuición o cualquier teoría como guía y perdernos en los laberintos de una metafísica pre-Kantiana.

En este trabajo acepto que el materialismo objetivista tal y como Putnam lo formula no es una posición viable para un realista, pero quiero sugerir una alternativa al realismo interno. La estrategia que seguiré es la siguiente. Distinguiré entre dos posibles maneras de caracterizar propiedades intrínsecas. Haré ver que el objetivismo criticado por Putnam concibe a las propiedades intrínsecas en el primer sentido (lo que llamo el sentido fuerte). Una posición naturalista, sin embargo, nos lleva a considerar seriamente la posibilidad de que las propiedades que caracterizan a los objetos independientemente de la mente no sean propiedades intrínsecas en el sentido fuerte, sino que sean únicamente propiedades intrínsecas en un sentido débil (que caracterizaré a su debido tiempo). Haré ver también que los argumentos de Putnam en contra del "objetivismo" son sólo argumentos en contra de la posible justificación empírica de un objetivismo fuerte, y no en contra de la posible justificación empírica de un objetivismo débil.

En un sentido fuerte las propiedades intrínsecas son las propiedades que un objeto tiene independientemente de cualquier otra cosa que sea o no el caso. Así, por ejemplo, que esta mesa pese más de 10 kilogramos es una propiedad que esperamos que tenga la mesa (o no) independientemente de lo que pase (o no pase) en cualquier otra parte.[2] Este sentido fuerte de independencia de la existencia de las propiedades objetivas fue clasicamente formulado en el *Tractatus* de Wittgenstein. Para Wittgenstein, los objetos del mundo existen independientemente de lo que es el caso (ver 2.021 y 2.024). Los objetos constituyen la substancia del mundo, son lo que es duradero y fijo.

Las *propiedades intrínsecas débiles* son propiedades que un objeto puede tener independientemente de algunos objetos, y en particular independientemente de cada mente, pero no independientemente de todos y cada uno de los otros objetos que existen. Las propiedades intrínsecas en este sentido débil son propiedades *irreduciblemente* contextuales o relacionales.[3]

Un ejemplo de una propiedad contextual no es dificil de hallar. Por ejemplo, la propiedad de la mesa en mi cubículo de pesar 10 kgs. depende de la propiedad de mi cubículo de estar sobre la superficie de la tierra etc. Un materialista piensa que no hay propiedades contextuales intrínsecas, que las propiedades contextuales pueden siempre reducirse o supervenirse a propiedades intrínsecas en el sentido fuerte. La propiedad contextual del peso de la mesa puede desglosarse como diciendo que la mesa tiene una cierta masa (que se considera una propiedad intrínseca objetiva de la mesa) y que el campo gravitatorio de la tierra tiene una cierta intensidad (en mi cubículo). La realidad independiente de la mente en la que un realista cree, sin embargo, puede ser una realidad con propiedades contextuales irreducibles.

La noción de una realidad independiente de la mente en un sentido fuerte es la que Putnam asocia con el realismo metafísico. Esta noción de realidad independiente de la mente asume que el mundo está constituido por objetos con propiedades intrínsecas en el sentido fuerte. En este sentido el mundo es "un mundo hecho" como nos dice Putnam (ver por ejemplo Putnam 1987.I, 1983a). Una realidad independiente de la mente en el sentido débil tiene por lo menos algunas propiedades que son intrínsecamente contextuales. Esto sugiere la posibilidad que puede formularse parodiando el

2. En Martinez 1990 formulo de manera precisa una noción de propiedad contextual que no es reducible a propiedades intrínsecas de objetos.
3. Esto lo muestro en Martinez 1990.

aforismo de Wittgenstein citado arriba: Los objetos del mundo no existen independientemente de lo que es el caso, pero existen independientemente de la mente. En este caso el mundo que existe independientemente de la mente no es "un mundo ya hecho" o un mundo con objetos "recortados" previamente a nuestra experiencia de ellos. El "recorte de objetos", i.e. la individuación de objetos, va a depender (o por lo menos puede depender) del contexto en que se de nuestra experiencia.

Putnam ha elaborado principalmente dos argumentos en contra de la posibilidad de caracterizar una relación de referencia físicamente privilegiada (y por ende, según Putnam, en contra de la existencia de objetos con propiedades intrínsecas). Uno es el famoso argumento presentado en la conferencia presidencial a la reunión de invierno de la Asociación de lógica simbólica (Association of Symbolic Logic) en 1977, y publicada en Putnam 1983 con el título "Models and Reality". Este argumento ha sido reformulado y elaborado en una serie de escritos posteriores (ver por ejemplo 1987.II, 1990.1). El argumento es básicamente una elaboración de las implicaciones del teorema de Lowenheim-Skolem para el tema del realismo. Putnam muestra que bajo la suposición de que el contenido cognitivo de las teorías puede formularse en términos de la semántica formal, cuáles son los objetos que existen (y qué propiedades tienen) es una cuestión de interpretación.

Putnam considera una serie de posibles objeciones a su argumento. Una posible objeción es que sería suficiente tratar de usar la noción de "interpretación deseada" ("intended interpretation") para fijar un conjunto de objetos como los *objetos* metafísicamente básicos del mundo. Putnam rebate esta objeción haciendo ver que esto requeriría algun tipo de intuición que no es justificable empíricamente, o bien requeriría que recurrieramos a una teoria causal de la referencia que restringiría de manera apropiada las interpretaciones posibles. Pero, de nuevo, no importa qué diga esta teoría de la referencia, su contenido empírico deberá estar incluido en nuestra mejor teoría (epistemicamente ideal), y por ello no podría ayudarnos a distinguir la verdad *última* de la noción de verdad relativa a una interpretación (que es la noción de verdad que es accesible a nuestra experiencia).

Si aceptamos las asunciones del argumento de Putnam debemos concluir que una relación de referencia objetiva es empíricamente inaccesible (incluso en condiciones epistémicas idealizadas). Como Putnam lo pone en 1983b:

> "unless the word 'causes' (or whatever the causal predicate or predicates may be) is already glued to one definite relation with metaphysical glue, this does not fix a determinate extension for 'refers' at all (p.18).

Por supuesto, las asunciones en el argumento semántico-formal de Putnam pueden cuestionarse. Es cuestionable por ejemplo el supuesto de que a través de la estructura semántico-formal de las teorías podemos establecer algo tan fundamental como lo que pretende Putnam. En todo caso, el argumento de Putnam se basa en una reducción del significado de una relación causal al conocimiento de sus condiciones de verificación (las condiciones epistémicamente ideales en este caso), y esto es algo bastánte cuestionable. Un realista sólo necesita creer que es posible caracterizar empíricamente una relación causal o una relación de referencia, y tener buenas razones para creer que la ciencia es una buena guia en esta tarea. No tiene porqué comprometerse con la búsqueda de una definición de una relación causal o a la reducción del significado de esa relación a condiciones de verificación.

No es sorprendente pues que los esfuerzos de Putnam en varios trabajos (ver Putnam 1983a y 1984 en particular), estén dirigidos a mostrar que la ciencia (y la física en particular) niega la posibilidad de fundamentar una noción de estructura física de lo físico que sea capaz de proporcionar las "protuberancias" y los "perfiles" requeridos para convencernos de que la estructura física de lo físico (la estructura causal del mundo) es algo físico.

La crítica de Putnam en contra de esta posible estrategia del materialista empieza por reformular los argumentos bien conocidos en contrar de la posibilidad de definir una "relación causal" (o una noción física de causa). Pero esto sólo puede ser un primer paso. Como el mismo Putnam lo reconoce, la mayoría de los fisicalistas contemporáneos estarían de acuerdo en que fue simplemente un error el tratar de *definir* causación. Putnam sabe de este cambio de estrategia de los materialistas, pero no le da mucha importancia. Después de todo, dice Putnam ¿Cómo podría un filósofo que acepta la existencia de un fenómeno irreducible de causación llamarse a sí mismo un materialista? Como nos dice en 1983a:

> If events *intrinsically* explain other events, if there are saliencies, relevancies, standars of what are "normal" conditions, and so on, built into the world itself independently of minds, then the world *is* in many ways like a mind...And if that is true materialism *cannot* be true. (p. 152).

A continuación hago ver que esta objeción de Putnam a la posibilidad de caracterizar empíricamente una estructura causal como algo físico (independiente de la mente) asume que la realidad

independiente de la mente propuesta por el objetivista es una realidad caracterizada por propiedades intrínsecas en el sentido fuerte.

Para empezar, tal y como Putnam caracteriza al objetivismo (y como él mismo lo reconoce), éste es una descripción del marco metafísico implícito en la física clasica (En Martinez 1990 hago ver con cierto detalle en que sentido un objetivismo fuerte es la descripción del marco metafísico de la física clásica). Es claro que de seguir Putnam sus propios lineamientos (ver en particular el epígrafe al principio de este trabajo) debería de considerar seriamente la posibilidad de que la mecánica cuántica *y no la física clásica,* sea la guía de nuestra metafísica. Después de todo, la mecánica cuántica es una teoría que se considera fundamental (y no la mecánica clásica). Aquí llegamos al núcleo de mi divergencia con Putnam.

Putnam piensa que un fisicalista que trate de tomar como punto de partida a la mecánica cuántica está perdido de antemano. Putnam acepta llamada interpretación de Copenhagen de la mecánica cuántica. Esta interpretación, según Putnam, apoya decididamente la tesis del realismo interno. Pero esta es una suposición muy cuestionable. El originador de la interpretación de Copenhagen, Niels Bohr, creía que la incompatibilidad de la mecánica cuántica con una interpretación materialista era una consecuencia de la incompatibilidad de las descripciones cuánticas con las descripciones clásicas que si admitían una interpretación realista (objetivista fuerte). Algunas versiones de la interpretación de Copenhagen siguen a Bohr en asumir que tenemos un acceso epistémico privilegiado a objetos de tamaño mediano (ni muy grandes ni muy pequeños), y que estos objetos de tamaño mediano constituyen un marco ontológico privilegiado para la física. Esto debería de ser inaceptable para un realista interno que supuestamente sostiene que no hay *ninguna* descripción privilegiada (ver por ejemplo Putnam 1990.1). Otras versiones de la interpretación de Copenhagen hacen énfasis en la idea que sólo las propiedades de lo observado son reales. Una posición de este tipo debería de ser inaceptable al realista interno por las mismas razones por las que Putnam encuentra inaceptable la metafísica de Sellars (ver Putnam 1987.I). Negarle la realidad a la mesa en el cubículo de arriba sólo porque nadie la está observando es tanto o más violento al sentido común que la metafísica de Sellars.

Mas dañino para la posición de Putnam es la pertinencia de una serie de interpretaciones no tradicionales de la mecánica cuántica para la formulación de una respuesta fisicalista. Pienso sobre todo en una serie de interpretaciones que se han desarrollado en los últimos quince años y que están siendo seriamente consideradas por físicos y

filósofos. Por ejemplo, la interpretación modal de Simon Kochen (ver Kochen 1985), o la interpertación interaccionista propuesta por Healey en 1989. Estas interpretaciones describen a la medición como un proceso físico interno a un sistema compuesto, sin intentar recobrar el "punto de vista del ojo de Dios" que Putnam identifica con el objetivismo fuerte.

Estas interpretaciones establecen una distinción entre dos tipos diferentes de descripciones de estado para los sistemas cuánticos, y toman esto como punto de partida para evitar lo que muchos físicos y filósofos consideran el principal problema que debe de superar una interpretación satisfactoria de la mecánica cuántica, la aparente referencia a un observador en los fundamentos conceptuales de la física. Por otro lado, estas interpretaciones deberían de ser muy llamativas para Putnam, ya que articulan de una manera relativamente precisa lo que supuestamente es un componente básico de su propuesta, la idea de que el realismo y el relativismo conceptual son compatibles.

El hecho explotado por estas interpretaciones es que la estructura lógica de las propiedades en la mecánica cuántica es no-Booleana, y puede mostrarse que esto implica la existencia de (enunciados elementales que describen) propiedades de objetos que no tienen un valor de verdad independientemente de la "situación experimental"[4] Qué propiedades son el caso no está fijo de una vez y para siempre para un sistema dado en un estado dado (como es el caso en la física clásica). Por lo menos algunas de las propiedades del sistema (en un estado determinado) no son propiedades intrínsecas del sistema en el sentido fuerte. Pero tales descripciones de sistemas cuánticos sólo niegan la existencia de las propiedades independientes de la mente en el sentido fuerte, pero son compatibles con una descripción de tales propiedades como independientes de la mente en el sentido débil. Por ello, *un fisicalista que acepta la mecánica cuántica como una descripción aproximada de la estructura física del mundo tiene a su disposición un sentido razonable en el que la dependencia de las propiedades de una situación experimental no es reducible a (o identificable con) una dependencia de la mente.*

El núcleo de la argumentación de Putnam se dirige a hacer ver las dificultades con una concepción de realidad fija que está ligada a la distinción tradicional entre propiedades intrínsecas y propiedades secundarias. De la aceptación de estas dificultades no se sigue, sin embargo, que no haya una estructura física subyacente que proporcione las " protuberancias" requeridas para privilegiar una

4. Esta versión de la distinción la tomo de Howard 1987.

estrucuctura causal como una estructura física (independiente de la mente). Lo único que se sigue es que la estructura física no satisface las asunciones simplistas del objetivismo fuerte.

Es importante que quede claro que no estoy tratando de argüir en contra del realismo interno sobre la base de una interpretación realista de la mecánica cuántica. Mi argumento es más bien que, a pesar del hecho de que la mecánica cuántica nos da buenas razones para creer que la distinción tradicional entre propiedades intrínsecas y propiedades secundarias no puede sostenerse, también nos da buenas razones para creer que el rechazo de la dicotomía tradicional no lleva al realismo interno.

El desafío que la mecánica cuántica le pone al realista interno puede hacerse más preciso por medio de la introducción de un poco de terminología. Diremos que una teoría es *separable*, o que una teoría satisface el *principio de separabilidad*, si dos regiones del espacio-tiempo separadas por un intervalo de largo diferente de cero posee estados distintos, y si el estado compuesto de los dos sistemas está totalmente determinado por estos estados separados. En términos ontológicos mas directos, una teoría que satisface el principio de separabilidad describe el mundo como compuesto de individuos que tienen sólo propiedades no-relacionales, y describe las propiedades de sistemas compuestos como reducibles o supervinientes a propiedades relacionales de los indivíduos simples.

Los físicos clásicos tenían buenas razones para creer que la separabilidad era un principio básico de cualquier teoría física fundamental. Concebían la geometrización de la naturaleza como el rasgo estructural más fundamental de la física. Y esta geometrización requería de la separabilidad por dos razones. Primero, si la separabilidad falla entonces debemos de imponer restricciones a la aplicabilidad de la noción clásica de causalidad tal y como ésta se formaliza en teorías del espacio-tiempo (en teorías relativistas). Segundo, las teorías clásicas, asumen que es posible modelar la ontología física fundamental en términos de una variedad diferenciable, e implícitamente toman como criterio de individuación para los sistemas físicos el criterio matemático para la individuación de puntos.

No es pues sorprendente que el hecho que la mecánica cuántica sea una teoría no separable haya sido considerado inaceptable por Einstein. El pensaba que el criterio para la individuación de los sistemas físicos presuponía la separabilidad (y por lo tanto, implícitamente, presuponía el concepto tradicional de propiedad intrínseca). Si pensamos que tal criterio de individuación de sistemas es el único posible, entonces la mecánica cuántica no puede ser una

descripción correcta del mundo, o por lo menos, en el sentido pertinente, una descripción cercana a la verdad. Si creemos que hay una descripción verdadera, como Einstein creía, tenemos que concluir que hay variables ocultas que tienen que ser tomadas en consideración para alcanzar una descripción verdadera de la realidad.

Una serie de trabajos en los fundamentos de la mecánica cuántica, apoyados por una serie de experimentos muy detallados, sugieren que si bien la mecánica cuántica puede no ser una teoría verdadera la evidencia parece apuntar de manera bastante contundente a la conclusión que la realidad física es no separable (i.e. que tiene que ser descrita por una teoría no separable).

Por supuesto, esto nos obliga a pLantearnos el problema de reconciliar lo que parece ser un supuesto central de una teoría del espacio tiempo, el principio de separabilidad, con la tesis de que la realidad microscópica es no separable. Este es uno de los problemas centrales en los fundamentos de la física contemporánea. Hay varias propuestas que no pueden considerarse sino como tentativas. Pero el hecho es que no podemos negar la evidencia empírica acerca de la no-separabilidad de la realidad física sobre la base de un prejuicio metafísico. Por lo menos un empirista post-Kantiano como Putnam no debería.

La mera distinción entre un objetivismo fuerte y un objetivismo débil ya plantea un problema al realismo interno. Un realismo contextual en el que los objetos que existen independientemente de la mente tienen propiedades débilmente objetivas es una posibilidad conceptual incompatible con el realismo interno y que no se excluye con los argumentos en contra del realismo metafísico. Pero el realismo contextual es más que una mera posibilidad metafísica. La mecánica cuántica parece sugerir fuertemente que la realidad física sólo puede ser objetiva en un sentido débil, no en un sentido fuerte. Si vamos a tomar en serio el naturalismo en metafísica deberíamos de tomar más en serio la posibilidad de un realismo contextual.

En conclusión, es posible aceptar las críticas de Putnam al realismo metafísico sin tener que aceptar la conclusión que todas las propiedades son proyecciones. Aceptar esta conclusión requiere un salto injustificado de un argumento en contra del objetivismo fuerte a la negación de la existencia de una estructura causal como algo físico, y más en general a la negación de una realidad física independiente de la mente.

Universidad Nacional Autónoma de México.

REFERENCIAS

Kochen S. 1985 "A new interpretation of Quantum mechanics" en *Symposium on the Foundations of Modern Physics*, P. Lahti y P. Mittelstadt (comps.), Teaneck, N. J. World Scientific Publishing, pp. 151-70.

Healey R. 1989, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

Howard D. 1989, "Holism, Separability and the Metaphysical Implications of the Bell Experiments", in *Philosophical Consequences of Quantum Theory*, J. T. Cushing y E. McMullin comps. Univ. of Notre Dame Press.

Martinez S.,1990, "Mas allá de la presuposición Newtoniana", *Critica* 66: 25-37.

Putnam H. 1983, *Realism and Reason*, Philosophical papers vol. 3, Cambridge U. Press, Cambridge, London, 1983.

Putnam H. 1983a, "Why there isn't a Ready-made World" en Putnam 1983.

Putnam H. 1983b, "Models and reality" en Putnam 1983. Originalmente apareció en *J. of Symbolic Logic* 1980, XLV, 464-82.

Putnam H. 1984, Is the Causal Structure of the Physical Itself something Physical?, en *Midwest Studies in PHilosophy*, IX, pp. 3-16. También en Putnam 1990.

Putnam H. 1987, *The Many Faces of Realism*, Open Court, LaSalle, Illinois.

Putnam H. 1990, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.

Revista Latinoamericana de Filosofía,Vol. XX N°1 (mayo 1994)

TEORÍA DE LA JUSTICIA Y CONCEPCIONES DEL BIEN: EL CASO DE JOHN RAWLS *VERSUS* SANDEL & CO.

Pablo da Silveira.

John Rawls no simpatiza con el término *neutralidad*. El uso de esta expresión —dice— suele conducir a discusiones bizantinas o bien a la formulación de exigencias impracticables (RAWLS 1988; 260). No obstante, *A Theory of Justice* puede ser leído como el intento de encontrar los principios de base de una sociedad "bien ordenada" y de justificarlos en forma neutra[1]. Ese es precisamente el significado de la tercera restricción impuesta por el célebre "velo de ignorancia" a la elaboración de acuerdos en la "posición original": aparte de desconocer el lugar que ocupan en la sociedad y su dotación de recursos específica, los individuos ignoran sus respectivas concepciones del bien.

Una justificación respetuosa de esta última restricción no será neutra en relación a las consecuencias de la acción del estado ni en referencia a todo valor moral, pero sí lo será respecto de las diferentes concepciones del bien que son motivo de desacuerdo entre los miembros de la sociedad (RAWLS 1988; 256). Rawls llama *neutrality of aim* a esta concepción de la neutralidad y afirma que es equivalente a "la prioridad de lo justo sobre lo bueno" (RAWLS 1988; 260ss). Al concebirse como neutra en este sentido, su teoría aspira a (1) fijar las condiciones generales para la búsqueda del bien individual, al tiempo que (2) se abstiene de evaluar toda concepción del bien particular o el modo en que el bien es buscado por los diferentes individuos (RAWLS 1971; § 15).

Los primeros diez años de discusión que siguieron a la publicación de *A Theory of Justice* giraron en torno a la primera pretensión que acabo de mencionar: ¿la sociedad rawlsiana es efectivamente la sociedad más justa que podemos concebir dadas la diversidad radical de concepciones del bien (el *fact of pluralism*) y la escasez moderada de recursos? ¿los individuos en la posición original elegirían precisamente los principios que Rawls ha enunciado? (NOZICK

1.Utilizaré comillas cada vez que introduzca una expresión característicamente rawlsiana. Luego de la primera mención las emplearé corrientemente para aligerar el trabajo del lector.

1974, NAGEL 1975, HARSANYI 1977, ACKERMAN 1980, DWORKIN 1981, etc.). Más recientemente, en cambio, el debate se ha trasladado a la segunda pretensión[2]: ¿las condiciones de la posición original aseguran efectivamente el carácter neutro de la teoría rawlsiana? Suponiendo que sus argumentos acertaran a identificar los principios de justicia más adecuados a los que podamos aspirar, ¿tales principios serían los más adecuados para todos los miembros de la sociedad, independientemente de la concepción del bien que cada uno haya elegido?

La discusión de esta cuestión es compleja por dos razones. En primer lugar, porque la posición de Rawls se apoya en una argumentación relativamente tortuosa que plantea no pocas dificultades a la comprensión. En segundo término, porque esa posición ha cambiado con el paso del tiempo y lo ha hecho de un modo tal que los vínculos entre la primera y la segunda formulación no son nada fáciles de establecer. Teniendo en cuenta estas dificultades, mi presentación va a estructurarse del siguiente modo: en primer lugar intentaré reconstruir el punto de vista original de Rawls, es decir, aquel que encontramos en *A Theory of Justice*. Luego comentaré las principales críticas que esta formulación ha generado, principalmente en el marco del debate entre liberales y comunitaristas. En tercer término voy a discutir la respuesta del "segundo Rawls", es decir, aquel que encontramos en los artículos de los años ochenta y en el reciente *Political Liberalism*. Por último voy a considerar algunas de las dificultades que enfrenta esta última posición.

1. *La neutralidad del "primer" Rawls*

Al publicar *A Theory of Justice*, Rawls aspiraba a presentar una argumentación en favor de determinados principios de justicia que careciera de toda sensibilidad respecto a las elecciones de los individuos en el terreno de la búsqueda del bien. Rawls ofrecía dos justificaciones diferentes del carácter neutro de su teoría. La primera afirmaba que las condiciones de la posición original eran aquellas que serían elegidas por todo individuo racional y razonable, independientemente de cuál fuera su concepción del bien. La segunda afirmaba que esas condiciones eran aquellas que serían elegidas por todo individuo capaz de suscribir una *thin theory of the good*, es decir, una teoría restringida acerca del bien individual

2. Hablo aquí, por supuesto, de tendencias generales. Algunos autores, como Thomas Nagel, señalaron desde el principio el carácter problemático de la segunda pretensión (NAGEL 1975; 9).

compatible con toda concepción substancial. Rawls creía que estas dos justificaciones eran complementarias, pero él mismo acepta ahora que estaba en un error.

La primera estrategia ponía en evidencia el carácter kantiano de *A Theory of Justice*. Rawls justificaba las restricciones impuestas a los individuos en la posición original argumentando que éstas se fundaban en una concepción mínima pero ampliamente compartible de la persona moral: todo individuo está dotado de dos *moral powers*, a saber, la capacidad de elegir y de aplicar una concepción del bien (racionalidad) y la capacidad de desarrollar un sentido de la justicia (razonabilidad). El ejercicio de estos *moral powers* sólo es posible en condiciones de autonomía, es decir, cuando los individuos actúan en función de principios de acción que se han dado a sí mismos (RAWLS 1971; 255). Ahora bien, la negociación en la posición original es precisamente el tipo de negociación característico de aquellos individuos que procuran salvaguardar su autonomía: "El velo de ignorancia priva a las personas en la posición original del conocimiento que les permitiría elegir principios heterónomos. Las partes llegan conjuntamente a hacer su elección como personas libres e iguales, sabiendo únicamente que están dadas aquellas circunstancias que hacen necesarios los principios de justicia" (RAWLS 1971, 252).

Si uno acepta este retrato del agente moral —arguye el primer Rawls— entonces debe admitir también que los individuos tienen buenas razones para aceptar las restricciones de la posición orignal. En efecto, al someterse al velo de ignorancia los individuos pierden la capacidad de actuar de modo prudencial, es decir, de seguir sus intereses particulares a partir del conocimiento de las condiciones empíricas de negociación. Actuando de este modo, "las personas expresan su naturaleza de seres racionales libres e iguales, sujetos a las condiciones generales de la vida humana" (RAWLS 1971; 252-53). El principal papel de la posición original no es por lo tanto el de ponerse a salvo de las ambiciones de los demás —como haría pensar una interpretación hobbesiana— sino el de crear las condiciones para el desarrollo de nuestras capacidades morales constitutivas. El propio hecho de que los participantes en la posición original sean mutuamente desinteresados, lejos de expresar un egoísmo constitutivo, "coincide con la noción kantiana de autonomía" en la medida en que "permite la libre elección de un sistema de fines últimos" (RAWLS 1971; 253-54).

Los principios de justicia elegidos en tales condiciones son neutros precisamente porque se limitan a expresar nuestra constitución en tanto que personas morales autónomas. El velo de ignorancia nos

obliga a considerarnos unos a otros como fines y no como medios, es decir, a reconocer en cada individuo una fuente de pretensiones racionales y razonables, en lugar de ver en él un recurso a utilizar en la búsqueda de nuestro propio bien (RAWLS 1971; 179). Es por esto que "la posición original puede ser vista como una interpretación procesual de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico" (RAWLS 1971; 256).[3]

La componente kantiana era evidente en *A Theory of Justice*, pero sólo animaba una de las respuestas a la pregunta: ¿cómo fundar la neutralidad de los principios de justicia que van a configurar la estructura de base de la sociedad? Si sólo hubiera esta respuesta, los individuos en la posición original no tendrían ninguna materia común sobre la cual ejercer su poder de elección. En efecto, para verse en la necesidad de elegir ciertos principios de justicia no alcanza con que los individuos sean moralmente autónomos. Además deben estar inmersos en un contexto relativamente común. Esa es precisamente la idea de las "circunstancias de la justicia".

Los participantes en la posición original no se encuentran en un vacío absoluto. Comparten un contexto caracterizado por la escasez moderada de recursos y por la variedad de opiniones a propósito del bien. Los individuos saben que esos factores les son comunes y saben también que, a pesar del *fact of pluralism*, están de acuerdo en los siguientes puntos: (i) es mejor poder realizar la propia concepción del bien que no poder realizarla; (ii) para eso es mejor disponer de la más amplia dotación individual de recursos; (iii) es posible identificar un conjunto de bienes que sirven como medios para la realización de toda concepción del bien.

Estas tres afirmaciones constituyen el núcleo de la *thin theory of the good*, es decir, de una teoría mínima acerca del bien que todo individuo racional y razonable puede suscribir aún en condiciones de pluralidad radical. La *thin theory* se completa con un catálogo

3. Rawls afirmaba en *A Theory of Justice* que las condiciones de la posición original conducían a una confluencia entre la teoría de la justicia y la teoría de la elección racional (RAWLS 1971; 17). Pero esta afirmación era confusa y el propio Rawls la criticó más tarde (RAWLS 1985; 237n). En efecto, el *veil of ignorance* elimina las condiciones del cálculo prudencial (determinado por el imperativo hipotético) y obliga a los actores a actuar en función de imperativos categóricos. Como afirmaba el propio Rawls, "las partes no tienen bases para entablar una negociación" (RAWLS 1971; 139). Los principios que se eligen en la posición original deben ser razonables en primer lugar y sólo después racionales, ya que las primeras condiciones que deben satisfacer son aquellas ligadas al *moral point of view* (generalidad, reciprocidad, etc.). El propósito de esta elección en condiciones de ignorancia es el de imponer "límites significativos a los principios aceptables de justicia" (RAWLS 1971; 18). Esto implica que las exigencias de la teoría de la justicia son más estrictas que las exigencias de la teoría de la elección racional.

de "bienes primarios", es decir, de aquellos bienes que sirven como medios para la realización de toda concepción del bien. Dicho catálogo incluye los derechos y libertades fundamentales, los poderes y prerrogativas ligados a las diferentes funciones y posiciones que es posible ocupar en la sociedad, la riqueza, los ingresos y las bases sociales del respeto de sí mismo (RAWLS 1971; 92 y 440). El acuerdo sobre los principios de justicia es posible —dice Rawls— porque, más allá de las divergencias a propósito de toda concepción particular del bien, los participantes en la posición original están de acuerdo en esta lista de recursos a distribuir. En una sociedad en donde no hay un tal acuerdo no es posible desarrollar ninguna teoría de la justicia. Y una teoría fundada sobre un tal acuerdo sigue siendo una teoría neutra (en el sentido de *neutrality of aim*) porque este catálogo mínimo es compatible con la realización de toda concepción razonable del bien.

La idea de la posición original como reflejo de la autonomía racional constitutiva y la noción de *primary goods* como "anclaje histórico" de la teoría eran entonces los pilares sobre los que se sostenía la neutralidad de los principios rawlsianos de justicia (o, en una expresión preferida por el propio Rawls: la prioridad de lo justo sobre lo bueno). Por cierto, estas dos ideas no bastaban para sostener el conjunto de la argumentación. Todavía era necesario contrastar el momento constructivo con nuestras intuiciones bien consideradas en una dinámica de "equilibrio reflexivo". Pero si esta confrontación era esencial desde el punto de vista metodológico[4] la neutralidad de la argumentación sólo era asegurada en base a las restricciones del *kantian constructivism* y al carácter incontrovertido de la *thin theory of the good*.

2) *La crítica comunitarista*

Estas dos ideas han sido objeto de numerosas objeciones en el correr de los últimos años y entre los principales críticos se cuenta el propio Rawls. No voy, por cierto, a intentar reproducir toda la complejidad del debate. Más bien voy a concentrarme en las dos objeciones que han tenido efectos más desvastadores sobre la pretensión rawlsiana de haber satisfecho la *neutrality of aim*.

La primera de estas críticas afirma que Rawls ha asociado su teoría de la justicia a una concepción de la persona que no logra una aceptación consensual entre los filósofos ni entre los miembros.

4. "Hay una clase definida aunque limitada de hechos contra los cuales pueden contrastarse los principios que se conjeturan, a saber, nuestros juicios bien considerados en un equilibrio reflexivo" (RAWLS 1971; 51).

racionales y razonables de una sociedad pluralista. La segunda afirma que Rawls ha asociado su teoría a una concepción implícita del bien que es —también ella— objeto de desacuerdos racionales y razonables. Ambas críticas han sido típicamente esgrimidas por los miembros de esa corriente heterogénea y difícil de evaluar que suele llamarse "la filosofía comunitarista".

La primera objeción afirma que Rawls ha hecho el retrato de un sujeto libre de todo lazo y de todo compromiso, prácticamente reducido a una voluntad pura, que resulta altamente implausible como modelo de nuestra psicología moral. Los sujetos rawlsianos acceden a la posición original libres de toda convicción substancial, libres de toda concepción del bien, pero no libres de todo presupuesto. Bien al contrario, la descripción de las condiciones de negociación implica el compromiso con "una determinada imagen de la persona, del tipo que tenemos que ser si somos seres para quienes la justicia es la primera virtud. Se trata de la imagen de un agente libre de compromisos (*unencumbered self*), un actor entendido como anterior a e independiente de todo propósito y de todo objetivo" (SANDEL 1984; 86). Ahora bien —añade la objeción— este retrato es incompatible con nuestra comprensión de nuestra propia experiencia moral.

Esta crítica ha adoptado una forma radical y una forma moderada. En su versión radical afirma que Rawls ha apelado a la idea de un sujeto pre-social similar al evocado por Hobbes en su descripción del estado de naturaleza. Pero esta versión reposa sobre un malentendido. Como lo admite Michael Walzer, en efecto, "los liberales contemporáneos no se ocupan de un agente pre-social, sino de un agente capaz de reflexionar críticamente acerca de los valores que han gobernado su socialización. Y los críticos comunitaristas, que están haciendo exactamente eso, dificilmente pueden pretender que la socialización lo es todo" (WALZER 1990; 21).

Quisiera ocuparme por lo tanto de la segunda versión de la crítica. Esta reconoce que Rawls no hace la defensa de ningún sujeto anterior a la vida social, pero cree contar con argumentos suficientes para poner en cuestión su retrato del agente moral.

En los términos de Michael Sandel, esta versión matizada afirma que, "para que la justicia esté en primer lugar, algunas cosas acerca de nosotros tienen que ser ciertas. Debemos ser creaturas de un determinado tipo, ligadas a nuestra circunstancia de un modo específico. En especial, debemos mantenernos siempre a cierta distancia de nuestra circunstancia. Ciertamente seremos condicionados por ella, pero al menos una parte de nosotros debe ser antecedente a toda condición. Solamente en este caso podemos vernos

a nosotros mismos como sujetos y no Sólo como objetos de la experiencia, como agentes y no sólo como instrumentos de los propósitos que perseguimos. El liberalismo deontológico supone que podemos (y más aún: debemos) concebirnos como independientes en este sentido" (SANDEL 1982; 11).

Estas "cosas acerca de nosotros" que deben ser ciertas componen en conjunto una psicología moral que los filósofos comunitaristas encuentran altamente criticable. Se trata de "la fácil psicología moral del empirismo tradicional, de acuerdo a la cual los agentes humanos poseen una completa capacidad de elección que han recibido como un don, en lugar de verla como una potencialidad que debe ser desarrollada" (TAYLOR 1985; 197). Ahora bien, esta psicología moral contiene al menos dos tésis que son rechazadas por los comunitaristas. La primera afirma que la identidad moral en general, y la capacidad de elección en particular, pueden ejercerse independientemente de todo compromiso con una concepción substancial del bien. La segunda afirma que la pregunta "¿qué debo hacer?" puede responderse independientemente de la pregunta: "¿quién soy?".

Los comunitaristas se oponen a la primera afirmación argumentando que no puedo desarrollar mi capacidad de juicio moral, comprender la idea de deber o de virtud y consolidar mi identidad moral, si no crezco y me consolido como partícipe de una concepción substancial del bien. Hay compromisos y propósitos —afirman— que no son objeto de ninguna elección sino que están ligados desde siempre a nuestra biografía moral. Y esos compromisos funcionan como condiciones de posibilidad de la constitución del agente moral. La promesa de una independencia absoluta es por lo tanto una falsa promesa de libertad: "imaginar a alguien incapaz de lazos constitutivos (...) no es concebir el ideal de un agente libre y racional, sino imaginar a una persona enteramente sin carácter, sin profundidad moral" (SANDEL 1982; 179). Ese es precisamente el destino del agente rawlsiano: "lo que se le niega al *unencumbered self* es la posibilidad de pertenecer a toda comunidad delimitada por lazos morales que son previos a toda elección; no puede pertenecer a ninguna comunidad constituída en función del propio agente. Una tal comunidad —llamémosla constitutiva, por oposición a meramente cooperativa— comprometería tanto la identidad como los intereses de los participantes, e implicaría por lo tanto a sus miembros en una ciudadanía más abarcadora que la que el *unencumbered self* puede conocer" (SANDEL 1982; 87).

Los comunitaristas rechazan la segunda tesis diciendo que, además de necesitar lazos constitutivos para poder desarrollar nuestra identidad moral, también tenemos necesidad (una vez

constituídos en agentes morales "maduros") de preguntarnos acerca de esa identidad para poder definir la dirección de nuestra acción. "Para un sujeto como el de Rawls, la pregunta moral paradigmática no es «¿quién soy yo?», ya que la respuesta es vista como auto-evidente, sino más bien «¿qué fines debería elegir», y esta es una pregunta dirigida a la voluntad" (SANDEL 1982; 153). Por el contrario, los comunitaristas afirman que no es posible responder a la segunda pregunta sin antes haber dado respuesta a la primera.

En efecto, si el sujeto moral necesita ciertos lazos constitutivos para poder desarrollarse, una vez llegado a la madurez no puede considerar su contexto como una simple materia de libre elección. Su tarea no consiste simplemente en encontrar la respuesta justa a una situación específica, sino también en construir su identidad moral entendida como "unidad narrativa": además de ser justas, mis respuestas al contexto deben ser parte de una historia que tenga sentido para mí y para mi comunidad (MACINTYRE 1981 y 1984). No puedo por lo tanto elegir los fines de mi acción sin interrogarme sobre mi historia, sobre los bienes que he buscado hasta el momento, sobre los lazos de solidaridad que me ligan a mi comunidad. En esto consiste la diferencia entre lo que Taylor ha llamado el *simple weigher*, incapaz de ir más allá de la comparación entre preferencias, y el *strong evaluator*, que es el único capaz de alcanzar la profundidad moral (TAYLOR 1985; 15ss). Mientras que en el caso de Rawls "el agente se vincula a sus fines como un sujeto volitivo a los objetos de su elección", en la perspectiva comunitarista el vínculo entre el sujeto y sus fines es materia de auto-descubrimiento (SANDEL 1982; 154).

La primera crítica que los comunitaristas hacen a Rawls rechaza entonces lo que ellos consideran una teoría implícita del sujeto moral. Dicha teoría incluiría al menos dos tésis discutibles, a saber, la concepción del sujeto moral como radicalmente desvinculado de su contexto y la afirmación de la naturaleza volitiva, no cognitiva, de la obligación moral. La segunda crítica comunitarista ataca, por su parte, lo que Sandel ha llamado el problema de la *thinness of the thin theory of the good* (SANDEL 1982; 27). También en este caso hay una versión fuerte y una versión débil de la misma crítica[5].

En su forma más radical, la objeción afirma que Rawls se ha pronunciado implícitamente en favor de una teoría que concibe el bien individual como el libre ejercicio de la capacidad de elección racional (TAYLOR 1988; 41). Pero esta concepción —afirma la crítica— está lejos de ser consensual en la medida que exige como presupuesto

5. Mi insistencia en este punto no es gratuita. Más bien refleja el hecho de que podemos distinguir entre un comunitarismo "radical" y un comunitarismo "moderado". Ver, por ejemplo, BUCHANAN 1989; 855 y KYMLICKA 1989b; 2.

una teoría del sujeto entendido como *unencumbered self*. En efecto, Rawls considera evidente que lo bueno para nosotros es aquello que es objeto de una elección racional bien informada. Pero si el punto de vista cognitivista está en lo cierto y efectivamente nos es imposible vivir una vida moral desvinculada de un esfuerzo de auto-descubrimiento, entonces el bien no puede ser siempre el objeto de una libre elección. Al menos parcialmente, nuestro bien consistirá en la plena realización de aquellos vínculos (familiares, nacionales, religiosos) que se revelan como constitutivos de nuestra identidad (SANDEL 1982; 161). Al dejar de lado esta posibilidad, la teoría rawlsiana se hace tan discutible como cualquier otra teoría substancial del bien.

La versión matizada de esta crítica ha sido defendida por varios filósofos comunitaristas pero también por algunos liberales como Thomas Nagel y Joseph Raz (NAGEL 1975; 8ss; RAZ 1986; 119). Esta segunda versión afirma que si bien es cierto que la teoría del bien propuesta por Rawls es neutra respecto de las diferentes concepciones substanciales del bien, de todas maneras implica una metateoría del bien, es decir, una teoría acerca de cómo el bien es buscado por los individuos (NEAL 1987; 571). Y el problema es que esta metateoría puede también ser objeto de un desacuerdo bien fundado.

De acuerdo a este punto de vista, la metateoría rawlsiana contiene tres tesis que pueden ser objeto de controversia. En primer lugar, afirma que las concepciones del bien son siempre defendidas por individuos y nunca por colectivos. Sin embargo, hay concepciones del bien que se desarrollan a nivel de las comunidades culturales, nacionales o religiosas, hasta el punto de que no tienen sentido como objeto de una preferencia individual (NEAL 1987; 572). En segundo lugar, la noción de concepción del bien es asimilada a la noción de preferencia racional tal como ha sido empleada por la tradición utilitarista (SANDEL 1982; 165ss)[6]. Pero esta asimilación implica una interpretación "emotivista" de la noción de bien, es decir, una interpretación que no reconoce la dimensión normativa de ese concepto: para Rawls no existe la distinción entre "buenas" y "malas" concepciones del bien, mientras que esa diferencia es capital a ojos de varias tradiciones morales (MACINTYRE 1981). En tercer lugar, la metateoría rawlsiana pretende que todas las teorías del bien pueden ser traducidas a su lenguaje individualista y emotivista, lo cual hace violencia a las teorías rivales (NEAL 1987; 573ss.).

6. Para defender esta idea Sandel se apoya en el siguiente pasaje de *A Theory of Justice*: "Hay al menos un principio que parece proporcionar una respuesta general (a la cuestión de la elección de un programa de vida individual). Es el principio de adoptar aquel plan que maximiza el balance neto de satisfacción esperada" (RAWLS 1971; 416).

Una consecuencia de la adopción de esta metateoría implícita sería el hecho de que, contrariamente a lo que afirma Rawls, los bienes primarios no son igualmente útiles a todas las concepciones del bien (NAGEL 1975; 9). En efecto, la teoría de los bienes primarios parece muy adecuada cuando se trata de poner en práctica las concepciones del bien individualistas, pero nos obliga a ver las concepciones comunitaristas (por ejemplo, las defendidas por ciertas minorías étnicas) como simples *expensive tastes*, es decir, como gustos dispendiosos que exigen más recursos de los que cada individuo puede legítimamente exigir (RAZ 1986; 119-20).

3) Las respuestas del "segundo" Rawls

Rawls ha intentado responder a este conjunto de críticas por la vía de precisar y de modificar su argumentación inicial. Para dar respuesta a la primera objeción ha propuesto una distinción entre *comprehensive liberalism* y *political liberalism*, y ha afirmado que su teoría es un ejemplo de la segunda forma de liberalismo pero no de la primera (RAWLS 1985a; 246, 1988; 253 y 1993 passim). Para responder a la segunda crítica ha reformulado su teoría de los bienes primarios a partir de las ideas de *overlapping consensus* y de *public political culture* (RAWLS 1987; 8 y 1993; 144ss.).

La distinción entre *comprehensive* y *political liberalism* permite escapar a la acusación de haber ligado la teoría de la justicia a una concepción particular del sujeto moral. Esta objeción es pertinente en el caso del liberalismo comprehensivo, ya que esta perspectiva tiene lazos estrechos con doctrinas morales o filosóficas que atienden al conjunto de la vida moral. Tal es el caso, por ejemplo, de las justificaciones del liberalismo propuestas por Kant y por Mill, que incluirían tanto una teoría particular sobre la constitución del agente moral como una teoría sobre el bien de ese agente[7]. En casos como esos, dice Rawls, "el liberalismo no es más que otra doctrina sectaria" (RAWLS 1985a; 246).

Pero "justicia como equidad" (como llama Rawls a su propia teoría) no pretende ser una teoría comprehensiva sino una teoría política. Sus aspiraciones normativas no involucran la vida de los individuos en su totalidad sino solamente la vida de los individuos en tanto ciudadanos que deben definir la estructura de base de su sociedad. "Justicia como equidad" no pretende justificarse sobre la base de una teoría profunda de la naturaleza humana, sino "en términos de ciertos ideales intuitivos, vistos como latentes en la cultura política pública

7. En el caso de Kant, tales teorías estarían presididas por el ideal de autonomía. En el caso de Mill, el ideal de base sería el de individualidad (RAWLS 1985; 246 et 1987; 6).

de una sociedad democrática" (RAWLS 1988; 252, ver también 1993; 156). Como lo subraya Raz, "la teoría rawlsiana es una teoría política auto-sostenida que no ha de ser justificada a partir de sus relaciones con una teoría moral más amplia. (...) No comienza con algunas verdades generales sino con los datos de nuestra cultura común" (RAZ 1990; 8).

El problema de Rawls no consiste entonces en construir una teoría profunda acerca de nuestra naturaleza moral sino en identificar aquellas competencias que nos permitan incorporarnos como miembros plenos de una sociedad bien ordenada. A la luz de su teoría, los individuos sólo son libres e iguales en la medida en que disponen de las capacidades necesarias para participar en un *fair system of social cooperation*. Y su teoría afirma que esas capacidades no son otras que los dos *moral powers* de los que ya hablaba el libro de 1971, es decir, la capacidad de formular, revisar y cambiar una concepción del bien, y la capacidad de poder actuar en función de las exigencias de justicia (RAWLS 1985; 232-33).

Pero si bien es cierto que Rawls sigue apelando a la noción de *moral powers*, el estatuto teórico de esta idea ha cambiado radicalmente. Ya no se trata de las competencias características de un sujeto autónomo en el sentido kantiano sino de las componentes principales de una concepción del ciudadano que es justificada en términos políticos. Tal concepción "no es un ideal moral para gobernar globalmente la vida, sino más bien un ideal que forma parte de une concepción de la justicia política a ser aplicada a nivel de la estructura de base de la sociedad" (RAWLS 1985; 245). Explica "el modo en que los ciudadanos piensan acerca de sí mismos cuando se plantean problemas de justicia política" (RAWLS 1993; 33). La reconstrucción de las capacidades esenciales del ciudadano puede, por lo tanto, ser criticada desde el ángulo de la teoría política, por la vía de mostrar que no consigue dar cuenta de ciertas formas de participación política o de ciertos fueros reconocidos como esenciales en el marco de las tradiciones democráticas. Pero las críticas que apelan a la experiencia moral individual no son pertinentes a este nivel.

La cuestión de saber si tenemos o no necesidad de ciertos vinculos constitutivos puede, por lo tanto, quedar abierta[8]. Este problema tiene que ver con la "identidad no-pública" de los individuos y no con su "identidad pública", es decir, con la identidad de base respecto de la ley, que es la que cuenta para la teoría política (RAWLS 1985;

8. Rawls insiste en que no evita estos problemas porque sean poco importantes sino, al contrario, porque son demasiado importantes para poder ser resueltos en el plano político (RAWLS 1985; 230).

241-42). Lo único que importa a ojos de Rawls es que los individuos *pueden* llegar a poner en cuestión sus vínculos constitutivos y sus concepciones substanciales del bien. Y si eso ocurre, los individuos deben poder cambiar de opinión (y reorientar en consecuencia la utilización de sus recursos) sin sufrir penalizaciones. "La conversión es irrelevante para nuestra identidad pública, institucional" (RAWLS 1993; 32n.).

Rawls acepta que esta exigencia de su teoría hace las cosas más fáciles para algunas concepciones del bien que para otras. Admite incluso que algunas formas de vida pueden llegar a desaparecer y que eso sería una pérdida para la sociedad (RAWLS 1990; 123). Pero subraya que la neutralidad que defiende no es una neutralidad de las consecuencias de la acción del estado. Su teoría es neutra en un sentido diferente, a saber, en el sentido de apelar a argumentos que no pueden ser rechazados por los miembros racionales y razonables de una sociedad democrática (DE MARNEFFE 1990; 256). El que esta forma de neutralidad no pueda impedir el debilitamiento o la desaparición de algunas formas de vida no pone en cuestión la legitimidad de la argumentación. En efecto, es preciso admitir que: (i) "ninguna sociedad puede incluir en su interior todas las formas de vida" (RAWLS 1990; 122); y que (ii) en el caso de *justice as fairness*, las concepciones del bien que pueden ser debilitadas lo serán en nombre de la justicia y no en favor de otras concepciones del bien específicas. En esto precisamente consiste la prioridad de lo justo sobre lo bueno[9].

Con esta reformulación Rawls intenta dar respuesta a la primera crítica comunitarista: su teoría es estrictamente política y no exige, por lo tanto, más presupuestos que los necesarios para formular un concepto normativo de ciudadanía. Las complejidades de la vida moral quedan abiertas. Lo importante desde el punto de vista político no es saber cuál reconstrucción del agente moral es la correcta, sino crear las condiciones para que cada individuo pueda actuar en función de la reconstrucción que él crea acertada. Y eso no exige más que el compromiso con un conjunto de garantías y de exiencias puramente formales, a saber, los principios de la justicia.

Queda sin embargo la segunda objeción, es decir, aquella que lo acusa de haberse comprometido con una teoría implícita (o al menos con una metateoría) del bien individual. ¿Cómo responder a esta crítica? La estrategia general de Rawls consiste en decir que una teoría de la justicia y una concepción mínima del bien se exigen

9. Esta respuesta a la primera crítica comunitarista no es simplemente una *clarificación* de ciertas ambigüedades de la formulación original. Rawls, en efecto, pone mucha distancia respecto al kantismo de *A Theory of Justice*. Este hecho es explícitamente reconocido en RAWLS 1985; 224n.

mutuamente. La justicia es importante para poner en práctica la concepción substancial del bien que cada individuo ha elegido y la teoría restringida del bien es necesaria para asegurar la viabilidad empírica de todo acuerdo institucional. En todo caso, lo único realmente importante es que la justicia siga siendo prioritaria desde el punto de vista normativo.

Toda teoría de la justicia, afirma el "segundo" Rawls, necesita apelar a una concepción mínima y pública del bien. Se trata de esa concepción que hace posible el tipo de contexto social que permite plantear la cuestión de la justicia. Pero esta concepción mínima no se presenta como una alternativa a aquellas concepciones substanciales del bien que son defendidas por los individuos. Tampoco pretende confrontarse con las teorías comprehensivas propuestas por las demás tradiciones filosóficas. Más bien busca explicitar las ideas mínimas a propósito del bien que deben ser aceptadas para poder compartir una cultura política democrática (RAWLS 1985; 246-47).

En efecto, la unidad social en condiciones de pluralidad sólo es posible si se consigue identificar un conjunto de bienes que se reconocen como igualmente valorados por todos los miembros razonables de la sociedad (RAWLS 1985; 254 y 1990; 127-28). Esto no es incompatible con el *fact of pluralism* sino más bien su condición de perdurabilidad. La pluralidad radical de opiniones y de puntos de vista no impide, sino más bien reclama, que haya espacio para una cierta convergencia de valores en el marco de una cultura pública (RAWLS 1990; 20-30). Este es el lugar en donde se reconocen los bienes primarios como recursos válidos para la puesta en práctica de toda concepción del bien. Pero hay todavía otros tipos de bienes que pueden ser reconocidos como comúnmente valorados, aún cuando no puedan ser distribuídos del mismo modo que los *primary goods*. Se trata de la racionalidad, de las concepciones substanciales del bien, de las virtudes políticas y de la propia sociedad bien ordenada, entendidas como ideas generales que los individuos intentan realizar (RAWLS 1988 y 1993; 176ss.).

Este catálogo no es el resultado de una investigación empírica sobre las preferencias indivuales. Tampoco es un inventario de necesidades objetivas. Alude más bien a aquellas cosas "que todas las personas precisan en tanto ciudadanos y no como simples seres humanos considerados independientemente de toda concepción normativa" (RAWLS 1990; 72). La idea de fondo es que la cooperación social no puede ser entendida si no se acepta que las diferentes concepciones del bien coinciden parcialmente en la evaluación de determinados bienes, a saber, aquellos que valoramos en tanto que ciudadanos. Esta coincidencia parcial, así como sus consecuencias

teóricas más inmediatas, pueden formar parte de un *overlapping consensus* operable a nivel de la cultura pública, es decir, de un consenso al cual se puede acceder desde las diferentes concepciones del bien presentes en la sociedad una vez que aceptamos atender a nuestra identidad en tanto ciudadanos de una democracia constitucional (RAWLS 1993; 39ss.).

Los conceptos de lo justo y de lo bueno quedan así explícitamente vinculados. Si la prioridad de lo justo es la condición que hace posible la búsqueda del bien individual en condiciones de escasez y de diversidad, el reconocimiento de esa prioridad sólo es posible gracias a una concepción pública y compartida del bien. "Lo justo y lo bueno son complementarios: toda concepción de la justicia, incluyendo una concepcion política, los precisa a ambos y la prioridad de lo justo no pone este punto en cuestión" (RAWLS 1990; 114). Esta concepción pública del bien sigue siendo mínima, restringida, y no substituye a ninguna concepción substancial. El hecho del pluralismo es todavía el dato esencial del que debe partir toda teoría de la justicia (RAWLS 1990; 68). Por eso Rawls sigue afirmando que su teoría respeta la *neutrality of aim*: la elección de los principios de justicia en la posición original sigue realizándose en la ignorancia de la concepción del bien defendida por cada individuo.

Con esta reformulación de su teoría Rawls pretende dar respuesta a las críticas comunitaristas. Por cierto, los cambios que se ve obligado a hacer son mucho más que cosméticos. La posición original, por ejemplo, que jugaba un rol central en la primera formulación, se reduce ahora a una simple estrategia argumentativa (*a device of representation*)[10]. La idea de *overlapping consensus*, que no tenía la menor trascendencia en *Theory...*, se convierte en una noción decisiva: los principios de la justicia no provienen de ninguna deduccción antropológica, de ninguna geometría moral[11], sino de la comprensión profunda de nuestras tradiciones y de las instituciones compartidas. Esto implica también una reformulación de la idea de equilibrio reflexivo. En *Theory...* este equilibrio implicaba un vaivén entre los principios formulados bajo las condiciones de la posición original y nuestras intuiciones morales individuales (aunque

10. La posición original es vista ahora como una "dramatización" de las exigencias de justicia que están en la base misma de la cultura política democrática. Por ejemplo, el velo de ignorancia expresa una exigencia de impersonalidad: ocupar una cierta posición social no es una razón válida para aceptar, o para esperar que los otros acepten, una concepción de la justicia que favorece a quienes ocupan esa posición (RAWLS 1985; 237). Las restricciones de la posición original son restricciones de lo razonable, es decir, de nuestra idea de la equidad tal como es comprendida en el marco de la cultura política compartida.

11. Rawls empleaba esta expresión en *Theory...* § 20.

convergentes). Eso había provocado la reacción de MacIntyre, quien había acusado a Rawls de predicar un retorno al intuicionismo *à la* Moore (MACINTYRE 1981). En la nueva formulación, en cambio, la noción de equilibrio reflexivo se hace más precisa y también más política: sigue habiendo, por cierto, un movimiento de vaivén, pero las "convicciones bien consideradas" que sirven de contrapeso a la construcción de principios son ahora intuiciones públicas, es decir, convicciones que forman parte de interpretaciones compartidas sobre las tradiciones y las instituciones políticas.

4) Nueva perspectiva, nuevas dificultades

Los argumentos desarrollados por el "segundo" Rawls están fuertemente orientados a dar respuesta a las objeciones formuladas por los filósofos comunitaristas. Es dudoso que haya conseguido satisfacer plenamente a sus críticos. En cambio, es absolutamente seguro que esta transformación de su perspectiva ha dejado insatisfechos a buena parte de los filósofos liberales que simpatizaban con la primera versión de su teoría. Varios de estos filósofos han argumentado que Rawls ha concedido tanto terreno a los comunitaristas que su teoría se ha desvirtuado como defensa del liberalismo. Por una parte, parecería que Rawls ha abandonado su kantismo original para caer en una justificación contextualista, inevitablemente ligada a la suerte de un *modus vivendi* específico. Por otro lado, el compromiso con una teoría pública del bien parece implicar una renuncia a la *neutrality of aim*. ¿Debemos admitir la fuerza de estas críticas?

La primera objeción intenta encerrar a Rawls dentro de los límites del relativismo. Según este punto de vista, la segunda doctrina rawlsiana no hace más que expresar en lenguaje filosófico un sentido común más o menos compartido por los ciudanos de las democracias occidentales. Esta impresión parece ser confirmada por el propio Rawls, quien afirma que "lo que justifica una concepción de la justicia no es su verdad respecto a un orden antecedente que nos ha sido dado, sino su congruencia con la comprensión más profunda de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, así como la constatación de que, dada nuestra historia y las tradiciones presentes en nuestra vida pública, se trata de la doctrina más razonable para nosotros" (RAWLS 1980; 518).

Pero esta objeción no toma suficientemente en serio la nueva argumentación: En efecto, Rawls ha dicho de un modo perfectamente explícito que su *overlapping consensus* no es la expresión de un *modus*

vivendi particular y ha dado buenas razones para desechar esta lectura. "Lo esencial de un *overlapping consensus* es su estabilidad respecto a la distribución de poder: esto exige que una concepción política sea sostenida por los ciudadanos independientemente de la fuerza política de la visión comprehensiva que defienden" (RAWLS 1990; 156). Si el *overlapping consensus* se reduce a un simple acuerdo de hecho, su contenido no sólo variará de una sociedad a otra sino que también lo hará al interior de una misma sociedad en función de la correlación de fuerzas entre los individuos y los colectivos. Pero es evidente que sobre una base semejante no es posible fundar una cooperación social durable y eficaz (RAWLS 1987; 11). "De lo que tenemos necesidad es de una sociedad con un sistema legal que imponga obligaciones que sean correctamente consideradas como legítimas, y no una sociedad que simplemente coaccione a aquellos miembros que sean incapaces de resistir" (RAWLS 1993; 109).

El *overlapping consensus* debe tener necesariamente un valor normativo, aún si carece de todo apoyo antropológico, metafísico o trascendental. Pero, ¿cómo reconocerle ese valor si al mismo tiempo se le retira todo apoyo "profundo"? La apuesta de Rawls es que "la cultura política de una sociedad democrática que ha operado razonablemente bien a lo largo de un considerable período de tiempo contiene normalmente, al menos de modo implícito, ciertas ideas intuitivas fundamentales a partir de las cuales es posible construir una concepción política de la justicia adecuada para un régimen constitucional" (RAWLS 1990; 29).

Esto no quiere decir que una experiencia política común deba conducir a una cultura política unívoca y monolítica. Bien al contrario, la cultura política pública no está libre de ambigüedades. Contiene de modo implícito una variedad de ideales (por ejemplo, diferentes concepciones de la libertad o de la igualdad) que pueden ser usados alternativamente como principios organizadores de la sociedad (RAWLS 1993; 241). Esto explica por qué existen diferentes teorías de la justicia que rivalizan entre sí, cada una de ellas defendidas por individuos racionales y razonables. Nada de esto, sin embargo, impide la construcción social de un consenso por superposición.

En efecto, el *overlapping consensus* no es el resultado de una coincidencia fortuita entre los principios disponibles, sino el consenso alcanzable entre individuos que son sensibles al *fact of pluralism*, que aceptan la descripción de la sociedad como un sistema de cooperación social en la equidad y que se reconocen mutuamente como personas libres e iguales (RAWLS 1987. 11). En otras palabras, el *overlapping consensus* es el consenso posible entre individuos que tienen razonas

para sostener un régimen democrático-constitucional a partir de un *cooperation*. El desacuerdo entre tales individuos es siempre "un reconocimiento del valor de los *moral powers* y de la idea de *fair* desacuerdo entre personas razonables, es decir, entre personas que han desarrollado sus dos *moral powers* en un grado suficiente como para ser libres e iguales, y que tienen un deseo persistente de ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad así como de respetar los términos de esta cooperación a lo largo de toda su vida". Tales individuos han hecho una misma apuesta normativa, a lo que se suma el hecho de compartir "una misma facultad de razonar, las capacidades del pensamiento y del juicio, las competencias necesarias para realizar inferencias, sopesar evidencias, evaluar consideraciones opuestas y otras por el estilo" (RAWLS 1990; 29, ver también 1993; 55).

El *overlapping consensus* es en definitiva posible al interior de una sociedad democrática porque constituye la respuesta a una pregunta específica: "una vez que se ha visto la sociedad democrática como un sistema de cooperación social en la equidad establecido entre ciudadanos que se perciben como libres e iguales, ¿cuáles son los principios más adecuados a este punto de vista?" (RAWLS 1990; 33). No se trata por lo tanto de una feliz coincidencia, sino del resultado de un trabajo de argumentación realizado a nivel de las tradiciones públicas de una sociedad (RAWLS 1990; 161). Se trata de un consenso restringido porque sólo apunta a desarrollar una concepción política de la justicia. Pero es ya un consenso normativo porque está fundado sobre ideas normativas tales como la de cooperación social o la de ciudadanía entendida en términos de igualdad y libertad (RAWLS 1987; 11). Un tal consenso es incompatible con las concepciones y tradiciones que no respetan tales ideas. Es parte de ese acuerdo la afirmación de la superioridad de la democracia constitucional respecto a las demás formas de organización política. Más todavía, su carácter normativo permite utilizarlo críticamente al interior de la propia sociedad que lo hace posible, ya que expresa ciertas exigencias de justicia y una concepción restringida del bien que jamás han sido plenamente realizadas.

El riesgo del relativismo parece entonces quedar descartado por la naturaleza normativa del *overlapping consensus*. Pero queda todavía la segunda objeción "liberal": ¿estamos aún en presencia de una teoría que respeta la *neutrality of aim*?

Varios filósofos liberales han dado una respuesta negativa a esta pregunta. Bruce Ackerman, por ejemplo, ha afirmado que "una parte importante de *A Theory of Justice* consiste en el esfuerzo de Rawls por

desarrollar una «*thin*» *theory of the good*: son estos y solamente estos «*thin*» *goods* los que deben ser distribuídos en beneficio de los más desaventajados. Mientras el libro de Rawls era desesperantemente oscuro en la explicación de esa «*thin*» *theory*, (...) sus trabajos recientes clarifican las cosas para peor" (ACKERMAN 1983; 378). ¿Efectivamente ha renunciado Rawls a su pretensión de permanecer neutral respecto de las diferentes concepciones del bien?

Recordemos ante todo que Rawls no aspiraba a una neutralidad de las consecuencias de la acción del estado sino a una neutralidad a nivel de la justificación de sus acciones. En su primera formulación esta neutralidad era asegurada por la tercera restricción impuesta por el velo de ignorancia, es decir, la insensibilidad respecto a las concepcines del bien defendidas por los individuos. Pero una vez que se acepta que la posición original no es más que una manera de presentar las intuiciones de base acerca de la justicia desarrolladas por una tradición específica, ¿podemos todavía retener esta justificación?

La respuesta de Rawls consiste en afirmar que "ninguna sociedad puede contener todas las formas de vida" (RAWLS 1993; 197). Este fenómeno de exclusión es inevitable, pero sólo comporta una limitación a la idea de neutralidad en el caso de que esas exclusiones sean realizadas en nombre de una concepción sustancial del bien. Por el contrario, si las exclusiones son el resultado de la adopción de principios políticos coherentes con las exigencias de justicia, pueden, por cierto, significar una pérdida para la sociedad, pero no por eso son ilegítimas (RAWLS 1993; 198).

Los principios de 'justicia como equidad", dice Rawls, así como su teoría restringida del bien, son neutros en el sentido de que no pueden ser rechazados por ningún individuo que conciba la sociedad como un sistema de cooperación social en la equidad y que se conciba a sí mismo como una persona moral capaz de ejercer los dos *moral powers*. Esto implica ciertamente un límite a las doctrinas comprehensivas que serán aceptadas en la sociedad, pero este límite no pone en cuestión la neutralidad de la teoría en la medida que: (i) el estado no se compromete ni refuerza ninguna docrina comprehensiva en particular y (ii) cada doctrina comprehensiva reconoce la pertinencia de "justicia como equidad" por razones que le son propias (RAWLS 1993; 210).

En una palabra, Rawls afirma que su teoría sigue siendo neutra en el único sentido en el que una teoría política puede serlo: es neutra a nivel de la justificación de las acciones del estado, y es neutra en el marco de la aceptación de aquellos principios que hacen posible el tipo de cooperación social para el cual la cuestión de la

neutralidad tiene sentido. "Dado que algunas concepciones del bien niegan la igualdad de oportunidades a aquellos que persiguen otras concepciones, la neutralidad sólo puede ser realizada por la vía de perjudicar las concepciones intolerantes. De allí se sigue, por supuesto, que la neutralidad que es factible no es completa. Pero esto es consistente con afirmar que la teoría de Rawls es neutra en la medida en que toda teoría puede serlo" (RAZ 1990; 29).

En términos del Rawls más reciente, su teoría es neutra respecto al *fact of reasonable pluralism* pero no lo es respecto al *fact of simple pluralism* (RAWLS 1993; 36ss.). Es neutra respecto a "la pluralidad de doctrinas comprehensivas razonables pero incompatibles entre sí" que es "el resultado normal del ejercicio de la razón humana en el marco de las instituciones libres de un régimen democrático-constitucional" (RAWLS 1993; xvi). Pero no lo es respecto de las doctrinas que son incompatibles con ese marco. El consenso por superposición es un consenso entre doctrinas compatibles con los principios de la democracia constitucional (RAWLS 1993; 126).

La justificación rawlsiana de la neutralidad resulta así normativa y política. Por *normativa*[12] quiero decir que no se sostiene en una cuestión de hecho (*modus vivendi*) sino en una concepción de la sociedad y del ciudadano que es presentada como la mejor interpretación disponible de nuestras tradiciones políticas (RAWLS 1985; 229). Por *política* quiero decir que se limita a apelar a los recursos de la cultura política compartida (tradiciones, instituciones, interpretaciones públicas) y a la "identidad pública" de los individuos.

Al ser normativa, la teoría rawlsiana no se dirige solamente a aquellos que aceptan de facto los principios de la política democrática. Bien al contrario, la teoría afirma el valor de esos principios. De este modo, al enfrentarse a aquellos que rechazan el respeto del pluralismo o la prioridad del diálogo racional, la argumentación de Rawls no se limita a calificar a estos individuos de fanáticos sino que puede intentar persuadirlos. Puede, por ejemplo, mostrar que el respeto de tales principios forma parte de la mejor interpretación disponible de nuestras tradiciones y de nuestras instituciones

12.Prefiero decir "normativa" y no "moral" para escapar al uso ambiguo que Rawls ha hecho de este último término. En efecto, Rawls emplea algunas veces "moral" como sinónimo de "normativo", y en tales casos afirma, por ejemplo, que una teoría política es un tipo de teoría moral. Otras veces, en cambio, reserva "moral" para aludir a la esfera de la moral individual, y en esos casos sugiere que una teoría política no es moral. Ver, por ejemplo, RAWLS 1985; 240n, 241 y 247. Prefiero reservar el término "moral" para este último uso más restringido.

políticas, así como de la concepción del ciudadano (y del bien del ciudadano) que ellas suponen[13]. Esto hace pensar que, depués de todo, el segundo Rawls no se ha alejado tanto de Kant como parece pensar buena parte de sus críticos. Más bien ha abandonado su compromiso con una versión exacerbada del concepto de autonomía en beneficio de una reapropiación del juicio reflexionante en su variante teleológica.

Al ser política, sin embargo, la teoría de Rawls se obliga a utilizar argumentos exclusivamente políticos para convencer a los recalcitrantes. A la luz de su teoría un individuo no es más que un ciudadano. La única psicología moral admisible es aquella que hay que aceptar para explicar la participación en la vida política de una democracia constitucional (RAWLS 1985; 299). Rawls niega así la pertinencia de toda argumentación que apele a la vida moral de los individuos más allá de su condición de ciudadanos[14]. Los problemas de la coexistencia social —dice de modo explícito— pueden ciertamente ser percibidos desde otros puntos de vista. Por ejemplo "desde el punto de vista de la moralidad personal, o desde el punto de vista de los miembros de una asociación, o desde el punto de vista de la doctrina religiosa o filosófica de cada uno". Pero la *neutrality of aim* exige que "esos otros puntos de vista no sean incluídos en la discusión política" (RAWLS 1985; 231). En este sentido, la teoría rawlsiana "se mantiene en la superficie" (RAWLS 1985; 230). Toda la argumentación está fundada en la asimilación entre "hombre" y "ciudadano", de modo que los individuos no tienen otra identidad que la que revisten de cara a la ley (RAWLS 1993; 109).

Esta restricción es ciertamente indispensable desde el punto de vista metodológico, ya que solamente así la teoría puede presentarse como *a freestanding view* aceptable desde diferentes perspectivas morales o religiosas (RAWLS 1993; 12). Pero tiene también costos que no son nada despreciables. La teoría rawlsiana puede desplegar

13.No puedo desarrollar este punto, pero aquí reside la superioridad de la teoría de la neutralidad de Rawls respecto de las propuestas por Ackerman y por Larmore (ver ACKERMAN 1980 y LARMORE 1987).

14. Retomo aquí la distinción, recientemente propuesta por Dworkin, entre una perspectiva personal y una perspectiva política. "Los individuos adoptan la perspectiva personal al tomar decisiones sobre su propia vida y su conducta, como cuando deciden, por ejemplo, qué trabajo van a aceptar, o con quién se van a casar, o qué apoyo deben a un colega, o si deben torcer una regla en beneficio de un amigo, o si sus vidas van mal o van bien". Por el contrario, los individuos adoptan una perspectiva política "cuando esperan influir sobre las decisiones colectivamente adoptadas y reforzadas por una comunidad política: decisiones, por ejemplo, acerca de los impuestos que el estado debe imponer, o acerca de quién debe beneficiarse de las erogaciones del gobierno, o si los matrimonios homosexuales van a ser aceptados" (DWORKIN 1990; 12-13)

argumentos poderosos en el marco de la *neutrality of aim* para persuadir a aquellos que rechazan el diálogo pluralista o que ponen en cuestión la legitimidad de las decisiones bien fundadas de una democracia constitucional. Pero esos argumentos sólo serán eficades *si y sólo si los recalcitrantes comparten al menos una parte importante de la cultura política democrática*. En semejante situación, la teoría rawlsiana puede intentar mostrar al recalcitrante que él ya acepta una concepción (pública) de la persona y una concepción (mínima) del bien, y que la aceptación de esas concepciones lo obliga, si pretende ser racional y razonable, a aceptar las reglas de base del pluralismo político o la legitimidad de una decisión que no lo beneficia. Pero si el recalcitrante es verdaderamente exterior a la cultura política compartida, la argumentación rawlsiana no tendrá nada que agregar. No podrá apelar, por ejemplo, a la experiencia moral personal del recalcitrante ni a la racionalidad interna de su propia concepción substancial del bien. "Justicia como equidad" sólo le habla al ciudadano, y el problema es que en este caso el recalcitrante no se concibe a sí mismo como un ciudadano de una democracia constitucional.

El problema del "segundo" Rawls no reside, por lo tanto, en su eventual relativismo o en su supuesta renuncia a la neutralidad. Hay buenos argumentos para rechazar cada uno de estos cargos. El problema consiste más bien en que su argumentación sólo es operativa en el marco de una sociedad con una fuerte tradición democrática y en condiciones de relativa homogeneidad cultural. Como Kymlicka lo ha subrayado, Rawls, al igual que buena parte de los filófosos de su generación, "trabaja con un modelo muy simplificado de estado-nación, en donde la comunidad política es coincidente con una y sólo una comunidad cultural" (KYMLICKA 1989; 177). Este supuesto, sin embargo, resiste en pocos lugares la más elemental confrontación con los hechos, y ciertamente no lo hace en la sociedad de Rawls. El desafío es entonces el de encontrar estrategias que permitan incorporar argumentativamente al recalcitrante sin hacer de él un liberal que se ignora a sí mismo (BARRY 1990; 49)

Las salidas a este *impasse* al que nos conduce la argumentación rawlsiana parecen reducirse a tres. La primera consiste en retornar a alguna forma de trascendentalismo como la que insinuaba Rawls en el año 1971. La segunda consiste en aceptar la relatividad de toda pretensión normativa, en el sentido, por ejemplo, en que Rorty defiende esta idea. La tercera consiste en prolongar el intento de justificación del "segundo" Rawls pero librándose de la restricción metodológica que acabo de discutir. Se trata de desarrollar

justificaciones de la *neutrality of aim* que introduzcan en la argumentación política ciertas apelaciones a la experiencia moral individual (KYMLICKA 1989 y 1990, DWORKIN 1991a y 1991b). Por razones que no puedo desarrollar aquí[15], esta última estrategia me parece la más prometedora[16].

Université Catholique de Louvain

ABSTRACT

La discusión en torno a la filosofía de John Rawls ha cambiado de orientación en los últimos años. Ya no se trata tanto de saber si los principios rawlsianos son efectivamente los más justos como de saber si —aún en el caso de que lo sean— pueden ser considerados los más justos por todos los miembros de una sociedad plural. El artículo pretende identificar los principales supuestos de esta nueva discusión, tanto de parte del "primer" y del "segundo" Rawls como de parte de sus críticos comunitaristas. El propósito no es llegar a un veredicto en favor o en contra de Rawls, sino analizar las posibles estrategias que nos permitan justificar una acción pública respetuosa de las concepciones substantivas del bien en el marco de una escasez moderada de recursos y de una radical pluralidad de convicciones.

15. Discuto este problema en: "¿Quel avenir pour le principe de neutralité?", a aparecer próximamante en *Lekton*, revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Montreal.

16. Agradezco a André Berten, Hervé Pourtois y Philippe Van Parijs sus comentarios y objeciones a una versión preliminar de este texto.

BIBLIOGRAFiA

Ackerman, B. 1980: *Social Justice in the Liberal State.* New Haven, Conn.,Yale University Press.

Ackerman, B. 1983: "What is Neutral about Neutrality?". *Ethics* 93, 372-90.

Barry, B. 1990: "How Not to Defend Liberal Institutions". In B. Douglas *et al.* (eds.): *Liberalism and the Good.* New York, Routledge.

Buchanan, A. 1989: "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism". In *Ethics*, 99, 4, 852-82.

De Marneffe, P. 1990: "Liberalism, Liberty, and Neutrality". *Philosophy & Public Affairs* 19, 3, 253-74.

Dworkin, R. 1981: "What is Equality (2): Equality of Resources". *Philosophy & Public Affairs* 10, 4, 283-345.

Dworkin, R. 1991a: "Justice and the Good Life". In University of Siena, International School of Economic Research (ed.): *Ethics and Economics (2)*, Siena, Certosa di Pontignamo, pp. 408-423.

Dworkin, R. 1991b: "The Ethical Basis of Liberal Equality". In University of Siena, International School of Economic Research (ed.): *Ethics and Economics (2)*, Siena, Certosa di Pontignamo, pp. 21-45.

Harsanyi, J. 1977: *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kymlicka, W. 1989: *Liberalism, Community, and Culture.* Oxford, Clarendon Press.

Kymlicka, W. 1990: *Contemporary Political Philosophy.* Oxford, Oxford University Press.

Larmore, C. 1987: *Patterns of Moral Complexity.* Cambridge, Cambridge University Press.

Larmore, C 1990: "Political Liberalism". *Political Theory* 18, 3, 339-60.

MacIntyre, A. 1981: *After Virtue.* London, Gerald Duckworth. (Second Edition with a Postscript, 1985).

MacIntyre, A. 1988: *Whose Justice? Which Rationality?* London, Gerald Duckworth.

Nagel, T. 1975: "Rawls on Justice". In Norman Daniels (ed.): *Reading Rawls Critical Studies on Rawl's Theory of Justice.* Oxford, Basil Blackwell, 1-16.

Nozick, R. 1974: *Anarchy, State, and Utopia.* New York, Basic Books.

Rawls, J. 1971: *A Theory of Justice.* Oxford, Oxford University Press, 1972.

Rawls, J. 1985: "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". *Philosophy & Public Affairs*, 14, 3, 223-51.
Rawls, J. 1987: "The Idea of an Overlapping Consensus". *Oxford Journal for Legal Studies* 1987-1, 1-25.
Rawls, J. 1988: "The Priority of Right and Ideas of the Good". *Philosophy & Public Affairs* 17, 4, 251-76.
Rawls, J. 1990: *Justice as Fairness: A Restatement*. Notas de curso de Harvard, inédito.
Rawls, J. 1993: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
Raz, J. 1986: *The Morality of Freedom*. Oxford, Clarendon Press.
Sandel, M. 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press.
Sandel, M. 1984: "The Procedural Republic and the Unencumbered Self". *Political Theory* 12, 1, 81-96.
Sandel, M. 1988: "The Political Theory of the Procedural Republic". *Revue de Métaphysique et de Morale* 83, 57-68.
Taylor, C. 1985: "Atomism". In *Philosophical Papers* Vol. II. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 187-210.
Taylor, C. 1988: "Le Juste et le bien". *Revue de Métaphysique et de Morale* 83, 33-55.
Walzer, M. 1983: *Spheres of Justice*. Oxford, Basil Blackwell.
Walzer, M. 1990: "The Communitarian Critique of Liberalism". *Political Theory* 18, 1, 6-23.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XX N°1 (Mayo 1994)

NOTAS

EN BUSCA DE SI MISMO

Mario A. Presas

> He pensado lo siguiente: para que el suceso más trivial se convierta en aventura, es necesario y suficiente contarlo. Esto es lo que engaña a la gente; el hombre es siempre un narrador de historias; vive rodeado de sus historias y de las ajenas, ve a través de ellas todo lo que le sucede; y trata de vivir su vida como si la contara.
>
> Sartre, *La náusea*

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

fidelidad de la existencia con respecto a la propia mismidad" (Heidegger, 1953 p. 391).

Estos escasos elementos de una fenomenología de la existencia, nos muestran la perplejidad del filósofo tras la destrucción de la idea de un sujeto substancial y de la consiguiente posibilidad de fundamentar la filosofía en un saber primero e inconmovible de ese mismo sujeto. Ahora la tarea es más bien describir los modos en que la existencia despliega su temporalidad más propia y va realizando sus posibles. Ello trae a la filosofía a la vecindad de la experiencia estética. O , dicho de otra manera, el filósofo puede preguntarse hasta qué punto determinados fenómenos que a primera vista parecen accidentales, podrían servir de modelo o de ilustración a ciertos enigmas que plantea la temporalidad. Podría suponerse, en efecto, que el relato, tanto en la crónica histórica como en la narrativa de ficción, no es un simple adorno de la vida, un entretenimiento, sino el modo más apropiado en que el existente humano da (se da) cuenta de su propia temporalidad e historicidad. Por esta vía quizás podamos entender mejor qué quiere decir llegar a ser sí mismo.

Como anticipación del tema, bien podemos recurrir a palabras de Sartre que siguen a la cita de nuestro epígrafe: "Cuando uno vive, no sucede nada. Los decorados cambian , la gente entra y sale, eso es todo. Nunca hay comienzos. [...] Tampoco hay fin.[...] Y además, todo se parece.

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

Según nuestra interpretación, ese cambio se debe al hecho de que la acción de contar, sobre todo si se manifiesta en una obra literaria de ficción, es una suerte de laboratorio experimental, que reproduce y anticipa las opciones de la existencia real y de ese modo predispone para la decisión moral. Por otra parte, sirve de modelo de la identidad propia, entendida no como la estabilidad de un carácter o la constancia de un ser substancial, sino más bien como ese modo de existir que se sostiene en el ser en virtud de la fidelidad. Así, pues, ante el enigma de la mismidad aplicaríamos la estrategia de distinguir, basándonos en las raíces latinas idem e ipse respectivamente, por una parte, la identidad, entendida a la manera de la permanencia de una cosa a través de los cambios temporales, y, por otra, la ipseidad, la mismidad de la persona en cuanto maintien de soi, en cuanto el otro puede contar con ella (Ricoeur, 1990, p. 195). En este sentido, la ipseidad puede describirse como la permanencia en el ser semejante al modo en que se mantiene la palabra dada o se es fiel a una promesa, en el sentido que condensa el aforismo de Nietzsche: el hombre es el único animal que puede prometer.

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

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

Esta función hermenéutica es doble: por una parte, como decíamos, se trata de suprimir la distancia, la extraneidad; por otra, de hacer propio lo que se interpreta. Al ejercitarse espontáneamente en la lectura, esa doble tarea hermenéutica aclara la diferencia entre la identidad de un carácter tomado como una cosa substancial y la ipseidad que se alcanza en la fidelidad y se concreta tan sólo como identidad narrativa. En este punto coinciden la obra del creador y la del lector, como dice Proust por boca de su personaje Marcel, pues "el deber y el trabajo de un escritor" es equiparable al "deber y al trabajo de un traductor" (Proust, 1969, p. 240), ya que, en definitiva, la

indagación del artista en su propia vida no tiene otra finalidad que la de recuperar lo propio - la mismidad- oscurecido, cegado, sepultado por las necesidades prácticas, los hábitos, todas las sedimentaciones de la costumbre que, como las arenas que va depositando un río de llanura en su desembocadura, terminan por impedir la libre circulación de las aguas. Aun en nuestra época de prosa- como decía Hegel al final de sus Lecciones de estética- el arte, a pesar de ser "cosa del pasado", conserva una insoslayable función crítica, que produce nada menos que "la liberación del espíritu del contenido y de la formas de la finitud (Presas 1982, p.69). En nuestro contexto diríamos que produce la liberación de la reificación que necesariamente encuentra el existente en el mundo cotidiano interpretado por el uno."Ese trabajo del artista -prosigue el novelista-," ese trabajo de intentar ver bajo la materia, bajo la experiencia, bajo las palabras, algo diferente, es exactamente el trabajo inverso del que, cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia y también la costumbre, realizan en nosotros, amontonando encima de nuestras impresiones verdaderas, para ocultárnoslas enteramente, las nomenclaturas, los fines prácticos que llamamos falsamente la vida" (Proust 1969, p. 246).

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

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

Según se desprende del análisis del acto de leer, dicha práctica consiste en una experiencia de pensamiento por la cual nos ejercitamos en habitar mundos extraños a nosotros mismos (Presas 1987, p. 692). En este sentido, el relato atañe más a la imaginación que a la voluntad, aunque la noción de identidad narrativa sigue siendo una categoría de la práctica, ya que referirse a la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la cuestión acerca de quién ha hecho tal acción, quién es el agente, quién es el sujeto responsable. Sin embargo, la lectura comporta también un momento de desafío o de provocación; y esta provocación no se transforma en

acción sino por una decisión que hace decir a cada uno Ici, je me tiens! (Ricoeur 1990, p.355). Así; pues, la identidad narrativa no equivale a una ipseidad verdadera más que en virtud de ese componente de volición y decisión que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la ipseidad. En este punto cobran todo su peso ontológico los análisis de la promesa y de la fidelidad de Gabriel Marcel y de Lévinas, por ejemplo. Pero "los defensores del relato" podrían arguir, ante cualquier pretensión totalitaria de la ética de regir ella sola la constitución de la subjetividad, que" el relato jamás es éticamente neutro"; antes bien, se revela como "el primer laboratorio del juicio moral" (Ricoeur 1990. p. 167). Todos modos, sigue en pie el hecho de que únicamente el lector, por su propia decisión, al convertirse a su vez en agente, en iniciador de acción, puede elegir entre las múltiples propuestas de justesse ética que le fueron ofrecidas por la lectura. En este punto la noción de identidad narrativa choca con sus propios límites y no le queda sino establecer una alianza con los componentes no narrativos que entran en la formación del sujeto actuante.

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

Podríamos también aclarar la idea de la identidad narrativa en cuanto réplica poética que puede orientar a la reflexión en la búsqueda del estatuto ontológico de la mismidad, recordando la contraposición aristotélica de poesía y crónica. "La poesía es más filosófica y elevada que la historia" en el sentido en que ésta atiende

sólo a lo particular y accidental, mientras que la poesía se atiene a lo que puede suceder. Al no estar atado al detalle confuso de los hechos, el poeta, el dramaturgo, el novelista, selecciona y reordena las acciones en la trama rígida de un mito, de una fábula - mediante lo que Ricoeur llama mise en intrigue (Ricoeur 1983, pp. 55 ss.). Al operar así con los "datos" el escritor pone en obra la verdad de una existencia, propone un mundo posible y en él una acción esclarecida precisamente por el sentido que cobra en ese mundo. Dicho de otro modo, si tenemos en cuenta que el sentido de los sucesos en la vida real se aclara, por así decirlo, desde el punto final hacia el que tendían sin que lo supiéramos, bien puede uno a veces pensar que en la vida real no pasa nada, como decíamos con Sartre; y que por ello hay que escoger entre vivir o contar. Porque solamente el relato ordena la insostebible incoherencia de todo existir, y lo hace en cuanto el orden narrativo elimina lo accesorio, lo no pertinente al fin de lo narrado - al sentido de la acción- conservando tan sólo los momentos que integran el ideal aristotélico de "una acción completa y entera, con un comienzo, un medio y un fin". En la vida real, tan sólo a posteriori nos percatamos de que un suceso inaugura una historia; pocas veces nos damos cuenta del medio donde se produce un cambio de fortuna con la claridad con que lo expone la obra artística; por útimo, casi nunca experimentamos el fin de la serie de sucesos con la intensidad con que lo arregla el arte , pues "ninguna acción tomada por sí misma es un fin (en este sentido de conclusión) , sino en tanto que en la historia contada ella concluye un curso de acción, desata un nudo, compensa la peripecia por el reconocimiento, sella el destino del héroe con un acontecimiento último que clarifica toda la acción y produce, en el espectador la catharsis de la piedad y el terror" (Ricoeur 1986, p. 14).

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

Esta antinomia se revelaría como falsa si se atiende al hecho de

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

Universidad de Buenos Aires y Conicet

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Hans-Georg GADAMER (1975), *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr

Hans-Georg GADAMER (1992), *Verdad y método* II, Salamanca: Sígueme

Martin HEIDEGGER (1988), *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe Bd.63. Frankfurt a.M.:Klostermann

Martin HEIDEGGER (1953), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer

Mario A. PRESAS (1967) *Gabriel Marcel*, Buenos Aires: Centro editor de América Latina

Mario A. PRESAS (1975), "Vida y arte en Luiggi Pirandello", *Criterio*, Buenos Aires, XLVII, Nº 1707-08

Mario A. PRESAS (1982), "La 'muerte del arte' y la experiencia estética", *Diálogos*, Universidad de Puerto Rico, Nº 40

Mario A. PRESAS (1987), "La magia del arte en el mundo desencantado", *Criterio*, Buenos Aires, LX, Nº 1999-200

Mario A. PRESAS (1988), "La verdad de la ficción. Estudio crítico sobre Paul Ricoeur", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, vol. XIV, N° 2.
Marcel PROUST (1969), *En busca del tiempo perdido*. Tomo 7: El tiempo recobrado. Madrid: Alianza.
Paul RICOEUR (1983), *Temps et récit*. Tome I. Paris: Seuil.
Paul RICOUER(1985), *Temps et récit*. Tome III. Paris: Seuil.
Paul RICOEUR (1986), *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique*, II. Paris: Seuil.
Paul RICOEUR (1990), *Soi-méme comme un autre* , Paris: Seuil.
Paul RICOEUR (1991), "Auto-compréhension et histoire", en T. Calvo Martínez y R. Avila Crespo (Eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Barcelona: Anthropos.
Jean-Paul SARTRE (1953), *La náusea*, Buenos Aires: Losada.

Revista Latinoamericana de Filosofía,Vol. XX N°1 (Mayo 1994)

LA LEBENSWELT ENTRE FENOMENOLOGÍA Y METAFOROLOGÍA. CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE MUNDO-DE-LA-VIDA EN HANS BLUMENBERG

Claudia Razza

En *Institutiones oratoriae*, Quintiliano presenta el ejemplo, que más tarde será famoso, del "pratum ridet", del prado que ríe, indicando con una traslación del significado (y también del contenido real) del prado real a un plano que el mismo Quintillano define como metafórico; un plano en el cual actúa esa fuerza de transposición llamada metáfora.

En el libro *Schiffbruch mit Zuschauer*, Hans Blumenberg retoma esta metáfora de Quintiliano, recordando cómo, en el momento en que "la intención dirigida a un prado" se desvía de su curso lineal y directo, provoca "un incidente en el llano fluir de la información". La metáfora del prado risueño "fija a aquello que, desde un punto de vista objetivo, no entra en las propiedades de un prado, pero que tampoco es un accesorio subjetivo-fantástico de un observador que sólo por su cuenta lograría ver (en el prado) la superficie de un rostro humano".[1] En este caso, en efecto, la metáfora produce algo en el interior del mundo, provoca una variación, crea no sólo una operación de lenguaje, sino también un acto de pensamiento estrechamente relacionado con el mundo real de los fenómenos. La metáfora adjudica, así "el prado al inventario de una *Lebenswelt* de los hombres en el cual no sólo las palabras y los signos sino también las cosas mismas tienen 'significados' de los cuales el prototipo antropogenético es quizás el rostro humano, con su incomparable significado situacional".[2]

Y en esta reflexión encontramos la expresión *'Lebenswelt'*, que describe el horizonte de sentido del conocimiento del mundo. Esta noción, central en el pensamiento de Husserl de los años treinta (y desarrollada en particular en el contexto de las reflexiones en torno

1. Hans Blumenberg; *Schiffbruch mit Zuschauer*; Frankfurt am Main; Suhrkamp; 1979; p. 78 s.
2. (Ib; p. 79).

a la *Krisis der europäischen Wissenschaften*, toma una posición relevante también en la interpretación que proporciona Blumenberg del pensamiento husserliano.

I. Algunos apuntes sobre el concepto de Lebenswelt *en Husserl.*

En la *Krisis*, Husserl se refiere al mundo-de-la-vida como a un ámbito intermedio y conectivo entre la ciencia y la conciencia subjetiva. La noción es explicada en el siguiente contexto: En correspondencia con la actitud natural, que ve en el objeto una cosa real, la ciencia europea ha sometido los objetos de la experiencia a un proceso de idealización ("abstracta objetivación y pura tecnificación"). De este modo ha perdido los nexos con sus primeros fundamentos, y ha perdido pues también el verdadero significado de su método y su propia intrínseca finalidad. Es necesario entonces refundar la ciencia a través de la actitud fenomenológica, que toma al objeto como fenómeno.

Si la ciencia ha descuidado la importancia del sujeto para su constitución, la legitimación de una nueva ciencia exige la recuperación de un paso previo: la constitución pre-científica del mundo-de-la-vida. Se trata entonces de volver explícita por medio de la fenomenología la actividad constitutiva del yo en relación con el fenómeno mundo. En esta explicitación el mundo-de-la-vida se revela como paso obligado a través del cual la subjetividad confiere su sentido de ser a la ciencia; se revela como un primer acercamiento al mundo objetivo (trascendente), del cual el yo no puede tener experiencia directa. Si el mundo "objetivo" y "verdadero" de la ciencia es una construcción teórico-lógica que debería presuponer el mundo-de-la-vida, para ser, propiamente, su "substrucción", entonces, explicitar y explicar las estructuras de sentido del mundo-de-la-vida es el preludio para un redimensionamiento de la ciencia, que sólo de esta manera puede ser llevada al nivel de la filosofía, a su plena autoconciencia, devolviéndosele su sentido propio.

Así como en *Experiencia y juicio* la percepción lógica o categorial se funda en la precategorial, y la experiencia predicativa en la antepredicativa, así en la *Krisis* se busca en el mundo-de-la-vida el fundamento de una ciencia auténtica, ya que la evidencia originaria del mundo es un conocimiento precientífico de base constantemente ya dado, un apriori universal que tiene sus formas necesarias y esenciales, en una estructura general propia a la cual está sujeto todo lo que es relativo.

Si el mundo-de-la-vida es un tema central de la fenomenología es porque ésta, a diferencia de la actitud natural, pone entre paréntesis el mundo "objetivo", concediendo un sentido al mundo sólo en cuanto fenómeno para un sujeto. Podemos decir entonces que el mundo-de-la-vida es el mundo como fenómeno, como correlato del acto intencional de la subjetividad, como puente entre la ciencia y la conciencia, entre el mundo trascendente y el yo trascendental.

Para analizar la *Lebenswelt* el fenomenólogo se propone pues ante todo una reducción trascendental, *i.e.* un aislamiento de los fenómenos de la vida cotidiana, de la praxis, respecto de las abstracciones teóricas de la ciencia. Como dice Husserl, "nosotros que para filosofar recomenzamos radicalmente *da capo*, operamos la epojé a partir de la actitud natural que necesariamente la precede, y no casualmente, es decir, "a partir de esa actitud constantemente inherente a la historicidad, a la vida y a la ciencia". "Gracias a ella la mirada del filósofo se siente verdaderamente libre [...] de los vínculos del ser-ya-dado del mundo". "La epojé entreabre al filósofo un nuevo modo de [...] teorizar, en el cual él [se pone] por encima de su ser natural".[3]

Si la actitud natural de quien vive en el mundo puede solamente revelar que "hay un mundo", la actitud fenomenológica puede en cambio decirnos "cómo es el mundo", o sea develar las obviedades. Esto es lo que pretende también la ciencia, pero no puede lograrlo legítimamente prescindiendo de la explicitación fenomenológica del mundo como paso previo. Las cosas del mundo-de-la-vida son datos en cuanto válidos singularmente para la conciencia. Están presentes ante ella en cuanto objetos dispuestos en el horizonte del mundo: "cada objeto es "alguna cosa del mundo", pero nosotros tenemos conciencia de este horizonte sólo como de un horizonte de objetos potenciales [4] que sin los objetos particulares no puede volverse actual".[5] Dicho de otro modo: si el hombre natural que vive en el mundo tiene conciencia óntica de la identificabilidad de los objetos, es en cambio el filósofo (el fenomenólogo) el que puede, ontológicamente, identificarlos como tales en su especificidad. Y lo hace tematizando el mundo- de- la- vida en cuanto mundo de los

3. Edmund Husserl; *Die Krisis der europëischen Wissenschaften*; Ed. de W. Biemel; Husserliana Bd. VI; Den Haag; Nijhoff; 1954; 41, p. 154 s.
4. La expresión alemana "seienden Objekte" sería literalmente traducible por la de "objetos entitativos"; pero he preferido la de "objetos potenciales" para destacar su sentido (su matiz) de objetos que son objetos en su qué, a diferencia de los objetos en su cómo. Si los segundos son considerados por Husserl "actuales", los que meramente son pueden tal vez legítimamente ser llamados "potenciales".
5. E. Husserl; op. cit.; 37; p. 171).

objetos en su *cómo*, en su validez de ser. Recién entonces, y apoyada en el mundo-de-la-vida, la ciencia puede constituirse como un conocimiento legítimo.

Puesto que el punto de partida de la actitud fenomenológica es un sustraer-se al terreno de validez de todas las ciencias objetivas [6] , una reversión de la actitud natural en la que el mundo es experimentado en cuanto fenómeno, la fenomenología se autopropone entonces como clave de saneamiento de la ciencia en crisis. Para indagar sobre la vida que actúa la validez de la vida mundana natural, es decir, para hacer una ciencia auténtica, "estamos forzados a comenzar completamente da capo".[7]

II. *La crítica de Blumenberg al concepto husserliano de* Lebenswelt: *la crisis de la fenomenología.*

La crítica blumenberguiana se dirige centralmente a este punto del proyecto de Husserl, considerándolo una ilusión voluntarista. En primer lugar porque, como el mismo Husserl admite, el mundo-de-la-vida incluye en su propia concretez universal los resultados teoréticos de la ciencia. Y en segundo lugar porque la ciencia que retorna a la espacio-temporalidad del mundo-de-la-vida es una sustruçción lógico-teórica hecha por hombres pre-científicos como una hipótesis práctica efectiva entre todas las posibles[8] Blumenberg sugiere que, de este mismo modo, el mundo-de-la-vida es una abstracción hecha por un hombre pre-filosófico, y es, por lo tanto, un proyecto práctico entre otros: el de *este* -mundo-de-la-vida.

Blumenberg afirma pues la imposibilidad de "comenzar completamente desde el principio", y de encontrar en el análisis fenomenológico del mundo-de-la-vida universal un fundamento para lo que Husserl llama la "ciencia verdadera". La investigación acerca del mundo-de-la-vida tiene sentido sólo cada vez relativamente, es decir, para legitimar a través de la historia las sucesivas configuraciones en que se organiza la praxis de la vida en el mundo, siendo la ciencia una fase de esta praxis.

6. Ib.p. 175
7.Ib.p. 183.
8. Esto se puede deducirr del §34e de la *Krisis*; en particular, de las siguientes expresiones: "los científicos en cuanto hombres"; "la ciencia objetiva es una operación de personas precientíficas"; y "el concreto mundo-de-la-vida es pues el terreno sobre el cual se funda el mundo "científicamente verdadero", y que, al mismo tiempo, lo incluye en su concretez universal" .

El mundo-de-la-vida es el mundo ya dado para todos nosotros en cuanto personas en el horizonte de la humanidad; es un conocimiento precientífico que posibilita una vida práctica, y sobre el cual se apoya la ciencia como qualquier otra praxis vital. El científico recurre a los datos intuitivos, constantemente a disposición, del mundo-de-la-vida; y la ciencia, a su vez, vuelve a él, modificándolo continuamente. La relación entre las dimensiones científica y precientífica es de tal complejidad y fuerza, que el fenomenólogo, con su voluntad de análisis aislado del mundo-de-la-vida, no puede producir sino una abstracción, una idealización.

La llave maestra del argumento que parece descalificar el método fenomenológico como proyecto para la búsqueda de una base puramente precientífica para la ciencia, es encontrada por Blumenberg en el concepto mismo de *epojé* como principio metodológico de la filosofía. Para este autor, el fenomenólogo debe renunciar a la pretensión de una universalidad teleológica de su análisis, y reducir su esfera de legitimidad al contexto de "*este* mundo-de-la-vida" como horizonte histórico de sentido de su praxis filosófica.

Esta necesidad de relativización del concepto de *Lebenswelt* puesta en evidencia por Blumenberg, conduce sus reflexiones hacia la recuperación de un sentido no voluntarista del discurso acerca de dicho concepto.

Se puede comenzar a delinear una descripción de la concepción blumenberguiana del mundo-de-la-vida ya a través de su crítica a Husserl, y cuyo sentido general podría resumirse diciendo que para Blumenberg la fenomenología husserliana, puesto que aplica la misma estrategia que denuncia como inauténtica en la ciencia europea -es decir, teoriza, abstrae, idealiza-, está inmersa en la misma crisis para la cual se postula como terapia.

Todo el discurso crítico blumenberguiano, sobre el cual se apoyará luego su pensamiento constructivo acerca de la *Lebenswelt*, puede ser articulado en dos momentos argumentativos:
1) el momento de la VISION dirigida al mundo-de-la-vida; y
2) el momento de la EXPLICITACION del mundo-de-la-vida.

Cada uno de estos momentos está marcado por un ámbito de significación o referencia que lo vuelve indirecto, complejo y (como se verá más adelante) metafórico. Es decir:
1') la visión es mediatizada por la TECNICA;
2') la explicitación es mediatizada por la RETORICA.
De este modo, en la relación indirecta del hombre con el mundo-de-la-vida:
1") la visión no es pura o ingenua; y

2") la explicitación no es unívoca.

Y esto trae aparejadas las siguientes implicaciones:

A) La cuestión de la tecnificación reduce toda visión a ser un punto de vista. Por lo tanto, el único mundo-de-la-vida visible es cada vez este mundo-de-la-vida.

B) La cuestión de la poetización, en virtud de la limitación linguística generadora de la polisemia, hace que el descubrimiento de relaciones semánticas no sea un verdadero descubrimiento, sino más bien una invención.

Como, por una parte, el mundo-de-la-vida está embebido de tecnificación y, por otra parte, el colorido retórico se encuentra en las cosas mismas, Blumenberg afirma que la realidad no es ni visible ni expresable en modo realista: "ésta misma es artificial" y pierde pues todo valor apelativo. Y es esta la observación que ofrecerá al autor la posibilidad de sugerir, como respuesta al problema, que la realidad sólo es visible y expresable metafóricamente; y llegar a la propuesta de una metaforología para desentrañarla.

Pero volvamos por ahora a los dos momentos argumentativos de su crítica a Husserl, para examinar la fundamentación que presenta de las tesis recientemente enunciadas.

A. Por lo que se refiere al concepto de VISION, Blumenberg da la siguiente explicación.

a."En las síntesis de la intuición empírica tiene lugar siempre y necesariamente una selección de perspectivas sobre la cosa", condicionada por la posición espaciotemporal del observador. Esto sucede en lo que podríamos fenomenológicamente llamar el polo noético, y en cuanto a las limitaciones determinadas por los horizontes subjetivos; mientras que por el lado noemático, los horizontes que rodean los objetos ejercerían su limitación haciendo que "en el continuum de los matices se [produzcan] saltos porque el ideal de una transparencia de todas las posibles perspectivas que equivalga a la pura intuición en lo empírico, no es realizable".[9]

El mundo-de-la-vida como horizonte de todos los horizontes, es él mismo un horizonte, y por lo tanto, es inalcanzable en cuanto universo de obviedades. El hombre, a causa de su propia finitud, no puede llegar a una evidencia conquistable tan sólo en el infinito. El método fenomenológico mismo es para Blumenberg "un paradigma de la conciencia de la contingencia, ese proceso de base en el sustrato espiritual del mundo técnico, que podría definirse

9. Hans Blumenberg; "Lebenswelt und Technisierung unter Aspekte der Phënomenologie"; en *Wirklichkeiten, in denen wir leben*; Stuttgart; Reclam; 1986; p. 43.

'desobvietización'"[10]

Si el mundo-de-la-vida es una "reserva eternamente inextinguible de presencias aproblemáticas, familiares, pero, justamente en su familiaridad, desconocidas", entonces, el querer decir *cómo es* el mundo-de-la-vida transforma la fenomenología (en tanto método) en ciencia, y el mundo-de-la-vida, en una abstracción. Sólo se puede decir "*hay un* mundo-de-la-vida", porque "la humanidad no es un supersujeto.[11] Y sólo se puede decir *cómo es este* mundo, porque "toda la historicidad no puede ser separada de la visión en que se funda" .[12]

b. Blumenberg afirma, además, que la ciencia no "se encuentra suspendida como en un espacio vacío por encima del mundo-de-la-vida"[13], sino que "la realidad artificial, extraña a las cosas ya presentes en la naturaleza, en un determinado momento, vuelve a sumergirse en el 'universo de obviedades', en el mundo-de-la-vida".[14] La tecnificación, pues, se encuentra ya dentro del mundo-de-la-vida, "porque la técnica es originariamente un estado de la relación que el hombre tiene con el mundo"; porque "la praxis es ella misma teoría"[15] y por ello, es el mismo mundo-de-la-vida el responsable de la abstracción a la que Husserl lo somete. La "metodización" misma de la fenomenología es un elemento de artificialidad. El mundo-de-la-vida husserliano, revelándose como un objeto ideal, abstracto, pierde su función de "idea límite", en cuanto ya no posee valor alguno como "prehistoria ateorética" para fundamentar una nueva ciencia objetiva

B. En cuanto al segundo momento de la argumentación crítica a Husserl, a saber: la EXPLICITACION de la *Lebenswelt*, Blumenberg se expresa en los términos siguientes.

La explicitación lingüística del mundo-de-la-vida es una transformación de lo obvio en problemático, que se puede comparar con el proceso de objetivación teorética. El resultado fenomenológico del análisis del mundo-de-la-vida *i.e.*la explicitación, no puede ser otra cosa que una abstracción ideal, ya que la coincidencia entre pensamiento y lenguaje, teleológicamente deseada por Husserl, (y también la posibilidad de contar con una "lengua exacta" que permitiere "la fiel expresión de eventos claros " [16], se verifica como

10. Ib. p. 47.
11. La palabra usada por Blumenberg en alemán es 'Uebersubjekt'.
12. Ib.p.13.
13. Cfr. ib; p. 34. Cfr. también E. Husserl; *Die Krisis*; op. cit.; p.448.
14. H. Blumenberg; *Wirklichkeiten...*; op. cit.; p. 37.
15. Idem.
16. Ib; p. 138

ilusoria. En efecto, los enunciados tienen un efecto práctico, pero su status teorético se basa sobre una "fundación inadecuada", o que, al menos, nunca podrá ser probada.

Frente a esto, "la exteriorización (o el extrinsecamiento) de lo obvio de la esfera del mundo-de-la-vida" es obra de la tendencia lingüística a la polisemia (propia del lenguaje cotidiano, y por lo tanto, originaria), cuyo efecto estético es la "sorpresa por lo que se consideraba adquirido".[17] Y dado que "la lengua es el potencial polisémico que es puesto fatigosamente al servicio de ámbitos restringidos de necesaria univocidad informativa", es pues en la imprecisión, en el "fracaso" del lenguaje, que éste se vuelve "indicativo" .[18] es en virtud de esta tensión entre la tendencia a la univocidad y la tendencia a la polisemia, que el lenguaje significa. Y es por esto, afirma Blumenberg, que la formación de nuevos significados es resultado de la poetización. [19]

Las limitaciones del lenguaje impiden que el mundo-de-la-vida pueda ser "reconquistado" con la explicitación de las obviedades como algo que se había históricamente perdido. Las obviedades del mundo-de-la-vida sólo pueden ser explicitadas en cuanto hipótesis nuevas, "inventadas", expresadas en metáforas. El conferimiento de sentidos es operado por la poetización, que está ligada a las novedades, a la formación de nuevas significaciones. Y es exactamente a esto a lo que Blumenberg se refiere cuando sostiene que "la pérdida de sentido de que ha hablado Husserl es en verdad una *renuncia* al sentido, consecuente con el proyecto teorético".[20]

Para concluir con la crítica de Blumenberg a Husserl, podemos decir que hace centro en la denuncia de lo utópico de la pretensión de volver al mundo-de-la-vida como un proceso de explicitación de obviedades; afirmando que el resultado de tal análisis escaparía al horizonte mismo de la *Lebenswelt*, sería una idealización, y no podría valer como fundamento de la "verdadera ciencia". La obviedad del mundo-de-la-vida permanece, en cambio, oscura, cerrada a la visión humana, (que está sujeta a un paradigma); y, dada la limitación característica del lenguaje, ésta se vuelve inexpresable en su pureza.

Frente a la imposibilidad de alcanzar el mundo-de-la-vida como horizonte universal, Blumenberg sostiene que lo que hace posible el

17. (Cfr. ib.; p. 146.
18. Ib; p. 144. .
19. Cfr. este concepto de Blumenberg con las reflexiones de Ernesto Grassi sobre la noción de 'metapherein', en E. Grassi; *Die á Macht der Phantasie*; Königstein/Ts; Athenëum; 1979; p. 98.
20. H. Blumenberg; *Wirklichkeiten...*; op.cit.; p. 42.

proceso cognoscitivo es "la postergación de todas las pretensiones de rigor". La selectividad a la que el hombre está costreñido en su finitud y en su nexo con la praxis, exige la fundación de todo el conocimiento sobre un criterio de verdad como "vérité à faire".[21] Tal criterio de verdad sería el de la metáfora.

III. *El discurso constructivo de Blumenberg:* esta Lebenswelt

Siendo el Mundo-de-la-vida una estructura referencial para la "identificabilidad originaria", y debiendo esta última ser relativizada a la contingencia de la historia, en virtud de la técnica y la retórica; "la relación del hombre con la realidad es indirecta, circunstanciada, diferida, selectiva y sobre todo metafórica".[22] Blumenberg toma de Nicolás de Cusa la idea del hombre como "ser ontológicamente original". Y esta creatividad originaria del hombre, prosigue el autor, se manifiesta por lo menos en dos niveles.

A. El hombre es primordialmente *homo faber*, es decir, un ser que se reconoce a través de sus productos. La vida cotidiana en el mundo obliga al hombre a la praxis. El mundo-de-la-vida representa para él un horizonte de sentido que, a través de las acciones, se va actualizando. La orientación del constante dirigirse humano hacia el mundo es vivido siempre desde renovadas metáforas. Las metáforas delinean estilos de conducta en el mundo, volviendo "sustitutivamente representable este Todo inalcanzable como objetividad".[23]

La verdad de la metáfora es pues una "vérité á faire", esencialmente ligada al mundo-de-la-vida en tanto dominio esfumado, matizado, prerreflexivo, de sentido, necesario para la identificabilidad originaria.

Si el mundo-de-la-vida es "el universo de obviedades dadas *a priori*", y la experiencia cotidiana es un *continuum* de matices en un proceso infinito de determinación experiencial: es esa forma de desvío, la "digresión metafórica", quien pone en evidencia aquello que es familiar, en contraste con lo que resulta no-disponible. "El hombre dispone [pues] de la verdad en virtud del *ornatus* retórico".[24]

La situación retórica es para Blumenberg una consecuencia

21. H. Blumenberg; "Paradigmen zu einer Metaphorologie"; *Archiv für Begriffsgeschichte*; 6; 1960; p. 21 s. Ver también M. Lakoff & G. Johnson; *Metaphors we live by*; Chicago; University of Chicago Press; 1980; caps. 23-24.
22. H. Blumenberg; *Wirklichkeiten...*; cit.; p.115.
23. H. Blumenberg; "Paradigmen..."; cit.; p. 21.
24. H. Blumenberg; *Wirklichkeiten...*; op. cit.; p. 105.

necesaria de la falta de evidencia (en la visión del mundo) y de la coacción a la acción (en la explicitación del mundo).

B. Por otra parte, el hombre es, de acuerdo con Cassirer, un *animal symbolicum*, cuya prestación originaria sería la de traducir las impresiones en expresiones. En la representación del mundo, los predicados, en su disolver lo concreto en el concepto, son "translaciones". Si el valor límite del juicio es la identidad, el valor límite de la metáfora es el símbolo.[25] Blumenberg señala la coincidencia casi contemporánea de la presentación husserliana del mundo-de-la-vida y la teoría de las formas simbólicas de Cassirer. Ambos se refieren a la experiencia cotidiana, al "mundo intuitivo" y a sus fenómenos, como fundamento de la praxis humana constantemente fluyente. En este "mundo intuitivo", ver y producir lo Nuevo "inventivamente" son operaciones en las que la fantasía tiene un papel esencial, y son consecuencia de la necesidad humana de "demostrar la verdad de la imagen que se tiene de sí mismo".[26] De este modo, "también la autocomprensión se sirve de lo metafórico".

Para Blumenberg, pues, el mundo-de-la-vida es un universo de matices al que se accede simbólicamente para categorizar lo desconocido sobre la base típica de lo familiar, llevando a cabo una translación subjetivo-relativa de metamorfosis del objeto en concepto. El mundo-de-la-vida es un universo metafórico, mediatizado por la técnica y la retórica, que, como producciones del hombre, catalizan su relación con la *Lebenswelt*.[27]

De esta manera, Blumenberg concibe un mundo-de-la-vida relativizado, en el cual la sedimentación y la fundación originaria son metáforas orientadas hacia cada conciencia individual viva en el mundo.[28]

25. Cfr. ib; p. 116. Ver también "Paradigmen..."; cit.; p. 7, donde la conexión entre símbolo y metáfora es tomada de Kant, y en particular del §59 de la *Crítica de la razón pura*.

26. H. Blumenberg; *Wirklichkeiten...*; cit.; p. 57

27. La función catalizadora de la retórica se explica en Blumenberg; *Wirklichkeiten...*; op. cit.; p. 128 ss. Y de qué manera la técnica sirve de catalizador puede encontrarse en Blumenberg; *Lebenszeit und Weltzeit*; Frankfurt am Main; Suhrkamp; 1986; p. 17 s.

28. Sedimentación y fundación originaria son dos "metáforas absolutas" que tratan de resolver una situación aporética, tratan de resolver la "paradoja de la idealidad estática de los procesos genéticos, y por lo tanto, también de la historia".(Cf. H. Blumenberg; *Lebenszeit und Weltzeit*; cit.; p. 354 ss.) Aquí la experiencia del mundo se vuelve experiencia de la historia del mundo: Blumenberg privilegia el campo de la tensión histórica entre individuo y mundo, a través del cual se muestra la fuerza constitutiva (y constituyente) de la metáfora. Se puede hablar de una "experiencia á fundamental" que posibilita lo metafórico dentro de la comprensión de la Lebenswelt. Y entonces el autor

Un mundo-de-la-vida que ni ofrece ni necesita de ayuda alguna (como lo es una teoría de la *Lebenswelt*) para comprenderse .[29] y en el cual la metáfora "no es solamente un sucedáneo de un concepto faltante aunque siempre posible en principio, y por tanto exigible, sino [sobre todo] un elemento proyectivo que amplía y contemporáneamente ocupa un espacio vacío, o sea, un proceso de imágenes que se crea [en la metáfora misma] una consistencia propia".[30] En la relación indirecta del hombre con el mundo-de-la-vida, la retórica se revela como un "arte" para entreabrir las cosas, porque "es la quintaesencia de nuestras dificultades con la realidad". Las cosas mismas tienen ya un colorido retórico, y la polisemia del lenguaje (como respuesta a la pobreza del lenguaje para expresar el pensamiento) le es ofrecida al hombre como instrumento indispensable para comprender tangencialmente (y por ello metafóricamente) la realidad.

En resumidas cuentas, podemos decir que el hombre, como ser original, es definible por un lado como *homo faber*, y por otro como *animal symbolicum*. Su relación con el mundo-de-la-vida es indirecta, pues, en dos niveles: el de la visión está mediado por la técnica y el de la explicitación lo está por la retórica. Y es la metaforicidad, la relatividad de esta relación, lo que impide la posibilidad de fundar sobre la Lebenswelt una ciencia "verdadera" universalmente válida. El condicionamiento del hombre a la historia, de la cual no puede sustraerse (ni aún por á medio de la reducción fenomenológica), restringe todo discurso posible a los confines de *esta Lebenswelt*". Sobre esta base, ya no es posible utilizar terapéuticamente el recurso a la *Lebenswelt* para curar la llamada crisis europea, con la cual, en cambio, para Blumenberg, la fenomenología husserliana no estaría

dice que "cada experiencia tiene una historia que no es esencialmente diferente de la historia misma": esta tensión entre lo individual y lo universal puede ser explicitada sólo metafóricamente, puesto que la metáfora es (no sólo y no tanto) una vía de la interpretación, pero (sobre todo) un modo de producción de sentido.

29. La Lebenswelt en el sentido husserliano es el territorio de una ciencia fenomenológica preteorética del mundo, pero para Blumenberg, la "teoría de la *Lebenswelt*, a pesar de lo que esto pueda parecer burdo, no sirve para comprender la *Lebenswelt*. Esto se excluye en virtud de la definición misma de *Lebenswelt*: ella se comprende a sí misma. No necesita ni ofrece ayuda alguna [...]. Nada de lo que nos ayuda a entender el mundo puede servirnos para entender *nuestro* mundo. Pero la vía es, justamente, una desviación, y las desviaciones presentan el riesgo de una garantía insuficiente de llegar a la meta. Necesitamos una teoría de la *Lebenswelt* porque no vivimos más en *una Lebenswelt*, pero no podemos nunca, tampoco, sustraérnosle del todo para disponer intelectualmente de nuestro mundo. La necesidad de tal teoría debe ser explicada, pero ello no explica la teoría." (H. Blumenberg; *Lebenszeit und Weltzeit*; cit.; p. 22),

30. H. Blumenberg; *Wirklichkeiten...*; cit.; p. 132.

sino en consonancia. "La teoría de la *Lebenswelt* dada por Husserl no sirve para la comprensión de la *Lebenswelt*. Su propia definición la excluye (en cuanto es una abstracción); la *Lebenswelt* se comprende a sí misma."[31] Si "la *Lebenswelt* es describible como una esfera de presencias constantes, [entonces] la filosofía debe ser considerada como antipódica a la *Lebenswelt*".[32]

La visión y la explicitación del mundo-de-la-vida como horizonte de horizontes, están a su vez, sujetas a horizontes; el hombre se encuentra siempre dentro de la *Lebenswelt*: desde su finitud no puede alcanzar el infinito. Puede solamente asomarse de manera tangente, es decir, metafóricamente. Por ello, en lugar de una teoría de la *Lebenswelt*, Blumenberg propone una metaforología, a saber, un trabajo de explicitación de las "metáforas absolutas", como expresión de las sucesivas originales concepciones del mundo, o sea, de *esta Lebenswelt* en la secuencia sincrónico-diacrónica de la historia para los diversos sujetos vivientes en el mundo. Cada teoría científica se fundaría pues en un determinado horizonte metafórico de sentido, en una determinada visión del mundo-de-la-vida, con respecto a la cual no sería sino una exteriorización (o extrinsecación) históricamente limitada.

De este modo, a través de la relativización de la noción de *Lebenswelt*, Blumenberg levanta el puente que había tendido Husserl entre el análisis del mundo-de-la-vida y la fundación de una ciencia objetiva, y recupera en cambio la noción de "*esta Lebenswelt*" como base para los requerimientos teóricos de axiomatización de una ciencia no positivistamente entendida, *i.e.* costreñida a la aceptación de resultados aproximativos y constantemente modificables; una ciencia por así decir más instrumentalista que realista.[33] Husserl es entonces leído contra sí mismo por Blumenberg, quien concluye que no es "el análisis fenomenológico de la *Lebenswelt*", sino "el análisis metaforológico de *esta Lebenswelt* en cada tiempo" o que constituye la fuente de legitimación para la ciencia correlativa correspondiente.

La metaforología se muestra, así, como una disciplina simétrica, contraria y complementaria con la fenomenología: aplicaría el mismo mecanismo de la reducción, aunque no ya para tomar en consideración "lo incontaminado", sino justamente aquello que cada *Lebenswelt* histórica tiene de determinado por la praxis humana de

31. (H. Blumenberg; *Lebenszeit und Weltzeit*; cit.; p. 22.
32. Ib.; p. 34).
33. Se podría tal vez agregar la opinión de que en este sentido Blumenberg se manifiesta "coherentista", mientras que en Husserl, paradojalmente, hay huellas de un claro "fundamentalismo" que no logra evitar.

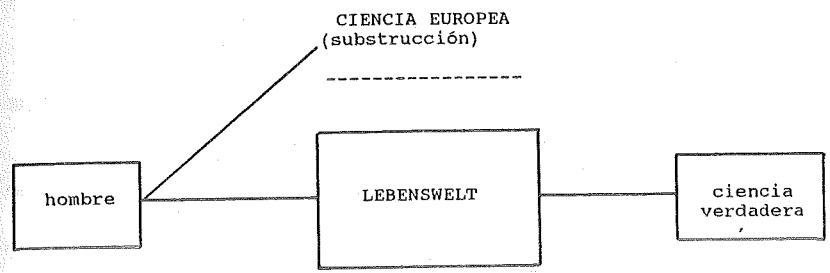
ese contingente momento: las particularidades que son simbolizadas siempre en nuevas metáforas.

Además, podemos destacar que la noción de metaforicidad de la *Lebenswelt* blumenberguiana, pone el acento sobre la dimensión "humanística" del mundo-de-la-vida, puesto que es a través de la metáfora que el hombre busca en cada caso, en su praxis histórica y original, en su vivir en el mundo, la explicación de sí mismo

V. *Síntesis de las posiciones y conclusiones.*

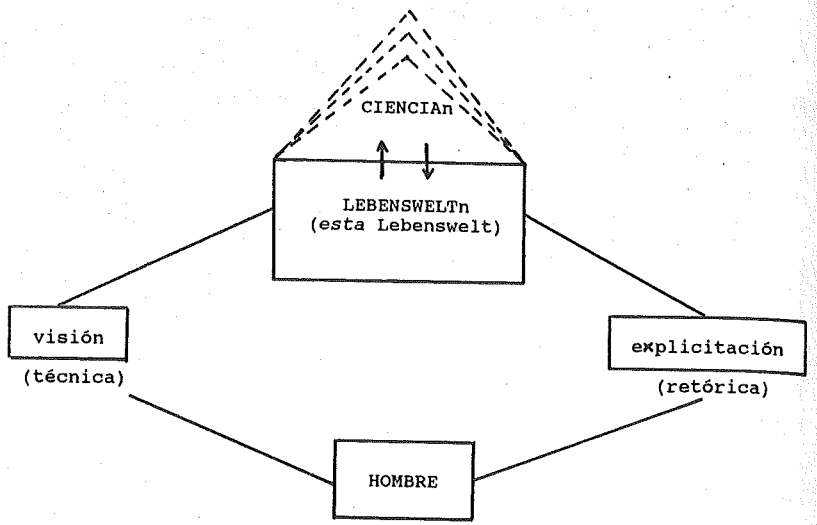
Para concluir, he aquí un resumen esquemático de la distinción entre las concepciones de Husserl y de Blumenberg acerca del mundo-de-la-vida.

A. La noción husserliana de *Lebenswelt* tal como es descrita por Blumenberg (para ser criticada), puede ser contextualizada como resulta en el siguiente esquema:



La ciencia europea en crisis es una substrucción idealizada sin contacto con la *Lebenswelt*. El hombre (el fenomenólogo el primero) debe ponerla entre paréntesis. Mediante esta reducción se puede analizar la *Lebenswelt* universal desde una visión "pura" y con pretensiones realistas, y explicitarla fielmente, gracias a un lenguaje exacto, para fundar, pues, una ciencia verdadera.

B. Para Blumenberg, en cambio, las nociones que contextualizan el concepto de mundo-de-la-vida no se organizan linealmente sino circularmente (o mejor, en forma espiralada, si se lo considera en una dinámica temporal), tal como describe el esquema que sigue:



Las tesis de Blumenberg, que parten del hecho de que la ciencia recae en el mundo-de-la-vida, son las siguientes:

1. La reducción fenomenológica de la *Lebenswelt* es un artificio abstractivo.
2. La visión de la *Lebenswelt* se revela pues opacada por un método (el de la fenomenología en este caso).
3. La explicitación de la *Lebenswelt* resulta colorida por la polisemia del lenguaje.
4. Así, una "teoría de la *Lebenswelt*", además de introducir un factor de crisis (una indeseada idealización) en la misma fenomenología, pierde todo sentido, puesto que:
5. La única *Lebenswelt* alcanzable es *esta Lebenswelt*.
6. La ciencia *no* se funda en cada momento de la historia sobre su *Lebenswelt* correspondiente.
7. No tiene sentido atribuir a la ciencia europea un estado de "crisis" con respecto a un paradigma universal. Sólo se puede decir que la ciencia europea está en natural correlación con la *Lebenswelt* moderna.
8. Hay una interrelación, una interacción entre *este* hombre, *esta Lebenswelt* y *esta* ciencia de la cual no se puede escapar (el fenomenólogo tampoco).

9. Cada *Lebenswelt*, como horizonte de sentido, se expresa a sí misma a través de metáforas absolutas (irreductibles a un lenguaje pretendida y utópicamente literal).
10. Cada *Lebenswelt* sólo puede ser explicitada a través de una metaforología.

Una metaforología nacida de la fenomenología, pero que, relativizándose, logre al mismo tiempo una trascendencia, superando la crisis de idealidad que hace caer a la segunda en la misma red que tendió a la ciencia europea. Una metaforología, en fin, inspirada en la crisis de la fenomenología.

Departamento de Filosofía
Universidad de Trieste.Italia

ABSTRACT

This paper focuses on the topic of Lebenswelt as central point of the transition between phenomenology and Hans Blumenbergs metaphorology.

Blumenbergs critic of the husserlian *Lebenswelt* (as horizon of all horizons) is based on the observation that this notion conduces phenomenology to the same crisis Husserl spoke about, refering to the european science in his *Krisis*: both of them commit the "sin" of idealization.This critic shows that it is necessary to relativicize the *Lebenswelt* concept (*the Lebenswelt)* into a historic context (*this Lebenswelt*). If this *Lebenswelt* is a determined cosmovision, (and the philosopher, as *homo faber* and *animal symbolicum* can not do without *a* cosmovision), then, "go to the very things" will only mean to place them in a sense-net, to discover the metaphors in which they are shown, that is, to describe every time *this* Lebenswelt.

Because of being established on the mentioned relativization, Blumenbergs metaphorology derives (critically) from phenomenology. Therefore, it has to be understood not as a mere linguistic methodology, but as a proper philosophical theory.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Directeur: Michel MEYER
Université de Bruxelles, C.P. 188
50, avenue F.D. Roosevelt - 1050 Bruxelles, Belgique

Notre dernier numéro est consacré à *Hilbert*.

Articles par: H. Sinaceur, *Du formalisme à la constructivité : le finitisme* — M. Detlefsen, *Hilbert's Formalism* — Y. Gauthier, *Hilbert et la logique interne des mathématiques* — Dr. U. Majer, *Das Unendliche - eine bloße Idee ?* — J.-P. Van Bendegem, *The strong Hilbert program* — Comptes rendus.

Fascicules prévus: Voltaire, Les Passions, Leibniz.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Directeur: Michel MEYER
Université de Bruxelles, C.P. 188
50, avenue F.D. Roosevelt - 1050 Bruxelles, Belgique

Notre dernier numéro est consacré à *Goodman*.

Articles par: N. Goodman, *Status and System* — J. Morizot, *Un, deux ou trois Goodman ?* — I. Scheffler, *Ritual Change* — Cl. Panaccio, *Stratégies nominalistes* — C. Z. Elgin, *Relocating Aesthetics* — R. Pouivet, *Goodman, Scheffler, Mme Bovary et quelques anges* — R. Nadeau, *La pluralité des mondes* — J.-P. Cometti, *A rebours : conceptions et « reconception »* — I. Hacking, *Goodman's New Riddle is Pre-Humian*.

Fascicules prévus: Hilbert, Voltaire, Les Passions, Leibniz.

Revista Latinoamericana de Filosofía,Vol. XX, N°1 (mayo 1994)

RACIONALIDAD, EMOCIONES Y ACCIÓN MORAL

Arleen Salles

Introducción

¿Qué es lo que ocasionalmente motiva a los seres humanos a responder a demandas de la moralidad aún cuando estas demandas son muchas veces contrarias a los propios intereses personales? Consideremos la conocida historia del Buen Samaritano. Mientras el levita y el sacerdote no se preocupan por ayudar al extranjero herido que yace en el camino, el samaritano lo hace pese a los inconvenientes que ésto le causa. La pregunta es: está el samaritano actuando moralmente? Y, si la respuesta es positiva, qué lo motiva a hacer lo correcto?

Por muchos años las posiciones prevalentes en teorías éticas han sido dominadas por consideraciones de origen kantiano, que mantienen que para actuar moralmente uno tiene que obedecer principios racionales. Según esta perspectiva, para que las acciones del samaritano tengan valor moral éstas deben ser producto de consideraciones morales determinadas sólo por la razón. Esto se explica de la siguiente manera: la característica esencial de todo ser humano normal es su racionalidad y, en tanto el buen samaritano es racional, está lógicamente comprometido a aceptar demandas morales y a actuar racionalmente. De acuerdo a esta posición, no sólo el levita y el sacerdote omiten actuar de acuerdo a requerimientos morales sino que su racionalidad es cuestionable. Lo mismo se puede decir de la racionalidad del samaritano, si sus acciones fueran generadas sólo por su disposición inherentemente benevolente en vez de ser el producto de su reconocimiento del deber moral. Además, si tal fuera el caso, dichas acciones, aun cuando encomiables, carecerían de valor moral.1 Según el análisis racionalista de la motivación moral las emociones en general son peligrosas y están conectadas sólo de manera contingente con la moralidad. La idea principal es que el supuesto papel

1. Véase Emanuel Kant, esp. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Para Kant las inclinaciones (emociones y sentimientos, generalmente son contrarias a las demandas de la ley moral, y por ello deben ser cuidadosamente controladasambién

motivante de una emoción puede y debe ser reemplazado por la actividad de la razón.

Sin embargo, recientemente un grupo de filósofos morales ha tomado una posición elocuente con respecto al papel que las emociones juegan en motivar a una persona a actuar moralmente. Sin negar la importancia de la razón, estos filósofos se concentran en mostrar que las llamadas emociones altruístas (entre las cuales se encuentran emociones como compasión y benevolencia) son motivos moralmente valiosos. [2]

Lo que no ha recibido demasiada atención es el papel que ciertas emociones o estados afectivos no altruístas juegan en motivar al individuo racional que, supuestamente, se ve movido a actuar moralmente *sólo* por consideraciones racionales. En este trabajo voy a explorar la relación que existe entre la obediencia a principios morales racionales y estados emocionales. La tesis a desarrollar es que la motivación moral no puede ser analizada sólo en función de reconocimiento de principios racionales. Un compromiso afectivo funciona como factor esencial para motivar a una persona a actuar moralmente. Para ello, analizaré la explicación de la motivación moral provista por Alan Gewirth, quien sostiene que la moralidad es una forma de racionalidad y sugiere que la persona que no se adhiere a un sistema moral es de alguna manera irracional. En contraste, mi meta es mostrar que una predisposición emocional es no sólo esencial sino que se manifiesta en toda persona que actúa moralmente, aun si la persona actúa, en términos kantianos, sólo *por deber.* [3] Pero para apreciar debidamente la importancia de las emociones en la motivación moral es necesario investigar su naturaleza. Por ello, comenzaré proveyendo una descripción esquemática de las

2. Véase, por ejemplo, Lawrence Blum, *Friendship, Altruism and Morality*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.

3. Barbara Hermann ha hecho una distinción entre dos tipos de motivos: primarios y secundarios. De acuerdo con su análisis, los motivos primarios mueven sin necesitar ayuda de otros. En contraste, los motivos secundarios presuponen la existencia de otros motivos y operan sólo como incentivos (véase "On the Value of Acting from the Motive of Duty" *Philosophical Review* 90:359-382 (1981)). Usando esta distinción, se puede decir que la tradición racionalista considera que los principios racionales constituyen un motivo primario (en el sentido de que mueven al agente a actuar por si mismos, sin la participación de otros factores); y las emociones son, a lo sumo, motivos secundarios (en tanto algunos racionalistas "liberales" admiten que a veces ciertos estados emocionales pueden funcionar como incentivo para actuar de la manera requerida).

Esta posición debe distinguirse de la mía, dado que lo que mantengo es que los principios racionales no pueden mover a actuar sin la ayuda de una cierta predisposición emocional. En otras palabras, estoy cuestionando la tesis que sostiene que las consideraciones racionales constituyen un motivo primario para actuar moralmente.

emociones como fenómenos complejos que envuelven evaluaciones y afectividad. [4]

1. *Emociones*

Uno de los problemas que surge al tratar de presentar un análisis de la emoción es que en general la noción ha sido y es usada para explicar muchos estados mentales que no es fácil categorizar. Así, a primera vista, el grupo de emociones parece muy amplio, incluyendo supuestamente desde meras reacciones físicas hasta sentimientos sociales mas complejos como la benevolencia en general.

Recientemente, algunos filósofos morales han tendido a rechazar la perspectiva, dominante por mucho tiempo, que mantiene que las emociones son simplemente sentimientos brutos, y en su lugar han propuesto análisis de emociones que se concentran en su aspecto cognitivo. Esta orientación presenta dos variantes. Una sostiene que las emociones son simplemente juicios evaluativos. La otra que las emociones necesariamente envuelven un juicio determinado. Lo que tienen en común estas posiciones es que afirman que es el juicio el que define a la emoción y el que la hace moralmente importante.

El propósito de esta orientación es la resolución de algunos de los problemas que surgen con la concepción tradicional de las emociones. En primer lugar, si las emociones son definidas en términos cognitivos dejan de ser sensaciones irracionales que simplemente deben ser dominadas. En segundo lugar, si se las explica en estos términos los seres humanos ya no parecen completamente pasivos con respecto a ellas. (Después de todo, es posible controlar nuestras creencias y juicios). Por último, la explicación en términos de juicios permite entender el papel que las emociones cumplen en la justificación de acciones, ya que se las describe como más racionales y fáciles de controlar. Pero por otro lado, el mayor problema de estos análisis cognitivistas es que, en su afán de rechazar la concepción que reduce las emociones a meros sentimientos sin valor positivo, terminan reduciéndola a juicios y dejando de lado el aspecto afectivo de las mismas. [5]

4. No es mi intención proveer una teoría completa de las emociones. Esto significa que hay ciertos aspectos y supuestos problemas asociados con ellas que voy a dejar de lado (como, por ejemplo, el tema de la racionalidad emocional) para concentrarme en otros que han sido descuidados y que van a ser la base del argumento en la sección siguiente.

5. Un representante de esta tendencia en su primera variante es Robert Solomon quien define las emociones como juicios evaluativos con los cuales estructuramos el mundo (*The Passions: The Myth and Nature of Human Emotion*, Illinois,Univ. of Notre Dame Press, 1983). Para críticas a la posición de Solomon se puede consultar Frithjof Bergmann "Review of Robert C. Solomon's *The Passions*", *The Journal of Philosophy* 75 (1976); Jenefer Robinson "Emotion, Judgment and Desire" *The Journal of Philosophy* 80 (1983); y Patricia

Para evitar estas propuestas irremediablemente reduccionistas, voy a seguir un análisis alternativo, según el cual las emociones son sentimientos compuestos por una dimensión evaluativa (no necesariamente reducible a un juicio) y una dimensión afectiva. [6]

En efecto, hay buenas razones para suponer que algún tipo de evaluación es una condición necesaria de toda emoción. Ya sea que uno esté enojado, o alegre, parecería que es crucial que uno estime una cierta situación, persona o acción de una determinada manera. Si estoy enojada, es porque estimo que he sido agraviada; si estoy alegre, es porque evalúo una situación positivamente; si asustada, es porque estimo que hay peligro. Así, todo estado emocional parece presuponer la evaluación de un objeto (situación, persona, acción, etc.). Es importante notar, sin embargo, que muchas veces tal evaluación no llega a ser una creencia. [7]

Mientras no se puede subestimar la importancia de este aspecto evaluativo, es necesario reconocer que no se puede definir una emoción sólo en términos de juicios y evaluaciones. El otro componente esencial de una emoción es la afectividad. Sin afectividad la evaluación de que he sido agraviada no es más que eso: una evaluación neutra. Para que se trate de una emoción la persona debe no sólo evaluar algo de una determinada manera sino sentirse afectada (positiva o negativamente) por dicha evaluación.

Caracterizar la afectividad emocional es ciertamente difícil. Algunos filósofos han señalado que se manifiesta a través de algún tipo de c ambio fisiológico perceptible. Ciertas emociones están ípicamente (y es probable que necesariamente) acompañadas por sensaciones físicas. Por ejemplo, el miedo es una emoción que generalmente se asocia con palpitaciones, aceleración del ritmo cardíaco, etc. Pero mientras reconozco que ciertas sensaciones físicas (ya sean localizadas o generales) son características de algunas temociones, no creo que la afectividad emocional pueda ser reducida a sensaciones físicas, o que sea necesariamente caracterizada por

Greenspan, "Emotions, Reasons and Self Involvement" *Philosophical Studies* 38 (1980); "Emotions and Evaluations" *Pacific Philosophical Quarterly* 62 (1981).

Errol Bedford también afirma que las emociones son juicios o estimaciones de una situación determinada ("Emotions" *Proceedings of the Aristotelian Society* 57).

Para críticas generales de la caracterización de las emociones simplemente como juicios, véase Michael Stocker "Psychic Feelings: Their Importance and Irreducibility" *Australasian Journal of Philosophy* 61 (1983) y Ronald de Sousa *The Rationality of Emotions*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press (1987).

6. Este es el tipo de análisis abrazado por Patricia Greenspan en *Emotions and Reasons*, Londres, Routledge, 1988. Mi posición con respecto a la naturaleza de las emociones ha sido fuertemente influenciada por la de Greenspan.

7. Para una excelente discusión de la manera como una emoción puede estar desvinculada o incluso violar una creencia véase Greenspan *Emotions and Reasons.*

cambios físicos perceptibles. [8] Puedo sentir una ligera irritación o aprehensión sin sentirme físicamente agitada. Asimismo, el sentimiento de satisfacción que uno siente a raíz de un logro intelectual, o las diferentes maneras como uno responde emocionalmente a una obra de arte, una melodía o un buen libro no se perciben típicamente a través de sensaciones físicas evidentes. [9] Si ésto es correcto, y en general uno puede estar en un estado emocional sin por ello sentirse físicamente afectado, se puede formular con plausibilidad la siguiente idea: todo estado emocional envuelve fundamentalmente un tono o actitud (generalmente mental) positivo o negativo que lo caracteriza y que penetra y moldea nuestras percepciones, deseos, y acciones. Es ese tono el que, junto al aspecto evaluativo de las emociones, les da significación y las distingue de otros fenómenos; y dicho tono o afecto positivo o negativo no necesariamente se manifiesta de manera física perceptible.

Por otro lado, el afecto positivo o negativo de las emociones a su vez ilustra su conexión con el comportamiento humano. En el pensamiento filosófico clásico (Aristóteles, Hume y Spinoza) es la dimensión afectiva la que permite explicar el papel directamente motivacional de las emociones. [10] La idea es que un sentimiento positivo mueve a la persona a actuar para promoverlo y un sentimiento negativo se convierte en un motivo racional de acción en

8 .Es digno destacar que es la posición que mantiene que el cuerpo está profundamente involucrado en todo estado emocional la que ha promovido la creencia de que las emociones son necesariamente obstáculos para el desarrollo moral de una persona. A raíz de ésto, algunos filósofos contemporáneos han tendido a menospreciar el papel que lo físico cumple en lo emocional. No creo, sin embargo, que éste sea el camino apropiado para validar las emociones. Por ello, no es mi intención afirmar por principio que las emociones están totalmente desvinculadas de la dimensión física, dado que tal posición implicaría preservar la distinción drástica entre lo mental y lo físico, y es precisamente ese tipo de distinción el que un buen análisis de emociones debe tratar de superar. Me parece, sin embargo, que en ciertas emociones la dimensión física es más conspicuo que en otras. Por eso creo que aún si toda emoción es acompañada por algún tipo de actividad del sistema nervioso autónomo, no es necesario que dicha actividad sea perceptible para estar en un cierto estado emocional.

9. En términos "humeanos", no todo estado emocional es violento o se siente físicamente. Para Hume las pasiones calmas son más reconocidas por sus efectos que por la manera como se sienten (*Treatise*, p.464) y entre ellas distingue el sentido de belleza y los sentimientos morales. Además afirma que, aunque calmas, estas pasiones tienen tanta fuerza motivacional como las violentas. Por otro lado, estas últimas se sienten intensamente y generalmente envuelven algún tipo de cambio físico intenso. Es esta distinción la que le permite a Hume defender su tesis de la inactividad de la razón.

10.Aristoteles, *Rhetoric*, Book II, 1178a-21-23. In *The Complete Works of Aristotle*, Jonathan Barnes ed., Princeton, Princeton Univ. Press, 1984.

David Hume *A Treatise of Human Nature*, Penguin Classics, 1984, p. 481.

Spinoza,'*Ethics* esp. part. III.

la medida que continúa hasta que la persona actúe para liberarse de él. Algunos filósofos contemporáneos retoman esta idea para afirmar que en la medida en que el aspecto afectivo de las emociones presiona al agente a actuar, muchas veces constituye un motivo más confiable que el mero juicio de que se debe actuar de una determinada manera. [11] En última instancia, la fuerza motivacional de las emociones está basada en estados positivos o negativos del agente.

Así, de ser vistas como meras agitaciones a las cuales la persona moral tiene que dominar, y pasando por la concepción que las reduce a juicios, finalmente se ve a las emociones como sentimientos complejos que se pueden convertir en motivos confiables de acción moral. Es posible imaginar casos en que una persona se ve movida a ayudar a otra, por ejemplo, sin estar interesada en el estatus racional o moral de sus acciones, las cuales simplemente son el producto de una disposición inherentemente benevolente. No es éste, sin embargo, el caso en el que me voy a concentrar. Más bien me interesa analizar cómo las emociones operan aún en casos en los que supuestamente sólo consideraciones racionales mueven al agente a actuar moralmente, es decir, casos en los que se presume que la acción resultante está desvinculada de lo afectivo.

2. *Motivación, Racionalidad y Emociones*

En *Razón y Moralidad* ,[12] Alan Gewirth desarrolla una posición ética kantiana, manteniendo que la posibilidad de acción racional interpersonal depende de la adhesión a una moralidad fundada en un principio racionalmente justificado que todo agente racional como tal debe aceptar. Según su análisis, un agente es racional si entiende y acepta ciertas vinculaciones lógicas, de manera que reconoce que si acepta A, y A implica B, entonces también tiene que aceptar B. Para Gewirth, un análisis racional de la acción -a la cual define como el fenómeno humano de comportamiento voluntario y determinado - y sus caracteres distintivos - determinación y voluntariedad - es suficiente para establecer la necesidad material y formal de un principio moral supremo.

Por voluntariedad Gewirth entiende que la ejecución de la acción está "bajo el control del agente, en el sentido de que él elige cómo actuar sin estar forzado, conociendo las circunstancias relevantes próximas de su acción" (p.27). Por otro lado, la determinación de la acción significa que "el agente actúa por algún propósito determinado

11.Véase Greenspan "A Case of Mixed Feelings: Ambivalence and the Logic of Emotion" en Amelie Rorty, ed. *Explaining Emotions*, University of California Press, 1980, esp. p. 241.
12 .Gewirth, Alan *Reason and Morality*, Illinois, University of Chicago Press, 1978.

[que valora] y que constituye la razón por la cual actúa" (p.27). Entre las cosas que todo agente valora inevitablemente están su propia libertad y bienestar, que son requisitos necesarios para la ejecución de toda acción. Dado que es imposible actuar sin libertad y sin la intención de obtener lo que se valora, Gewirth argumenta que todo agente racional considera que tiene derecho a la libertad y al bienestar que necesita para actuar. Que el agente se atribuya este derecho a su vez implica el juicio correlativo de que otras personas se deben abstener de interferir con la libertad y el bienestar del agente. Pero para ser lógicamente consistente el agente debe también reconocer que otros agentes tienen los mismos derechos, en tanto poseen las mismas características que le permiten a él demandarlos. Por lo tanto, examinando los compromisos que cualquier agente tiene como consecuencia de un análisis lógico de la acción, Gewirth deduce el Principio de Consistencia Genérica (PGC) que establece que todo individuo debe actuar de acuerdo con los derechos genéricos a la libertad y bienestar de los demás. Todo agente que viola ese principio se pone en la posición de mantener que los derechos que él tiene en virtud de poseer ciertas características no son poseídos por otros que tienen las mismas características. Por lo tanto, negar esos derechos a otros implica una inconsistencia por parte del agente.

La pregunta que me interesa es: ¿Cómo pasa Gewirth de la conclusión de que el PGC está justificado racionalmente a la afirmación de que por ello mueve al agente a actuar de acuerdo a él, aún si va en contra de sus propios intereses?

En primer lugar, Gewirth responde que el PGC no requiere sacrificio personal sino "una paridad de libertad y bienestar entre el agente y los demás" (p.191) Aparentemente Gewirth piensa que esta consideración puede realmente convencer a personas racionales a actuar de acuerdo al principio, en tanto todo lo que se requiere de ellas es que "se abstenga[n] de remover la libertad o bienestar de otras personas, y que ayude[n] a otras personas a un costo no comparable cuando ellas no pueden conseguir bienestar por sus propios medios" (p.191). Pese a esto, no parece ser ésta la consideración que explica la razón por la cual mucha gente se ve motivada a considerar los intereses de otros cuando no está involucrado algún tipo de beneficio personal. Este punto se puede ilustrar mejor con la historia del Samaritano. Ni el sacerdote ni el levita se ven movidos a ayudar al extranjero herido, pese a que ayudarlo no requiere que sacrifiquen su libertad o bienestar. De modo que la pregunta a responder es: ¿Por qué cierta gente se ve movida a tener en cuenta los intereses de otros?

Como respuesta Gewirth señala que no hay distinción entre la obligación que un agente tiene con su racionalidad - la cual no es arbitraria sino que es "la única manera de evitar la arbitrariedad y

obtener objetividad" (p.193) - y la puesta en práctica de sus propósitos. Como consecuencia, afirma que cualquier agente racional acepta como prescriptivos todos los derechos "requeridos por esa mínima racionalidad que acepta incondicionalmente" (p.193). Además, todo agente racional "entiende y acepta ciertos criterios lógicos básicos, incluyendo especialmente el principio de no contradicción" (p.193), lo cual significa que "para el agente racional, su reconocimiento de que una conclusión está fundada de acuerdo a dicho criterio tiene de por sí fuerza prescriptiva" (p.193). O sea, el agente en tanto racional debe aceptar el PGC porque este está fundamentado en proposiciones que él acepta.

Pero hasta aquí, Gewirth se ha concentrado en la prescriptividad lógica. Ha mostrado que agentes racionales no pueden tener al mismo tiempo creencias contradictorias. Sin embargo, lo que necesita mostrar es cómo esta prescriptividad lógica mueve al agente a actuar. Después de todo, un individuo racional puede sostener que libertad y bienestar son requisitos necesarios para cualquier acción. Como consecuencia, puede tratar de asegurar para sí mismo estos bienes y, al mismo tiempo, reconocer que otros van a tratar de hacer lo mismo. Puede incluso reconocer que no respetar el derecho de otros a asegurarse esos bienes implica una contradicción. ¿Pero porque va a importarle?

Gewirth responde que "el criterio lógico de evitar la contradicción es prioritario respecto de todo otro tipo de criterio justificatorio" (p.194) y, por lo tanto, si un agente considera que hay una razón concluyente para juzgar que debe actuar de una determinada manera, ésto provee una razón concluyente para que actúe de la manera requerida. Dado que "ninguna razón puede ser justificada o correcta si se contradice, se sigue que el agente no puede tener una posición justificada si se contradice" (p.194). Como consecuencia, Gewirth concluye, "al agente le debe importar ser racional y evitar la contradicción si va a actuar" (*ibid*, subrayado por mi). Pero es precisamente al dar esta respuesta que Gewirth compromete de alguna manera la pureza de su racionalismo ético. Hasta aquí él ha insistido en que el PGC es totalmente obligatorio, independientemente de características empíricas y deseos particulares de cada individuo. Para Gewirth, "dado que el PGC está justificado racionalmente, el agente racional se ve, de hecho, movido a aceptarlo, desde el momento en que, siendo racional, acepta lo que está racionalmente justificado" (p.195). Esto quiere decir que, dado que todo individuo racional está comprometido a reconocer demandas morales, este individuo está también comprometido a expresar determinación para actuar de acuerdo a dichas demandas. Sin embargo, parecería que en su empeño de proveer una explicación totalmente racional de la motivación moral, Gewirth no toma en cuenta lo que implica afirmar que, lejos de ser

indiferente, al agente racional le tiene que importar la racionalidad de sus acciones. Al pasar ésto por alto, la explicación de la motivación moral y el tipo de ser humano que sugiere (sujeto cuyas acciones están determinadas sólo por la razón) es vulnerable a objeciones empíricas (no parece cierto que los seres humanos se vean movidos a actuar sólo por su sentido de la racionalidad) y también a objeciones filosóficas (su argumento no llega a mostrar que sólo la razón mueve a un agente a actuar, sino que, como veremos, apela a un factor adicional).

Desde el punto de vista empírico, la mayor objeción es que los seres humanos racionales no necesariamente se ven movidos a actuar moralmente aunque puedan ser acusados de irracionalidad. Es decir, aun si es cierto que violar el PGC (o cualquier otro principio moral) es irracional, mucha gente racional actúa a sabiendas contrariamente a lo debido y simplemente no le importa. Consideremos el siguiente caso fácilmente imaginable: en una clase introductoria de ética el tópico en discusión es "hacer mula". Un grupo de estudiantes, presumiblemente un modelo de gente racional, afirma que ellos se copiarían en un examen si supieran 1- que el ayudante no los va a descubrir, 2- que hacerlo los ayudará a sacarse una nota mejor. A pesar de eso, reconocen que copiarse es inmoral porque, entre otras cosas, implica una representación falsa que o es intrínsecamente inmoral o tiene malas consecuencias (en el sentido de que en el futuro podrían llegar a ser profesionales incompetentes). Algunos incluso reconocen que copiarse implica una violación de la autonomía del ayudante, en el sentido de que éste no tiene toda la información relevante que le permitiría ejercitar sus capacidades correctamente (otorgando las notas apropiadas).

Esto ilustra, en contraste con lo que sostiene Gewirth, que el hecho de que un principio moral esté racionalmente justificado no necesariamente mueve a un agente a seguirlo. La amenaza de irracionalidad no es un motivo tan confiable como Gewirth piensa si el agente no se siente afectado por ella (aunque la reconozca intelectualmente).

Una respuesta posible es, por supuesto, que estos estudiantes no son *realmente* racionales.[13] Si lo fueran, entenderían que su racionalidad los compromete lógicamente a aceptar demandas morales y a actuar de acuerdo a ellas. Pero, dado que es bastante común encontrar individuos racionales (en el sentido de que entienden y aceptan ciertos criterios lógicos básicos) que, sin embargo, no se sienten comprometidos por demandas morales, la objeción requeriría

13 . El problema que surge es que esta respuesta convierte la obediencia a reglas morales en el criterio para determinar si alguien es racional, paso que no está libre de controversia.

que uno diagnosticara irracionalidad general. Esto, sin embargo, constituiría un paso bastante peculiar y ciertamente requeriría una explicación estipulativa y no coloquial del uso del término "racional".

Desde el punto de vista filosófico, la mayor objeción es que Gewirth no ha probado realmente que la racionalidad es lo único que se requiere para la acción moral humana. Al contrario, en su discusión de la motivación moral la razón obtiene su fuerza moral de su conexión con ciertos intereses del agente que lo afectan positivamente y lo mueven a actuar. Y dichos intereses son derivados de hechos empíricos sobre la naturaleza humana. Gewirth específicamente reconoce que todo agente que ejecuta una acción lo hace porque quiere, con el objeto de obtener algo que desea (p.41), en el sentido que el agente tiene una actitud positiva o está interesado en la acción que ejecuta. Sin estar positivamente afectado, la razón no mueve al individuo a actuar (p.40).

Por mi parte, estoy de acuerdo en que cierta actitud por parte del agente es esencial para moverlo a actuar, dado que pienso que es el hecho de que el agente se vea afectado (es decir, haga una inversión afectiva) lo que lo presiona a actuar de una determinada manera. Después de todo, los seres humanos pueden ser muy racionales pero si no les importa ciertas reglas y principios racionales (es decir, si no se ven afectados por ellos) los pueden ignorar en sus decisiones para actuar. Pero es importante notar que la referencia de Gewirth a actitudes positivas parece incompatible con su meta, que es la de limitarse a un método estrictamente racionalista y a los dictados de la necesidad lógica. Esta es, probablemente, la nota más peculiar del análisis de Gewirth. Por un lado, la idea de que la racionalidad implica moralidad permanece constante en su obra. Pero por otro lado, se detecta en Gewirth un reconocimiento implícito de que la naturaleza humana es compleja y que hay ciertas consideraciones empíricas que determinan la voluntad. Y es por ello que creo que en última instancia la posición de Gewirth sobre motivación moral descansa en una concepción encubierta del papel que juegan los deseos y emociones del agente, dado que para que actúe de acuerdo a demandas racionales debe importarle seguirlas. (Es importante destacar que el término que Gewirth usa es "care", el cual tiene una connotación más afectiva que el término "importar").

A lo que estoy alegando se podría objetar, sin embargo, lo siguiente: si bien es cierto que Gewirth considera que la posesión de actitudes positivas es necesaria para actuar (en el sentido de que uno no debe ser indiferente a las acciones que uno va a ejecutar), dicho interés no es emocional, sino que es parte de lo que significa ser racional. Esto implicaría que no es posible ser muy racional y al mismo tiempo indiferente a reglas y demandas racionales dado que

dicha indiferencia sería incompatible con la racionalidad.

Como respuesta propongo lo siguiente: si nos limitamos al análisis de Gewirth, resulta evidente que no provee argumento alguno para mostrar que hay una conexión necesaria entre racionalidad y posesión de ciertas actitudes positivas. Por ello, en la medida en que su explicación está basada en el hecho (empírico) de que los seres humanos tienen ciertos intereses y actitudes positivas, Gewirth no logra mostrar que sólo el reconocimiento racional de ciertas demandas lo lleva a uno a actuar moralmente.

Gewirth rechaza la posibilidad de que las emociones sean positivas y necesarias para mover a una persona a actuar moralmente. Defiende una posición de acuerdo con la cual en tanto el agente está lógicamente comprometido a aceptar el PGC está también lógicamente comprometido a seguirlo. La posesión de ciertas cualidades y emociones, como la benevolencia, aun cuando admirable "no es una condición necesaria ni suficiente para actuar correctamente." (p.184) Pero, aunque sea cierto que no es necesario ser benevolente para actuar moralmente, propongo que sólo porque el agente se ve afectivamente comprometido es que se ve movido a actuar de acuerdo al PGC. Por ello, aunque las acciones mediante las cuales un agente, por ejemplo, presta ayuda a otro no son producto de una emoción altruísta, no se sigue de ésto que el agente sea emocionalmente indiferente a su moralidad o racionalidad. Gewirth conecta correctamente motivación moral con racionalidad, pero no se da cuenta de que la explicación que presenta presupone algún tipo de presencia emocional adicional que mueve al agente a actuar como corresponde.

Sólo introduciendo algún tipo de emoción se puede explicar por qué un agente no quiere ser irracional. El agente valora su racionalidad y el estatus normativo de sus acciones.[14] Evita la contradicción porque si se contradice tiene que sufrir las consecuencias de admitir que es irracional. Y, en tanto el agente reacciona negativamente a la idea de contradicción, se ve movido a evitarla, y por ello sigue principios racionales. Por lo tanto, el agente racional evita la contradicción para evitar reaccionar de manera negativa (o tener que sufrir sentimientos negativos.)

La creencia práctica más importante de un agente que sostiene que las demandas morales sólo pueden ser ignoradas si uno es irracional es que uno debería siempre actuar racionalmente. Pero paradójicamente, eso muestra que valora su racionalidad y, por lo tanto, que algunas emociones también fundamentan su moralidad. No se trata en este caso de emociones altruístas como compasión o benevolencia, sino de

14. Es importante no olvidar la conexión entre emociones y valores. Sin respuestas emocionales a distintas situaciones no se valorarían ciertas cosas más que otras.

sentimientos positivos producidos por el reconocimiento de que, en tanto no se contradice, es el tipo de persona que valora. Probablemente todo ser racional esté interesado en su racionalidad. Esto, sin embargo, no significa que dicho interés no sea emocional.

Resumiendo, lo que propongo es que el mero hecho de que un individuo actúa moralmente muestra que está emocionalmente comprometido. Para ilustrar ésto voy a hacer un pequeño cambio en la historia del buen samaritano. Supongamos que, por ejemplo, el samaritano A es una persona extremadamente benevolente que, dejando de lado consideraciones racionales, se ve afectado por el sufrimiento del extranjero y, consecuentemente, movido a actuar para ayudarlo. Al mismo tiempo, otro viajero B al ver la condición del extranjero decide prestarle ayuda. Más tarde, en conversación con el samaritano, B comenta que no podía dejar de socorrer al herido ya que eso hubiera implicado no cumplir con un deber que él reconoce como tal.

Obviamente ambos viajeros han hecho lo correcto - auxiliar a una persona que necesita ayuda -. Pero mientras A se ve movido por su benevolencia, B actúa por deber: hace lo que toda persona racional debe hacer. En el caso de A el papel que cumplen las emociones parece bastante claro. Sus emociones originan un deseo de beneficiar al herido. ¿Pero qué se puede decir de B? Al destacar que actúa por deber parece estar descartando las emociones como factores motivantes de su acción.

Lo que estuve argumentando hasta ahora, sin embargo, es que B también se ve movido por ciertas emociones. La diferencia es que mientras las acciones de A son el resultado de una actitud fundamentada en una evaluación que se centra en otro ("esta persona está sufriendo"), y sus sentimientos tienen esa evaluación como objeto (negativo si omite actuar, positivo si lo hace), en el segundo caso las acciones son generadas por la actitud de B a una evaluación que se centra en él mismo, que se concentra en su propia reacción a ser inmoral o "no hacer lo correcto". Al actuar como actúa, B trata de evitar el sentimiento negativo que va a sentir si se ve a si mismo como un ser inmoral o irracional. Por lo tanto, en ambos casos el componente afectivo de la emoción causa una cierta presión que mueve al agente a hacer algo para aliviar la fuente de negatividad: en un caso, el sufrimiento de otros, en el otro, la posibilidad de inmoralidad e irracionalidad.

Este análisis me lleva a distinguir dos tipos de emoción que funcionan como motivos morales: sentimientos basados en la capacidad del agente de ser afectado por la percepción de otros, y sentimientos basados en la capacidad del agente de ser afectado por una percepción de sí mismo. La ventaja de esta distinción es que

permite argumentar a favor de la relevancia de las emociones en la motivación moral aún cuando se analizan casos en los cuales emociones altruístas no se ven presentes.

La suposición de que la acción moral es sólo producto de consideraciones racionales no describe la manera compleja como una persona se ve movida a actuar moralmente. Sidney Callahan señala que "se puede mostrar exitosamente que es el compromiso emocional del agente el que hace que el razonamiento moral sea específicamente moral y que sea un deber."[15] Que las emociones participen activamente en la moralidad no es una desventaja sino una expresión de la naturaleza humana.

Para finalizar, quiero hacer el siguiente comentario. Parte de lo que hace que filósofos racionalistas ignoren las emociones es que consideran que si éstas están involucradas en la motivación moral las acciones resultantes son, en términos kantianos, heterónomas, mientras que las acciones determinadas sólo por la razón son verdaderamente autónomas. Si esto es así, mi posición parecería implicar que el agente moral del cual hablan los racionalistas no es verdaderamente moral ya que actúa para evitar algo que considera indeseable (la irracionalidad o la inmoralidad). Sin embargo, pienso que el error viene de creer que las emociones son inevitablemente fuerzas ciegas completamente separadas del verdadero ser humano. Si se hace una distinción entre el agente y sus emociones (como algo foráneo al agente) entonces es razonable concluir que todo individuo motivado por una emoción es motivado por algo externo. Pero lo que sostengo es que las emociones son parte de la naturaleza humana y como tales están determinadas por el tipo de compromisos que el agente tiene. Si la razón y las emociones son complementarias, como creo que lo son, entonces lo que hace que una acción moral sea autónoma no es la ausencia de emociones sino el tipo de emociones involucradas en la acción y el tipo de carácter moral que las origina.

State University of New York, Buffalo

15. Sidney Callahan, "The Role of Emotion in Ethical Decisionmaking", *Hastings Center Report*, June/July 1988.

ABSTRACT

There is a long tradition in moral philosophy which maintains that rationality by itself entails the acknowledgement of moral demands, and that such acknowledgement guarantees moral action. Incontrast, in this paper I claim that from something being rationally justified very little follows in the way of action if the agent is not to some degree also emotionally involved. For this, I make some comments on the account of moral motivation provided by Alan Gewirth and then consider the way in which emotions play a role in motivating a completely rational individual to act.

Revista Latinoamericana de Filosofía,Vol. XX N°1 (Mayo 1994)

CEREBRO Y CONOCIMIENTO: HACIA UNA RECONSIDERACION CIENTIFICO-NATURAL DE LAS CATEGORIAS

Nicanor Ursúa

1. *Introducción*

Buena parte de las *teorías epistemológicas contemporáneas* tienen en común un cierto marcado interés por las *investigaciones científicas* llevadas a cabo sobre la cognición humana (Cfr. P. Skagestad 1978; R. Amudson 1983; H. Kornblith 1985; J. L. Pollock 1987; J. M. de Cózar 1992; A. Shimony/D. Nails 1987).

La propuesta de W. v. O. Quine (1969) de '*naturalizar*' la epistemología o las reflexiones sobre la dinámica de las teorías científicas de D. T. Campbell (1974) y de S. E. Toulmin (1967, 1981), de K. R. Popper (1972) el proyecto ya clásico de K. Lorenz (1941) de reinterpretar "la teoría kantiana a la luz de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual" no constituyen, como afirma J. M. de Cózar (1992, 23), simples fenómenos inconexos, ni sus coincidencias pueden considerarse como algo accidental, pues responde al intento de elaborar, sobre las ruinas de las 'teorías fundacionistas', a saber, aquellas que adscriben a una clase limitada de creencias "epistemológicamente básicas" un status epistémico básico, -se supone que estas creencias básicas no necesitan justificación, pues son "auto-justificativas" (Cfr J. l. Pollock 1987, 26)-, una *nueva concepción epistemológica* que no esté al margen, sino al contrario, en contacto directo con la ciencia actual.

2. *Teoría evolucionista del conocimiento (epistemología evolucionista)*

Dentro de esta concepción hay que situar, por supuesto, a la *"Evolutionäre Erkenntnistheorie"* (Teoría evolucionista del conocimiento o Epistemología evolucionista) por su *enfoque naturalista* e *interdisciplinar* de la percepción y de la cognición (cfr. G. Vollmer, 1975; 1985/86; N.Ursua, 1993).

Este "programa multiparadigmático", como lo denominan W. Callebaut/R. Pinxten, 1987, consta de las siguientes *tesis* (cfr. E.-M. Engels, 1989, 60-62):

1. *Tesis de la adaptación.* Las estructuras cognitivas se han

originado en la adaptación a una determinada parcela de la realidad, el 'nicho cognitivo' del hombre o el 'mesocosmos', esto es, el mundo de las dimensiones medias.

2. *Tesis de la especie como unidad de adaptación o selección*. La unidad de adaptación o selección es la especie no el individuo. Por este motivo, las adaptaciones sirven para su conservación. Esto se aplica también a las estructuras cognitivas del hombre.

3. *Tesis de la limitación*. Apartir de la adaptación de las estructuras cognitivas del hombre al 'mesocosmos' se explican las limitaciones de nuestra capacidad cognitiva, así como los fallos en la superación cognitiva en este campo.

4. *Tesis del progreso*. En el decurso de la evolución ha tenido lugar un desarrollo cognitivo cuantitativo (aumento del saber) y cualitativo (objetividad del conocimiento), osea, no sólo *más*, sino *mejor* conocimiento.

5. *Tesis del realismo*. Las concordancias en las representaciones del mundo exterior, transmitidas por el 'dispositivo conceptivo del mundo' de los diferentes seres, se explica excelentemente por la existencia de una realidad común extrasubjetiva. El hecho de nuestra supervivencia, que era y es una condición necesaria para el conocimiento adacuado de la realidad, se puede considerar comc indicio para la adecuación de la realidad de nuestro conocimiento.

6. *Tesis de la 'destrucción del Apriori' por la explicación filogenética*. Puesto que nuestras categorías a priori y nuestras formas de intuición se han originado a lo largo de un proceso filogenético como función de nuestro cerebro, lo que representa un producto casual de la evolución, las categorías y las formas de intuición pierden la universalidad y necesidad adscrita a ellas por I. Kant (1781/1787). Se da, por tanto, una relativización y 'destrucción' del Apriori en la Teoría evolucionista del conocimiento.

7. *Teoría de la identidad*. Los resultados cognitivos son funciones y, por ello, propiedades sistémicas de los procesos cerebrales. La TEC defiende la teoría de la identidad mente-cerebro.

8. *Tesis del 'circulus virtuosus' entre la TEC y las ciencias empíricas*. Entre la TEC/Teoría de la ciencia y ciencias empíricas se da un intercambio fructífero, lo que constituye una *retroalimentación autocorrectora*.Las preguntas sobre *génesis* y *validez* del conocimiento (quaetio facti/quaestio juris) están unidas sin que se reduzca una a la otra. Ya que la TEC no pretende una fundamentación última, no cae en sus aportaciones del saber empírico para la solución de los problemas epistemológicos, en ninguna *petitio principii*, en ningún *circulus vitiosus*, sino que más bien la relación entre TEC y Teoría filosófica del conocimiento se puede describir como un *circulus virtuosus*.

(Para una revisión crítica de las diferentes tesis y su problemática, cfr. E.-M. Engels, 1989, 375-382).

3. *Adaptacion y conocimiento*

En este ensayo me voy a centrar brevemente en el tema de la *adaptación*, pues la tesis central de la TEC es la del carácter adaptativo de nuestos productos cognitivos (cfr. al rspecto,E.-M. Engels,1989; R. Riedl,1990).

K. Lorenz, el 'viejo maestro' de la TEC, afirmaba en 1941: "nuestras formas de intuición y nuestras categorías, anteriores a toda experiencia individual, se ajustan al mundo exterior exactamente por las mismas razones por las que se ajusta el casco del caballo, ya antes de su nacimiento, al suelo de la estepa, y la aleta del pez, ya antes de salir del huevo, al agua" (cfr. K. Lorenz, en K. Lorenz/F. M. Wuketits (eds.) 1984, 93).

Aquellos 'maestros de aprendizaje innatos' (K. Lorenz,1973) son considerados como adquiridos adaptativamente, como adquisición del conocimiento del aprendizaje genético de nuestra especie. Esta consideración evolucionista es decisiva, ya que nos permite comprendernos de manera *natural*, en concreto, *como el resultado de un proceso natural de la evolución biológica y también, por supuesto, cultural*; examinar de qué manera se originaron las condiciones de nuestra razón y cómo es que las categorías y formas de intuición se ajustan a este mundo.

3.1. *El concepto de adaptación*

La TEC interpreta el acontecer evolutivo apartir del *concepto de adaptación*. Por lo tanto, considera y juzga la evolución de nuestro aparato cognitivo, incluida su función de conocer, bajo el punto de vista de la adaptación, convirtiéndose así este concepto en categoría clave.(Sobre el problema de la adaptación en biología, cfr. E.-M. Engels,1989,55, 130-154).

Por *adaptación* se entiende, según C. López-Fanjul,1987, 166-7, "la adecuación de un individuo a su hábitat, o bien la respuesta particular que un organismo da a un desafío ambiental determinado. El valor de un carácter como tal puede estimarse derectamente en términos de la calidad de su diseño o de su utilidad, como se hace en ingeniería, lo cual lleva consigo la posibilidad de refutar la naturaleza adaptadora de una cualidad concreta". Esta idea ha sido desarrollada por R. C. Lewontin, 1978. Nociones semejantes han sido propuestas por G. C. Williams, en su ya clásico libro de 1966, y por F. J. Ayala,1970.

Como la adaptación a un medio sujeto a variación incesante no puede ser perfecta, el sino de cualquier especie es, a la larga, la extinción.

Por lo expuesto, se puede desprender que si bien, por una parte, podemos admirar la capacidad adaptadora, por otra parte, podemos estar alarmados por las limitaciones de esta capacidad adaptadora.

Nosotros parece que por naturaleza estamos adaptados al *mesocosmos*, esto es, al mundo de las dimensiones medias, que va de milímetros a kilómetros, de segundos a años, de gramos a toneladas. En este mesocosmos se han troquelado nuestras formas de intuición y nuestras experiencias inmediatas. Aunque las estructuras mesocósmicas nos las podemos representar intuitivamente, fuera de este campo fracasan. De hecho, las teorías de la física de partículas elementales, el microcosmos, y la cosmología, el macrocosmos, solamente serán accesibles por medio de la superación de nuestras formas de intuición innatas (cfr. G. Vollmer, 1985, 41-43; H. Mohr, 1981; R. Riedl, 1990, 13).

Si bien estas formas innatas no se pueden cambiar, sí se podrán, al menos, superar.

3. 2. *Probabilidad y verdad*

Para K. Lorenz, (1973,34) 1974,32, la *adaptación es cauce del saber.* La misma palabra 'adaptarse' implíca que mediante ese proceso se establece una cierta correspondencia entre el ser adaptado y aquello a lo que se adapta. Todo lo que de esta manera experimenta el ser vivo acerca de la realidad, todo cuanto le "marca" o "impresiona", se convierte en *información sobre* las correspondientes características del mundo exterior.

Ningún ser podría sobrevivir sin 'saber', sin un 'conocimiento' más o menos adecuado de sus condiciones vitales. Si vivimos en este mundo tan incierto y nos apañamos bien que mal, 'algo de previsión' sobre este mundo, 'algo de probabilidad y verdad' parece darse. La vida misma , como escribe K. Lorenz (1973,33) 1974,31, en "un proceso de adquisición de conocimiento", que reproduce y conserva en los modelos de estructura y de comportamiento los juicios sobre aquel sector del mundo que es indispensable para la especie.

El éxito del aprendizaje del material hereditario, a saber, la memoria genética, se basa en la circunstancia de que lo aprendido se repetirá exactamente en los descendientes o, por lo menos, con algunas pequeñas variaciones. Este éxito se basa en el hecho de que la mayor parte de las coincidencias que tienen lugar en el mesocosmos no son de naturaleza fortuita, sino necesaria y responden a leyes. Estos programas hereditarios orientan nuestras

conjeturas conscientes y son, en pocas palabras, nuestras formas heredadas de ver las cosas ,condicionando nuestras posibles representaciones y conjeturas frente al mundo. Dos de estas formas innatas de ver las cosas son, por ejemplo, *nuestras representaciones del tiempo y del espacio.*(Cfr. al respecto, K Lorenz,(1973,34-40) 1974,32-37; R. Riedl, 1983,43-92;1988,65-69).

"La hipótesis de lo aparentemente verdadero", afirma R. Riedl, 1983,59, "incluye la expectativa de que, bajo determinadas condiciones, probablemente se podrán pronosticar muchas de las expectativas realizadas y, por tanto, se las podrá confirmar con la repetición". Esta hipótesis constituye la condición fundamental de nuestra percepción de la legalidad y de toda predicción posible y, con ello, el fundamento de nuestra orientación asociativa en este mundo. Esta hipótesis también sugiere que con la confirmación de un pronóstico será probable la confirmación del pronóstico subsiguiente. Esta hipótesis contiene, a su vez, *la categoría kantiana de modalidad*: la expectativa de posibilidad e imposibilidad, necesidad-contingencia, existencia-no existencia (I. Kant,1781,B 266), presupuesto de toda adquisición de experiencia y de poder presuponer en este mundo; condición para la formación de las restantes hipótesis, que si para Kant era un a priori de la razón pura, para la TEC es el resultado de nuestro aprendizaje , basado en los perceptores de las conexiones y anteriormente en las moléculas; en un a posteriori *filogenético.*(Cfr. K. Lorenz, 1984,89-116; R. Riedl,1983, 60-61;83-85; 1987, 51-52; G. Vollmer, 1985,XXII, 10, 24-26, 40, 54, 70, 133, 166-216, 304).

3.3. *Cantidad y calidad*

Nuestros sentidos captan, a partir de sus condiciones y del entorno, trozos de la relidad que son percibidos como *cualidades.* Las *cualidades* denominadas *primarias* son propiedades de las cosas; son *objetivas.* Las *cualidades secundarias* están condicionadas por nuestros órganos de los sentidos, son *subjetivas* y pertenecen a las apariencias y no a las cosas mismas. Se han de separar, por tanto, las propiedades objetivas y las impresiones subjetivas. Diferencias cuantitativas son a menudo interpretadas como cualitativas. Los cuerpos que denominamos azules, por ejemplo, no son azules, sino que son *vistos* por nosotros sólo como azules.El calor no es una propiedad objetiva de un cuerpo, sino la manera cómo *nosotros percibimos* sus pequeñas partículas.

Lo percibible se recorta, pues, en *cualidades* y a los trozos se les asigna un significado. (Sobre un modelo 'proyectivo-reconstructivo del conocimiento', cfr. G. Vollmer,1985, 15-16, 28-32, 85-91,94-96,275).

En la filogenia se han desarrollado algunos filtros de estímulo que unen ciertas situaciones muy específicas con determinadas reacciones, que se podrían considerar como *interpretaciones*. (Cfr. G. Vollmer, 1985,33,85,129).

El éxito de este programa se basa en el hecho de que este mundo contiene discontinuidades, límites y contornos, la mayoría de las cuales, se manifiestan como límites objetuales de configuraciones, que poseen algún significado para el que percibe. Esto conduce al resultado de la percepción de configuración, de orden y a la importancia de las similitudes.

El problema de cómo separar lo igual de lo desigual, por ejemplo, es inportantísimo para el mecanismo biológico que ha de extraer de este mundo el orden de las similitudes. El método consiste en tomar de las muchas cualidades aquéllas que coinciden con más regularidad, es decir, en separar lo constante de lo cambiante, lo supuestamente necesario de lo azaroso, pues determinar lo contante y necesario es importante para el mantenimiento de la vida, ya que aumenta la probabilidad de previsión y el acierto del prejuicio.

A niveles más complejos de los programas hereditarios, tales prejuicios confirmados por la selección, pueden intervenir como pautas o guías de nuestro juicio. La abstracción de la configuración también opera con el grado de constancia de coincidencias y separa lo inconstante de lo constante de las variaciones posicionales, jerárquicas y complejas, de los rasgos; elimina lo cambiante y valora lo característico.

Todo este proceso podría considerarse como la base de los conceptos categoriales, de clases y de los conceptos generales. Nuestra formación de conceptos se ha troquelado, pues, sobre la base del éxito continuado de los preceptores hereditarios (experiencia de la cadena de generaciones, K. Lorenz,(1973) 1974). (Cfr. al respecto, R. Riedl, 1983,93-137;1990,15-16; G. Vollmer, 1985/86).

3.4. *Causalidad*

Seguir la relación causal es una condición para la conservación de la vida. La vida misma es una relación causal y todos los procesos vitales, desde la reproducción hasta la conducta más compleja, están relacionados con ella. la adquisición del conocimiento asociativo se construye sobre la base de la interpretación de coincidencias como parte de una conexión sucesiva "si-entonces".

El éxito de este programa, que tiene que contar con el "si-entonces" en el mundo exterior, se basa en el hecho de que la mayoría de las sucesiones repetitivas reposan sobre la expectativa de regularidad que se corresponde con lo que denominamos una

relación causal.

El comienzo del programa "si-entonces" en el ámbito de las operaciones entre contenidos de memoria se puede considerar como un rasgo evolutivo que empezamos a llamarlo "causa-efecto". Su transposición hasta acciones en la esfera de la representación, lo que denominamos acción inteligente o pensamiento, debió realizarse por su enorme ventaja selectiva. Como bien ha reconocido K. Lorenz (1973) 1974, esta ventaja consiste, tratándose de acciones en el ámbito de la representación, en no tener que arriesgar la propia piel, sino sólo en tener que rechazar la hipótesis. Se traspasa así el riesgo de la vida del individuo a sus hipótesis. (cfr. R. Riedl,1983,147;1990,16-18).

Para D. Hume (cfr.*Enquiry concerning the human Understanding*, Investigación sobre el conocimiento humano, Alianza, Madrid 1981) el "porqué" es un objeto dela expectativa. De la percepción y experiencia de la sucesión temporal (post hoc) no se puede concluir lógicamente una dependencia causal (propter hoc). I. Kant,1781/1787 no se contentó con esta explicación, pues si bien las expectativas pueden fracasar, el principio causal no podía fracasar e intentó explicar la universalidad y necesidad de este principio elebándolo a la categoría de *juicio sintético a priori*, adscribiéndole un carácter transcendental, siendo independiente, pero, al mismo tiempo, constitutivo de toda experiencia. (Cfr. G. Vollmer,1986,39-52).

Como se sabe, la TEC ofrece una *interpretación biológica* del a priori sintético de Kant. (Cfr.K. Lorenz, 1941; G. Vollmer,1985,166-216). En esta nueva interpretación biológica, las categorías y principios de razón pierden su carácter infalible, pues son únicamente mesocósmicos y adecuados para sobrevivir en este mundo de dimensiones medias. Esto mismo vale para el pensamiento causal: es adecuado para el mesocosmos; se ha probado en millones de años de evolución y se ha corroborado para la captación del mesocosmos. Desde el punto de vista evolutivo, como ya se ha afirmado, el haber desarrollado un pensamiento causal tiene su ventaja que la TEC quiere destacar.

K. Lorenz, (1941) ,1984,111, afirma que "la única forma que tenemos de definir los conceptos de causa y rfecto ed comprobando que el efecto recibe de algún modo energía de la causa". En este mismo sentido, siguiendo a K. Lorenz, G. Vollmer, 1985,102-107, interpreta la causalidad como energía y precisamente el la p. 104 escribe:"*La diferencia ontológica entre la regularidad post hoc y el propter hoc causal es la transmisión de energía*".

Sin transferencia de energía no se da ni efecto ni causa.La interpretación causal de la secuencia de sucesos no es, de acuerdo a la TEC, ni absoluta ni necesaria.

3.5. *Finalidad o la pregunta del para que*

Mientras las relaciones causales (explicación del mundo por sus causas (fuerzas): objetivo de las ciencias naturales) influyen en el presente desde el pasado, las relaciones finales (explicación del mundo por sus fines: objetivo de las ciencias del espíritu) influyen en él pero desde el futuro. Los fines parecen darse sólo en el marco de las intenciones conscientes, las causas, por el contrario, fuera del mismo.

Mientras la física se pregunta por el cómo y por qué, la biología se pregunta por el orígen y el para qué, aunque en física la pregunta por el origen y desarrollo de un sistema está teniendo cada vez más significado. Hasta la biogénesis es un problema físico-químico. La pregunta para qué en biología se podría traducir en la *pregunta teleonómica*, a saber, un rasgo organísmico puede tener un valor de supervivencia para el organísmo, o para sus génes, si lo hace más apto, si es funcional. En este sentido, podríamos hablar de explicaciones teleonómicas y de esta forma la pregunta tiene carácter causal. (Cfr. G. Vollmer,1986,203; 1991,10-11).

Para concluir esta breve exposición de las categorías como productos emergentes de la evolución natural, podemos decir con H. Albert, 1987, 140, que el conocimiento, como producto natural, se puede constatar en el reino animal con complejidad y profundidad diferentes. En la praxis humana también aparece de esta forma, desde el principio, como parte integrante de la vida en las diferentes culturas primitivas superiores.

El conocimiento, como producto cultural y actividad principal de determinados roles, tiene que *construirse* sobre la *base natural* de que se dispone en *el aparato cognitivo*.

Universidad del País Vasco (España)

BIBLIOGRAFIA

Albert, H. (1987): La posibilidad del conocimiento. *Teorema* XIV/1-2: 127-144.

Amudson, R. (1983): The epistemological status of a naturalized epistemology. *Inquiry*, 26 (3): 333-44.

Ayala, F.J. (1970): Teleological explanations in evolutionary biology. *Philosophy of Science*, 37: 1-15.

Callebaut, W./Pinxten, R. (eds.) (1987): *Evolutionary Epistemology. A multiparadigm Program*. Dordrecht, Reidel.

De Cozar, J.M. (1992): Alcance y límite de la epistemología evolutiva. *Arbor* CXLI, 556 (Abril), 23-45.

Engels, E.-M. (1989): *Erkenntnis als Anpassung?* Frankfurt/Main, Suhrkamp.

Kant, I. (1781-1787): *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburgo, Meiner Ausgabe 1960 [*Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara 1978]

Kornblith, H. (ed.) (1985): *Naturalizing Epistemology*. Cambridge-Mass., MIT Press.

Lewontin, R. C. (1978): Adaptation. *Scientific American*, 239: 157-169.

López-Fanjul, C. (1987): Neodarwinismo y predicción. *Teorema* XIV/1-2: 161-176.

Lorenz, K. R. (1941): Kants Lehre von Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie. *Blatt für Deutsche Philosophie*, 15: 94-125 [La teoría kantiana de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual. In K. Lorenz & F. M. Wuketits (eds.) (1984): *La evolución del pensamiento*. Barcelona, Argos-Vergara, pp. 89-116].

-(1973): *Die Rükseite des Spiegels*. München/Zürich, R. Piper [*La otra cara del espejo. Ensayo para una historia natural del saber humano*. Barcelona, Plaza y Janés 1974].

Mohr, H. (1981): *Biologische Erkenntnis ihre Entstehung und Bedeutung*. Stuttgart, Teubner.

Pacho, J. & Ursua, N. (1990): *Razón, evolución, ciencia*. Bilbao, DDB.

Pollock, J.L. (1987): *Contemporary Theories of Knowledge*. Londres, Hutchinson.

Popper, K. R. 1972: *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press [*Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid, Tecnos 1982]

Quine, W. v. O. (1969): *Ontological Relativity and Other Essays*. N. York, Columbia Univ. Press [*La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, Tecnos 1974].

Riedl, R.(1983): *Biología del conocimiento*. Barcelona, Labor.

-(1987): *Begriff und Welt*. Berlín-Hamburgo, P. Parey.

-(1988): Las consecuencias del pensamiento radical. In P. Watzlawick y otros (1988): *La realidad inventada*. Barcelona, Gedisa, pp. 62-81. -(1990): Grenzen der Adaptierung. In R.Riedl y otros (1990): *Evolution und Selbstbezug des Erkennens*. Viena, Böhlau.

Shimony, A. & Nails, D. (eds.) (1987): *Naturalistic Epistemology. A Symposium od Two Decades*. Dordrecht, Reidel.

Skagetstad, P. (1978): Taking evolution seriously: critical comments on D.T. Campbell's Evolutionary Epistemology. *The Monist*, 61/4: 611-621.

Toulmin, S. E. (1967): The Evoluntionary Development of Natural Science. *American Scientist* 55/4: 456-471.
-(1981): Evolution, Adaptation and Human Understanding. In M. B. Brewer & B. E. Collins (eds.) (1981): *Scientific Inquiry and Social Sciences.* San Francisco, Jossey-Bass, pp. 18-36.
Ursua, N. (1993): *Cerebro y conocimiento.* Barcelona, Anthropos.
Vollmer, G. (1975): *Evolutionäre Erkenntnistheorie.* Stuttgart, S. Hirzel.
-(1985/86): *Was können wir wissen?* (2 vols..). Stuttgart, S. Hirzel.-(1991): The limits of biology. *Urobobos*, I/2: 5-22.
Williams, G. C. (1966): *Adaptation and Natural Selection. A Critique of Some Current Evolutionary Thought.* Princeton, Princeton Univ.Press.

Revista Latinoamericana de Filosofía,Vol. XX N°1 (Mayo 1994)

LOCKE E O ARGUMENTO DO SONHO

Felipe Soeiro Chaimovich

I. O confronto de Locke com o ceticismo se dá, à maneira da filosofia moderna, no campo da teoria do conhecimento, mais especificamente na tentativa de justificação do conhecimento real do mundo exterior. Ora, isso pareceria implicar que a base da teoria lockeana das idéias estaria sendo questionada. Uma vez que todas as idéias complexas são compostas de idéias simples sensíveis e reflexivas, e não sendo os sentidos confiáveis, de acordo com as objeções céticas, todas as idéias com componente sensível estariam sob suspeita. Entretanto, é preciso notar que o conhecimento é diferente da mera composição de idéias complexas, onde partes mais simples são reunidas numa nova unidade. No conhecimento, as partes relacionadas guardam independência, articulando-se numa proposição mental que não as reduz a uma unidade. Conhecimento é, assim, definido no *Ensaio acerca do Entendimento Humano* como a percepção do acordo ou desacordo entre idéias, i.é, como a percepção de uma *relação* existente entre elas -e é sobre tal relação que incidirão as objeçoes céticas .

De acordo com o *Ensaio*, o conhecimento pode ser de três tipos: intuitivo, demonstrativo e sensível. No caso do conhecimento intuitivo, a mente percebe relaçoes imediatas entre idéias, tais como "dois é maior que um" ou "triângulo é igual a triângulo". No caso do conhecimento demonstrativo, as relações percebidas são mediatas, na medida em que sua percepção depende de uma cadeia demonstrativa. Assim, a relação entre as idéias é menos clara que no conhecimento intuitivo, pois não se impoe com a mesma evidência. Ora, em nenhum destes dois casos é necessária uma referência a existências exteriores atuais. O último tipo de conhecimento, no entanto, introduz tal exigência. O conhecimento sensível define-se exatamente como a percepção do acordo entre as idéias de sensação atual e de existência atual de algo fora de mim causando aquela sensação. Considerar tal percepção como conhecimento real é um dos problemas básicos do *Ensaio*, na medida em que Locke deve

garantir que a percepção de uma certa relação entre idéias seja conhecimento de existências exteriores atuais.

II. Atinge o conhecimento sensível algo além das idéias, apontando para o mundo exterior? Esta seria a formulação do problema do "véu-das-idéias" ou "véu-das-percepçoes", em termos lockeanos. Para Locke, trata-se de saber se podemos ter conhecimento real de existências finitas particulares, excetuando-se a nossa, objeto de intuição (cf.*Ensaio*,IV,ix,3). Se não for possível assegurar o conhecimento sensível, poderá ocorrer que, a respeito do mundo exterior, diz Locke, "nossos mais sérios pensamentos não terao muito mais uso do que as *reveries* de um cérebro louco; e as verdades construídas a partir daí não terao mais peso que o discurso de um homem que vê as coisas claras num sonho e com grande certeza as declara" (*Ensaio*,IV,iv,2). Sonho e loucura ameaçam toda pretensão de conhecimento de torná-lo meramente imaginário - no caso do conhecimento sensível, tornando-o imaginário o deixar de remeter para algo além das idéias, quando havia pretensão de faze-lo. Mas de onde surge tal ameaça? Com quem Locke está dialogando ao ter que defender a realidade do conhecimento, em particular do conhecimento sensível ?

Trata-se do personagem do cético moderno, à maneira da *Primeira Meditação* de Descartes. E, ainda mais especificamente, dos argumentos do sonho e da loucura, onde são questionados o conhecimento verdadeiro do mundo exterior e a razão, a partir da incidência da dúvida metódica sobre os dados sensíveis. Desta forma, Descartes poe em dúvida (o que de acordo com ele próprio equivale a tomar como falso) a existência de um mundo real, tal como percebemos através de nossos sentidos. Assim, não é casual que a formulação lockeana sobre o perigo do "véu-das-idéias" mobilize a loucura e o sonho. Contudo, na passagem citada sobre a ameaça geral ao conhecimento (*Ensaio*,IV,iv,1-3), o cético é apenas pressentido através dos dois perigos anunciados. Ele nem sequer é diretamente mencionado. Além disto, Locke opta por tratar da realidade de *cada tipo de idéia separadamente* (i.é, das simples e das complexas, excetuando-se as de substância) - e não do conhecimento mesmo (envolvendo o acordo entre idéias); assim sendo, ele não chega a justificar o *critério de realidade do conhecimento sensível*. Os dois trechos em que Locke e o cético da *Primeira Meditação* dialogam no *Ensaio* tratam desta última questão (*Ensaio*,IV,ii,14 e xi,8). Assim, a ocasiao por excelência da ameaça cética é a questão do conhecimento sensível. Mais ainda: o ceticismo é o grande obstáculo para Locke conseguir justificar a sua inclusao vacilante deste último grau cognitivo ao lado dos outros

dois graus (intuitivo e demonstrativo). Refiro-me ao reiterado esforço de Locke por esclarecer o estatuto de conhecimento dado ao grau sensível. Por exemplo, quando diz: "Há, de fato, uma outra percepção da mente, empregada a respeito da *existência particular de seres finitos* fora de nós que, indo além da mera probabilidade e embora não atingindo perfeitamente nenhum dos graus anteriores de certeza, *passa sob o nome de conhecimento*" (*Ensaio*,IV,ii,14 - o último grifo é meu). A que se deveria tal hesitação? Minha hipótese é que Locke percebe estar localizado aí o perigo para uma parte central de sua teoria do conhecimento: é somente através do conhecimento sensível real que teriamos acesso ao mundo exterior. É necessário, portanto, dar conta da significatividade das idéias envolvidas. Se elas não apontarem para além de si mesmas, estaremos de fato sob a ameaça constante do argumento do sonho.

III. Há duas ocorrências do confornto de Locke com os argumentos do sonho e da loucura no *Ensaio*, às quais me aterei (os trecho de IV,ii,14 e IV,xi,8). Em primeiro lugar, é preciso notar que os dois argumentos céticos não se separam em Locke, tal como ocorre em Descartes. No *Ensaio*, diferentemente da *Primeira Meditação*, do estar sonhando segue-se a impossibilidade de usar corretamente a razão. Foucault, na *História da Loucura*, faz uma minuciosa distinção entre ambos os argumentos na *Primeira Meditação*. Em Descartes, comenta ele, livramo-nos da loucura ao "supor, mesmo em pensamento, que somos loucos, pois a loucura é justamente a impossibilidade do pensamento"[1]. *"Mas quê ?, exclama Descartes. Sao loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos"*[2]. *O louco é, portanto,um "termo exterior ao qual eu me comparo"*[3], *eu que uso a razão ao levantar a possibilidade de estar louco. Liberto assim da loucura, Descartes passa para o argumento do sonho. Pode, então, guiar-se no campo da total incerteza frente aos dados sensíveis sem o perigo de se privar da razão plena. É esta mesma razão que toma como falsos todos os fenômenos atuais; é possível que eu esteja de fato sonhando e não ao pé do fogo. O Cogito*, elítico neste momento, resiste intacto ao nível mais próximo dos dados sensíveis; nem de longe pensa Descartes em perigo de loucura ao duvidar da existência de seu próprio corpo. "Face aos ardis enganadores, prossegue Foucault, o sujeito meditante se comporta não como um louco ensandecido pelo erro universal, mas como um adversário não menos enganado constantemente ao estar

1. M. Foucault, *Histoire de la Folie a l'age Classique*, Paris, 1972, p.172.
2. R.Descartes, *Meditaçoes Metafisicas*, Sao Paulo, 1983, p.86.
3. Foucault, p.588.

desperto, sempre razoável e ficando em posição de senhor de sua ficção: 'preparei tão bem meu espírito a todos os ardis deste grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, nunca poderá impor-me algo'"[4].

Para Locke, é inaceitável a dúvida sobre os fenômenos atuais. Eles se impoem sozinhos à mente e duvidar disto suprime qualquer bom senso - i.é, a habilidade de guiar-se no mundo. Assim sendo, o cético radical aparece no *Ensaio* como desprovido de razão: nem sequer é possível responder-lhe. E a sua radicalidade se dá justamente no argumento do sonho, ao se duvidar de fenômenos atuais. Daí não haver separação entre o argumento do sonho e a possibilidade da loucura. Para Locke, não é prova suficiente de sanidade mental a capacidade de pensar na possibilidade de se estar louco: perder o bom senso pode aniquilar a razão. Assim, o argumento da loucura não é tematizado à parte no *Ensaio*, já que a principal ameaça, da qual decorreria a loucura, é por em dúvida aquilo que habitualmente aparece aos sentidos.

As duas respostas que Locke dá à ameaça cética guardam entre iuma dupla semelhança: em primeiro lugar quanto ao caráter e, em segundo lugar, quanto aos conteúdos (além de construirem semelhantemente a objeção mesma). O argumento do sonho que Locke toma por objeção é formulado no *Ensaio* por um cético que: a) afirma que um sonho pode produzir idéias sem que haja qualquer objeto externo (cf. *Ensaio*,IV,ii,14), ou que desconfia dos sentidos e afirma que tudo o que se percebe é de fato um sonho carente de qualquer realidade (cf.*Ensaio*,IV,xi,8); e b)conclui que não se pode conhecer a existência atual de um objeto externo que produz em nós as idéias que percebemos (cf.*Ensaio*,IV,ii,14 e IV,xi,8). Tal como na *Primeira Meditaçao*, o argumento do sonho vem colocar em dúvida a procedência das idéias a partir dos supostos objetos dos sentidos e, assim, o conhecimento do mundo exterior é questionado: dado que as percepções mais imediatas, tais como as de meu estado físico atual, podem ocorrer num sonho (onde não há objetos produzindo sensações), sem que se disponha de um critério que permita diferenciar sono de vigília, o conhecimento sensível é duvidoso (cf. *Primeira Meditação*, parágrafo 5).

As respostas lockeanas à sua versão da objeção que o cético poderia lhe opor se podem apreciar, como disse, sob dois prismas, relativos ao seu caráter e ao seu conteúdo. Quanto ao conteúdo, as respostas (que devem defender a existência do mundo exterior para

4. Foucault, p.601.

que se possa falar de um conhecimento sensível) apoiam-se na *certeza* que se pode ter de que as coisas existem: ela é "não apenas *tão grande* quanto nossa constituição pode atingir, mas *tal como nossa condição necessita*" (*Ensaio*,IV,xi,8). Nas duas respostas argumenta-se, em favor da existência do mundo, que as percepções são adequadas para guiar a vida: elas informam acerca do que pode causar dor e prazer, operando - é a interpretação que me parece sugerir-se - como organizadoras da economia do que é conveniente e do que não o é. Nessa medida, as percepções tornam o argumento do sonho um falso problema, pois "ao encontrarmos com certeza que o prazer ou a dor se seguem da aplicação de certos objetos a nós, *cuja existência percebemos, ou sonhamos que percebemos*, através de nossos sentidos; esta certeza é tão grande quanto nossa felicidade ou miséria, além da qual não nos concerne saber ou estar" (*Ensaio*,IV,ii,14- o grifo é meu). Seja que se sonhe ou que se esteja de fato em estado de vigília, as percepções surgem com a mesma força para guiar-nos no mundo. Aqui não se coloca em questão a existência real desse mundo; o que se impoe é a adequação das percepções a ele (mundo), e para guiar-nos em nossa sobrevivência. A possibilidade de se estar sonhando não tira das percepções a função de guiar a vida no mundo; mais que isso, Locke não pretende responder definitivamente ao argumento do sonho (ele ainda pode ser arguido) - e não por acaso, como se evidencia no outro momento das respostas.

Dado seu conteúdo, vejamos o caráter das respostas ao argumento do sonho. Locke em nenhum momento pretende que o cético seja definitivamente convencido da improcedência do seu argumento; trata-se antes de apresentar um contra-argumento que tira sua força do apelo à experiência, aquilo que Locke chama de "certeza das percepções". Se, para o cético, tudo é sonho, então ele deve permanecer sonhando, diz o *Ensaio* nas duas passagens referidas. Quebra-se o domeenio cartesiano da razão quando Locke afirma: "onde tudo é apenas sonho, raciocínios e argumentos não têm uso, verdade e conhecimento nada são" (*Ensaio*,IV,ii,14). Mesmo assim, Locke não vê incoerência nenhuma em dar também sua resposta, já que essa lhe parece procedente e que o cético, mesmo sendo tão cético, pode examiná-la e então verá que ela se segue da observação e da experiência. Trata-se do "método histórico" que o *Ensaio* evoca continuamente: os argumentos lockeanos muitas das vezes ganham força no apelo feito a que o leitor consulte as mesmas fontes de onde eles provieram: observação e experiência. Isto implica que a certeza das percepções (que como veremos será o pilar de sustentação da existência do mundo exterior) não tem força *a priori*, mas "histórica";

i.é, é uma tese que aparece da observação e não como axioma (tanto que se o cético quiser continuar a sustentar que tudo é sonho, tem a liberdade de faze-lo: nada se lhe opoe definitivamente.[5]

Locke tem, de qualquer modo, de se defrontar com a objeção do sonho na medida em que defende a existência do mundo exterior. Aguardemos ainda um momento antes de entrar no cerne desta questão, tecendo algumas considerações que nos ajudem na tarefa. Dado o caráter da resposta ao suposto cético, existência do mundo exterior não pode ser algo dotado de uma evidência *a priori*; se o fosse, o cético estaria *obrigado* a aceitar a sua existência como algo absolutamente certo. A certeza lockeana, conforme às diretrizes "históricas" do *Ensaio*, é própria de sua observação e experiência, certeza que tem a pretensão de contar com a comunidade de experiências dos leitores. Se a experiência do cético não lhe parece suficiente para garantir a existência do mundo sensível, a de Locke parece oferecer uma evidência de tal ordem que o mesmo se lhe impoe. Mas estamos então jogando o jogo da equivalência- das-aparências? Cada qual tem o direito de adotar aquilo que se lhe impoe com mais força, seja aceitar a existência do mundo, ou negá-la? Quero crer que não. O "método histórico" tem uma outra força, para além da oposição mundo real/sonho. Quando Locke diz que as percepções guiam nossos comportamentos, seja que o que se chama de mundo exista ou seja sonho, há uma relevância da relação percepção/mundo frente à questão da existência do mundo. O importante é que *de fato nos aparece* que nossas percepções sensíveis são fiáveis na condução e organização de nosso comportamento. É nesse momento que o argumento "histórico" funciona contra o cético do argumento do sonho: somos conduzidos por nossas percepções, logo é garantida uma articulação entre nós (nossa forma e condição) e o mundo (cuja percepção se adequa às nossas necessidades, seja ele real ou não). Quando digo que o "método histórico" supera a opção realismo/ceticismo (tal como o cético é posto no *Ensaio*), quero dizer que o conhecimento sensível não tem o estatuto de um conhecimento que atinge a essência da realidade (tal como "é verdade que o mundo é desta ou daquela forma"[6]; o conhecimento sensível versa sobre

5. "Eu devo desejar que ele considere que, se tudo é sonho, então ele deve sonhar que propoe a questão ; e assim não é o caso que um homem acordado lhe responda" (*Ensaio*, IV, xi,8).

6. Aliás, é doutrina de Locke que "...as essencias das coisas (...) sendo apenas idéias abstratas e, por isto, distantes em nossos pensamentos da existencia particular (...), não nos dão nenhum conhecimento da existencia real" (*Ensaio*, IV, ix, i).

existências de seres finitos e particulares, calando sobre o que émais do que as percepções podem mostrar. Concebe-se, assim, um novo aspecto do conhecimento possível do mundo exterior.

O conhecimento sensível oferece um grau de certeza menor que o das outras duas modalidades de conhecimento (intuitivo e demonstrativo) (cf.*Ensaio*,IV.xi,3). Ainda assim, é ela (certeza) que, provindo da organização de nosso comportamento no mundo dada pelas percepções, lhe justifica o estatuto de conhecimento. Esta certeza não é índice de uma verdade sobre a essência das coisas ou do mundo, concernindo apenas àquilo que nos aparece, ou seja, que há um fogo particular no qual eu posso me queimar se puser o dedo. Cabe então perguntar como se articulam o menor grau de certeza do conhecimento sensível e o fato de ele ser uma modalidade cognitiva.

"*a certeza das* coisas existindo *in rerum natura*, quando temos *o testemunho de nossos sentidos* a seu favor, não é apenas *tão grande* quanto nossa constituição pode atingir, mas *tal como nossa condição necessita*. Pois nossas faculdades, não sendo apropriadas à plena extensão do ser, nem a um conhecimento perfeito, claro e compreensivo das coisas, livre de toda dúvida e escrúpulo; mas à preservação de nós mesmos, em quem elas estão; e acomodadas ao uso da vida: elas servem bem o suficiente ao nosso propósito se apenas nos derem notícia certa daquelas coisas que nos são convenientes ou inconvenientes" (*Ensaio*,IV,xi,8).

Daqui parece poder inferir-se que a diferença de grau de certeza entre o conhecimento sensível e as outras modalidades cognitivas diz respeito à maior ou menor força com que se impoe a percepção do acordo ou desacordo entre as idéias, que no caso do conhecimento sensível obedece a uma confiança na precisão do testemunho dos sentidos. Somos levados a imputar cada vez mais ao conhecimento sensível um estatuto particular dentro do todo do conhecimento, posição que justificará sua certeza e realidade. Ele deve ser do domínio do fenomênico e não do absolutamente certo, i.é, sua certeza se dá na medida em que algo nos aparece de uma forma tal que nos é difícil negar que ele assim o seja. Aqui está finalmente o que queria dizer quando avancei que o uso do "método histórico" alcançava além da dicotomia realismo/ceticismo. Locke não propoe uma justificativa absoluta de uma ou outra via, apenas apresenta como alternativas o aceitar, ou não, a força persuasiva dos sentidos a informar-nos da existência do mundo exterior. O cético do *Ensaio* é aquele que opta pela insuficiência dessa persuasão, exigindo argumentos (talvez intuições) que provassem a existência dos seres finitos, o que é impossível: "Nenhuma existência de qualquer coisa fora de nós,

somente a de Deus, pode ser conhecida com certeza além do que nossos sentidos nos informam" (*Ensaio*,IV,xi,13). Os sentidos fundamentam convicções da ordem da observação e da experiência e nao da ordem da intuição; é por se tratar de "razões" contingentes (não se impoem *a priori* com a claridade das intuições) que o cético pode continuar sonhando, pois está em jogo uma confianca na prática (na qual nossas percepções são guias frente ao que sempre apareceu como o mundo das existências particulares).

Como disse, a força do argumento lockeano vem da *confiança nos sentidos*: "Se nos persuadirmos de que nossas faculdades atuam e nos informam corretamente no que concerne à existência daqueles objetos que as afetam, isso não pode passar por uma confiança mal fundamentada: pois eu penso que ninguém pode, a sério, ser tão cético a ponto de estar incerto quanto à existência daquelas coisas que ele ê e sente.(...) a confiança de que nossas faculdades não nos iludem nisto é a maior segurança de que somos capazes, no que concerne à existência de seres materiais" (*Ensaio*,IV,xi,3)

IV. Há um ponto de inflexão separando Locke e o cético. Embora para o primeiro seja insensato duvidar dos sentidos, o que diferencia a posição de ambos é um *sentimento*. As aparições sensíveis impoem-se para Locke de um modo tal que garantem a *segurança que justifica a realidade do conhecimento* (*Ensaio*,IV,iv,18). Esta interpretação tem muito em comum com a solução dada por A. Woozley[7] . *Para ele, o conhecimento sensível dependeria de algo que não é uma percepção.*

Woozley pergunta-se como Locke faz a ligação entre a segurança de que depende o conhecimento sensível e a sua percepção constitutiva - já que esta se restringiria ao acordo entre idéias somente, nada revelando sobre existências exteriores. "Para preencher este vazio, diz ele, Locke confia em princípios como os do senso comum, explícitos em Reid e menos explícitos em Moore: que, no curso ordinário dos eventos, não temos problemas em discriminar entre o que é sentido, de um lado, e o que é imaginado e lembrado, de outro; que o que é sentido deve ser causado por objetos externos; e que as pretensões sensíveis estão a salvo enquanto se confinarem a pretensões sobre objetos causando sensações atuais (Ensaio, IV,ii,14;IV,xi,passim)"[8]

Aquilo que Woozley chama de algo que não é uma percepção eu chamo de sentimento. Trata-se de algo para além da razão e da intuição (i.é, dos conhecimentos com maior grau de certeza). Donde a

7. A.Woozley, "Some remarks on Locke's account of knowledge, in I.Tipton (ed.), *Locke on Human Understanding*, Oxford, 1977.
8. Woozley, pp. 147-148.

única possibilidade de Locke frente ao cético é tentar comovê-lo, ou seja, fazer com que ele, ao lembrar do que sente frente a certas *situaçoes cotidianas*, dê a credibilidade necessária àquilo que lhe aparece aos sentidos. Uma vez obtida a segurança sensível (o sentimento em questão), estaria garantida a realidade do conhecimento sensível.

Como este processo não passa por intuições ou demonstrações, Locke poe na boca do cético a necessidade de se *inferir* a realidade sensível (*Ensaio*,IV,xi,14). Para Locke, uma vez que a segurança se imponha, nao há dúvidas quanto à realidade do mundo exterior. Trata-se, contudo, de um sentimento e não de uma verdade cognoscível pela intuição ou pela razão. "Quando o Senhor houver destruido esta certeza, diz Locke ao Bispo de Worcester, que eu concebo ser extrema quanto a este assunto e do qual nosso artífice infinitamente sábio e generoso nos fez capaz neste estado; terá ajudado bastante o cético a sustentar seu argumento contra a certeza sensível, além daquilo que ele mesmo poderia ter esperado".[9]

Universidad de Sao Paulo (Brasil)

9. J.Locke, *Works*, Londres, vol.IV, p.360

crítica

Revista hispanoamericana de Filosofía

Vol. XXV / 75/ México, diciembre 1993

SUMARIO

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ, Historia y filosofía en la interpretación de las teorías políticas

CARLOS LÓPEZ BELTRÁN, El gene como factor causal probabilístico en la teoría de la selección natural

JESÚS MARTÍNEZ VELASCO, Presupuestos básicos de la ciencia y cambio científico

ÁNGEL NEPOMUCENO FERNÁNDEZ, Nociones logicistas en filosofía de la matemática

Notas bibliográficas

MARGARITA BOLADERAS, Libertad y tolerancia. Ética para las sociedades abiertas [Carlos Pereda]

ERNESTO SOSA, Conocimiento y virtud intelectual [Margarita M. Valdés]

Publicaciones recientes

CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía is published in April, August and December. All correspondence should be addressed to *CRITICA*, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510, D. F., México.

Revista Latinoamericana de Filosofía,Vol. XX N°1 (Mayo 1994)

DISCUSION

IDEOLOGIA: CREENCIA, VERDAD Y CONSENSO

Mariflor Aguilar Rivero

El tema de la ideología evoca viejas polémicas, en especial de las pasadas décadas cuando para algunos -sobre todo marxistas- era fácil pensar ciertos problemas con pocos conceptos o esquemas. Había temas como los de la totalidad social, el Estado, el Partido, las relaciones entre lo económico y lo supraestructural, etc., que creíamos comprender con claridad meridiana. Hoy, las cosas son distintas para muchos de nosotros y estos temas se han convertido en muchos casos en nombres de grandes problemas por resolver.

Uno de los temas que, a pesar de su dificultad, pudo pensarse con cierta tranquilidad, fue el de la cultura o la "supraestructura", reducidas casi siempre al concepto de *ideología*. Como ha ocurrido con otros conceptos de las ciencias sociales, el de *ideología* resultó útil para designar casi cualquier cosa. Como lo ideológico apunta en general a la inserción sociopolítica de los objetos de la cultura, y como todo objeto cultural puede considerarse, casi por definición, inserto en un contexto sociopolítico, entonces todo objeto cultural -o sea, casi todo- podía considerarse ideológico.

Mil dificultades con este concepto se han analizado. Uno de quienes lo hacen es Luis Villoro quien en el artículo "Del concepto de ideología"[1] hace notar que en tales circunstancias de ambigüedad y amplitud, tal término resultaba inútil desde un punto de vista conceptual -es decir, explicativo- a partir de lo cual propone un uso específico del mismo que, al menos, lo haga operativo.

El objetivo principal del artículo de Luis Villoro es defender un concepto interdisciplinario de ideología (gnoseológico y sociológico) que aluda no sólo a su valor de verdad (creencias insuficientemente justificadas) sino también a su función social (de dominio o legitimación de un poder).

En este comentario intentaré mostrar básicamente dos cosas: primera, que si bien la distinción entre el aspecto gnoseológico y el

1. En *El concepto de ideología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985. La paginación que aparece junto al texto de la cita corresponde a este texto.

sociológico del concepto de ideología es útil para comprender su complejidad, el modo de introducir el aspecto gnoseológico en el concepto interdisciplinario está basado en ciertos supuestos acerca de la función autoexplicativa de la verdad que no se sostienen,, abriendo así un interrogante acerca de la pertinencia del concepto interdisciplinario tal como se propone; Y segunda, que la función social de cohesión y generación de consenso de las creencias tanto justificadas como injustificadas, requiere para su realización de la intervención de otros factores además de elementos de engaño o verdad.

El rechazo de L. Villoro a los dos sentidos de ideología considerados por separado se funda en que ninguno de ellos por sí mismo cumple con los requisitos que debe cumplir un concepto para introducirlo en una ciencia empírica que, según establece Villoro, son los siguientes:

> 1) Debe referirse a un fenómeno que no pueda ser designado con *otros* conceptos en uso. Si no fuera así, el nuevo concepto saldría sobrando o sería redundante.
> 2) Debe tener una función explicativa, es decir, debe servir para dar razón de un hecho por otros hechos. Para ello debe formar parte de una teoría explicativa y poderse definir en función de otros conceptos de esa teoría.
> 3) Debe tener una función eurística, es decir, debe servir para orientar al investigador al descubrimiento de nuevos hechos o relaciones entre hechos. Dicho de otra manera: su introducción debe suministrar una respuesta a un problema específico planteado, para resolver el cual no servirían otros conceptos en uso (p.23-4).

Veremos ambos aspectos del concepto de ideología para comprender, después, las razones del rechazo a cada uno de ellos por separado y la propuesta interdisciplinaria.

1. *Sobre los conceptos noseológico y sociológico de ideología.*

El *concepto noseológico* de ideología alude al valor de verdad de los enunciados; es decir, se trata de enunciados reconocidos como ideológicos por considerárseles distorsionantes, en alguna medida, de la realidad. Son de dos tipos:

> (C-1) Conjuntos de enunciados que tienen estas dos características:
> a) Presentan los productos de un trabajo como cosas o cualidades de cosas independientes de ese trabajo; b) explican el proceso de producción por esos productos cosificados (p.17);
> y
> (C-2) Conjuntos de enunciados que presentan como un hecho o cualidad objetiva lo que es cualidad subjetiva.

Esta caracterización general puede formularse de varias maneras:

> a) Enunciados que presentan intereses particulares, de clase, como intereses generales.
> b) Enunciados de valor (de preferencia personal) que se presentan como enunciados de hechos.
> c) Enunciados que expresan deseos o emociones personales y se presentan como descriptivos de cualidades objetivas. (pp.17-8).

En este caso están muchos enunciados a los que se refiere el marxismo en relación, por ejemplo, con la filosofía clásica alemana o con los discursos universalizantes e hipostasiados de las clases en el poder. Son éstos enunciados insuficientemente justificados por lo que no son considerados verdaderos sino como una forma de falsedad, lo que hace que este concepto de ideología pertenezca a la teoría del conocimiento (p.18).

El *concepto sociológico*, por otra parte, no alude al valor de verdad de los enunciados sino que se refiere a su articulación con lo social, bien por estar condicionados o por tener efectos sobre las relaciones sociales. Se trata en este caso de:

> (C-3) Conjuntos de enunciados que expresan creencias condicionadas, en último término, por las relaciones sociales de producción y de
> (C-4) Conjuntos de enunciados que expresan creencias que cumplen una función social: a) de cohesión entre los miembros de un grupo; b) de dominio de un grupo o una clase sobre otros.

Tomando en cuenta los requisitos que deben cumplir los conceptos de las ciencias empíricas, C-1 -señala Villoro- no cumple con ellos pues

> se limita a describir un tipo de enunciados no fundados /.../ pero no se refiere a las condiciones ni a los motivos de la creencia en esos enunciados (p.26)

no cumpliendo, así, con el segundo requisito -de explicación.

En el caso de C-2 -que presentan cualidades subjetivas como objetivas- si bien se apunta a los motivos que inducen a creer en ciertos enunciados, se trata de motivos psicológicos (intereses, preferencias, etc.) (p.27) insertos en teorías débiles que no definen sus términos con precisión. Señala Villoro al respecto que

> mucho más explicativos serían los conceptos de racionalización, ilusión, proyección, que pertenecen a la teoría psicoanalítica. Mediante esos conceptos, probablemente se pudieran explicar las creencias injustificadas de que habla (C-2) en una forma más precisa (p.27).

Tampoco el concepto sociológico cumple con todos los requisitos paa introducirlo en el aparato teórico de las ciencias sociales puesto que falla con el tercero, a saber, con la función eurística, pues

> no puede usarse para orientar al investigador en el descubrimiento de creencias injustificadas. En efecto, la mera observación de los factores sociales con los que está en relación un conjunto de creencias no dice nada acerca de los enunciados en que se expresan (p.35)

y fallaría también con el requisito de explicación pues tratándose de un concepto

> tan general que puede aplicarse a todas las creencias (*Ibid.*),

no especificaría nada acerca de las mismas y, por tanto, dejaría sin explicar.

2. *Sobre el concepto interdisciplinario de ideología.*

Ni el concepto noseológico ni el sociológico cumplen con los requisitos que debe cumplir todo concepto de las ciencias empíricas, por lo cual Luis Villoro propone el concepto interdisciplinario del mismo (C-5) definido de la siguiente manera:

Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas si y sólo si:

> 1) no están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en razones objetivamente suficientes.

> 2) Cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los enunciados en que se expresan esas ceencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo (pp.28-9).

Este concepto responde al reto intelectual de atender a la pregunta por las causas de la aceptación social de un conjunto de creencias pese a no estar suficientemente justificadas. El solo concepto nos apunta hacia dónde hay que buscar la respuesta, a saber, en las funciones sociales que cumplen tales conjuntos de creencias. En este sentido, orienta también al investigador alertándolo para buscar justificaciones suficientes de creencias que se ha mostrado cumplen una función social específica.

Este concepto abre, también, un nuevo campo de investigación: el de las operaciones mediante las cuales ciertas creencias cumplen la función de dominio (p.36), es decir, el de los usos sociales del lenguaje como procedimiento de mistificación (p.40).

3. *Comentarios a las tres caracterizaciones del concepto de ideología.*

a) Si bien la distinción entre el concepto noseológico y el sociológico de ideología es útil para aludir al peso específico que se atribuye en cada caso al valor de verdad o a la función social de los enunciados, esta distinción no opera en la práctica -es decir, en la teoría- de manera absoluta.

En la literatura de las ciencias sociales que se refiere a la ideología ésta va, por lo general, ligada a una referencia explícita o implícita a los condicionamientos o efectos sociales. La acusación de ideólogos que hace Marx a los neohegelianos o a los economistas ingleses (ejemplos usados por L. Villoro), no es provocada sólo por la falsedad de sus afirmaciones sino por una consideración también de tipo político. Lo mismo ocurre con las tesis de la alienación o del fetichismo de la mercancía en las cuales se presentan referencias a la falsedad de sus enunciados pero sin desvincularlos de los condicionamientos sociales que los determinan ni de los efectos sociales que el ocultamiento provoca.

Tomando esto en cuenta, la diferencia entre el concepto noseológico de ideología y C-5 tiende a desaparecer.

b) El caso *a)* de los enunciados de C-2 -a saber, los que presentan intereses particulares de clase como si fueran intereses generales- no nos parece que responde a la caracterización de C-2 (recordemos: conjuntos de enunciados que presentan como un hecho o cualidad objetiva lo que es cualidad subjetiva) porque no consideramos que

los intereses de clase sean solamente una cualidad subjetiva sino un término que si bien apunta a la subjetividad de los grupos o de las clases sociales -deseos, necesidades, gustos, etc.- por lo general alude también a acciones y prácticas desarrolladas para defender y obtener las demandas de esos grupos; prácticas y acciones a partir de las cuales pueden determinarse los mismos intereses.[2]

c) Vimos que el concepto de ideología C-2 (que presenta cualidades subjetivas como objetivas) no cumple con los requisitos de los conceptos de las ciencias empíricas porque, aunque se refiere a las causas de las creencias, estas causas son de tipo psicológico. Villoro sugiere que los conceptos de la teoría psicoanalítica pueden explicar mejor los enunciados de C-2 [3], sin embargo, no parecería que introduciendo los conceptos de la teoría psicoanalítica, C-2 pudiera dejar de ser objetable, puesto que aún quedarían fuera las causas sociales cuya presencia requiere el concepto de ideología.[4]

d) Las razones que se dan para afirmar que el concepto sociológico aisladamente no reúne los requisitos de los conceptos de las ciencias empíricas parecen no ser suficientes. Se dan dos tipos de razones: una que hace que C-4 y C-5 vayan contra el requisito de la función explicativa y otra contra el de la función eurística: su generalidad no hace viable la explicación, y la sola información acerca del condicionamiento social de las creencias no orienta al investigador hacia algún tipo de creencia.

Es cierto que el concepto sociológico de ideología es general, pero lo es menos que, por ejemplo, el concepto de idea, creencia, cultura, pensamiento, etc., término éstos a los que aquél añade información importante, lo que sería suficiente para ser un concepto si bien general, sí explicativo en un cierto nivel de abstracción, lo que es legítimo en los aparatos concepuales de las ciencias empíricas en los que se articulan conceptos de mayor y menor generalidad.

Por las mismas razones se puede decir también que, al menos en primera instancia, el concepto sociológico sí orienta al investigador, quien si bien no se orientaría en este caso en el descubrimiento de creencias injustificadas, sí se puede orientar en el descubrimiento de mecanismos complejos de la relación entre creencias y factores sociales.

2. En el artículo "El concepto de actitud y el condicionamiento social de las creencias", cuya primera versión fue publicada en 1981 y recogido en El concepto de ideología, ed. cit., L. Villoro explica el concepto de "interés de clase" no solamente en relación con el aspecto subjetivo sino como un término disposicional que vincula creencias con acciones.

3.Cfr. última cita de la pág. 147de este trabajo.

4. Este punto me fue señalado por el profesor Pedro Ramos.

e) En cuanto a las dos condiciones que deben cumplir los enunciados para ser considerados ideológicos en el sentido interdisciplinario, es claro que la segunda condición -el aspecto sociológico- contribuye a que el concepto interdsciplinario de ideología cumpla con los tres requisitos que deben cumplir los conceptos de las ciencias empíricas.

Recordemos lo que enuncia la segunda condición para que un conjunto de creencias sea ideológica según C-5: que cumpla la función social de promover el poder político de un grupo. Esta condición hace que el concepto de ideología C-5 cumpla con el primer requisito de singularidad conceptual porque, como vimos, hace posible pensar en creencias, actitudes, pensamientos, etc., de una manera específica -articuladas por causa y/o efecto con los proceso sociales. Le hace cumplir con el segundo requisito de explicación, puesto que el solo concepto de ideología así comprendido propone ya un comienzo de explicación -por factores sociales- de las creencias. Y hace cumplir también con el tercer requisito de función eurísitca porque, aun cuando sea en una primera instancia, orienta al investigador hacia la búsqueda de la articulación precisa entre aspectos subjetivos colectivos y otros factores sociales.

Lo que no queda tan claro es a cumplir qué requisito contribuye la primera condición, a saber, que se trate de creencias que no estén suficientemente justificadas, es decir, que "el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en razones objetivamente suficientes". Lo que no queda claro es por qué el concepto interdisciplinario de ideología recoge la parte noseológica en su aspecto negativo de falsedad o de justificación insuficiente.

Luis Villoro aclara este punto de dos maneras. Señala, por un lado, que las dos condiciones incluídas en C-5 hacen que este nuevo concepto de ideología sea

> un término interdisciplinario cuya función sería poner en relación conceptos noseológicos con conceptos sociológicos.
> Al incluir en un solo concepto las creencias injustificadas y su función social, el término "ideología" cumple una función teórica doble que no podría cumplir un concepto puramente noseológico o puramente sociológico: 1) Tiene una función explicativa: explica las creencias injustificadas, en una forma distinta a la explicación psicológica. 2) Tiene una función eurística: orienta al investigador para descubrir un tipo de creencias injustificadas (y, por ende, de enunciados no verdaderos) a partir del examen de su función social. Esta doble tarea no la puede realizar ningún otro término en uso. (pp.30-1).

La inoperancia del concepto sociológico y del noseológico considerados aisladamente depende de que no puede vincular creencias injustificadas con factores sociales, ni puede orientar al investigador en el descubrimiento de las creencias injustificadas; pero si esto es así, el rechazo del concepto sociológico de ideología depende de un requisito que no se estableció previamente, a saber, que tal concepto debe referirse a las creencis injustificadas.

Pero hay otras razones por las que se considera de central importancia introducir esta condición (1) en C-5. Estas están relacionadas con la irrelevancia de la explicación por factores sociales -propia del concepto de ideología- en el caso de creencias justificadas. Luis Villoro dice así:

> Si me convenzo de que los argumentos de Platón prueban efectivamente la inmortalidad del alma, es decir, son "suficientes" para justificarla teóricamente, resulta extraño que todavía pregunte "¿por qué Platón creía en un alma inmortal?". Platón creía en ella porque sus argumentos se lo demostraron.
> La necesidad obvia de otra explicación aparece, en cambio, cuando las razones aducidas para fundar un enunciado se juzgan insuficientes. Nos sentimos obligados a explicar las causas de la creencia de Platón en un alma inmortal en la medida en que los argumentos que presenta no nos parecen fundar su existencia (p.26).

Así, la introducción de la condición número 2 del concepto interdisciplinario de ideología C-5, es exigida por la condición número 1, es decir, por el carácter injustificado de las creencias, idea que se refuerza en el siguiente pasaje:

> La explicación por factores sociales y la explicación por motivos psicológicos no se contraponen, si bien la primera podría ser más "radical". En efecto, podría explicar, a la vez, las creencias (como lo hace también, a su modo, la explicación por motivos) y los motivos psicológicos.
> Pero notemos que ambas explicaciones sólo son pertinentes si se refieren a creencias injustificadas objetivamente. Si están justificadas, bastarían las razones suficientes en que se funda el enunciado, para explicar la creencia. La puerta abierta, tanto a la dinámica del inconsciente como a la dinámica social de las creencias, es la observación de las creencias injustificadas (p.28).

De las citas anteriores destacamos las siguientes afirmaciones:

TESIS 1: La explicación de la aceptación social de las creencias por medio de causas y motivos (psicológicos y sociales) es relevante sólo en el caso de las creencias injustificadas.

TESIS 2: Las razones suficientes que fundan los enunciados explican por sí mismas las creencias justificadas.

Para comprender el alcance de estas tesis necesitamos ver con un poco más de detenimiento qué se entiende por "explicar una creencia".

4. *Explicar una creencia.*

En el artículo que analizamos se mencionan tres tipos de explicación de una creencia: por razones, por motivos y por factores sociales.

> Puedo dar dos tipos de explicación de una misma creencia. Si pregunto ¿por qué S cree que E ("E" está en lugar de cualquier enunciado)?, puedo dar dos clases de respuestas: 1) Señalar las razones (en el sentido de "fundamentos", "evidencias", "justificaciones racionales") que tiene S para aceptar (o aseverar) E. 2) Señalar las *causas o motivos* que indujeron a S a aceptar (o a aseverar) E...La explicación por razones se refiere al enunciado y, por consiguiente, a su verdad o falsedad...La necesidad obvia de otra explicación aparece, en cambio, cuando las razones aducidas para fundar un enunciado se juzgan insuficientes. Nos sentimos obligados a explicar las causas de la creencia de Platón en un alma inmortal en la medida en que los argumentos que presenta no nos parecen fundar su existencia (pp.24-5).

La explicación por factores sociales, por otra parte, adecuada para explicar las creencias ideológicas o injustificadas y que cumplen una función social, es una explicación de mayor alcance que no se reduce a la explicación psicológica (por motivos) sino que éstos pueden, a su vez, ser explicados por los factores sociales.

De acuerdo con lo anterior, explicar una creencia es algo diferente según el tipo de creencia de que se trate. Si se trata de una creencia justificada, explicarla es fundar su *verdad*; si se trata, en cambio, de una creencia injustificada, de lo que se trata, entonces, no es de explicar directamente su falsedad sino los factores sociales que inducen a aceptar tal creencia como verdadera.

En ambos casos se está suponiendo que una creencia es *aceptada* bien por su verdad o por la creencia en su verdad, y que esta aceptación -fundada o infundada- de la verdad es la que hace

posible (como condición necesaria) que las creencias cumplan una determinada función social:

> Una creencia puede cumplir una función de dominio si es aceptada por otros como justificada; su aceptación engendra la disposición a comportarse de determinada manera. Ahora bien, una creencia justificada...puede ser aceptada por otros por la simple exposicion de las razones en que se basa. Tal sucede con la ciencia. Pero una creencia injustificada sólo puede ser aceptada por otros en la medida en que se presente *como si estuviera justificada.* Para que la creencia injustificada pueda cumplir una función de dominio, es menester, pues, un proceso de ocultamiento o engaño, que podríamos llamar "mistificación" (p.36).

Ni la verdad, ni las razones suficientes que la fundan, ni la eficacia política de la misma (es decir, su función social) requieren de explicación social. Lo que se explica por factores sociales no es cómo la creencia -que es siempre aceptada como verdadera (fundada o infundadamente)- produce efectos sociales o cumple una determinada función social sino cómo se constituye tal creencia como verdadera aun sin tener razones suficientes.

La idea de la irrelevancia de la explicación por factores sociales de la constitución de la verdad y de las razones suficientes que la fundan (Tesis 1 y 2) y la idea de la eficacia social de la verdad son dos temas cuya reflexión promueve el artículo que comentamos.

5. *Rectificación a las Tesis 1 y 2.*

La idea de la irrelevancia de la explicación por motivos o factore sociales de la creencia justificada es modificada sustancialmente en un trabajo posterior de Luis Villoro publicado en 1982 [5] en el cual la constitución de la verdad es articulada íntimamente con factores sociales. En este trabajo hay, aparentemente, un giro de concepción de la relación entre ambas explicaciones: por un lado, se consideran ambas como no excluyentes [6] y, por otro lado, se acepta que aun las razones que fundan la verdad de un saber o una creencia pueden, a

5. Se trata de *Creer, saber, conocer,* Siglo XXI, 1a. edición de 1982.

6. "Pero las explicaciones por antecedentes y motivos y la explicación por razones no pueden excluirse, porque responden a dos intereses teóricos diferentes. Las primeras responden al interés en las creencias como hechos psíquicos y sociales; la última, al interés por su verdad", p. 124C [Así nos referiremos a la paginación de la citas de *Creer, saber, conocer.]*

su vez, ser explicadas por motivos o por factores sociales.[7] .

Es importante este cambio de concepción pues amplía la dimensión de la creencia justificada o de la verdad de la misma; así, las creencias verdaderas no son solamente hechos epistemológicos, como parecía sugerirse en "Del concepto de ideología", sino también psicosociales. la Tesis 1, según la cual la explicación por factores sociales o por motivos es irrelevante en el caso de las creencias justificadas, queda entonces modificada. Lo mismo la Tesis 2, puesto que se deberá aceptar ahora que o bien motivos e intereses son parte de las razones suficientes que explican por sí mismas las creencias justificadas, o bien que las razones suficientes no explican necesariamente por sí mismas las creencias justificadas.

En cuanto a la articulación de la creencia con su función social conviene distinguir entre *aceptación de una creencia y función social* de la misma. Como vimos, aceptar una creencia es reconcerla como verdadera; pero hay otra manera de entender la aceptación social de una creencia que no solamente alude a su verdad sino a otros factores que hacen que una creencia sea aceptada de tal manera que estructure prácticas o comportamientos sociales, individuales o de grupo. Es este tipo de aceptación el que, por lo general es inducida por las ideologías y en todos los procesos políticos. Este tipo de aceptación -y no el primero- es el que contribuye mejor a que la crencia cumpla con su función social.

Asimismo, explicar la función social de una creencia no es explicar su verdad o su apriencia de verdad. Podemos explicar la aceptación de la verdad de una creencia insuficientemente justificada indagando qué grupos de poder pueden beneficiarse con su difusión y su aceptación; pero hasta aquí lo que hemos explicado es por qué se acepta tal creencia como verdadera; faltaría aún explicar los mecanismos sociales complejos mediante los cuales una creencia puede cumplir una determinada función social. En el intento de esta explicación se observará que el consenso -o aceptación (en sentido fuerte) social- si bien puede articularse con la aceptación de su verdad (la multicitada pretensión de verdad habermasiana), se articula con otros factores que promueven otras formas de aceptación (relacionadas con las otras pretensiones de validez de Habermas).

7. Cfr. sobre todo los capítulos 11: "Conocimiento y práctica".,"Motivos para conocer" y 22 "Hacia una ética de la creencia", en los que se afirman ideas como las siguientes: "A su explicación por razones cabe añadir los motivos que inducen a aceptar ciertas razones frente a otras, a olvidar o exigir fundamentos, a proseguir o detener el proceso de razonamiento", p. 259, o bien, "Hemos llegado a una concepción de la creencia y del conocimiento como disposiciones que cumplen una función en la práctica, tanto individual como social. Por abstracción pueden separarse de los fines elegidos, pero en concreto nuestras creencias están siempre en relación estrecha con quereres e intereses", p.269.

Estos temas son también tratados por Luis Villoro en trabajos posteriores a "Del concepto de ideología", sobre todo al analizar los conceptos de "interés de clase"[8] y "convicción" [9] Las preguntas que suscita su lectura son múltiples, igual que las respuestas. La función política de la verdad, la articulación entre verdad, interés y valor, la presencia legítima y necesaria de motivos e intereses en los fenómenos sociales de consenso, son más que nunca campos abiertos de reflexión.

Pero volviendo a nuestro artículo. Si la necesidad de la explicación por factores sociales (condición 2 de C-5) no se desprende -como intentamos mostrar- del carácter injustificado de las creencias (condición 1 de C-5) y si, por otra parte se acepta que el concepto de ideología debe aludir a la eficacia social de las creencias, entonces, o bien se postulan otras razones par interrelacionar ambas condiciones y sostener C-5 tal como se propone, o bien se debe suprimir la primera condición de C-5 con lo cual se hace equivalente al concepto sociológico, o bien se tendrá que admitir que C-5 sería un caso particular de ideología sin que ello suponga la irrelevancia de la explicación por factores sociales de las creencias justificadas, ni descarte por inútil el concepto sociológico.

Universidad Nacional Autónoma de México

8. Sobre todo en "El concepto de actitud y el condicionamiento social de las creencias" en *El concepto de ideología*, ed. cit.
9. Sobre todo el el capítulo "Motivos para creer" de *Creer, saber, conocer*, ed. cit.

Revista Latinoamericana de Filosofía,Vol. XX N°1 (Mayo 1994)

RESPUESTA A MARIFLOR AGUILAR

Luis Villoro

Mariflor Aguilar expone con claridad mi propuesta teórica sobre el concepto de ideología. Expresa también objeciones. Todas son pertinentes, pero creo que la mayoría provienen de un equívoco. Trataré de despejarlo.

Mi ensayo parte de la comprobación de la multiplicidad de usos del término "ideología", que ha dificultado la elaboración de una teoría adecuada. Para contrarrestarla, propone una definición que sea operativa. ¿Operativa para qué? Depende del problema que queramos resolver.

Si nuestro problema es explicar el condicionamiento de las creencias colectivas respecto de la situación social de los grupos que las sustentan, entonces el concepto "sociológico", común en muchos marxistas, puede servir. Aunque habría que incorporarlo en un modelo teórico que ligara causalmente la base económica y social a la disposición a aceptar ciertas creencias. No creo haber sostenido que ese concepto no sea explicativo. Incluso expuse un esquema teórico para explicar las creencias colectivas a partir de condiciones sociales. Lo que afirmé fueron dos cosas: 1. Que ese concepto es redundante, puesto que puede aplicarse a todas las creencias, tanto a las políticas y religiosas como a las científicas. 2. Que no dice nada sobre la verdad o falsedad de las creencias. Luego, no explica formas de error.

Ahora bien, me parece que el interés teórico de una teoría de la ideología es otro. Fue introducido para llamar la atención de un problema: la existencia de una forma específica de error. El concepto que propuse es el operativo para resolver *ese* problema.

Se puede, desde luego, aplicar el término "ideología", en un sentido amplio, a toda creencia condicionada socialmente, pero entonces necesitaríamos de otro concepto para referirnos al problema específico de los errores ideológicos. Y creo que éste es el problema nuevo que se planteó históricamente con el concepto de ideología, desde la teoría de los "ídolos" de Bacon hasta la "Ideología alemana".

Mariflor señala con acierto un error de expresión mío. Si bien sostenía que puede haber varias formas válidas de explicación de las creencias, que no se contraponen, en un momento me contradije formalmente al escribir que ls explicaciones por motivos o por

factores sociales "sólo son *pertinentes* si se refieren a creencias injustificadas objetivamente". Debo rectificar, en efecto, la frase. Debí haber dicho: "sólo son *imprescindibles* (o *necesarias*) ...". En trabajos posteriores, como señala Mariflor, rectifiqué ese error.

La expresión incorrecta, señalada por Mariflor, no tiene excusa pero sí explicación. Fué provocada por una distinción importante entre ls dos formas de explicación de lsa creencias.

Siempre creemos por razones. Estas pueden ser explícitas o implícitas. En el segundo caso, aunque no tengamos presente en la conciencia las razones que jsutifican una creencia, si nos preguntan "¿por qué creemos?" las haremos explícitas. (no desarrollo ni intento demostrar este punto por haberlo hecho en *Creer, saber, conocer*). Cuando un sujeto aduce razones objetivamente suficientes para justificar su creencia, esas razones son suficientes para explicar por qué la acepta. Eso no impide que no pueda añadirse una segunda explicación a la anterior. Esa segunda explicación ya no trata de averiguar en qué razones se funda la creencia, sino por qué el sujeto acepta esas razones y no otras, por qué detiene su razonamiento en ese nivel y no prosigue la crítica, etc. Entonces podemos acudior a motivos psicológicos o a factores sociales. Esa segunda explicación no elimina la primera, porque no se refiere a la justificación de la creencia, sino a los procesos de deliberación y argumentación por los que se aceptan esas razones y no otras.

Si un observador *S* considera que la creencia *S'* está justificada objetivamente en razones, compartirá esa creencia por las mismas razones y ellas le bastan para explicar su aceptación; aunque queda pendiente la explicación de cómo y por qué *S'* llegó a esas razones. En cambio si *S* juzga que la creencia de *S'* no está justificada, entonces y sólo entonces la creencia queda inexplicada; la explicación por factores sociales viene así a llenar ese hueco. Sólo entonces es imprescindible, porque no hay otra explicación suficiente, Creo que es el caso de las creencias ideológicas. Por ello, la explicación por factores sociales es pertinente - como indica Mariflor-, pero sólo en el caso de ls creencias colectivas insuficientemente justificadas resulta imprescindible.

En suma: el concepto que propuse no elimina el concepto "sociológico". Cada uno responde a un problema distinto. El concepto "sociológico" no es falso, pero sí redundante, puede ser reemplazado por otros. El concepto "interdisciplinario" que adelanto no hace más que interpretar el de Marx. Nos obliga a prestar atención a un problema que ningún otro concepto había señalado antes con claridad: el de una forma específica de error. Por supuesto que, para que sea explicativo, no basta con definirlo. Tiene que formar parte de una teoría que señala las maneras como las situaciones sociales se

articulan causalmente con las creencias. En otro estudio traté de ofrecer un esbozo de esa teoría.

Quedan en las observaciones críticas de Mariflor, un par de puntos en los que lleva razón.

1. La acusación de ideología, según Marx, " no es provocada sólo por la falsedad de sus afrimaciones, sino por una consideración de tipo político". Desde luego. Esa es justamente mi tesis. Con lo cual la diferencia de mi concepción con la de Marx, en este punto, no "tiende a desaparecer" como indica Mariflor, sino desaparece. Mi intento es justamente definir un concepto que Marx no llegò a precisar cabalmente.

2. Mariflor objeta mi caracterización de una de las formas de ideología como "enunciados que presentan intereses particuleres como si fueran generales". Efectivamente la expresión es mala. Debí haber dicho: "enunciados que presentan los términos de intereses particulares (subjetivos) como si fueran valores universales (objetivos)". La formulación deficiente se debe a haber transcrito literalmente una expresión de Marx.

3. La explicación por conceptos psicológicos -los de una teoría psicoanálitica u otros- no es suficiente, señala Mariflor, porque aun falta acudir a los factores sociales. Coincido con su observación, para las creencias colectivas. La manifesté de otra manera al escribir que la explicación por factores sociales "pretende ser más radical" porque intenta explicar tanto ciertas creencis comno los motivos por que se aceptan.

No sé si el excelente artículo de Mariflor Aguilar haya obtenido una respuesta adecuada. Pero sí que logró un resultado importante: plantear con un poco de mayor claridad un problema complejo. Y ése es el fin de todo diálogo filosófico.

Universidad Nacional Autónoma de México

Philosophy&SocialCriticism

Focusing on:

- ○ American philosophy
- ○ Continental thought
- ○ Politics
- ○ Ethics
- ○ Law
- ○ Hermeneutics
- ○ Literary theory
- ○ Cultural critique
- ○ Modernity and postmodernity

PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM

PHIL
SOP
SOCI
CRIT
SM

Past special issues available on:

Foucault ○ Ricoeur ○ Ethics
($10 postpaid)

Language ○ Nuclear Debate
($6 postpaid)

Subscriptions (1 year):

Library:	$70 US & Canada / $78 Foreign
Individual:	$25 US & Canada / $27 Foreign
Full-time student:	$20 US & Canada / $23 Foreign

SEND CHECK PAYABLE TO: PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM

Name: _____

Address for mail: _____

_____

City State or Province Zip Code Country

Mail to: **Philosophy & Social Criticism;** David Rasmussen, Editor
Dept of Philosophy, Boston College, Chestnut Hill, MA, 02167, USA

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XX N°1 (Mayo 1994)

HACIA UNA LÓGICA DE ANALOGÍA: UNA CONTRAPROPUESTA*

John R. Welch

En claro contraste con los argumentos deductivos e inductivos, los argumentos de analogía constituyen una cierta lógica fronteriza, poco conocida o totalmente ignorada. ¿Cuál es la diferencia entre analogías buenas y malas? Que no tenemos nada que ni remotamente se aproxime al consenso que existe en cuestiones paralelas en los argumentos deductivos y, en menor grado, inductivos, es uno de los hechos sobresalientes de la vida intelectual contemporánea.

Como un paso hacia la superación de este desequilibrio, Luis A. Camacho ha propuesto el recurso de "reconstruir deductivamente las analogías falsas como casos de implicación material falsa:

-si p entonces q; p es verdadero pero q es falso; luego es falso que si p entonces q."[1] Por ejemplo, Camacho reconstruye la analogía de Stebbing

> hay siete orificios en la cabeza, que es la parte más importante del cuerpo humano (boca, dos ojos, dos orejas, dos agujeros en la nariz); hay, por tanto, siete planetas[2]

como sigue:

> -si la cabeza, parte más importante del cuerpo, tiene siete orificios, entonces los planetas son siete. La cabeza, parte más importante del cuerpo, tiene siete orificios, pero es falso que los planetas sean siete. Por tanto no es verdad que si la cabeza, parte más importante del cuerpo, tiene siete orificios, entonces los planetas son siete[3]

Esta es una propuesta provocativa que tiene la ventaja de proporcionar un criterio claro para las analogías falsas. Sin embargo,

* Estoy muy agradecido por la colaboración, tanto lingüística como filosófica, de la traductora de esta nota, Julia García Maza.

1. Luis A. Camacho, "Hacia una lógica de la argumentación por analogía", Revista Latinoamericana de Filosofía, XIV, (1988), 79-87. La cita aparece en la p.82.
2. L. Susan Stebbing, A Modern Introduction to Logic, London, Methuen, 1931; New York, Harper, 1961, p.251. Camacho cita la analogía de Stebbing en Camacho, p.82.
3. Camacho, pp. 82-83.

me parece que tiene también una serie de desventajas. Para ver cuáles son, observemos, como señala Camacho, que los argumentos de analogía tienen una forma distintiva:

> x se parece a y;
> x tiene las características $C_1 ... C_n$;
> por tanto, y tiene también las características $C_1 ... C_n$.[4]

Ahora bien, esta forma es común a las analogías buenas y malas, verdaderas y falsas. Así pues, si optamos por interpretar las analogías falsas como condicionales materiales falsos, entonces, por similitud de razonamiento, las analogías verdaderas serían condicionales materiales verdaderos. Pero ¿cuáles serían las consecuencias de semejante interpretación?

Si convertimos el argumento de analogía de Stebbing de la siguiente manera:

> hay siete planetas; por tanto, hay siete orificios en la cabeza del cuerpo humano,

entonces éste sería transformado en:

> si hay siete planetas, entonces hay siete orificios en la cabeza del cuerpo humano. Es falso que hay siete planetas pero es verdadero que hay siete orificios en la cabeza del cuerpo humano. Luego es verdadero que si hay siete planetas, entonces hay siete orificos en la cabeza del cuerpo humano.

Así, mientras la analogía de Stebbing entre los orificios de la cabeza y los planetas es falsa, la analogía convertida entre los planetas y los orificios de la cabeza es verdadera. A pesar de todo, el grado de relación analógica en los dos casos es el mismo; solamente el orden de lo relatado es diferente. No habría razón para considerar una como verdadera y otra como falsa.

De manera semejante, la analogía

> hay sólo siete planetas; por tanto, hay sólo siete números primos

llegaría a ser

4. Ibid, p. 79.

> si hay sólo siete planetas, entonces hay sólo siete números primos. Es falso que hay sólo siete planetas, y es falso que hay sólo siete números primos. Luego es verdadero que si hay sólo siete planetas, entonces hay sólo siete números primos.

Siguiendo de nuevo el análisis, tendríamos una analogía verdadera. Sin embargo, esta analogía no es mejor que la original falsa de Stebbing.

Finalmente, la analogía

> hay nueve planetas; por tanto, hay nueve números enteros en el intervalo entre 23 y 31 inclusive

sería interpretada como

> si hay nueve planetas, entonces hay nueve números enteros en el intervalo entre 23 y 31 inclusive. Es verdadero que hay nueve planetas, y es verdadero que hay nueve números enteros en el intervalo entre 23 y 31 inclusive. Luego es verdadero que si hay nueve planetas, entonces hay nueve números enteros en el intervalo entre 23 y 31 inclusive.

Siguiendo el mismo razonamiento, tendríamos una vez más una analogía verdadera. Pero ¿sobre qué base podría defenderse esta analogía como verdadera y la original de Stebbing como falsa?

Los tres resultados anteriores son tan abrumadoramente contraintuitivos, que la estrategia de asimilar analogía a deducción en este sentido me parece desaconsejable. Lo que yo propongo en su lugar es que las analogías del tipo que considera Camacho sean tratadas como inferencias inductivas singulares.

Obsérvese, ante todo, que Camacho parece estar a punto de sacar la misma conclusión en más de una ocasión. Por ejemplo,

> Esto quiere decir que [las analogías] proceden de un caso particular a otro caso particular, sin pretender obtener una ley universal.[5]

De manera semejante,

5. Ibid, p. 80.

> Puesto que en estas situaciones razonamos a partir de las características de casos en el pasado para justificar nuestras expectativas sobre el futuro, es natural que los criterios usuales de valoración de analogías sean en realidad aspectos en la evaluación de probabilidades: cuanto mayor sea el número de casos y de aspectos esenciales en que se apoya la analogía, más convincente resulta ésta; las premisas aducidas para la conclusión del razonamiento analógico deben ser relevantes para la conclusión; si hay desemejanzas en aspectos esenciales entre los casos pasados y el siguiente la analogía no es convincente, pero si el parecido que se afirma se da en casos muy diferentes mencionados en las premisas entonces la analogía resulta más convincente.[6]

En segundo lugar, la interpretación de argumentos de analogía como inferencias inductivas singulares es directa y natural. La idea básica es que la probabilidad de la conclusión de la analogía es calculada como una probabilidad condicional basada en la evidencia de las premisas. Como ejemplo, tomemos una analogía del tipo más sencillo posible:

Fa · Ga;
b se parece a *a*;
por tanto, G*b*.

Ahora supongamos que sustituimos la imprecisa afirmación "*b* se parece a *a*" por la evidencia que la apoya -que *b* es F, por ejemplo. Entonces sería más exacto expresar la analogía como sigue:

Fa · Ga;
F*b*;
por tanto, G*b*.

Puesto que la definición de la probabilidad condicional de una hipótesis *h* sobre la evidencia *e* es

$$p\,(h/e) = \frac{p\,(h \cdot e)}{p\,(e)},$$

6. Ibid., p.80

la probabilidad condicional de la conclusión de la analogía, dadas sus premisas, es

$$p\,(Gb/Fa\,.\,Ga\,.\,Fb) = \frac{p\,(Gb \cdot Fa \cdot Ga \cdot Fb)}{p\,(Fa.\ Ga.\ Fb)}.$$

Llamemos *E* a la ecuación precedente.

El problema es entonces calcular las probabilidades representadas por el extremo derecho de *E*. Supongamos que, para hacerlo, utilizamos el antiguo sistema favorito de Carnap basado en la función confirmativa c^*.[7] Quiero subrayar que la elección de este método tiene únicamente una finalidad ilustrativa. Se considera que c^* ha sido superada porque, como todas las funciones *c* de Carnap, no permite evidencia alguna que aumente la probabilidad de una generalización universal sobre un dominio infinito desde su valor inicial de 0. Sin embargo, c^* no ha sido olvidada; el sistema combinado generalizado de Hintikka, que es mucho más sostenible filosóficamente que c^*, sigue estando, no obstante, muy íntimamente relacionado con ella.[8] Pero, dado que los sistemas de Hintikka no se prestan a una ilustración rápida y fácil, he preferido trabajar con c^* en su lugar.

Supongamos que un lenguaje mínimo *L* contiene las constantes individuales '*a*' y '*b*', los predicados monádicos 'F' y 'G', y las conectivas ' ', 'v', y '-' para conjunción, disyunción, y negación. Entonces hay dieciséis *descripciones de estado*, o estados posibles del mundo, expresables en *L*. Son los siguientes:

1. Fa · Ga · Fb · Gb
2. Fa · Ga · Fb · -Gb
3. Fa · Ga · -Fb · Gb
4. Fa · Ga · -Fb · -Gb
5. Fa · -Ga · Fb · Gb
6. Fa · -Ga · Fb · -Gb
7. Fa · -Ga · -Fb · Gb
8. Fa · -Ga · -Fb · -Gb
9. -Fa · Ga · Fb · Gb
10. -Fa · Ga · Fb · -Gb
11. -Fa · Ga · -Fb · Gb

7. Rudolf Carnap, *The Continuum of Inductive Methods*, Chicago: University of Chicago Press, 1952.
8. Jaakko Hintikka, "A Two-Dimensional Continuum of Inductive Methods", en *Aspects of Inductive Logic* (ed. Jaakko Hintikka y Patrick Suppes), Amsterdam: North Holland, 1966, pp. 127-28.

12. $-Fa \cdot Ga \cdot -Fb \cdot -Gb$
13. $-Fa \cdot -Ga \cdot Fb \cdot Gb$
14. $-Fa \cdot -Ga \cdot Fb \cdot -Gb$
15. $-Fa \cdot -Ga \cdot -Fb \cdot Gb$
16. $-Fa \cdot -Ga \cdot -Fb \cdot -Gb$.

L también admite la formulación de *descripciones de estructura,* que son disyunciones de descripciones de estado. Las cláusulas disyuntivas de descripciones de estructura se derivan de descripciones de estado, permutando sus constantes individuales. Por ejemplo, la descripción de estado

$$Fa \cdot Ga \cdot Fb \cdot -Gb$$

produce la descripción de estructura

$$(Fa \cdot Ga \cdot Fb \cdot -Gb) \text{ v } (Fa \cdot -Ga \cdot Fb \cdot Gb).$$

Hay diez descripciones de estructura expresables en *L*:

1. $Fa \cdot Ga \cdot Fb \cdot Gb$
2. $(Fa \cdot Ga \cdot Fb \cdot -Gb) \text{ v } (Fa \cdot -Ga \cdot Fb \cdot Gb)$
3. $(Fa \cdot Ga \cdot -Fb \cdot Gb) \text{ v } (-Fa \cdot Ga \cdot Fb \cdot Gb)$
4. $(Fa \cdot Ga \cdot -Fb \cdot -Gb) \text{ v } (-Fa \cdot -Ga \cdot Fb \cdot Gb)$
5. $Fa \cdot -Ga \cdot Fb \cdot -Gb$
6. $(Fa \cdot -Ga \cdot -Fb \cdot Gb) \text{ v } (-Fa \cdot Ga \cdot Fb \cdot -Gb)$
7. $(Fa \cdot -Ga \cdot -Fb \cdot -Gb) \text{ v } (-Fa \cdot -Ga \cdot Fb \cdot -Gb)$
8. $-Fa \cdot Ga \cdot -Fb \cdot Gb$
9. $(-Fa \cdot Ga \cdot -Fb \cdot -Gb) \text{ v } (-Fa \cdot -Ga \cdot -Fb \cdot Gb)$
10. $-Fa \cdot -Ga \cdot -Fb \cdot -Gb$.

En c^* todas las descripciones de estructura reciben una probabilidad igual, y la probabilidad de cada descripción de estructura se divide entonces equitativamente entre las descripciones de estado que la constituyen. De aquí que en nuestro sencillo ejemplo a cada una de las diez descripciones de estructura, se le asignaría una probabilidad de 1/10, y en la estructura 2, por ejemplo, cada descripción de estado recibiría una probabilidad de 1/20.

Volvamos ahora al extremo derecho de E. El numerador es la estructura 1, que por lo tanto tiene un valor de 1/10. El denominador es equivalente a

$$(Fa \cdot Ga \cdot Fb \cdot Gb) \text{ v } (Fa \cdot Ga \cdot Fb \cdot -Gb),$$

cuya cláusula izquierda es también la estructura 1, mientras que la cláusula derecha es el primer estado en la estructura 2. Puesto que las cláusulas del denominador son mutuamente excluyentes, la probabilidad de su disyunción es 1/10 + 1/20 = 3/20. Luego el valor del extremo derecho de *E* es 2/3, que es la asignación de c^* de una probabilidad condicional a la conclusión de la analogía.

Este pequeño ejercicio apunta la respuesta a nuestra pregunta original: ¿Cuál es la diferencia entre analogías buenas y malas? En el análisis que estoy proponiendo, la probabilidad de cualquier analogía rival -o incluso de cualquier argumento rival [9] podría ser calculada de forma semejante y comparada entonces con el valor adquirido como vimos anteriormente. La mejor analogía es aquella que tiene una probabilidad mayor. Los popperianos, por supuesto,han hecho durante mucho tiempo campaña en contra de la probabilidad como objeto de investigación. Pero Hintikka y sus colaboradores han mostrado que, siempre que la probabilidad vaya acompañada de una utilidad epistémica definida apropiadamente como información, la crítica popperiana a la probabilidad pierde su mordiente.[10]. Estoy sugiriendo, en conclusión, que la diferencia entre una analogía buena y una analogía mala es una cuestión de grados. Pero esto no quiere decir que la diferencia sea, por lo tanto, elusiva o inefable. Estos grados podrían formularse de forma precisa como las probabilidades condicionales de las conclusiones, dadas las premisas.

Saint Louis University-Madrid Campus

ABSTRACT

What is the difference between good and bad arguments from analogy? Bad analogies should be construed deductively, according to a proposal by Luis A. Camacho, as false material conditionals. While not without advantages, this strategy has implications that make it clearly unacceptable. It is proposed instead that arguments from analogy be handled as singular inductive inferences. Then the difference between good and bad analogies can be quantified as the difference between the conditional probabilities of the analogies' conclusions given their premises. The higher this probability, the better the analogy..

9. La probabilidad de la conclusión de cualquier argumento inductivo puede ser calculada, por supuesto, como una probabilidad condicional. Y, como observa Wittgenstein en el *Tractatus* (5.152), las conclusiones deductivas son casos limitados, siendo 1 la probabilidad condicional sobre sus premisas.

10. Jaakko Hintikka y Juhani Pietarinen, "Semantic Information and Inductive Logic", en *Aspects of Inductive Logic*, pp. 96-112; y Hintikka, "On Semantic Information," en *Information and Inference*, ed. Hintikka y Patrick Suppes (Dordrecht: D. Reidel, 1970), pp. 3-27.

Philosophy and Phenomenological Research

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOUNDED BY MARVIN FARBER

ERNEST SOSA, Editor RODERICK M. CHISHOLM, Associate Editor

PPR is now fifty percent longer than in the past. This has made possible some new departures with no decrease in refereed material published. For example, more long reviews of individual books now appear, as well as more long review essays of several books on a single topic. And regularly featured book symposia include the following (forthcoming):

1. Charles Taylor's *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Précis by the author. Discussants: Alasdair MacIntyre, Richard Rorty, and Frederick Olafson. Response by the author.
2. Peter Unger's *Identity, Consciousness and Value*. Précis by the author. Discussants: Sydney Shoemaker, Peter Strawson, Richard Swinburne, and Stephen White. Response by the author.
3. Allan Gibbard's *Wise Choices, Apt Feelings*. Précis by the author. Discussants: Thomas Carson, Thomas Hill, and Peter Railton. Response by the author.
4. Bas Van Fraaassen's *Laws and Symmetries*. Précis by the author. Discussants: David Armstrong, Nancy Cartwright, and John Earman. Response by the author.
5. Peter van Inwagen's *Material Beings*. Précis by the author. Discussants: Eli Hirsch, Terry Horgan, and Jay Rosenberg. Response by the author.

PPR can now typeset directly from disks and from text received electronically. This enables us to publish substantially more material in each issue with no increase in the time from submission to publication, or in the time required for publication of reviews and book symposia.

Subscription Order Form

Please enter my one-year subscription to *Philosophy and Phenomenological Research:*

❒ Individual $18.00 (foreign, $22.00 postpaid) ❒ Institutional $48.00 (foreign, $52.00 postpaid)

❒ Enclosed is my check for _____.

❒ Please charge my ❒ MasterCard ❒ VISA

Card # _____

Exp. Date _____

Signature _____

Name _____

Address _____

City, State, Zip _____

Send to: Philosophy and Phenomenological Research
Box 1947, Brown University
Providence, RI 02912 (USA)

Revista Latinoamericana de Filosofía,Vol. XX N°1 (Mayo 1994)

ESTUDIO CRITICO

FILOSOFÍA Y CIENCIA COGNITIVA

Número especial de *Manuscrito. Vol XV, n. 2,* octubre 1992.

Antonio M. Battro

Este número de la revista de la Universidad Estatal de Campinas reviste una especial significación. Tal vez sea una de los primeras discusiones realizadas en nuestra región sobre filosofía y ciencias cognitivas. En todo caso esta tentativa es bienvenida desde muchos puntos de vista. En primer lugar revela el interés de un grupo de pensadores brasileños sobre un tema que tiene una importancia creciente en otras latitudes. En segundo lugar, merece destacarse que una revista de filosofía convoca al Grupo de Ciencia Cognitiva y Psicobiología del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de San Pablo. Se trata de un modelo que debería ser imitado.

Algo de la historia cognitiva

Sólo el impresionante comienzo de la física cuántica podría compararse al no menos explosivo desarrollo de las ciencias cognitivas de estos últimos diez años. El tema de la profunda imbricación de las ciencias computacionales, las neurociencias y la psicología cognitiva no es fácil. Una buena introducción es la Howard Gardner, profesor de Harvard, *La nueva ciencia de la mente. Una historia de la revolución cognitiva* (Buenos Aires,1987), que analiza Marcos Barbosa de Oliveira en este número de *Manuscrito.* Tal vez por ser tan reciente y tan compleja los filósofos locales se han mantenido a prudente distancia de la "revolución cognitiva", durante estas décadas. Hoy, como lo prueba *Manuscrito,* ha llegado a nuestras costas la hora de la reflexión filosófica sobre estos temas.

Las "ciencias cognitivas" fueron tomando vigencia a fines del 50 a medida que la psicología se apartó del behaviorismo (gracias a científicos como Jean Piaget en Europa, Lev Vygostky y Alexander Luria en Rusia, Noam Chomsky, Jerome Bruner y George Miller en América). Por su parte la *informática* dió un creciente soporte técnico a las teorías de autómatas y de inteligencia artificial y las

neurociencias experimentaron una verdadera metamorfosis basada en múltiples descubrimientos: nuevos neurotransmisores a nivel sináptico, la genética de muchas enfermedades de la inteligencia, la especificidad embrionaria de algunos circuitos neuronales, los fenómenos de plasticidad sináptica y de vicariancia de circuitos nerviosos provocados por el aprendizaje. Me parece que será ilustrativo dar un visión esquemática de esta historia antes de entrar a comentar los trabajos de *Manuscrito.*

Tal vez la contribución decisiva que puso en movimiento todo el proceso fué obra del neurobiólogo Warren McCulloch y del matemático Walter Pitts en 1943 ("A logical calculus of the ideas immanent in nervous activities" en *Embodiments of Mind*, Cambridge, MIT,1965). Allí se demostró que los circuitos neuronales simples tienen un enorme poder de cálculo lógico. De hecho este es el único trabajo "neuro-lógico" que merece una cita de Piaget en *Biología y Conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognitivos.* (París, 1967). El lógico C. S. Kleene formalizó rigurosamente estas redes neurales dentro del contexto de la teoría matemática de autómatas ("Representation of events in nerve nets and finite automata" en *Automata Studies*, Princeton, 1956). Marvin Minsky, uno de los fundadores del nuevo campo de la"inteligencia artificial", IA, (con Herbert Simon, Allen Newell y John McCarthy), dió un gran impulso al empleo de las neuronas de McCulloch en la teoría de los automátas finitos. El libro de Minsky *Computation. Finite and Infinite Machines* (New York, 1967) sigue siendo la mejor presentación del tema. El trabajo de 1959 del joven chileno Humberto Maturana con McCulloch , Pitts y Jerome Lettwin en el Massachusetts Institute of Technology, MIT, sobre circuitos neuronales en el sistema nervioso ("What the frog's eye tells the frog's brain" en *Embodiments of Mind*, op. cit.) se convirtió en un hito importante de las neurociencias y abrió nuevos caminos hacia la neurofisiología de los "detectores de estímulos" que llevó en poco tiempo al Premio Nobel a D. H. Hubel y T. N.Wiesel. (cf. mi trabajo "Estructura de un circuito nervioso elemental, un modelo lógico de los reflejos miotáticos" realizado en 1967 en el Centro Internacional de Epistemología Genética de Piaget, *Estudos Cognitivos* , 1977, 2, Araraquara). El libro reciente de otro destacado colega chileno de Maturana, Francisco J. Varela (en colaboración con la psicóloga Eleonor Rosch y el filósofo Evan Thompson) *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge, MIT, 1992), es un buen ejemplo del nivel de síntesis a que ha llegado la reflexión interdisciplinaria.

Por su parte, Seymour Papert, discípulo de Piaget y codirector (junto con Minsky) del Laboratorio de Inteligencia Artificial del

Massachusetts Institute of Technology, se dedicó a diseñar y aplicar un nuevo lenguaje computacional, llamado Logo, que revolucionó la psicología del aprendizaje y la educación. En 1980 moría Piaget en Ginebra y se instalaban las primeras PC en las escuelas de los países desarrollados. En la Argentina del 80 Horacio C. Reggini desarrolló nuevas aplicaciones del Logo (en particular un poderoso Logo tridimensional) que difundió por los países de habla española con gran éxito.

Por su parte Minsky y Papert escribieron un libro capital en las ciencias cognitivas con el título de *Perceptrons. An Introduction to Computational Geometry* (Cambridge, MIT,1969). En este texto se probó el límite formal de los "perceptrones" diseñados por F. Rosenblatt (1958), conclusión que inhibió el interés por las "redes neurales" por casi dos décadas, hasta las nuevas investigaciones iniciadas con éxito sobre "conexionismo" y "procesos distribuídos en paralelo" por D. E. Rumelhart, J. L. McClelland, P. Smolensky, T. Sejnowski y otros, a mediados del 80. El estudio matemático de los modelos auto-organizativos no lineares, los sistemas dinámicos con atractores "extraños", el estudio del caos, los fractales, etc., comienza a interesar a una enorme cantidad de especialistas en cognición. Distinguidos investigadores argentinos se han sumado a esta corriente, como B. Huberman, M. A. Virasoro y R. Perazzo. En psicolingüística la labor de J. Mehler (editor de *Cognition*) y de J. Seguí (editor de*L'Année Psychologique*) tiene reconocimiento internacional. Neurobiólogos como F. Nottebohm, H. Gerschenfeld, D. Cardinali e I. Izquierdo, han generado avances sustanciales en nuestro conocimiento de los micromecanismos del aprendizaje. En el campo filosófico la obra de Mario Bunge sobre el problema cerebro-mente ha representado un paso importante. En definitiva, contamos con una "masa crítica" de pensadores argentinos para profundizar la reflexión sobre las ciencias cognitivas ya que la labor individual, a la manera tradicional, se hace cada más ardua e inútil. Unir este esfuerzo con el que realizan otros países latinoamericanos, como ahora lo está haciendo Brasil, será muy provechoso para todos.

Los temas de Manuscrito

Comienza este número por un trabajo de J. I. Biro, profesor de la Universidad de Florida, el único autor no brasileño de este volumen: "Inteligencia, comportamiento y procesamiento interno". Se trata de una respuesta a la tesis de N. Block (1981) a favor del psicologismo contra el behaviorismo basado en una interpretación filosófica del test de Turing (una manera computacional de "atribuir" inteligencia a un sistema artificial). El test de Turing "revisited" por

enésima vez, esta vez corregido por Block se ha convertido en una disputa escolástica. La publicación de Turing en *Mind* data de 1956, presenta un "Gedankenexperiment" y ha sido sustituido de hecho por la experimentación efectiva con computadoras y programas que no existían en la época de su enunciación. Pero algunos filósofos se empeñan todavía en desenterrar este cadáver conceptual, un "test" que muy pocos especialistas de IA consideran válido. Por otra parte la bibliografía se detiene en 1981, que es como decir en la prehistoria de las ciencias cognitivas.

El artículo de Marcos Barbosa de Oliveira "Filosofía y ciencia cognitiva" discute la tesis de Howard Gardner sobre el papel que podría caber a la filosofía frente al avance de la ciencia cognitiva. Ante todo sería preferible hablar de "ciencias cognitivas" en plural. No creo que nadie pueda fundamentar la univocidad de ese conglomerado dispar de disciplinas que configuran el campo de análisis de Gardner y van desde la psicolingüística y la antropología cultural hasta las ciencias computacionales o ciencias de lo artificial y las neurociencias, pasando por la psicología del desarrollo cognitivo. El autor no acepta que la filosofía quede reducida por Gardner a una "handmaid", a una sirvienta de la ciencia de la cognición. Me parece que esa atribución desborda la intención de Gardner. El autor se pregunta si la ciencia cognitiva podría apropiarse de los problemas de la epistemología tradicional y de esa manera llevarla a la extinción. Esta es la visión claramente anti-filosófica de Piaget en *Sagesse et illusions de la philosophie* (Paris, 1965) pero no es la de Gardner. El autor se embarca enseguida en una larga discusión clásica sobre el paradigma racionalista vs. el empirista que me parece no agrega mucho al tema planteado inicialmente con claridad. A esto sigue un alegato para distinguir el (buen) escepticismo epistemológico del filosófico (este último intenta desvalorizar globalmente a la ciencia, a la tecnología y a la razón). El artículo concluye con una propuesta abierta y tolerante para un diálogo constructivo entre filósofos y cognitivistas pero el autor no cita ninguna obra filosófica actual dedicada al tema específico de las ciencias cognitivas. Felizmente esta laguna se llena con las bibliografías actualizadas de otros artículos de este número.

Walzi C. Sampaio da Silva escribe "Consideraciones filosóficas sobre la representación del conocimiento". Propone una tarea de higiene conceptual en el campo de las investigaciones dedicadas a la Inteligencia Artificial. En particular plantea objeciones de carácter apriorístico contrarias a la idea de "máquinas que piensen". Se refiere a las investigaciones "técnicas" sobre IA que se basan de manera "acrítica" en ciertos presupuestos normativos iniciales. Por ejemplo hay "actos productivos y transformadores del conocimiento

constituído que implican procesos semánticos que no son reductibles a representaciones sintácticas del conocimiento". Es interesante su reflexión sobre los "sistemas expertos" y la categoría de "bases de conocimientos". El autor cita la polémica entre el filósofo Searle y los Churchland aparecida en *Scientific American* de 1990, sobre las máquinas que piensan. La objeción principal es la capacidad heurística de tales máquinas, más allá del uso de la lógica deductiva. Unicamente la mente humana es capaz de "saltos heurísticos" que hagan progresar realmente el conocimiento, las máquinas son incapaces de ello. El autor distingue actos inteligentes y actos racionales, sólo algunos actos inteligentes son racionales. Muchos no son computables, son intencionales, descriptivos, tácitos, etc. Este artículo está bien construído aunque tal vez quiera abarcar demasiado. Es una reflexión seria sobre el tema que será necesario continuar con mayor detalle y profundidad.

El artículo de Breno Serson "La relevancia de C.S. Peirce en las ciencias cognitivas. Los conceptos de 'representación' e 'inferencia' y la semiótica" revela un perfecto conocimiento del debate tal como se presenta hoy día. La bibliografía de este trabajo es actual e interesante. Es necesario señalar que Peirce ha sido el precursor genial de muchas iniciativas que sólo ahora pueden manifestarse. Quiero notar, incidentalmente, que McCulloch, desde el comienzo mismo de sus indagaciones neuro-lógicas ha utilizado explícitamente varios esquemas de Peirce: deducción, inducción y abducción, además de los índices, íconos y símbolos (que son también temas piagetianos esenciales). Según el autor la "iconicidad" de una figura reconocida por una red neural, por ejemplo, puede ser interpretada en el sistema triádico de Peirce. El tema merecerá ser profundizado. No puedo ocultar mi satisfacción por este tipo de reflexión filosófica en el campo cognitivo, que desearía denominar "isocrónica". Muchas veces, por el contrario, la reflexión filosófica sobre el tema cognitivo se precipita hacia una consideración donde perdura el pasado frente a la novedad (anacronismo) o hacia el extremo opuesto donde se inyecta modernidad al pasado "a presión" (catacronismo). El autor de este artículo propone actualizar el modelo de Peirce frente a los desafíos que provienen de los nuevos sistemas abstractos o físicos con "capacidades cognitivas". Es ciertamente un campo promisorio.

João de Fernandes Teixeira es el autor de "Lo físico y lo mental: inteligencia artificial y el problema mente-cerebro". El autor recorre parte de nuestra historia moderna, de Descartes a Ryle, de Putnam a Rorty sobre las relaciones entre la mente y el cerebro, pero, curiosamente, de las nuevas neurociencias no dice una palabra. Además, la irrupción de la IA cambia en gran medida los datos del problema y puede crear dificultades al filósofo no advertido. Por

ejemplo, hay un error conceptual en la presentación que hace Teixeira de la máquina de Turing, no basta con una "longa fita de papel" ¡es absolutamente esencial que esa cinta sea de longitud infinita! La máquina de Turing es una máquina infinita. Ninguna máquina real es infinita. El funcionalismo de Putnam no puede justificarse pues los estados mentales humanos no son comparables a los estados internos de una máquina de Turing. El autor menciona rápidamente el paradigma alternativo llamado "conexionismo". Se trata de un modelo dinámico no linear, tipo máquinas de Boltzman. Lamentablemente el autor no llega a profundizar en este tema, que es central en el debate actual. Para ello recomendamos la lectura de R. Serra y G. Zanarini *Complex Systems and Cognitive Process* (Heidelberg, 1990). No dice que los físicos han desarrollado las teorías de los "vidrios con spin" que son sistemas con capacidad cognitiva, que los ingenieros han construído máquinas en paralelo que se venden en el mercado como la *Connection Machine* de W. D. Hillis, que los psicólogos han desarrollado arquitecturas cognitivas y los matemáticos "sociedades de la mente" como M. Minsky (*La sociedad de la mente*, Buenos Aires, 1986). Parecería que frente a esta convergencia notable de esfuerzos el filósofo se quedara como estupefacto y no atinara a conversar con los inventores ni a penetrar en sus diseños. Se abre un abismo entre ambos discursos y el filosófico queda como un mero esbozo.

El último artículo "Una perspectiva multiestratificada (multilayer perspective) sobre la cognición humana. Una visión especulativa" es algo sorprendente. Es obra de un psiquiatra, Henrique Schützer del Nero, y un ingeniero, José Roberto Castilho Piqueira. Ambos intentan presentar una nueva disciplina, llamada "neuropsiquiatría cognitiva" basada en el conexionismo. Se proponen defender la existencia de creencias y libertades en los estratos superiores de la red de conexiones, así como niveles de conciencia, internalización del lenguaje, etc., mediante un modelo universal de metáforas algorítmicas. En realidad este proyecto suena tan vago como pretencioso. Los mismos autores terminan diciendo con sinceridad que "los científicos cognitivistas pensarán que es una locura intentar modelizar estas cosas ahora". Sólo me resta asentir.

El volumen incluye también un correcto análisis del texto introductorio de J. H. Fetzer *Philosophy and Cognitive Science* (New York, 1991) a cargo de P. Abrantes. En definitiva, el número especial de *Manuscrito* es un buen comienzo y debemos felicitar a sus autores por el coraje de haber dado el primer paso.

Centro de Investigaciones Filosóficas. CIF

Revista Latinoamericana de Filosofía,Vol. XX N°1 (Mayo 1994)

ACTUALIDAD FILOSOFICA

CALIDADES DE LA ESPUMA

La filosofía francesa de los 80, vista desde España

Manuel Cruz

No siempre los tópicos son el peor lugar por el que empezar. Supongamos uno: la filosofía francesa no es lo que era. Hay que reconocer la parte de verdad que encierra: no lo es -no puede serlo- entre otras razones porque ya no están entre nosotros X, Y o Z (sustitúyanse las letras por los autores en los que cada cual esté pensando). Pero no lo es también, parece difícil dejar de decirlo, como resultado de una cierta pérdida de influencia y de prestigio que ha sufrido entre nosotros la cultura francesa en general, en beneficio sobre todo de la producción de origen anglosajón. No es forzoso entrar en el análisis de las causas que han llevado a esta situación. Estamos en el primer párrafo y bastará por el momento con constatar esta doble, por más que modesta, verdad y la idea que se desea destacar para proseguir. La filosofía francesa ya no posee la condición de referente primordial en materia de pensamiento con la que se adornaba antaño.

Tal vez el efecto no sea del todo indeseable. Tal vez nos permita abordar con una cierta distancia, con un relativo desapasionamiento, un objeto teórico a veces incómodo, por impreciso. Pero, con independencia de que *lo nacional* se diga de muchas maneras (ya que, por lo visto, hay naciones y naciones), lo cierto es que aquello a lo que nos referimos cuando utilizamos expresiones como "filosofía francesa" parece estar relativamente claro. Mientras en los años sesenta *los franceses* por excelencia eran los entonces llamados estructuralistas, esto es, Levi-Strauss, Foucault, Lacan y Althusser, y en los setenta la máxima notoriedad publicística la alcanzaron los "nuevos filósofos", con André Glucksmann y Bernard-Henri Lèvy a la cabeza, bien pudiera decirse que en los años ochenta el mayor protagonismo le ha correspondido, junto a las aportaciones de autores que venían de atrás, como Baudrillard y Lyotard, a un grupo de jóvenes filósofos de entre los que habría que destacar, por el eco que ha obtenido su irrupción en el mercado de las ideas,

a Gilles Lipovetsky, Alain Finkielkraut, Luc Ferry y/o Alain Renaut (estos dos últimos han escrito en común buena parte de sus obras).

Se me permitirá una advertencia, inevitable en este tipo de panorámicas: como se desprende de los mismos términos utilizados, no se está *pasando lista* (inútil, por tanto, apresurarse a juguetear con los verbos ser y estar). Se trata, más bien, de intentar examinar si esa presencia de lo francés -aunque decreciente, constante- resulta susceptible de ser entendida bajo alguna otra clave que las sucesivas operaciones comerciales de los sellos editoriales.

Por lo pronto, dicha presencia nunca fué una presencia aceptada entre nosotros acríticamente. Casi al contrario, podría sostenerse que la reticencia ante todo lo proviniente de Francia ha constituido una contrapartida constante de la filosofía de acá. No digo que fuera una reticencia ciega o sin motivos. Los tenía aunque, curiosamente, apenas variaban de un autor a otro. Así, de todos los franceses tendía a censurarse, por mencionar sólo un par de reproches para abrir boca, su falta de rigor (reproche que en algunos casos no había más remedio que transformar en "falso rigor") o su desconocimiento de otras tradiciones filosóficas. La mirada retrospectiva puede encontrar sin esfuerzo ejemplos que ahora se revelan cuanto menos llamativos. Baste con éste: por la misma época en la que se denunciaba como huera retórica, como insustancial juego de palabras, el enunciado althusseriano "es porque la teoría de Marx es 'verdadera` por lo que pudo ser aplicada con éxito, y no es porque fué aplicada con éxito por lo que es verdadera", muchos de esos mismos críticos se entusiasmaban con la brillante formulación postwittgensteiniana "no hay teorías para hechos, sino hechos para teorías". El recordatorio, como es lógico, no invalida la crítica. Unicamente pretende puntualizar que ésta no puede ser planteada desde cualquier lugar teórico.

Por lo que toca al reproche de aislamiento en relación a otras tradiciones, convendría tambien matizarlo, y tal vez sustituirlo por una observación de contenido respecto a qué autores no franceses son tenidos en consideración. Porque Lipovetsky, pongamos por caso, es profundamente deudor de los análisis de Daniel Bell (*Las contradicciones culturales del capitalismo*), pudiendo ampliarse sin dificultad la nómina de influencias, si nos referimos en general al neoindividualismo (Ferry, Renault o Yonnet), a autores como Sennett o Lasch. No es ésta una precisión de especialista ni, mucho menos, un intento de hacer algo menos rechazables ciertas propuestas a base de ampliar e internacionalizar el número de sus responsables. Pero acaso la insuficiencia de ambos reproches debiera movernos a reconsiderar unos cuantos tópicos.

Con otras palabras, ni todos *los franceses* son iguales (ocioso aportar pruebas) ni, más importante, es bueno para el pensamiento descalificar un tema por el tratamiento que de él pueda haber hecho un autor en particular. He aquí el principal peligro de manejar macrounidades como *filosofía francesa:* terminar tirando al niño junto con el agua del baño. La posmodernidad, puestos a no evitar los lugares incómodos, puede ser vista como una moda o como la ocasión de un debate ineludible. Deberíamos ya estar advertidos contra la esterilidad de aquella descalificación. Decía Ferrater que hay que desconfiar de las filosofías incapaces de poner ejemplos (lo que no convierte en buenas a aquellas otras consagradas en exclusiva a su elaboración, como lo ha sido en muchos momentos de su historia la filosofía analítica). Por lo mismo, habría que desconfiar de los filósofos exageradamente pendientes de no incurrir en ninguna moda, empeñados en la satanización de todo lo que se pretenda nuevo.

No hay porqué confundir diagnósticos concretos tipo "al repudiar la exaltación revolucionaria y nacionalista, el individualismo hedonista ha conseguido reconciliar la sociedad civil con las instituciones pluralistas de la democracia" con la necesaria discusión acerca de lo que Louis Dumont llama "ideología individualista" (entendiendo por ello una nueva configuración de los valores constitutivos de la modernidad, cuyo fundamento es el individuo como valor casi absoluto -soberano, dueño y juez de sí mismo-). Y es que sin referencia a las transformaciones que en el imaginario colectivo de las sociedades modernas se han venido produciendo en los últimos años muy poco de cuanto nos ocurre parece dejarse entender.

La propuesta que ha cristalizado en los ochenta ha destacado esto: ninguna ideología política es capaz hoy de generar entusiasmo colectivo; la sociedad posmoderna carece, no ya de un proyecto histórico movilizador, sino incluso de una imagen global de sí misma. La razón de esta transformación debiera buscarse, sin duda, en la quiebra de esos grandes referentes que sustentaban los viejos discursos totalizadores (Progreso, Estado e Historia). Probablemente ese repligue, tan característico de nuestra actualidad, sobre lo individual deba entenderse como la respuesta, en ocasiones falaz, ante este derrumbe. Aludo a la falacia porque, como hemos dicho, compartir el diseño no obliga a aceptar determinadas respuestas. Así, en su libro *El tiempo de las tribus* (nada casualmente subtitulado *El declive del individualismo en las sociedades de masas*) el sociólogo Michel Maffesoli ha insistido, frente al fin de lo social proclamado por Baudrillard o la "sociedad del vacío" evocada por Yves Barel mucho antes que Lipovetsky, en la importancia de la *socialidad*, a la

que tambien denomina *querer vivir social.*

Pero la afirmación de ese gesto -de la voluntad de estar juntos-no está hecha desde una obsoleta lógica de la identidad, sino desde una mucho más móvil lógica de la identificación, en la que la sucesiva adhesión de la persona (entendiendo por persona las múltiples facetas que tiene cada cual) a una serie de cosas se pone en primer plano. Se (re)abre así la posibilidad de un discurso sobre el sujeto, sus constituyentes y sus posibilidades. Pues bien, es precisamente de la naturaleza de este discurso (¿de todo discurso?) de lo que, de forma implícita o abierta, viene hablando la filosofía francesa más reciente. Cuando Finkielkraut evoca en *La derrota del pensamiento* la figura de Julien Benda (evocación en la que, todo hay que decirlo, fué precursor Lèvy en *El testamento de Dios*) está planteando el problema de la universalidad discursiva posible hoy. Cómo seguir pensando tras la crisis de la idea de verdad, atacada desde el triple frente del marxismo, el freudismo y los filósofos postnietzschenianos (con Foucault a la cabeza), tras el fracaso de la razón, emblemáticamente representado en este siglo por Auschwitz y el Gulag, y tras la crisis de la idea de justicia abstracta, seriamente dañada por la crítica moderna del etnocentrismo. Cómo pensar cuando las condiciones filosóficas de posibilidad del pensamiento están desapareciendo.

Finkielkraut apuesta, frente a sus mayores, por una vuelta a la concepción universalista de la cultura nacida con el Siglo de las Luces. A su juicio, la opción que tomó Lèvy-Strauss a favor del relativismo cultural como medio de lucha contra el racismo fué un error: sostener que todas las culturas son equiparables conecta con el espíritu de la contrarrevolución. No se le puede regatear a esta reflexión el don de la oportunidad (a no confundir con una actualidad *sobrevenida*). El relativismo ha sido, especialmente en los últimos tiempos, un argumento mayor, desmesurado, cuya contundente eficacia era la de permitir transitar sin demora hacia el escepticismo. Lo mejor de la propuesta de Finkielkraut es lo que tiene de invitación a demorarse ahí, a plantear la legítima duda acerca de si todo vale lo mismo y, en cualquier caso, a explicitar el problema de cómo se va más allá de la mera constatación de la diferencia. Lo de menos es si para esas tareas nos hace falta la figura del intelectual, discusión ésta muy del gusto de nuestros vecinos.

¿Permite este recorrido desembocar en alguna conclusión, siquiera sea provisional? ¿se deja unificar la pluralidad de autores aludidos en un eslogan que acoja y de sentido a su trabajo? Mejor rehuir las contundencias finales. En todos aquéllos encontramos, eso sí, voluntad de estar presentes en lo que ocurre, pasión por la idea y gusto por la palabra. Muy probablemente el hipercrítico dirá que

estos rasgos apenas permiten componer una declaración de intenciones. El autocrítico, en cambio, al que no se le habrá escapado que aquí ni se ha hecho mención de autores como Derrida, Deleuze o Ricoeur, se inclinará a pensar que la filosofía francesa, aunque ha dejado de ser un referente primordial, continúa siendo un referente envidiable.

Universidad de Barcelona

* * *

Se acaba de publicar una exhaustiva recopilación de trabajos de Zubiri y de estudios sobre el filósofo español. Rafael Lazcano, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*. Prólogo de Carmen Castro de Zubiri. (Editorial Revista Agustiniana, Madrid, 1993).

* * *

ANALOGÍA
Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:
Apartado postal 23-161
Xochimilco
16000 México, D.F.
México.

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 20 US dls.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

CARLOS THIEBAUT: *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992. 221 páginas.

El debate entre comunitarismo y liberalismo ha tenido en los últimos años un curioso desenvolvimiento y una sorprendente repercusión en las discusiones anglosajonas sobre filosofía moral y filosofía política. Muchos filósofos importantes han intervenido en él, proponiendo nuevos planteamientos, cuestionando las posiciones adversas o corrigiendo también las propias, transmitiendo así la impresión de que el debate se halla realmente en curso, pero contribuyendo en igual medida a hacer más compleja su comprensión. La repercusión del debate es sorprendente porque muchos de sus planteamientos no son necesariamente novedosos -son más bien tópicos de la tradición de la filosofía moral- y porque el debate mismo pareciera desenvolverse al margen de otras controversias recientes, estrechamente emparentadas con él por su temática y sus fuentes de inspiración, como la discusión de la filosofía moral alemana entre *Moralidad y Eticidad*. Es un hecho, en todo caso, que para entender a cabalidad el problema filosófico que está aquí en cuestión y para contribuir eventualmente a su solución, es indispensable tomar en cuenta, en toda su complejidad, tanto las posiciones del debate anglosajón como las del debate alemán, realizando un esfuerzo de sistematización que haga posible identificar y vincular entre sí los argumentos centrales que están en juego en ambas controversias. Y es esto precisamente lo que nos ofrece el último libro de Carlos Thiebaut, conocido investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid.

El libro de Thiebaut es una sugerente presentación sistemática del núcleo de ambos debates, animada por la propia toma de posición del autor. Se establecen en él conexiones convincentes entre las diversas corrientes neoaristotélicas o neokantianas de la actualidad, sin dejar por ello de reconocerse la pertinencia de los contextos en los que se llevan a cabo las discusiones. Más aún, la contextualización de la discusión es utilizada hábilmente en la obra, con irónica alusión al programa comunitarista, como un recurso indispensable para trascender las limitaciones que los respectivos contextos le imponen a los argumentos en ellos empleados. En la exposición, el énfasis está puesto en las obras recientes de los comunitaristas -lo cual es muy útil, por lo demás, pues Thiebaut conoce muy bien las fuentes y las maneja con pericia-, pero, gracias al abordaje sistemático propuesto desde el inicio, los planteamientos de los universalistas acompañan en modo polémico todo el trayecto de la argumentación, en parte también en la medida en que el autor los hace suyos.

El título del libro, *Los límites de la comunidad*, refleja sólo parcialmente su contenido. Lo refleja, sí, porque Thiebaut pretende demostrar a lo largo de su obra que las múltiples críticas que los diversos tipos de comunitarismo dirigen en contra del programa liberal moderno, por más plausibilidad que

puntualmente puedan tener, adolecen todas en último término de una fragilidad conceptual esencial, que consiste en no poder dar cuenta de "la complejidad moral, social y cultural de las sociedades modernas" (p. 13). Pero el título es parcial porque no reproduce lo que constituye en gran parte el desarrollo del libro, a saber, el análisis de las buenas razones de que dispone el comunitarismo en su denuncia de *los límites del programa liberal*. A esta doble crítica se refiere el mismo Thiebaut al aclararnos, en la Presentación, que "el título del libro juega a varias bandas" (p. 15). Y en esta doble dirección de la crítica se condensa igualmente la tesis central de la obra, el hilo conductor sistemático de la exposición. De los diversos planteamientos polémicos de comunitaristas y neoaristotéticos en contra del formalismo y el individualismo de la moral ilustrada, Thiebaut quiere rescatar el motivo subyacente de la solidaridad ("el imperativo de la solidaridad"), que constituiría en última instancia la "verdad del comunitarismo". Pero, a lo que no quiere renunciar del liberalismo es, del otro lado, a su tematización de la reflexividad, al distanciamiento que los individuos pueden o deberían poder practicar con respecto al dogmatismo de sus creencias colectivas -al "imperativo de la tolerancia", que constituiría por su parte la "verdad del liberalismo". Es con la intención de conciliar en forma coherente ambas "verdades" que se lleva a cabo la exposición. Pero, como por obvias razones de coherencia no pueden sostenerse ambas en el mismo nivel, es la verdad del liberalismo -de un liberalismo renovado, podríamos decir- la que se trata aquí de fortalecer, aunque asumiendo ciertas correcciones legítimas derivadas de la contrastación con el comunitarismo. "La posición de fondo que quisiera defender con esa estrategia, escribe Thiebaut, es una defensa del proyecto moderno que se enfrente a los rechazos del mismo que quieren declararlo abolido (más que superado) pero que reconozca también la verdad de muchas críticas que se han acertado a formularle" (p. 15).

El libro se compone de cinco capítulos que, aun habiendo sido inicialmente escritos en forma autónoma (y pudiendo también ahora ser leídos de ese modo), guardan entre sí, en su actual versión, una estrecha relación sistemática. Luego de una presentación inicial del complejo panorama de estos debates, siguen algunos análisis específicos sobre la obra de importantes representantes del comunitarismo (Charles Taylor, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer) y se sugiere luego la tesis de que el desarrollo de la discusión muestra ya sus frutos en los actuales cambios de rumbo de los dos filósofos con propuestas más claras dentro del universalismo, John Rawls y Jürgen Habermas. El capítulo primero, *Contra el liberalismo: neoaristotelismos y comunitarismo*, en el cual Thiebaut retoma en parte algunos temas de su ensayo "Neoaristotelismos contemporáneos" en la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, es una excelente síntesis del debate contemporáneo no sólo en torno al liberalismo, sino igualmente en torno al universalismo moral. Es el más sistemático de todos los capítulos, pues el autor ordena aquí materiales de muy diversa procedencia buscando nexos temáticos que permitan resumir la crítica al proyecto moral ilustrado. Así, tras la clasificación de esta crítica en cuatro grandes temas -la simplificación formalista, el desconocimiento de la sustancialidad, la artificialidad de un yo sin atributos y el olvido de la raigambre comunitaria-, resulta interesante sobre todo la forma en que se asocian y se distinguen entre sí corrientes filosóficas como la teoría crítica, el pragmatismo y ciertas tendencias comunitaristas, o la forma en que se contrastan los "paleoaristotelismos contramodernos" (de Spaemann, Ritter o MacIntyre) y los "neoaristotelismos renovados" (de Taylor, Walzer o incluso B. Williams), no menos que el modo en que se destaca, con justa razón, la influencia de motivos

románticos y neohegelianos en muchos de los autores analizados. Y, paralelamente al desarrollo de la exposición, se van destacando también las limitaciones de la argumentación comunitarista -su "noción de comunidad fuerte" (p. 53ss.) o la necesidad que ella misma tiene de supuestos modernos para reivindicar un mundo de vida moral sustantivo (p. 59)-, limitaciones que serán luego explotadas por Thiebaut con mayores precisiones para el diseño de su propia propuesta.

El segundo y tercer capítulo están dedicados al análisis de las obras más recientes de Charles Taylor (*Sources of the Self*) y Alasdair MacIntyre (*Whose justice? Which rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry*) y tienen un carácter más expositivo. Pero también en ellos el hilo conductor es principalmente la cuestión sistemática planteada al inicio, de modo que la exposición resulta ser un examen, más detallado en estos casos, del alcance teórico de dichas concepciones. A primera vista, llama la atención sin embargo la simpatía con que Thiebaut lee la obra de Taylor y la antipatía que parece merecerle la de MacIntyre. En *Sources of the Self*, Thiebaut ve -con razón, sin duda- una de las obras más sugerentes escritas en el transcurso de este debate y congenia con su estrategia metodológica global, especialmente con el "giro expresivo" que adopta su propuesta de reconstrucción de nuestra identidad moral -tema que está por cierto emparentado con líneas de investigación desarrolladas por el mismo Thiebaut en trabajos anteriores. Pero semejante proyecto teórico sólo parece serle cuestionable de modo esencial -las reservas que ocasionalmente le plantea no ponen en duda la validez del planteamiento central- por sus consecuencias políticas (cf. p. 101), es decir, por la indefinición en la que el retrato de nuestra compleja identidad moral deja la cuestión de las formas institucionales adecuadas para albergarla. No obstante, aun aceptando esta pertinente observación de Thiebaut, no llega a quedar claro en qué medida las concesiones antes hechas a Taylor podrían ser compatibles con las reconstrucciones narrativas unilineales de la ética discursiva o el contractualismo moderno o podrían servirles de correctivo (como sugiere Thibaut al final del libro, cf. p. 209).

También la presentación de MacIntyre es apasionada, pero esta vez en sentido polémico. No es del todo justo Thiebaut cuando sugiere que se trata de un autor políticamente reaccionario. Pues, si es indudable que es "contramoderno", "antiilustrado" y "tomista", no lo es menos que su crítica de la modernidad es, desde un punto de vista teórico, notablemente consecuente, que su tomismo es muy peculiar ("sorprendentemente moderno", leemos en la p. 120) y que las consecuencias políticas de su teoría no tienen necesariamente que ser reaccionarias. Mucho más fructífero es el examen inmanente que Thiebaut realiza de la concepción de MacIntyre, valiéndose para ello de una serie de recursos argumentativos originales y, en más de un caso, contundentes. Dos de ellos merecen especial atención: sus reflexiones sobre el "pluralismo lingüístico-moral" (p. 122ss.) destinadas a cuestionar la idea monolítica de tradición en MacIntyre y, en estrecha relación con ellas, su presentación del "sujeto multicultural" (p. 129) o de la "subjetividad moral post-tradicional" (p. 133ss.) a modo de alternativa conceptual más adecuada para dar cuenta de los problemas de inconsistencia que afectarían en su médula el programa de MacIntyre.

Una vez efectuado el examen más detallado de estas concepciones, cuyo desenlace es el cuestionamiento de la noción fuerte de comunidad y de la noción monolítica de tradición, Thiebaut se propone en el capítulo cuarto (*Ambigüedades del comunitarismo*) volver a plantear el problema sistemático central, pero esta vez en un nivel más político que filosófico. El asunto es

especialmente interesante porque lo conduce a preguntarse por la adecuada contextualización del debate. Al transferirla al marco de referencias europeo, la crítica comunitarista -que en los Estados Unidos suele tener connotaciones radicalistas de izquierda- puede adoptar formas más bien conservadoras o totalitarias; "a este lado del atlántico -nos asegura Thiebaut- el debate se transforma... en el debate del nacionalismo y del cosmopolitismo" (p. 146). Al respecto podríamos añadir, por cierto, que también a este lado del globo, en América Latina, sería indispensable recontextualizar aquel debate, pues donde el liberalismo muestra su rostro económico más descarnado, las críticas comunitaristas a la artificialidad, o al menos a la inconsecuencia, del modelo de la justicia imparcial (sobre todo a nivel internacional) pueden adquirir nueva vigencia. Es claro, en todo caso, que el debate norteamericano necesita alguna forma de "traducción" (cf. p. 165ss.), y es claro igualmente que, en el marco de las relaciones internacionales globales, las diversas versiones del comunitarismo tienen políticamente poco positivo que ofrecer. Thiebaut, por su parte, consecuente con su línea sistemática, parece adherirse a la propuesta de Thomas McCarthy de un "cosmopolitismo cultural" (p. 170). Finalmente, y a propósito de las paradojas de la contextualización, convendría recordar -Thiebaut lo hace en su Presentación- que ya en 1924 Helmut Plessner publicó un libro con el mismo título que ahora comentamos (*Die Grenzen der Gemeinschaft*), en el que advertía premonitoriamente sobre los peligros retardatarios y totalitarios de aquella concepción de comunidad ligada a la tradición, la sangre y la tierra.

En el último capítulo (*A modo de apéndice: los límites del procedimentalismo en la reformulación del programa ético moderno*), Thiebaut se refiere a los nuevos rumbos que van tomando los trabajos recientes de John Rawls y Jürgen Habermas, dando a entender que estos autores, sin duda los más representativos del modelo universalista en ambas tradiciones, estarían demostrando así haber asimilado las críticas legítimas planteadas en el debate, al mismo tiempo que estarían proponiendo nuevas formas de mediación. Alude con ello a la relectura política y a la corrección epistemológica -Thiebaut la llama, apoyándose quizá excesivamente en Rorty, el "giro pragmático"- que Rawls efectúa de su *Teoría de la justicia*, así como al reconocimiento cada vez mayor que se otorga al mundo de vida o a la variedad de formas de la razón práctica en la concepción habermasiana de la ética -en éste último, leemos, "la impronta kantiana tiende a teñirse de cierto hegelianismo" (p. 191). La presentación de estos dos casos no sólo es convincente, sino encaja además sistemáticamente con el conjunto de la obra. En cierto modo es Thiebaut quien, premunido de los elementos críticos del itinerario recorrido, hace suyos los giros mencionados de Rawls y Habermas y concuerda con ellos en la necesidad de corregir la propuesta procedimental en miras a conciliar el imperativo de la tolerancia con el imperativo de la solidaridad. Por lo demás, cabe observar que al momento de la publicación de su libro (1992), aún no habían aparecido los últimos trabajos de Habermas (*Faktizität und Geltung*, de 1992) y de Rawls (*Political Liberalism*, de 1993). Pero en éstos se confirma en realidad, retrospectivamente, la tendencia anunciada por Thiebaut, y se confirma asimismo por cierto el buen olfato filosófico de éste último. Es natural que, hallándose el debate aún en marcha, la obra de Thiebaut tenga algo de pasajero, aunque, claro está, sólo en su parte expositiva. Y de ello es él mismo consciente, pues nos lo advierte ya en la Presentación (cf. pp. 16-17).

Los límites de la comunidad es una obra sistemática consistente, original y de mucha utilidad. En ella Thiebaut nos guía por el boscoso paisaje del debate moral contemporáneo, diseñando constatemente mapas que nos sirvan de

orientación, pero manteniendo siempre un itinerario temático propio, una hipótesis central, que hace la lectura no sólo informativa sino además filosóficamente interesante. Es una de las pocas obras -pocas no sólo en castellano- que se arriesgan a ofrecer una visión de conjunto de las discusiones anglosajona y alemana en torno al universalismo moral, en momentos en que las posiciones no pueden considerarse aún como definitivas, y su resultado es ciertamente muy satisfactorio. Se encuentran en ella, además, muchas reflexiones sugerentes, desarrolladas ocasionalmente por Thiebaut al comentar las obras que expone, y que no son incorporadas luego a la hipótesis principal -senderos interrumpidos de reflexión que podrían dar lugar a nuevas hipótesis de trabajo. La seductora tesis central, la defensa de un liberalismo permeable a las críticas legítimas del comunitarismo y capaz de hacer frente a la complejidad de las relaciones interculturales contemporáneas, es desplegada con argumentos convincentes y presentada, con toda justicia, como la consecuencia del análisis del debate. Lo que sí no nos ofrece Thiebaut es una justificación teórica del universalismo moral. Pese a hacer suyos los planteamientos del programa liberal, no parece hacer suya la necesidad de ofrecer una fundamentación de su pretensión universalista; teniendo la ventaja de apoyarse en los autores que expone, puede recurrir a sus respectivas tesis, e incluso corregirlas, pero sin verse obligado a comprometerse en su legitimación epistemológica. Que ésta es una forma de sortear mas no de resolver la dificultad, parece confirmarlo indirectamente él mismo al admitir que defenderá el programa liberal "aunque sea ejerciendo los valores y las perspectivas eurocéntricas" (p. 57). Ello no le resta mérito alguno -de los muchos que hemos señalado- a la obra de Thiebaut, pero lo hace así contraer una deuda con sus lectores que ojalá pronto pueda ser saldada.

Miguel Giusti
Universidad de Frankfurt
Pontificia Universidad Católica del Perú

CASERTANO, GIOVANNI, *L'eterna malattia del discorso (quatro studi su Platone)* Napoli, Liguori Editore, 1991, 135 p.

El presente volumen reúne una serie de trabajos que fueron originariamente publicados en 1969 (I),1987 (II) y 1989 (III y IV). Los mismos, más allá de su autonomía, exhiben una unidad, ya que constituyen un logrado intento de abordar los textos platónicos atendiendo no sólo, ni principalmente, a *qué* se dice en ellos, sino a *cómo* se lo dice, en consecuencia tomando en consideración la variedad de técnicas e instrumentos demostrativos de que Platón, con espléndido dominio, echa mano en sus escritos. En virtud de tal enfoque, esos escritos se revelan fundamentalmente aporéticos, siendo uno de los propósitos del autor encontrar las razones de tal aporeticidad. En esta dirección se mueven en especial los trabajos I y IV, referidos al *Fedón* y al *Filebo* respectivamente. Los dos estudios restantes consideran, en cambio, el conjunto de los diálogos, abonando la imagen de un Platón no metafísico, no dualista, consustanciado con los problemas de su

tiempo y cuya relación con poetas, retóricos y sofistas -los eternos adversarios del filósofo- es enfocada e interpretada con originalidad por parte de Casertano. En lo que sigue indicamos, en sus líneas más generales, los contenidos tratados en cada capítulo.

En el primero, "Il senso dell' argomentazione socratica dei contrari nel *Fedone*", se reconstruye y examina en detalle las dos formulaciones -la Ira. en *Fedón* 60b3-9 y 70c5-72c9, la 2da. en 102b8-107b9- del citado argumento en favor de la inmortalidad, al que Platon concedería mayor importancia que a los restantes. En todo caso, es en el discurso de Sócrates sobre los contrarios (*enantía*) donde mejor se advierte, a juicio del autor, las dificultades y aporías a que da lugar el intento de validar en el plano puramente lógico la tesis de la inmortalidad. Convertir la fe en certidumbre de inmortalidad es, en efecto, uno de los propósitos del *Fedón*. El pensamiento platónico se mueve así entre una instancia moral y religiosa y otra metafísica y lógica, tal que las ambigüedades y aparentes inconsistencias que recorren las pruebas en favor de la inmortalidad surgirían, precisamente, al querer sistematizar un contenido estrictamente "intuitivo y religioso", que por su naturaleza misma resiste todo intento de sistematización lógica. En cuanto al círculo que parece describir la argumentación desplegada por Platón -"la reminiscencia prueba la inmortalidad porque la inmortalidad hace posible la reminiscencia" (p. 35)- a los ojos de Casertano es más bien un `círculo virtuoso` que confiere el alto valor moral a las páginas del *Fedón*.

En el capítulo II,"Pazzia, poesia e politica in Platone", el autor distingue sucesivamente cuatro niveles de indagación en los que se articularía el discurso platónico sobre la "locura" o "extravío" (*manía*). El primero concierne a la acepción común del término, que alude a un comportamiento más o menos patológico al que hacen referencia numerosos pasajes platónicos (cf. vgr. *República* 331c, 402d-403b; *Leyes* 733e-734a, 773e6-7 y 734a2). En este nivel la locura, la "*manía*", se contrapone al intelecto tanto en el aspecto teórico como práctico, ya que es propia no sólo de quien no conoce, sino también de quien carece de la fuerza necesaria para traducir a la práctica las reglas del buen vivir, i.e. el vivir de acuerdo a la razón. Lo interesante del planteo de Casertano es que el contraste en cuestión no es entre dos individuos -entre el sabio y el *ékphron*, el insensato, el que está fuera de sí- sino entre aspectos diversos y enfrentados de uno solo, al modo de tendencias en pugna que actúan en la interioridad del hombre, que están presentes en cada uno de nosotros y conviven en la búsqueda de la verdad, debiendo ser armonizadas. En tal sentido la *manía* es ineliminable en el hombre, no puede ser cancelada pero sí controlada, para no trasmutarse en patología. En virtud, luego, de la analogía estrecha que hay para Platón entre lo singular y el cuerpo social, entre el individuo y la *pólis*, se llega a un segundo nivel de análisis en el que Casertano se ocupa del nexo entre *manía* y política. La concepción de la *manía* como enfermedad (*nósema*), que en tanto tal requiere una búsqueda de las causas (fisiológicas y sociales) del mal y una terapéutica apropiada, lleva asimismo a un tercer nivel de análisis en el cual se indaga su etiología, siguiendo algunos de los esbozos clasificatorios que ofrecen los diálogos (cfr. espec. *Timeo* 86b-e). Por último -cuarto nivel- se enfoca al portador de la *manía* ya no como un enfermo sino como poseedor de un saber "otro", distinto y, en cierto modo, superior respecto a la lógica y la ética común, desde cuyo punto de vista, Casertano no vacila en caracterizar a la filosofía misma como una forma de *manía*, más elevada aún que la poesía.

En el capítulo III, que lleva por título "Magia, incantesimo e filosofia in Platone", se distingue - tal como en el caso anterior- sucesivos niveles, en

número de cuatro, en los que se articularía el discurso platónico sobre la magia y el encantamiento. Una y otro, en un primer nivel donde se ubica la crítica platónica a poetas, retóricos y sofistas que buscan seducir a través de la palabra, son patrimonio de charlatanes e impostores que ejercen su capacidad de encantamiento y fascinación sobre los más débiles, captando su atención y también su dinero. En el nivel II se construye la caracterización de la magia y el encantamiento (*kélesis*) como artes neutros, cuya calificación dependerá del uso que el sujeto haga de ellos. Con ello se avanza hacia una valoración positiva -nivel III- de la magia y el hechizo, que son connotados positivamente por estar ligados a Eros. El autor examina aquí aquellos textos platónicos en que se los vincula con la figura de Sócrates y con la filosofía, p.e. *Banquete* 215c-d, donde es el maestro de Platón quien encanta sin más instrumento que la palabra, o *Menón* 80a-b, el célebre símil de Sócrates y el pez-narcón, a través del cual pondríase de manifiesto la capacidad de fascinación y la turbación que provoca no ya la poesía, sino la filosofía misma. Esta, empero, es **más** que encanto y magia, lo que lleva a un cuarto nivel de análisis en el cual Casertano se ocupa de la distinción entre "encantar" y "demostrar". En estas páginas, a nuestro juicio de las más interesantes, se examina la distinción entre seducir y demostrar (*goeteúo-epideíknumi*) según *Eutidemo* 288b, como también los pasajes de *Fedro* 245-246 y *Fedón* 107c-108d y 114d a propósito de la diferencia entre demostración y narración. Lo cierto es que el hechizo, el encantamiento, no sólo es valorado positivamente, sino que se lo reconoce esencial aun para la persuasión, la cual "no es un hecho sólo racional, sino lógico y emotivo al mismo tiempo" (p.76). En tal sentido, magia y encantamiento no son hostiles a la racionalidad, sino más bien su necesario complemento.

En cuanto al último de los estudios que integran el volumen, "Filosofare *dialektikìs* in Platone: il *Filebo* (L'eterna malattia del discorso)", se ocupa al igual que el primero de ciertas dificultades y aparentes inconsistencias en el tratamiento platónico de cuestiones que, siendo de orden ético, dan lugar a desarrollos 'lógicamente' complicados. En esta oportunidad se trata del *Filebo*, que como es sabido se abre con la impostación de un problema ético -si la vida buena es la vida del placer o más bien aquella consagrada al puro pensar-, para dar paso a consideraciones donde adquieren decidida relevancia ciertos conceptos claves de la filosofía platónica, tales como el de idea o dialéctica. Casertano pone el acento en la intrincación entre ética y lógica que recorre todo el *Filebo*, donde Platón no discutiría solamente dos modelos sobre cuya base impostar un estilo de vida, sino también dos modelos de justificación lógica. Cabe notar que al analizar los pasajes relevantes del diálogo, el autor no deja de remitir a otros textos platónicos conexos con aquéllos, sea por ejemplo -en ocasión de discutir el problema de lo uno y lo múltiple- la primera parte del *Parménides*, o el controvertido pasaje del *Fedro* consagrado a las divisiones y reuniones, a las que Platón -se subraya- consideraría imprescindibles para el ejercicio del pensamiento en tanto tal. En cuanto a la respuesta que el diálogo brinda al problema ético que le dio origen, la de que la mejor vida posible no es la vida del placer, ni la de la inteligencia, sino el mixto (*meiktón*) de ambos, Casertano señala la dificultad de pensar este mixto como género y subraya que Platón de hecho no habla de él como un *génos* sino como una realidad, la realidad concreta. En tal sentido, "*el tercer género no puede existir como 'género'*, porque la realidad es aquello que debe ser explicado con ayuda de los principios generales, mas no puede ser elevada a 'principio' de explicación de sí misma.. ." (p. 120). El *Filebo*, desde esta

perspectiva, vendría a ocupar un sitio especial en la producción platónica, dejándose caracterizar como el último gran intento de aprisionar en la malla de una estructura lógica, el mundo mutable y complejo de la experiencia humana. Una muestra, en el fondo, de que es posible hacer "concretamente" filosofía, en cuyo ejercicio Platón descolló como pocos.

Tales son, resumidamente, las cuestiones abordadas en el volumen que comentamos, en cuyas páginas de lectura amena y edificante se encontrará un enfoque original y una discusión esmerada de la filosofía de Platón. El trabajo en su conjunto constituye, sin ninguna duda, un afortunado intento de exhibir el pensamiento de dicho filósofo en toda su problematicidad, por ende sin falsas claridades, aparte de que los textos aducidos corroboran las hipótesis, siempre sugestivas, propuestas por Casertano. En suma, un muy interesante aporte al conocimiento de la filosofía platónica.

Graciela E. Marcos de Pinotti

* * *

MARIE MC GINN, *Sense and Certainty*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, 166 pp.

Todo el libro trata la cuestión de si existe una refutación "filosóficamente" satisfactoria del escepticismo. La forma del escepticismo que toma la autora se centra en nuestra capacidad de conocimiento del mundo exterior. La discusión del problema del escepticismo parte de dos hechos que, según Mc Ginn, ya han sido aceptados como incontrovertibles: 1) El argumento escéptico no se puede responder en sus propios términos: no podemos proveer las justificaciones para nuestro conocimiento que reclama el escéptico.
2) Sin embargo, la conclusión escéptica es incapaz de convencernos: nosotros seguimos afirmando sin dudar los juicios que el argumento escéptico parece socavar. Ambos hechos están en tensión. Si el filósofo impone sencillamente el sentido común, la respuesta parece insatisfactoria o dogmática. El problema es si podemos dar una respuesta más satisfactoria, más "filosófica". El escéptico niega que la experiencia puramente subjetiva pueda constituir una base epistemológica del conocimiento. Esta experiencia (Por ejemplo: "Sé que esto es una mano") no nos revela la existencia de un mundo objetivo, independiente. El argumento escéptico concluye que es imposible que la experiencia nos brinde una base de la existencia del mundo exterior. Por lo tanto suspende el juicio respecto de la naturaleza del mundo exterior. Este argumento se basa en la *Primera Meditación* de Descartes.

Mc Ginn pasa, entonces, a analizar los argumentos de diferentes filósofos en torno a este problema. En primer lugar , rechaza la posición de Stroud porque su división entre conocimiento ordinario o "interno" y conocimiento filosófico o "trascendente" ofrece un modo de convivencia entre el sentido común y la filosofía escéptica reduciendo así la *tensión* entre los dos hechos antes presentados. Y según Mc Ginn debemos aceptar la tensión porque no podemos abandonar nuestra convicción de los juicios que el escéptico pone en

duda. Pero esta convicción no puede por sí misma ofrecer una refutación filosóficamente satisfactoria al escéptico. Por eso Mc Ginn entiende que la defensa de Moore del sentido común es una respuesta dogmática al escepticismo. La autora reclama un ataque directo a la cuestión de la *naturaleza* de los juicios que forman la base de nuestra práctica. La pregunta que necesitamos hacernos, entonces, es: ¿Cómo podría ser el estatus de estos juicios y la naturaleza de nuestro ajuste a ellos , de tal forma que nuestra incapacidad para justificarlos no constituya una falla de nuestra parte? Mc Ginn entiende que Austin y Cavell se acercan a esta pregunta, pero no llegan a ofrecer una respuesta satisfactoria. Esta es la respuesta que ofrecería Wittgenstein.

Mc Ginn encuentra en las observaciones de Wittgenstein que aparecen en *Sobre la Certeza* la respuesta a la cuestión planteada. Este filósofo desea comprender dónde reside la seguridad de nuestra práctica y por qué no necesitamos las justificaciones que el escéptico cree esenciales. Sus observaciones se centran en los ejemplos de las proposiciones sobre las que el escéptico duda y que Moore dice saber como ciertas. Mc Ginn llamará a estas proposiciones: *proposiciones del tipo-Moore* . Algunas de las que aparecen en *Sobre la Certeza* son: "Mi nombre es L.W." "Tengo dos manos." "Esto es un árbol." "El agua hierve a 100ºC." "Soy un ser humano." "Estoy en Inglaterra.",etc. Estos ejemplos incluyen una clase muy variada de casos, desde los hechos más familires de la ciencia y el sentido común hasta las proposiciones descriptas por el habitante de su historia particular e inmediata. Ninguno de ellos posee un estatus epistémico especial. Sin embargo, Wittgenstein cree que todas estas proposiciones son tales que, en un contexto normal, no serían remarcadas sin una razón especial; o, si lo son, no serían puestas en duda o cuestionadas. No se puede ofrecer más que una caracterización grosera de lo que constituiría la clase de las proposiciones del tipo-Moore en un tiempo dado y en un contexto específico. Así, esta clase de proposiciones podría ser pensada como la masa de juicios que forman en su contexto, un *background* completamente incuestionado. Estos juicios pueden ser tomados para justificar un conocimiento dado o juicios más interesantes, más fluidos, pero ellos mismos no pueden ser justificados. Wittgenstein entiende que sólo los filósofos en su posición contemplativa--en contra de nuestra práctica ordinaria-- sienten la necesidad de introducir las proposiciones del tipo-Moore para defender nuestro conocimiento. Entiende, también, que al introducir estas proposiciones el filósofo se enreda y halla imposible mostrar cómo las conoce. Decir, por ejemplo, "Sé que esto es un árbol" invita al conflicto entre el escéptico y el filósofo. La respuesta de Wittgenstein es que nuestra relación con las proposiciones del tipo-Moore no pueden ser descriptas en términos epistémicos, sean positivos o negativos; nuestra relación con las proposiciones que forman el background de toda investigación normal deben ser comprendidas, entonces, de un modo completamente diferente. Así, para Mc Ginn la explicación de nuestra relación con las proposiciones del tipo-Moore en términos no epistémicos es la que produce la comprensión crucial de los juicios que forman la base de nuestra práctica. Falta aquí un esquema de *distancia* que es esencial para la aplicación coherente de conceptos epistémicos como conocimiento, creencia o duda. Para Wittgenstein nuestro uso de la expresión "Yo sé" está conectada en la gramática con la posibilidad de decir *cómo* nosotros sabemos y por lo tanto con la posibilidad de establecer las razones de cómo nuestro conocimiento ha llegado a ser tal. El escéptico se aprovecha de este mal uso de las proposiciones del tipo- Moore y reclama con justicia: ¿Cómo usted sabe? Y

toda respuesta parece inadecuada, porque con estas proposiciones "llegamos al fondo de nuestras convicciones." Nuestro background, nuestra visión del mundo, no es una hipótesis, no funciona como tal. Este es el modo en que el escéptico pretende ver los juicios que constituyen nuestra visión del mundo y al verlos con este estatus epistémico le parecen presuntuosos. Tampoco se puede aplicar el concepto de *error* a las proposiciones del tipo-Moore. El uso de conceptos epistémicos implica la posibilidad de que estar equivocados tiene sentido. Cuando el escéptico utiliza la hipótesis del genio maligno para decir que podemos estar equivocados vacía de sentido el uso ordinario de esta palabra, según Mc Ginn. El rol o estatus de los juicios de este esquema se aplica así de un modo que nos permite ver cómo nuestra relación con ellos es inmediata y no-epistémica. Esto nos muestra por qué la ausencia de justificaciones para estos juicios no implica una postura dogmática.

Al revelarse nuestra convicción como teniendo una base no-epistémica la cuestión de las justificaciones queda fuera de lugar.

Esta certeza no es algo personal, sino algo comunitario, dado por la ciencia y la educación. Mc Ginn traza entonces un paralelismo entre la interpretación wittgensteiniana de nuestra certeza respecto de las proposiciones de la lógica y las matemáticas y la naturaleza de nuestra relación con los juicios que constituyen la base de nuestra práctica. La idea de Wittgenstein es que nuestra certeza concerniente a las proposiciones de la lógica y las matemáticas no es materia de intuición infalible e inmediata dentro de verdades absolutamente necesarias, sino el reflejo del rol lógico y gramatical que estas proposiciones juegan en nuestra práctica de inferencia y cálculo. Así, las proposiciones que vemos a primera vista como constituyendo un cuerpo de doctrina son vistas por Wittgenstein como teniendo el *estatus* de reglas o principios regulativos que constituyen nuestras técnicas de inferencia y cálculo. Del mismo modo para Mc Ginn describir el mundo con el lenguaje, al igual que inferir y calcular, presupone la existencia de técnicas, en este caso técnicas de descripción. Las técnicas son determinadas por un sistema de juicios en que los miembros de la comunidad toman parte. Tomado como un todo este sistema establece una práctica del empleo de las palabras para describir objetos. La idea de Witttgenstein es que los juicios que juegan este rol especial son aquellos expresados por las proposiciones del tipo-Moore. Estas funcionan en un contexto dado para determinar nuestras técnicas de descripción empírica. Estas proposiciones muestran cómo son usadas las palabras de nuestro lenguaje; nos muestran lo que es una "mano", un "ser humano", etc. Así, para Mc Ginn esta explicación del rol de los juicios de nuestro esquema práctico y de la naturaleza de nuestra certeza respecto de ellos, provee una comprensión filosófica que nos permite ver por qué la cuestión de nuestra justificación para la aceptación de estos juicios queda fuera de lugar. La conclusión de su libro afirma que las dudas del escéptico están fuera de lugar porque no represenrtan nuestra relación con las proposiciones del tipo-Moore que son, en su contexto, proposiciones técnico-constitutivas. Mientras que el escéptico se empecina en tratar esta relación como una relación epistémica con juicios empíricos. De esta forma Mc Ginn cierra su trabajo.

Sergio R. Palavecino
CONICET

* * *

DAVID SOBREVILLA (comp). *Filosofía, política y estética en la* Crítica del Juicio *de Kant*. Lima. Instituto Goethe. 1991.

El libro contiene las Actas de un Coloquio realizado en el Instituto Goethe de Lima en agosto de 1990, para conmemorar el bicentenario de la publicación de la *Crítica del Juicio*. En su Introducción David Sobrevilla, el editor del texto y director del coloquio, nos invita nuevamente a repensar la tradición occidental, pero esta vez de la mano de la *Crítica del Juicio*.

Componen el texto una serie de trabajos escritos por especialistas en Kant o en la filosofía moderna y todos ellos hacen referencia a la tercera *Crítica* kantiana.

Varios artículos se ocupan del juicio como "facultad" o capacidad especial. De la facultad discretiva, tomando el término latino equivalente a *Urteilskraft*, dice Albizu que tiene carácter sintetizador y que por su intermedio Kant deja abierta la vía de una retórica de la razón pura, aún cuando no haya terminado de transitarla. En el juicio determinante, en cambio, encuentra Loparic (Brasil) los signos de la finitud de una razón logocéntrica, como la kantiana, que propone realizar una determinación completa de la experiencia mediante conceptos, pero dado que la experiencia se resiste a lo prescripto por la ley y desafía su poder legislador en el juicio determinante, la razón tiene que buscar el universal y sólo posee reglas heurísticas para aquellos rincones de lo indecible. Ezra Heymann (Venezuela) habla de la autonomía del juicio y la espontaneidad natural. Recuerda los papeles que juegan la imaginación y la experiencia estética en la obra de Kant y resalta fundamentalmente la relación entre la espontaneidad natural y la autonomía moral entendida como inserta en un mundo moral común regido por leyes físicas similares a las de atracción y repulsión. Interpretación ésta original y problemática del concepto de autonomía en Kant. Jorge Dotti (Argentina) escribe un extenso artículo sobre las funciones político-cognitivas de la **Urteilskraft**. Habla de su espontaneidad o libertad epistemológica en tanto no está atada a universales duros y hace una lectura crítica de la propuesta de Hannah Arendt, quien ha visto la capacidad judicativa como una reivindicación de un espacio público democrático y pluralista, basada en una actividad libre y desinteresada del juicio. Dotti adhiere a la propuesta de C.Schmidt, que interpreta la actividad judicativa como un juez que juzga los casos teniendo para ello el marco jurídico general de referencia, y termina proponiendo una interpretación de la actividad judicativa como una dialéctica entre la crítica, la renovación y la aceptación de las pautas de la vida colectiva. Tanto Leyva Martinez (Mexico) como Dotti aportan elementos imprescindibles para iluminar el *sensus comunis* como el lugar del juicio, tema hasta ahora poco conocido pero imprescindible para abordar problemas generales de aplicación del juicio casos, sean jurídicos, políticos o estéticos. Leyva Martinez lo hace como un modo de objetividad que está dada por la totalidad de los sujetos que juzgan, y en relación con las kantianas estrategias judicativas. El sentido común sería una norma ideal o esfera total de sujetos que exprsan el aspecto comunicativo del juicio en el ámbito estético.

De la belleza de los cristales minerales habla R. Brandt,aludiendo a un pasaje de la ***Crítica del Juicio***, la expresión "sumamente bellas" con la que Kant se refiere a las cristalizaciones son la ocasión para hablar de la

relación entre la fracción química de los cristales en la naturaleza orgánica y la estética. Valerio Rohden (Brasil) ofrece una valiosa reconstrucción de las distintas traducciones que se han realizado del vocablo ***Gemüt***, propone la propia y acentúa su carácter unificador y vivificador de las distintas facultades. H.Parret (Bélgica) propone una lectura postmoderna del "afecto e hipocondríaco filósofo", al mismo tiempo recuerda textos en los cuales Kant reivindica los afectos-sentimientos, esto es, el respeto y el entusiasmo. Oyarzen (Chile) realiza una reconstrucción textual de algunos parágrafos de la obra, a fin de descubrir el lugar argumental que le corresponde a la capacidad judicativa estética y privilegiar el aspecto expresivo omo otro principio del arte en Kant. Lisandro Parra (Colombia) propone hacer una diferencia entre la función social del arte en el mundo moderno, expresada en la kantiana teoría del genio, las limitaciones impuestas a la autonomía y el esteticismo.

Por último, el artículo de David Sobrevilla que cierra la serie. El autor busca -y no encuentra- en Diderot y Kant, legítimos conceptos para juzgar obras artísticas y ello debido, en parte, a la tendencia ilustrada de moralizar el arte. La propuesta del autor es elaborar una relación más adecuada entre arte y moralidad y al mismo tiempo equipar a la teoría estética para que provea herramientas suficientes que permitan comprender los fenómenos artísticos. Bienvenido sea el giro aplicado de la estética, giro que no sin dificultades también está realizando la ética.

Para terminar y parafraseando a Sobrevilla cuando dice que algunos coloquios se logran y otros no, me atrevo a asegurar que este libro se ha logrado.

María Julia Bertomeu
UNLP. Conicet

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los consultores de la RLF.

2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués, escritas preferentemente en computadoras Macintosh o en IBM compatible (Wordstar - MS Word - Word Perfect, 5.0 y ss.). Se solicita el envío de un disco de cualquier tipo con copia en papel. Las colaboraciones también podrán ser escritas a máquina con original y copia, a doble espacio, en tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en una página separada.

3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los artículos, las notas y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Los colaboradores deberán agregar dicho resumen a sus trabajos.

4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.

5. Las notas deben ser numeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte.La cita de obra seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (bastardilla); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera, y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (bastardilla); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.

6. La RLF publica solamente artículos y notas de filósofos latinoamericanos, residan o no en el continente, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. organizados por el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones Discusión, Estudio crítico, comentarios bibliográficos y Crónicas.

7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del comité de Redacción de la RLF.

8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.