

REVISTA DE FILOSOFIA

Nº 1

LOGOS

Centro de Estudios Filosóficos
Universidad Católica Andrés Bello
Caracas, 1998

LOGOI N° 1
= 1998 =

LOGOI
Revista de Filosofía



UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

Centro de Estudios Filosóficos

LOGOI es una publicación del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello que remplaza a Cuadernos Venezolanos de Filosofía. Se trata de una Revista Arbitrada que considerará los trabajos inéditos hechos tanto en el país como en otras partes del mundo.

Director:

Massimo Desiato

Consejo Editorial:

Javier Seoane, Jesús Hernández,

Raúl González Fabrè, S.J.

María Fernanda Guevara,

Massimo Desiato

Asistentes:

Joserine Abreu,

Carlos Padrón y Daniel Ramos

LOGOI Revista Filosófica

© Universidad Católica Andrés Bello:

Deposito Legal: pp. 199802DF38

ISSN: 1316693X

Diseño y Producción:

Publicaciones UCAB

Diagramación:

Isabel Valdivieso

Portada:

John Bruzual

Impresión:

Italgráfica

CONSEJO DE ARBITRAJE:

- Hartmut Becher** GOETHE INSTITUT
Carlos Casanova UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
Bernando Correa López UNIVERSIDAD NACIONAL SANTA FE DE BOGOTÁ
Ricardo Chang UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA
Jorge Aurelio Díaz UNIVERSIDAD NACIONAL SANTA FE DE BOGOTÁ
Victor Florián UNIVERSIDAD NACIONAL SANTA FE DE BOGOTÁ
Dinu Garber UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
Humberto Giannini UNIVERSIDAD DE CHILE
Raúl González, S.J. UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
Guillermo Hoyos UNIVERSIDAD NACIONAL SANTA FE DE BOGOTÁ
José Jara UNIVERSIDAD DE VALPARAISO
Victor Krebs UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
Ernesto Mayz Vallenilla INSTITUTO DE ESTUDIO AVANZADOS
Elizabeth Millán UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
Pablo Oyarzún UNIVERSIDAD DE CHILE
Bénjamin Sánchez UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
Gustavo Sarmiento INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS
Luis Ugalde, S.J. UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
Pedro Pablo Urriola INSTITUTO DE ESTUDIO AVANZADOS
Patrice Vermeren UNIVERSIDAD PARÍS VII
Leonardo Zaibert UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR

CONTENIDO

ARTÍCULOS

| | |
|---|-----|
| <i>María Fernanda Guevara:</i> El amor en las relaciones concretas con el prójimo (Ontología y ética en El ser y la nada) | 7 |
| <i>0. Planteamiento del problema.</i> | 8 |
| <i>1. La autenticidad rescatada desde el psicoanálisis existencial</i> | 10 |
| <i>2. La Mala Fe o el "encuentro primitivo"</i> | 15 |
| <i>3. Relaciones concretas con el prójimo</i> | 19 |
| <i>4. El amor: primer encuentro</i> | 21 |
| <i>5. El amor: segundo encuentro</i> | 24 |
| <i>Jesús Hernáez:</i> El liberalismo implícito de la tradición moral Aristotélicotomista | 27 |
| <i>0. Introducción</i> | 28 |
| <i>1. Algunas límites de la tradición</i> | 29 |
| <i>1.1. Noción de tradición</i> | 29 |
| <i>1.2. Un acuerdo fundamental teológico</i> | 32 |
| <i>1.3. La filosofía y la Aeterni Patris</i> | 36 |
| <i>1.4. ¿Hay progreso en la tradición?</i> | 41 |
| <i>1.5. De la comunidad al individuo</i> | 46 |
| <i>1.6. No hay una tradición</i> | 51 |
| <i>Gustavo Sarmiento:</i> Fuerza activa y relaciones entre substancias en los Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte de Kant | 57 |
| <i>Javier B. Seoane C.:</i> H. Marcuse: En búsqueda del sujeto perdido | 73 |
| <i>1. A modo de introducción</i> | 75 |
| <i>2. La teoría marxista y sus problemas de legitimidad</i> | 79 |
| <i>3. Marcuse y el proletariado</i> | 82 |
| <i>4. Los otros interlocutores de Marcuse</i> | 85 |
| <i>4.1 Movimiento estudiantil</i> | 85 |
| <i>4.2 Los movimientos feministas</i> | 89 |
| <i>4.3 Los activistas negros de norteamérica</i> | 94 |
| <i>4.4 Acerca de otros posibles sujetos</i> | 97 |
| <i>5. A manera de Conclusión: entre lo rescatable de un diagnóstico y el nicho categorial de una teoría</i> | 100 |
| <i>Nelson Tepedino:</i> La ética dialógica de Jürgen Habermas (Paradoja de una idea de racionalidad) | 105 |

1. *El postulado de universalización de la ética de Jürgen Habermas.* 106
2. *Albrecht Wellmer y su crítica al modelo de fundamentación dialógica de la ética.* 113
3. *¿Fundamentar la moral y olvidar la realidad? La ilustración en su laberinto.* 117

Pedro Pablo Urriola:
Algunas consideraciones sobre el materialismo eliminativo 123

COMUNICACIONES

Ernesto Mayz Vallenilla:
Hombre, comunidad y humanismo 147

RESEÑAS

Aníbal Gauna:
ARENDR, Hannah. ¿Qué es la política? 163

Jesús Hernández:
MARIAS, Julián. Tratado de lo mejor (La moral y las formas de vida) 169

Carlos Padrón:
LUCIANI, Rafael. La palabra olvidada. De la significación a la simbolización 171

ACTUALIDAD FILOSÓFICA 177

El amor en las relaciones concretas con el prójimo

(Ontología y ética en El ser y la nada)

Por *María Fernanda Guevara Riera* *

Resumen

El presente artículo revisa las relaciones concretas con el prójimo contenidas en *El ser y la nada* para mostrar que éstas tal como aparecen descritas por el propio Sartre son de mala fe. Al mismo tiempo sugiere que dentro del propio *El ser y la nada* existen elementos rescatables para construir relaciones concretas con el prójimo auténticas. Para tal efecto se esclarecen las relaciones entre la condición ontológica del para-sí y la ética. Se analiza el papel que desempeña el psicoanálisis existencial en el rescate de la autenticidad y finalmente se discute en detalle, a manera de ilustración, la figura del amor.

* Licenciada en Filosofía (U.C.A.B. 1996). Profesora en las Escuelas de Administración y Economía en la Universidad Católica Andrés Bello. Investigadora del Instituto de Estudios Avanzados (I.D.E.A.).

Abstract

The present article studies the concrete relationships with the neighbor explained in *Being and Nothingness*; it demonstrates that they, as described by Sartre, are of *mauvaise foi*. The essay also suggests that *Being and Nothingness* contains elements which can be used to build authentic concrete relationships with the neighbor. To prove this, the connection between the ontological condition of the *poursoi* and ethics is explained. The role performed by existential psychoanalysis in rescuing authenticity is also scrutinized. Finally, as a means of illustration, the figure of love is discussed in detail.

0. Planteamiento del problema

El presente trabajo versa sobre las relaciones concretas con el otro en Sartre, concentrándose, específicamente, en la figura del amor. Nuestra hipótesis sostiene que ésta, tal como aparece en *El ser y la nada*¹, es de mala fe, a pesar de que el propio autor no lo haya hecho explícito. Tal ambigüedad ha generado un conjunto de comentarios críticos que ven en el existencialismo de Sartre una antropología pesimista². El objetivo de nuestra labor será mostrar cómo dentro del propio *El ser y la nada*, a partir del análisis de la condición ontológica del *cogito*, la mala fe y el psicoanálisis existencial emerge la posibilidad de rescatar una visión del hombre más positiva³ mediante la elaboración de un *ethos* distinto del de la mala fe.

¹ JeanPaul Sartre: *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Tr. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 9ª edic., 1993

² En particular los críticos católicos han enfatizado los resultados negativos a los cuales conducirían los presupuestos del existencialismo sartreano.

³ Entenderemos por "positiva" aquella aproximación antropológica que intenta "hacer" del hombre un sujeto capaz de autodirigirse y autoconstruirse dentro de la contingencia radical de su existir.

Para realizar esta labor, obramos, por así decirlo, desde los márgenes del texto y desde allí nos dirigimos hacia el núcleo mismo de la propuesta ética de *El ser y la nada*. Creemos que el nudo de nuestra cuestión se encuentra en la angustia⁴ y la desesperación⁵, no en vano, las nociones más divulgadas de la filosofía existencialista. Sólo que la presente comunicación enfocará tales estados de ánimo desde las relaciones entre la ontología y la ética, para sugerir la posibilidad de vivir una ética de la autenticidad en la que la misma imagen del otro se transforma.

Creemos que reconocer auténticamente la presencia del otro y su necesidad para construir el sentido de la existencia, es uno de los aportes más importantes de Jean Paul Sartre, conjuntamente a toda aquella tradición filosófica que parte de Hegel y recorre gran parte de la fenomenología existencial⁶. El presente trabajo pretende dar cuenta de esa “pasión inútil” con la cual Sartre caracteriza la existencia humana, para sugerir que dicha inutilidad se desprende de una expectativa errónea en la que se sobredimensiona el papel del otro.

Más específicamente intentaremos responder la siguiente pregunta: ¿No constituye acaso el intento de mutua justificación de los sujetos, descrito por Sartre en la actitud concreta del amor, una figura encubierta de la mala fe? Nuestra hipótesis sostendrá

⁴ Entendida como angustia ante la nada, es decir, como el sentimiento fundamental experimentado por el sujeto ante la carencia de sentido y finalidad de la existencia.

⁵ La desesperación es una forma que toma la angustia ante sí misma cuando el sujeto no asume una postura reflexiva y orientadora frente a la infinitud de un universo carente de signos de orientación absolutos. Cfr. Sören Kierkegaard: *Tratado de la desesperación*, Santiago Rueda, s.f. y *El concepto de la angustia*, Madrid, EspasaCalpe, 1979. En este sentido, JeanPaul Sartre retoma las nociones de angustia y desesperación de este autor danés.

⁶ El problema del otro en la fenomenología francesa irrumpe en el momento en el cual la existencia de una segunda conciencia pone en duda la ecuación idealista. Así, al romperse la ecuación aparece una suerte de “guerra de conciencias”: la primitiva seguridad de la conciencia replegada sobre sí y, por consiguiente absoluta, es puesta en entredicho al tener que pasar por el reconocimiento del otro.

que la mala fe es justamente el intento de retornar a aquel estadio primitivo del *cogito*, en el cual se rechaza el reconocimiento intersubjetivo. Y que, en cambio, la actitud auténtica se caracteriza por el reconocimiento mutuo de las conciencias, aun cuando éstas nunca alcancen una reconciliación definitiva mediante ese proceder.

Para tal efecto, el trabajo presenta una primera sección que se encarga de esclarecer las relaciones entre la condición ontológica del para-sí y la ética en función de una autenticidad rescatada desde el ejercicio del psicoanálisis existencial. En el segundo apartado se analiza el fenómeno de la mala fe, para proyectarlo, en la tercera sección, sobre las relaciones concretas con el prójimo. Finalmente, en el cuarto y último apartado, aplicamos nuestras consideraciones sobre la figura del amor.

1. La autenticidad rescatada desde el psicoanálisis existencial

En el último apartado de *El ser y la nada*, titulado “Perspectivas morales”, Sartre se plantea expresamente el problema de las relaciones entre la ontología y la ética. En esta dirección nos dice que, a pesar de que la ontología no puede formular de por sí prescripciones morales, en tanto se ocupa solamente de lo que es⁷, puede avizorar *lo que sería una ética que tomara sus responsabilidades frente a una realidad humana en situación*⁸. ¿Qué quiere decir Sartre con esto?

Para tratar de responder este interrogante, reparemos que el para-sí o sujeto se vive en el mundo como carencia de ser: no es lo que es, pues no puede identificarse y coincidir con su pasado, y es lo que todavía no es, es decir proyecto de ser. El para-sí es trascendencia, pero trascendencia a partir de una situación dada

⁷ No olvidemos que el subtítulo que acompaña *El ser y la nada* es *Ensayo de ontología fenomenológica*.

⁸ *El ser y la nada*, p. 757. Lo subrayado es del propio autor.

en la cual se encuentra arrojado y que quiere negar. Ahora bien, la trascendencia, en tanto proyecto de ser lo que aún no se es, implica una dimensión valorativa: la primera cuestión del para-sí es decidir qué quiere ser. Pero eso es precisamente un problema ético que se desprende de su condición ontológica: puesto que de por sí no es nada (*no es* propiamente su pasado y es proyecto, es decir lo que aún *no es*) y debe ser algo, ha de decidir lo que quiere ser. Si no lo hace, si decide trascender su propia trascendencia, se aniquila. Este proyecto de dirigir su trascendencia en contra de sí mismo, negándola, se denomina “mala fe”: *El ser humano no es solamente el ser por el cual se develan negatividades en el mundo; es también aquel que puede tomar actitudes negativas respecto de sí*⁹. Dichas actitudes son negativas puesto que el para-sí pretende ocultar, y en el límite extremo eliminar, su misma condición ontológica, a saber, la de ser una nada que quiere ser algo; proyecto destinado al fracaso, porque al decidir eliminar su libertad, la ejerce, si bien sin reconocerla explícitamente. Por ello, intentar suprimir la nada significa, equivale a reducirse a cosa para evitar la angustia de tener que ser algo mediante el proyecto y la elección: en este nivel, nada y libertad se reclaman mutuamente. Vale decir, entonces, que la primera cuestión ética estriba, según Sartre, en tomar posición respecto de la propia condición ontológica: ¿Qué hacer con la indeterminación que soy? ¿Qué hacer con la nada que me constituye sin ser algo acabado? ¿Qué hacer, en fin, con la libertad a la cual estoy condenado?

Ahora bien, la mala fe se presenta, según Sartre, como un proyecto originario de la conciencia, en el sentido de que todo hombre se vería tentado a asumirla como proyecto fundamental de vida. Si esto es así, es legítimo preguntarse: ¿es posible escapar de este proyecto originario? Sartre piensa que sí se puede mediante el ejercicio de lo que él mismo denomina el “psicoanálisis existencial”, pues:

(...) las diversas tareas del para-sí pueden ser objeto de un psicoanálisis existencial, pues todas ellas

⁹ *Ibid.*, p. 91

*apuntan a producir la síntesis fallida de la conciencia
y el ser bajo el signo del valor o causa de sí¹⁰.*

Según esto, parece ser que el problema ético del parasí en la ontología sartreana radica en la pretensión inicial del *cogito* de querer ser *causa sui*. Este proyecto es “malo” porque es imposible, porque, si se lo asume, se transforma al hombre en una “pasión inútil”. Por ello, hay que reconocer la necesidad que tiene el parasí de realizar una revisión radical de sí (psicoanálisis existencial) para ver si le es posible asumirse desde otra perspectiva que no sea la de recuperación total del ser. En otras palabras, para ver si puede asumirse auténticamente en lugar que de mala fe y superar esa pasión inútil que la caracteriza. El proyecto auténtico es “bueno” porque, al hacerse cargo de la condición ontológica del hombre, se dispone a construir lo que “al hombre le falta de hombre”.

Por esta razón, el psicoanálisis existencial se presenta como el procedimiento que pretende modificar el *valor* a partir del cual los sujetos encaran su existencia, y es, desde ya, un ejercicio que se realiza en el ámbito ético. Sartre advierte que el sujeto asume los valores a partir de la existencia vivida como una *falta* radical de *un* significado fundamental de la existencia. De esta manera, no discute la carencia del sujeto, pues eso es precisamente su condición ontológica, sino más bien, la aproximación ética que poseen los sujetos a la misma:

*(...) el resultado principal del psicoanálisis
existencial ha de ser hacernos renunciar a la seriedad.
La seriedad tiene como doble característica, en efecto,
considerar los valores como datos trascendentes,
independientes de la subjetividad humana, y transferir*

¹⁰ *Ibid.*, p. 758

*el carácter de "deseable" de la estructura ontológica de las cosas a su simple constitución material*¹¹.

Por lo pronto, esta actividad de autoreflexión informa al sujeto de su primitiva actitud de mala fe: éste sería el primer paso del psicoanálisis existencial. A partir de aquí caben las interrogantes sartreanas que otean la posibilidad de otra *actitud fundamental* hacia sí mismo, es decir de una ética que se corresponde con la condición ontológica del para-sí.

De esta manera, el estudio ontológico nos ha lleva a un *plano moral*. Dicho plano, según acabamos de ver, está inmediatamente impregnado de mala fe, porque los valores proyectados por el para-sí intentan evadir la angustia constitutiva de una existencia absurda y carente de lineamientos absolutos:

*Así, estamos ya en el plano moral, pero, concurrentemente, en el de la mala fe; pues es una moral que se avergüenza de sí misma y no osa decir su nombre; ha oscurecido todos sus objetivos para librarse de la angustia*¹².

Si se soslaya el psicoanálisis existencial, eliminando la angustia, no cabe ni siquiera la descripción de una nueva actitud fundamental, puesto que no se es capaz de reconocer la mala fe en la búsqueda fallida del para-sí de ser un en-sí. Pareciera, entonces, que Sartre, al momento de plantear las diversas interrogantes sobre la posibilidad de superar la actitud primitiva del sujeto, da por sentado que su descripción es realizada desde la superación de la mala fe. Si pensamos Sartre desde este enfoque: ¿Qué perspectivas se nos abren a partir de esta interpretación? ¿Puede la existencia no ser captada como un intento fallido? Es decir, una vez más, ¿podemos escapar de la mala fe? Y a partir de allí, ¿podemos delimitar ciertos lineamientos morales que garanticen el ejercicio de una existencia auténtica?

¹¹ *Ibidem*

¹² *Ibidem*

Si el hombre es capaz de tomar postura ante sí mismo en el ámbito de una reflexión no cómplice, puede *descubrir* que el motor de la existencia es la angustia. Ésta manifiesta la irreductibilidad de la libertad y la imposibilidad de enmarcarla en valores absolutos que sostengan al parasí de manera fundamental: *Entonces su libertad tomará conciencia de sí misma y se descubrirá en la angustia como la única fuente del valor, y como la Nada por la cual existe el mundo*¹³. Sólo de esta manera la captación de la existencia se realizará desde la asunción radical de la contingencia y desde la necesidad de construir proyectos a partir de los cuales orientarse en el mundo. Conforme a lo expuesto, el psicoanálisis existencial debe proveer al para-sí de los recursos reflexivos necesarios para romper con el movimiento fundamental de la trascendencia, a saber, la intención de alcanzar *la fusión sintética del ensí y el parasí*¹⁴. De esta manera, el proyecto de mala fe como conducta primitiva hacia el otro estaría superado. Dicha superación no sería absoluta, sino que debería ser reiniciada constantemente.

En efecto, si el sujeto acepta, a partir del ejercicio constante de la reflexión implicado en el psicoanálisis existencial, que la plenitud o coincidencia total consigo mismo y con el mundo es irrealizable, puede emprender el camino hacia *otra actitud fundamental*. Este proyecto de “conversión”, de la mala fe a la autenticidad, es caracterizado y cuestionado por Sartre como sigue:

*El para sí escoge, pues, no recuperarse sino huirse, no coincidir consigo mismo, sino estar siempre a distancia de sí. ¿Cómo ha de entenderse este ser que quiere mantenerse en respeto, que quiere ser a distancia de sí? ¿Se trata de la mala fe, o de otra actitud fundamental? ¿Y puede vivirse este nuevo aspecto del ser*¹⁵?

¹³ *Ibid.*, p. 759

¹⁴ *Ibid.*, p. 758

¹⁵ *Ibid.*, p. 760

2. La mala fe o el "encuentro primitivo"

Parece que Sartre, al señalar la mala fe como proyecto originario *de* la condición humana, afirma el fundamento ontológico de la misma. La nada que se niega a sí misma, según hemos dicho, es la conciencia que pretende eliminar su trascendencia: es el proyecto de evasión de la realidad humana emprendido por el *cogito*. Merece distinguirse aquí la *evasión* del *cogito* con la *huida* de la conciencia expuesta por Sartre en el apartado de *Perspectivas morales* que citáramos anteriormente. Así, *mantenerse a distancia de sí, huir de sí mismo* implica para Sartre el *cogito* que afirma no ser cosa acabada y que, por tanto, debe proyectarse continuamente hacia sus posibles: es trascendenciatrascendente. Mientras que la *evasión* como proyecto del *cogito* es precisamente la afirmación de una actitud de mala fe, donde el parási pretende evadirse como sujeto trascendente: es la coincidencia total del sujeto consigo mismo, evadiéndose de sus posibles.

Si el parási acepta vivirse de acuerdo a lo señalado en *Perspectivas Morales*, el proyecto de recuperación total del ser estaría continuamente cuestionado y la existencia misma ya no sería un proyecto fallido de coincidencia total. Sólo así pareciera que las relaciones concretas con el prójimo no estarían signadas por el fracaso, puesto que los sujetos no se acercarían al otro con la intención de recuperarse plenamente: o por lo menos, estarían en la intencionalidad reflexiva de combatir dicha disposición, con todas las consecuencias existenciales que esto acarrearía para los sujetos. Es el reconocimiento mutuo de dos libertades que luchan por no querer cosificarse mutuamente.

La descripción de algunas conductas de mala fe es emprendida por Sartre para iluminar las diversas posibilidades de esta actitud. Acudimos a una de ellas para aclarar lo dicho hasta aquí. Tomemos el ejemplo de la mujer que acude a su primera cita:

Sabe muy bien las intenciones que el hombre le habla abriga respecto de ella. Sabe también que, tarde o temprano, deberá tomar una decisión. Pero no quiere sentir la urgencia de ello: se atiene sólo a lo que ofrece de respetuoso y de discreto la actitud de su pareja¹⁶.

Es una mujer que avizoramos de mala fe, puesto que intenta mantener a distancia de sí la trascendencia que dimana de las actitudes manifestadas por su pareja hacia ella. Distancia de sí tomada como modo de evasión, no de asunción ni de aprehensión de dichas actitudes como trascendentes.

La mujer se engaña a sí misma suponiendo que el otro no es más que esas *cualidades objetivas* que ella sí es capaz de aceptar. Cualidades que no comprometen su libertad y, por tanto, no colocan en juego la suerte de su ser: la facticidad de unas cualidades que se han vuelto cosa descargada de toda posible trascendencia. Al transformar en cosa las actitudes del otro, la mujer logra engañarse a sí misma y, de esta manera, se resguarda de la angustia de tomar una decisión con respecto al curso de los futuros acontecimientos. Esta actitud de mala fe asume la temporalidad como pura facticidad: el otro no es más que esto que logro ver en este momento.

Reducir la trascendencia del otro, es eliminar el peligro del sujeto frente a un otro que posea las mismas capacidades: el prójimo ya no sería un escándalo, puesto que puede ser medido a partir de la *permanencia cosista* que le ha impuesto el para-sí. Denominamos a esta aproximación “encuentro primitivo”. Por su parte, el otro es un escándalo si se presenta al para-sí como un sujeto en pleno ejercicio de sus potencialidades. Entonces, el para-sí ya no sería aquel que posee el dominio total de sus inmediaciones e, inclusive, de sus actos, sino más bien, es a través de la otra

¹⁶ *Ibid.*, p. 100

libertad que sus propios actos estarían juzgados: es el *reconocimiento* que pone en juego la suerte de un ser que quiere, en la mala fe, estar a salvo. La mala fe resguarda al sujeto, lo encubre de su libertad y de la libertad del otro.

Pero, ¿qué sucedería si los acontecimientos marchasen con mayor rapidez que los mecanismos utilizados por el para-sí para continuar de mala fe? ¿Qué pasaría si la libertad del otro lograra sacudirse de la permanencia cosista?:

Pero he aquí que le cogen la mano. Este acto de su interlocutor arriesga mudar la situación, provocando una decisión inmediata: abandonar la mano es consentir por sí misma al flirt, es comprometerse; retirarla es romper la armonía tórbida e inestable que constituye el encanto de esa hora. Se trata de retrasar lo más posible el instante de la decisión. Sabido es lo que se produce entonces: la joven abandona su mano, pero no percibe que la abandona¹⁷

En este momento, la ambigüedad del proyecto de mala fe en el cual se encuentra instalada la mujer está a punto de desplomarse frente a la presencia de otra libertad: con sus actos, el otro ha logrado irrumpir en esa conciencia que lo había determinado como cosa. El riesgo de *mudar la situación* es lo que produce pánico a un para-sí que no quiere ejercer su libertad, que desea la anulación de la *coordinación* de las cualidades de los sujetos, a saber, trascendencia-facticidad. Si este otro posee las "fuerzas" para *mudar la situación* ésta puede ser socavada: el otro se impone para ser reconocido como otro. ¿Implica el *reconocimiento* de esta otra libertad la anulación de la libertad de esta mujer? Precisamente este es el punto central de la ética que se avizora en el tratamiento de las relaciones concretas con el prójimo cuando son de mala fe. La justificación aquí pareciera ser un reconocimiento que *juega a ser tal* para anular la

¹⁷ *Ibid.*, p. 101

trascendencia del otro en las relaciones concretas descritas por Sartre. Jugar a ser tal parecería ser el mecanismo de la mala fe puesto que el sujeto cree realmente estar siendo en la forma de no serlo.

Ahora bien, si la mujer no logra, aun con el abandono de la mano, mantener la situación, de manera que su libertad no se encuentre comprometida, su último recurso estriba en anularse:

“Y, entre tanto, se ha cumplido el divorcio del cuerpo y del alma: la mano reposa inerte entre las manos cálidas de su pareja: ni consentidora ni resistente: una cosa”¹⁸.

Por supuesto, ella, gracias a la mala fe, no es capaz de percibirlo. La relación descrita se establece desde lo que hemos denominado el “encuentro primitivo”: la mirada es su vínculo.

Por esta razón, denominamos a *la mirada* “primer encuentro”: el otro se le revela al para-sí sólo a partir de una mirada cosificante. Se inicia así, para Sartre, el enfrentamiento entre dos sujetos que pretenden la posesión de la otra libertad. Dada la fundamentación ontológica anteriormente expuesta, los sujetos buscan cosificarse mutuamente, en lo que denominamos el “encuentro primitivo”. Así, la mirada del para-sí, que se ha advertido como un para-sí-para-otro, pretende, originariamente, recuperar la coincidencia total de su ser que se le escapa en las valoraciones emitidas por el otro. Dicha pretensión está enmarcada en el proyecto inauténtico que persigue el cogito prerreflexivo, a saber, la evasión del peso de la libertad.

El sujeto que busca vivir su existencia auténticamente, debe superar a cada momento el movimiento primario del *cogito*: el esfuerzo reflexivo debe hacer su entrada en lo que llamamos

¹⁸ *Ibidem*

“segundo encuentro”, auténtico y que caracterizamos a través de una de las figuras descritas por Sartre, la del amor.

3. Relaciones concretas con el prójimo

Nuestra pretensión, en este breve trabajo, no ha sido la de elaborar la “moral de liberación” que Sartre no realizó en *El ser y la nada*, sino más bien, la de poner de manifiesto la viabilidad de la misma desde el propio Sartre, mostrando la posibilidad de una visión positiva de la existencia desde las propias premisas sartreanas. Pasemos, entonces, a revisar la actitud concreta del amor desde la perspectiva del proyecto auténtico delineado por Sartre en “Perspectivas morales”. Este es el proyecto asumido por sujetos que deciden comprometerse reflexivamente con su existencia: aquellos que apuestan por la *tensión existencial*¹⁹.

Esta tensión se desprende, en un primer momento, de una reciprocidad entendida como *presión y enfrentamiento*; ambos sujetos intentan aniquilar la contingencia de su existencia y, desde otra libertad que *juega* a ser tal, fundar la necesidad de sí. Hemos destacado que este es el proyecto del cogito prerreflexivo de ser cosa acabada. Por esta razón, la reciprocidad descrita en el capítulo de las relaciones concretas con el prójimo, es mala fe, porque el encuentro está signado sólo por un antagonismo mutuo. Esta intencionalidad del *cogito* prerreflexivo puede, sin embargo, ser superada a través de lo que hemos denominado “segundo encuentro”; aquel *momento* en el cual, los sujetos deciden tomar distancia frente a sí mismos (huir de sí) y cuestionar sus proyectos.

¹⁹ El *cogito*, en este caso, no buscaría la solidez de su ser, puesto que no se captaría como incompleto, sino, más bien, a partir de la asunción de la nada como multiplicidad de posibilidades, el sujeto buscaría proyectarse continuamente y dotarse de sentidos enriquecedores. Es un *cogito* reflejado en la comprensión existencial de su libertad y, por tanto, de la libertad del otro con el cual se relaciona: un sujeto que reconoce auténticamente al otro *el derecho a ser igualmente libre*.

Como es bien sabido, el capítulo de las relaciones concretas con el prójimo comienza con la descripción de un sujeto que ha descubierto la imposibilidad de ser *causa sui*, puesto que su situación en el mundo lo enfrenta incesantemente con la contingencia y el *aplazamiento* continuo de su ser. A su vez, el para sí se ha afirmado como irremediabilmente para-sí-para-otro, lo cual le ha dejado la terrible conciencia de ser responsable de su existencia, pero sin poder alcanzar el *soporte total* de la misma: *la mirada del otro* le ha revelado al para sí la necesidad del prójimo como la única posibilidad de *fundamentar* su libertad. Esta ansia de justificar la existencia viene a ser el *proyecto de recuperación del ser* que emprende el para sí al momento de relacionarse con el otro:

*Así, en la medida en que me develo a mí mismo como responsable de mi ser, reivindico este ser que soy: es decir, quiero recuperarlo, o, en términos más exactos, soy proyecto de recuperación de mi ser*²⁰.

El para sí quiere la pérdida de la libertad del otro pero a la vez, solicita que el otro no se deje absorber plenamente por él. En efecto, el otro dejando de ser tal, no podría ser suelo alguno. El para-sí no puede apoyarse en un en-sí, ya que éste no puede ser razón de otra cosa, salvo de sí mismo: un objeto o sujeto absorbido no le ofrece resistencias al para-sí, es “algo” acabado, cerrado y replegado sobre sí mismo.

De tal forma, las relaciones concretas con el prójimo, tal como aparecen descritas en *El ser y la nada*, están enmarcadas dentro del proyecto de recuperación del ser que emprende el para sí al momento de percatarse de su existencia entre otros (mala fe). La existencia en relación coloca al para-sí frente a la *huida perpetua de su ser*, en tanto que a partir de los juicios de los otros se le escapan las posibles razones de su existencia. Esto acontece, como hemos mostrado, en un universo netamente conflictivo, dado que

²⁰ *Ibid.*, p. 456

los sujetos inmersos en las estimaciones recíprocas y continuas, luchan por ser dueños de sus propias valoraciones:

Ser prójimo para sí mismo ideal siempre concretamente apuntado en forma de ser para sí mismo este o aquel prójimo-es el valor primero de las relaciones concretas con el prójimo(...)²¹.

Ahora bien, el proyecto de recuperación total del ser no acontece al margen de la angustia. Como hemos destacado, en este universo netamente conflictivo y contingente, la angustia es el sentimiento originario y negativo que fija el acercamiento entre los parasíes: en la relación *recíproca-contingente*, los sujetos temen alienarse y convertirse en objeto. Contrariamente, en una relación auténtica, la angustia cobra una significación positiva, pues aquí los sujetos asumen la tensión continua de dicha relación: la angustia promueve la relación auténtica; igualmente la sostiene. Sólo desde la *comprensión auténtica* de la constitutiva incompletud del parasí, se pueden emprender relaciones intersubjetivas donde los sujetos se mantengan a distancia de sí mismos. Dicha distancia implica que el sustento del *sentido* de la existencia del sujeto no venga dado *absolutamente* desde la valoración del otro, sino desde el ejercicio constante de la trascendencia inmersa en la facticidad del mundo, en relación con los otros y con uno mismo: sustento que no significa fundamento absoluto.

4. El amor: primer encuentro

El intento de asimilación de la libertad del otro es el proyecto mismo de recuperación del ser. Así, en la actitud concreta del amor, el amante y el amado se sitúan frente a frente, conectándose directamente en una relación conflictiva. El propósito primitivo es hacerse mutuamente necesarios y ocultar,

²¹ *Ibid.*, p. 457

de esta manera, la contingencia de la relación y de los mismos sujetos involucrados.

Como nos lo muestra Sartre, las relaciones amorosas suponen un marcado conflicto, puesto que, como hemos señalado, la asimilación de la otra libertad no se reduce a la posesión del otro²² (el otro, en cuanto libertad, no puede ser poseído, pues eso lo convertiría en cosa). El proyecto de recuperación del ser elige, entonces, manifestarse mediante la intención de *cautivary seducir* constantemente al otro, de tal suerte que éste se encuentre turbado a nivel consciente, sin perder, no obstante, la libertad que lo hace sujeto, para, de esta forma, ser capaz de entregarse al ser amado: *Así, el amante no desea poseer al amado como se posee una cosa; reclama un tipo especial de apropiación: quiere poseer una libertad como libertad*²³. La sumisión y entrega del amado debe proceder de la urgencia que éste siente de la presencia del amante y, a su vez, de la conciencia libre en decidida entrega: *este cautiverio ha de ser entrega libre y encadenada a la vez en nuestras manos*²⁴.

Pero, para que la contingencia de la entrega del amante y, a su vez, de la libre determinación de dicha sumisión no perturben al amante, éste debe sentir que el límite entre cada parcela de dicha actitud no está firmemente delimitado: el juego de seducción de la conciencia desde sí misma debe acontecer desde una libertad en ejercicio que queda *presa de su juego*²⁵. Quedar *preso del juego* implica que el amado está hechizado por el amante desde un profundo desconcierto que sólo puede hacerse visible si es demandado por una conciencia libre: esta conciencia teme perderse por completo y lucha por mantener su independencia. El mundo cobra *significado* para el amado desde la mirada libre de ese otro que lo ha hechizado: el amado es necesario para el amante. Esta conciencia libre, según nuestro enfoque, es una conciencia que *juega a ser tal*, es decir, es de mala fe.

²² Por ello, quizás, una de las incesantes sospechas que experimentan los amantes que son presos de una seducción continua es sentir el temor de la pérdida de la otra conciencia en la entrega misma, es decir, en la vivencia del conflicto. La entrega *debe jugar* a no ser total en las relaciones de mala fe.

El amante está justificado y seguro cuando logra que el amado le corresponda. Si éste lo hace, el amante se convierte en el sentido absoluto del amado: él es el único que puede alterar el sentido del universo del amado, es una suerte de Dios, por lo tanto, recuperado, replegado, absoluto:

(...) el mundo debe revelarse a partir de mí. En efecto: en la medida en que el surgimiento de la libertad hace que exista un mundo, debo ser; como condición límite de este surgimiento, la condición misma del surgimiento de un mundo²⁶.

A su vez, las proyecciones de los sujetos están dirigidas hacia fines determinados *por* la relación amorosa que funda y garantiza su existencia. De esta manera, los sujetos no han de temer por las valoraciones realizadas por las miles de miradas de las cuales son objeto diariamente: el amante y el amado están justificados en *la* mirada recíproca

Así, la situación del amado está comprendida y valorada sólo desde el amante, en tanto *patentiza* una *elección necesaria*. La *posible* contingencia del amor puede llegar a enloquecer al amante, por ello, el amado debe asegurar al amante que la elección no se ha realizado bajo el fondo de otros posibles. El amor absoluto es el cimiento de estos seres: la pretensión es obviar la *coordinación válida* de la existencia, a saber, facticidad trascendencia. Vemos, de esta manera, que el amor realizado por sujetos de mala fe evade la contingencia de los proyectos humanos, por ende, de sí mismos:

En vez de sentirnos, como antes de ser amados, inquietos por esa protuberancia injustificada e injustificable que era nuestra existencia, en vez de sentirnos "de más", sentimos ahora que es recobrada y querida en sus menores detalles por una libertad

²³ *Ibid.*, p. 459

²⁴ *Ibidem*

²⁵ *Ibidem*

²⁶ *Ibid.*, p. 461

absoluta a la cual al mismo tiempo condiciona y que nosotros mismos queremos con nuestra propia libertad. Tal es el fondo de la alegría del amor, cuando esa alegría existe: sentirnos justificados de existir²⁷.

Finalmente, el amante ha creado la atmósfera en la cual el amado ha quedado cautivado, desde su propia libertad. El amante no se ha dirigido a él como objeto de su amor, sino más bien, *ha jugado al seductor distraído, objeto fascinante*, sin levantar vista. Desde este no mirar, el amado requiere del amante para existir, para vivir la *alegría de amar*, pero, a la vez, la pérdida del sentido de la existencia sigue siendo la sombra que se levanta sobre este *gran amor*. La realidad se muestra como tal, golpeando a estos seres y haciéndoles volver vista sobre la facticidad y trascendencia de sus seres. Desde este mutuo acuerdo de *alienación de libertades*, los sujetos viven en perpetua agonía por la terrible “idea” de la pérdida del otro: el secreto del ser se escaparía:

Pues mi proyecto fundamental hacia el Prójimo-cualquiera que fuere la actitud que yo adopte es doble: por una parte, se trata de protegerme contra el peligro que me hace correr mi ser-afuera-en la libertad-del-Prójimo, y por otra parte, de utilizar al Prójimo para totalizar por fin la totalidad destotalizada que soy, para cerrar el círculo abierto y hacerme ser finalmente el fundamento de mí mismo²⁸.

5. El amor: segundo encuentro

El proyecto de *recuperación auténtico*, es decir, desde la angustia y reflexión continua de la contingencia, puede llevarse a cabo en la relación amorosa si ambos sujetos descubren, en el *encantamiento* mismo, la tensión irreductible de la *reciprocidad*. De esta manera, ni el amante ni el amado descansarían sobre la

²⁷ *Ibid.*, p. 463

otra subjetividad. Precisamente, hemos delineado que el sustento del para-sí no puede ser logrado desde una vuelta absoluta de la subjetividad hacia sí, ni tampoco desde la entrega total de la misma en un *juego*, donde las valoraciones del otro dan el sentido radical de la existencia.

Así, la asunción de la angustia en las relaciones concretas de mala fe, supone sujetos desesperados que no desean asumir la carencia de sentido radical de la existencia (su propia condición ontológica) y que, por ende, se relacionan amorosamente con un otro que los sustente, que los justifique. Esto no exime a los amantes de infortunios creados por el contacto continuo con el entorno: aún cuando pretendan que el sentido del mundo les es dado radicalmente desde la relación, su estar en situación, entre otros, los coloca frente a una serie interminable de avatares. Ahora bien, ¿cuál es la noción del valor que está presente en la relación amorosa descrita por Sartre?

Precisamente, el valor adquirido por el amante a partir de los ojos del amado, edifica un criterio de valor que lejos de aceptar la proyección continua del sujeto, erige estimaciones absolutas acerca del mismo: el mundo emerge y posee sentido, gracias a la acción del amante. Sartre nos describe, de esta manera, la continua acción de sujetos que se relacionan entre sí con la intencionalidad de evadir la contingencia absoluta desde la cual se proyectan. Dicha proyección ya no se realiza en virtud del absurdo, de la carencia de sentido, de la libertad misma, sino más bien, desde el proyecto originario del *cogito* prerreflexivo: es una conciencia que aun no pretende hacerse *tema ni problema de sí misma*. El proyecto es la evasión de la realidad y no la problematización y vivencia de la misma. Ahora, esto no quiere decir que la posibilidad de transformar dicho proyecto de evasión no sea posible. Sólo hemos sugerido que dicha transformación no es sencilla porque la acción reflexiva debe ser continua.

²⁸ *Ibid.*, p. 475

Se comprende así cómo la angustia, en las relaciones amorosas de mala fe expuestas por Sartre, conduce a la desesperación y al fracaso. Este último sólo se evita, si consideramos que la posibilidad de la asunción de un segundo encuentro está siempre abierta para los sujetos que deciden tomar distancia de sí mismos desde la problematización de su intencionalidad originaria. Dicha problematización se manifiesta en el ejercicio de la angustia reflexiva propio del psicoanálisis existencial.

Se evidencia, de esta manera, la posibilidad de un *segundo encuentro* en el amor caracterizado por una aproximación diferente a la propia condición ontológica. Es decir, emerge la viabilidad de un *ethos* diferente del de la mala fe, en el cual el hombre rebasa el proyecto que lo conduce a ser una pasión inútil para disponerse a realizar un mundo más humano donde el otro deja de ser un infierno para él. Contrariamente a esto, el otro se vuelve realmente un prójimo en cuya relación el parasí se enriquece con una pluralidad de significados que lo hacen ser sin renegar su condición ontológica. Lo que vale para la figura del amor, puede ser aplicado a cualquier otra figura contenida en *El ser y la nada* ser, por ende, extendida a la totalidad de las relaciones concretas con el otro.

El liberalismo implícito de la tradición moral Aristotélicotomista

*Por Jesús Hernández**

Resumen

En su obra filosófica más reciente, A. MacIntyre ha desarrollado una inteligente conexión entre las pautas teóricas y prácticas de la ética aristotélicaplatónica con las del cristianismo racionalizado de Tomás de Aquino. A ese conjunto de ideas se le conoce con el nombre de *tradición*. En el artículo se sostiene, por una parte, que tal conexión es teológica, y de ello se deriva que en una sociedad pluralista como la nuestra, ese mismo hecho se convierte en un serio obstáculo para convalidar socialmente la propuesta moral de MacIntyre. Por otra, esa misma tradición es deudora en algún concepto fundamental del liberalismo, tradición aquí presentada como matriz de la moralidad social de nuestro tiempo.

* *Magister* en Filosofía (U.S.B. 1997). Licenciado en Filosofía (U.C.A.B.). Profesor de la Universidad Católica Andrés Bello en las Escuelas de Filosofía, Educación y Ciencias Sociales.

Abstract

In his most recent philosophical work, A. MacIntyre has developed an intelligent connection between the theoretical and practical guiding ideas of aristotelicplatonian ethics, and Thomas Aquinas' rationalized christianism. This group of ideas is known by the name of *tradition*. The article upholds that such connection is theological, deriving that in a pluralistic society as ours the former fact represents a serious obstacle for the social convalidation of MacIntyre's moral proposal. On the other hand, this so-called tradition, displayed in the article as a matrix of our time's social morality, owes a fundamental concept to liberalism.

0. Introducción

El trabajo que a continuación se presenta forma parte de uno más amplio. De él se ha seleccionado una parte que tiene visos de poder mantenerse por sí misma, pues el hilo conductor de toda ella, gira en torno a una oposición que pretende mostrar cómo buena parte de los argumentos aducidos por MacIntyre a favor de sus más recientes posiciones filosóficas, requieren stricto sensu de la admisión previa y colateral de una fe religiosa convenientemente cribada por una tradición filosófica conocida con el nombre de *tradición aristotélico-tomista*. (Cuando en el trabajo se usa sin más la expresión *la tradición*, ella se refiere a esa tradición). Ahora bien, si esto es así y a favor de ello justamente se argumenta en este trabajo parece que desde un punto de vista cultural, a lo más a que puede aspirar la tradición es a ser reconocida como una, entre otras, de las posibilidades ideológicas que sustentan una doctrina moral, pero no a una primacía conceptual que en último término se define en las prácticas sociales

mayoritarias. Si englobamos éstas en ese liberalismo difuso que arroja las prácticas morales de nuestros días, convendremos a la vez en que ese tal liberalismo tampoco está en una situación especialmente *decorosa* que se diga, pero mientras no surja algo mejor en el preciso sentido en que por ejemplo Stuart Mill en *On liberty* (especialmente, capítulo 2) proclama, parece que a la tradición le corresponde replegarse un tanto para buscar, si quiere hacerlo, maneras más elegantes de presentarse en público.

1. Algunos límites de la tradición

1.1 Noción de tradición

En el capítulo II (Justicia y acción en la imaginación homérica) de su obra *Justicia y racionalidad*, MacIntyre presenta la siguiente definición del concepto de tradición:

Una tradición es un argumento distendido a través del tiempo en el que ciertos acuerdos fundamentales se definen y se redefinen en términos de dos tipos de conflictos: aquéllos con críticos y enemigos externos a la tradición, que rechazan todas, o al menos las partes claves de los acuerdos fundamentales, y aquéllos internos, -debates interpretativos a través de los cuales el sentido y la razón de los acuerdos fundamentales vienen a expresarse, y a través de cuyo progreso se constituye una tradición¹.

Un primer acercamiento a la definición, consistente en desplegar por separado cada uno de sus elementos constitutivos, arroja este resultado:

uno: acuerdos fundamentales en forma de argumentos distendidos en el tiempo;

¹ MacIntyre, A.: *Justicia y racionalidad*, tr. Alejo Sison, Barcelona, EIUNSA, 1994, p. 31

dos: definición y redefinición de los acuerdos fundamentales por medio de dos clases de conflictos:

tres: la influencia de los enemigos externos, y

cuatro: las interpretaciones conflictivas internas.

Todavía puede contraerse más esta definición de la siguiente manera: una tradición consiste en un acuerdo fundamental conflictivo.

Según lo dicho, lo primero por lo que cabe interrogarse es por el acuerdo fundamental, eje sobre el que girará todo el resto de los elementos de la definición. Por tanto, cuando MacIntyre supone contar con un acuerdo fundamental básico, ¿a qué acuerdo se refiere? La respuesta es doble: si *acuerdo* se refiere a diversos acuerdos dados en la historia, MacIntyre se refiere a muchos: el primero empieza con Homero y termina, ramificado, en Aristóteles y Platón; el segundo puede ser la cultura judía, o islámica, o budista; un tercero va asociado con san Pablo y san Agustín, prolongado, bajo influencias griegas clásicas, hasta santo Tomás; el cuarto podría arrancar en Kant y avanzar hasta el día de hoy; el quinto y el sexto podrían ser el utilitarismo, el liberalismo o cualquier otro que o bien puede abarcar una cultura completa o una subcultura. Si *acuerdo* fundamental se refiere, más aguda e interesadamente, a un acuerdo sostenido, apoyado, defendido, en fin, *mutatis mutandis*, el único acuerdo que parece gozar de visos *razonables* de sustentación y superioridad racional sobre sus competidores potenciales, entonces *acuerdo* significa unívocamente el acuerdo de la tradición que MacIntyre llama aristotélico-tomista.

Hace treinta años exactamente, MacIntyre despachaba así parte considerable del núcleo del acuerdo que ahora defiende:

No obstante, este mismo hecho crea dificultades en la tarea de ofrecer una exposición adecuada de la

contribución del teísmo a la historia de la ética. Si se abstrae, por ejemplo, el análisis anterior de Abelardo sobre la rectitud (la acción correcta depende enteramente de la intención) o la transformación posterior realizada por Grocio de la doctrina de Tomás de Aquino sobre el derecho natural en un derecho para las naciones, se obtiene lo que no es específicamente teísta. Si se desarrolla en detalle la moralidad del agustinismo, se expone una teología que interesa más bien a la revelación que a la ética filosófica. De ahí que se deba caer con respecto a la Edad Media en los errores del enciclopedismo o la marginalidad. Si se elige la segunda como en mi caso no es porque sea el menor, sino el más manejable de ambos males².

Es un hecho que MacIntyre parece haber decidido abandonar la marginalidad para ingresar de lleno en el más decidido de los que llamaba enciclopedismos: hablo, naturalmente, de su más reciente producción, signada, cuando menos, por dos características básicas: una simpatía militante a favor del cristianismo institucionalizado y una pugna filosófica con numerosos autores y tendencias filosóficas. No nos ocuparemos aquí de esa transformación, pero señalarla viene al caso por la siguiente razón: la tesis central que MacIntyre defiende en la actualidad, es, rigurosamente hablando, una tesis teológica. Si esto es cierto, como espero mostrar, un lector de filosofía podría, si no negarse a oír pacientemente a MacIntyre, sí a mostrar ante él una reserva sensata y más que razonable, a saber: defiende usted la idea de que la clase de investigación moral más plausible desarrollada hasta el presente de la cultura occidental, se identifica con lo que también usted llama la tradición -una entre otras- aristotélico-tomista. Ha mostrado usted que hay varias tradiciones, y como al parecer le preocupa el sedicente malestar moral de nuestro tiempo, ha desplegado usted una serie de argumentos a

² MacIntyre, A.: *Historia de la ética*, tr. Roberto Watson, Barcelona, Paidós, 1988, p. 121

favor de la superioridad racional de su tradición preferida. En consecuencia, parece sostener que habiendo mostrado suficientemente tal superioridad, sería de gentes poco sensatas no plegarse a su preferencia.

Pues bien, sostendré en este apartado que si el anterior viso de argumento es correcto, la conclusión sostenida por MacIntyre es inevitable; y si no lo fuera, entonces la idea de que la tradición defendida por MacIntyre es racionalmente superior a la racionalidad de sus competidores significa bastante *menos* de lo que él pretende. En efecto, parece indiscutible después de lo que nos ha enseñado Tomás S. Kuhn que si un esquema de argumentación es superior a otro porque explica más y mejor aquello sobre lo que disputan, es cuestión de tiempo ir viendo desaparecer a quienes sustentan el esquema vencido y con ellos, naturalmente, a sus creencias. Pero como se sabe, éste no es el caso respecto de la investigación moral, ejemplo de lo cual es el mismo MacIntyre, al que si se aplican, dadas sus preferencias creenciales y morales, algunos de los criterios relativos al progreso de una investigación, no cabría más remedio que calificarlo de veleidoso irracionalista.

1.2. Un acuerdo fundamental teológico

En clara dependencia con lo que se desee poner de relieve, la tesis central de MacIntyre es teológica de dos modos diferentes. Veamos.

Sin ocuparnos detalladamente de qué pueda significar el término divino que Platón y Aristóteles aplican a la actividad más excelsa para el tipo de hombre más excelso que ellos imaginan, la contemplación, es claro que su sola figuración ya prelude y justifica una primera adscripción de teológica a la tesis sobre la investigación de la moralidad que se presentó en el capítulo primero. Así es,

... ¿a qué actividades hemos de dedicarnos? A las actividades del hombre bueno. Pero, ¿cuáles son éstas? "Si la felicidad consiste en la actividad acorde con la virtud, es razonable que sea la actividad acorde con la más alta virtud, y ésta será la virtud de lo que es mejor en nosotros". Lo mejor en nosotros es la razón, y la actividad característica de la razón es la teoría, ese razonamiento especulativo que se ocupa de las verdades inmutables... (Así) sorprendentemente, el fin de la vida humana es la contemplación metafísica de la verdad³.

Que esta opinión se extiende a Platón se confirma así:

El tono es similar al de las Leyes de Platón⁴.

Se debe reparar, no obstante, en un comentario que cierra el capítulo 7 (La *Ética* de Aristóteles) de la obra acabada de citar:

Ya no nos enfrentamos con el tólos de la vida humana como tal, sino con el tólos de una forma de vida que presupone un cierto tipo de orden social jerárquico y también una visión del universo en la que el reino de la verdad intemporal es metafísicamente superior al mundo humano del cambio, la experiencia sensible y la racionalidad ordinaria⁵.

En su momento veremos qué implicaciones puede encerrar este fragmento, que se constituye, como se pretendía, en el primer modo en que la tesis de MacIntyre es una tesis teológica.

El segundo, mucho más importante sin duda porque abarca en sí buena parte del argumento que MacIntyre va

³ *Ibid.*, pp. 85 y 87

⁴ *Ibid.*, p. 88

desplegando en el tiempo, se puede resumir así: la deuda de Tomás de Aquino con Aristóteles es triple:

uno: de Aristóteles aprendió Tomás a subordinar la multitud de los bienes a un bien superior;

dos: el proceso de deliberación consiste en escoger, *saber* escoger más precisamente, los medios adecuados que nos conduzcan a ese bien superior;

tres: la organización del razonamiento práctico.

El bien superior al que se refiere uno es Dios. Aquí, obviamente, hay una corrección de Tomás de Aquino sobre Aristóteles. Pero lo que importa es el argumento tomista apoyado en la declaración de su maestro: que el bien superior de la vida humana (del hombre) es Dios se prueba al parecer fácilmente: si cualquier otro bien fuera plenamente satisfactorio, los hombres no vivirían contrariados ni frustrados; es así que viven contrariados y frustrados, luego ningún bien terrenal imaginable es el bien superior de la vida humana. No hay que ser muy listo para percatarse de que esta conclusión es correcta, pero no aquélla, la que dice que ese bien superior es Dios⁶.

Quizás introduciendo modificaciones ad hoc logremos formar una premisa en la que Dios aparezca. Pero en esto consiste justamente el acuerdo definido y redefinido en el tiempo que MacIntyre defiende. Si Aristóteles no *sabía*, como de hecho no podía *saber*, que hubiera un Dios como el Dios cristiano, Tomás sí lo *sabía*. Entonces, una reformulación adecuada de la premisa inicial podría ser ésta: cualquier idea correcta de Dios incluye que haya de ser el bien supremo sin comparación con otro cualquiera. Pero en realidad Tomás lo *sabe* por otra vía, la revelación. Mas nuestro interés no radica aquí, sino en vincular este dato capital con la concepción de la investigación moral de la tradición

⁵ *Ibidem*

⁶ Cfr. para esta parte MacIntyre, A.: *Justicia y racionalidad*, capítulo XI

aristotélico-tomista. Es verdad que un potencial lector de MacIntyre -como en realidad sospecho le ocurre a la mayoría de sus actuales lectores- detendría aquí su lectura para pedir cuentas acerca de la introducción de este particular tipo de Dios⁷. Pero dejémoslo estar. A nosotros nos basta con asumir que de este modo la tesis central de MacIntyre es teológica.

Pero hay más razones para calificarla así. Se debe reconocer la inteligencia de MacIntyre cuando pone a su lector sobre aviso de que quizás Tomás incurre en alguna aparente aporía cuando dice que el Aquinate no podría ignorar -como de hecho no ignoraba- que desde el Deuteronomio a san Pablo, el texto sagrado insiste una y otra vez en que aunque la revelación no hubiera ocurrido, los hombres no escaparían de Dios. El verbo *escapar* es muy adecuado: Hobbes y P. Geach⁸ han insistido, con la crudeza con que un inglés puede tomar para sí una *evidencia*, en que la ley natural es, sin escapatoria, la ley divina. Dado que Tomás sabe esto, ¿qué necesidad tiene de apartarse de esa línea de argumentación para introducir la revelación? La respuesta es como sigue: ciertamente, una persona, en especial una persona educada, tiene una potencialidad para hacerse responsable de sus actos, es decir, *ve* en sí misma, en su conciencia, los principios y preceptos básicos de la vida moral; pero algo es claro: uno solo no puede responder a la pregunta de ¿en qué consiste mi bien como el ser que soy?, y sobre todo -y aquí entra la corrección de Tomás sobre Aristóteles a favor de Agustín- aunque pudiera responder, de muy poco le serviría, pues pertenece a la naturaleza humana como tal una defectibilidad intrínseca, es decir, responsable o irresponsablemente se entrega al mal. Según Tomás, si desobedecemos a la ley natural (y por ende a Dios) o bien se debe a que no hemos educado por completo alguna de nuestras pasiones o bien a que nuestra razón está corrompida, a que nuestro entendimiento no puede dar con la verdad ni con lo que nos

⁷ El lector puede consultar con provecho Mackie, J.L.: *El milagro del teísmo*, Madrid, Tecnos, 1982

⁸ Cfr. Geach, P: La ley moral y la ley de Dios, en *Los mandatos divinos y la moralidad*, México, F.C.E., pp. 239-310

conviene moralmente. ¿Hay algún remedio para esta situación? Sí, la gracia divina, la *cháritas* agustiniana. De esta manera, también la tesis central o el acuerdo fundamental que MacIntyre defiende es una tesis de la teología natural y de la teología bíblica.

La consecuencia más clara de esta argumentación, a estas alturas, tiene que ser meridiana. Dios ha quedado vinculado al principio y a la meta de investigación de la vida moral de modo indefectible. Decimos esto porque con tal consecuencia, y con ella sola, bastaría para verse envuelto en un debate interminable con MacIntyre y su tradición si una persona cualquiera se negara a admitir la revelación. Pero esto no sería tan serio si a la vez no hubiera quedado en claro que no admitir la revelación no implica en modo alguno haber evadido la ley natural (que es la divina) ni la aparente necesidad racional de plantear los problemas fundamentales de la moral al margen del dato teológico, pues este dato es imprescindible para fundamentar lo que MacIntyre llama una racionalidad superior.

Suponiendo que MacIntyre estuviera en lo cierto respecto de sus pretensiones -y él sabe que está en lo cierto por hipótesis: él mismo reconoce que para cualquier tradición vale que se justifica en sus propios términos y es aceptada como verdadera por sus partidarios- se sigue que no hay modo de escapar a esta racionalidad superior. Mas si esto es así, ¿qué debe entenderse por racionalidad superior?

Antes de contestar a esta pregunta, conviene primero detenerse a esbozar cuál es la tradición que MacIntyre defiende, cuáles sus afirmaciones básicas, cuál el acuerdo de esa tradición.

1.3. La filosofía y la Aeterni Patris

La encíclica *Aeterni Patris* no versa principalmente sobre cuestiones de filosofía moral. Más bien trata de razonar cuán pertinente y acertado sería cultivar la filosofía de acuerdo con el método y doctrina filosófica de Tomás de Aquino. No se hará aquí

una presentación de su contenido, sino de aquellos párrafos que parecen conectarse más fácilmente con la tesis central de MacIntyre. Hecho esto, pasaremos a vincular unos y otros.

La filosofía es importante por muchas razones, aunque cabría pensar en algún un momento que lo es sobre todo por su asombrosa capacidad para proveer de errores que el magisterio de la Iglesia debe subsanar continuamente. En efecto,

... la causa fecunda de los males... está en los perversos principios sobre las cosas divinas y humanas, emanados hace tiempo de las escuelas filosóficas...⁹

La razón que se aduce para justificar lo anterior dice así:

Al ser natural que el hombre en su acción tenga por guía a la razón, si en algo falta la inteligencia, fácilmente peca también en lo mismo la voluntad; y así acontece que la perversidad de las opiniones, cuyo asiento está en la inteligencia, influye en las acciones humanas y las pervierte¹⁰.

Como se echa de ver, la causa del error de la voluntad radica primeramente en una inteligencia nutrida de perversas opiniones; aunque se dijo que los errores dimanaban de las escuelas filosóficas, cabe pensar que en último término provendrán de algunas inteligencias con asiento en esas escuelas. Pero no importa, en conjunto, la filosofía no deja de ser, pese a su insuficiencia radical respecto de la verdad, una especie de pedagogo previo a la revelación. De hecho, la filosofía ha argüido a favor de algunas verdades de la fe tales como: hay un Dios, éste es perfecto, los milagros y la palabra divina son fiables, la Iglesia ofrece motivos de credibilidad. Sin embargo, la verdad revelada no necesita de la filosofía:

⁹ *Aeterni Patris* en adelante AE p. 912. Cito según la Colección de encíclicas y documentos pontificios, Madrid, Acción Católica Española, tomo I
¹⁰ *Ibidem*

La doctrina del Salvador es por sí misma perfecta y de ninguna necesita, pues es la virtud y la sabiduría de Dios. La filosofía griega, al unirse a ella, no hace más poderosa la verdad¹¹.

Que esto es así, algo más que mera opinión de un cristiano particular, lo dejó sentado el Concilio V de Letrán cuando sentenció:

toda afirmación contraria a la verdad de la fe revelada es completamente falsa, porque jamás la verdad se opone a la verdad¹²,

opinión ya vieja según parece, pues san Agustín había escrito:

... si se da una razón contra la autoridad de las divinas Escrituras, por muy aguda que sea, engaña con semejanza de verdad, pues no puede ser verdadera¹³.

La filosofía es sierva de la teología, y a lo sumo se le reconoce cierta incumbencia en las cosas humanas, aunque limitada:

... en las otras doctrinas... es muy justo que la filosofía use de sus principios y argumentos; mas no del tal modo que parezca querer sustraerse a la divina autoridad¹⁴.

Después de lanzar lo que parece ser una velada invectiva contra Kant (*... no faltan quienes... defienden que la inteligencia*

¹¹ *AE*, p. 916, que cita aquí a Clemente Alejandrino: Ep. ad Magn.

¹² *Ibidem*

¹³ *Ibidem*, que cita a san Agustín: Ep. 143 (al. 7) ad Marcelin.: 7

¹⁴ *Ibid.*, p. 917

*del hombre, al someterse a la autoridad divina, cae de su natural dignidad*¹⁵) la encíclica declara con toda franqueza que:

*quienes unen el amor a la filosofía con la sumisión a la fe cristiana, son los mejores filósofos*¹⁶.

Más adelante, la encíclica se detiene en Tomás de Aquino: a él atribuye el haber recibido las doctrinas antiguas, ordenarlas, llevarlas a su máxima expresión o dejarlas de tal modo sembradas para la posteridad que sus sucesores se encargarán de hacerlas florecer, confutar los errores del pasado y del futuro, en suma,

*... distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, pero asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra, proveyó a su dignidad de tal suerte que la razón, elevada a la mayor altura en alas de Tomás, ya casi no puede levantarse a regiones más sublimes, ni la fe casi puede esperar de la razón más y más poderosos auxilios que los ya logrados por medio de Tomás*¹⁷.

Después, la encíclica se dirige a lo que propiamente persigue: la restauración de la filosofía de santo Tomás. Los motivos que abonan su estudio y puesta al día son:

uno; combatir la falsa sabiduría,

dos; devolver a los racionalistas a la fe,

tres; promover la paz social y doméstica,

cuatro, contrarrestar los principios del nuevo derecho,

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibid.*, p. 921

cinco, reformar las ciencias filosóficas, cuyos beneficios alimentarán sin duda a las mismas ciencias naturales (nombra expresamente a la física, de la que hace elogio, y añade que el método escolástico de filosofar comunica fuerza, luz y auxilio a las investigaciones científicas, pues no hay verdadera pugna entre los principios filosóficos de dicho método y los resultados de aquellas ciencias).

Concluye mandando que se renueve y propague la sabiduría de Tomás, no sin recordar que éste

cuanto sabía lo había adquirido no tanto por su estudio y trabajo, cuanto por haberlo recibido divinamente¹⁸,

conclusión poco alentadora para quienes ni tienen la inteligencia de Tomás y además se privan del auxilio divino.

Una vez expuestos sucintamente algunos contenidos de la encíclica *Aeterni Patris*, vinculemos los mismos con algunos otros de la tesis de MacIntyre. Nos servirán para salir al paso de un segmento de la definición de tradición que abría este capítulo.

Nadie, en su sano juicio, diría que una tradición es la constante repetición de la misma verdad o creencia tenida por verdad generación tras generación. Que éste es el caso de algún aspecto central de la tesis de MacIntyre no tiene disputa, pues pertenece al depósito de la fe estar sellado para siempre. Al mismo tiempo, la idea de un argumento distendido en el tiempo se refiere sin duda a alguna especie de variación relativa o bien al aspecto formal del argumento en que se despliega la tradición o bien a algún contenido material que se aproxima a la idea de progreso. *Tradicón* significa literalmente lo que se lleva de una parte a otra, y por extensión una traducción y una traición. Examinemos, entonces, qué es lo que se lleva de una parte a otra en esta

¹⁸ *Ibid.*, p. 926

particular tradición sin olvidar que si se ha llevado bajo variaciones de lo contrario sería un mero repetir es porque ha ocurrido algún progreso.

1.4. ¿Hay progreso en la tradición?

En lugar de realizar una revisión de todos los elementos que según MacIntyre han ido pasando de filósofo a filósofo, nos conformaremos con traer los que parecen esenciales a la plausibilidad de su tesis entendida como tradición. Son los siguientes:

la investigación de la vida moral es un arte que se completa cuando la especulación teórica versa sobre la vida de uno mismo. La especulación y la práctica tienen el mismo fin: buscar qué es lo bueno y lo mejor para mí o bien en mi circunstancia particular en la comunidad y momento histórico en que vivo, o bien en orden a la totalidad de mi vida. Por otra parte, avanzar en el camino de la investigación y de la práctica que me procura lo bueno y lo mejor dada la clase de ser que soy, implica ser educado en la virtud por alguien que es virtuoso. Antes de saber por qué he de ser virtuoso, he de obedecer y practicar la virtud, pues mi mente y mi persona han de ser transformadas para que al llegar al punto máximo en que la tradición en que me muevo se encuentra, y yo pueda, eventualmente, proseguir más lejos, es obvio que no me encuentro en ese punto, y que he de saber por dónde y por qué razones otros han caminado por donde lo han hecho hasta el extremo de saber por dónde tendría que seguir si quiero progresar.

Además, ningún estado de cosas de este mundo constituye objetivo último de búsqueda para la clase de ser que soy; por tanto, lo bueno y lo mejor trascienden radicalmente tanto mi especulación como mis prácticas. Aun así, algún vínculo ha de existir entre éstas y aquél, pues de lo contrario no se ve qué pertinencia haya en partirse la cabeza con tanta averiguación o

andar desviviéndose en practicar virtudes cuyo pago sobreviene gratuitamente.

MacIntyre tiene la manía de hablar de demasiadas cosas y de señalar para cada una varios aspectos cruciales; reunidos todos, uno no acierta a dar con cuál sería pertinente comenzar para decir lo que quiere decir en pocas líneas. ¿Quién discutirá con y a MacIntyre que a la gente se la debe educar, sea en las virtudes, en la adquisición de hábitos, en toda suerte de habilidades que se presuponen necesarias para una vida adulta más o menos decorosa? ¿Cómo ponerse a bizantinizar acerca de cuál es la mejor educación? Eso dependerá de lo que se quiera lograr y de las varias concepciones corrientes propias de una cultura o sociedad determinadas. Volviendo, pues, al punto que nos interesa, veamos si ha habido algún progreso en la tradición que MacIntyre defiende.

La definición de tradición nos da una pista de qué entiende MacIntyre por progreso. Progreso no es una noción sustentable por sí misma. Si se habla de progreso, se sobreentiende progreso de algo, en nuestro caso, progreso de un argumento referido a un acuerdo de tipo moral. Como ese acuerdo pretende ser una autocorrección teórica constante y una razón, la mejor razón, para que las personas acepten lo que el argumento demanda, ha de asumirse que la última versión de ese argumento tiene que hacer mejores a las personas que lo conozcan.

Como un desafío a esa noción de progreso, nosotros tomaremos prestada otra noción más manejable, sencilla, clara y contundente. Dilucidaremos luego si aún puede hablarse de progreso en los términos en que MacIntyre lo hace.

Entenderemos por progreso lo siguiente:

Cuando nos preguntamos si ha habido progreso en algún dominio dado, lo que tenemos que hacer es comparar ciertos elementos de ese dominio en perspectiva diacrónica de acuerdo con ciertos criterios

*de ordenación. Esto es, nos preguntamos si podemos poner en cierta relación de -orden de menos- a más de acuerdo con cierto criterio evaluativo a lo largo del tiempo histórico*¹⁹.

Si esta noción de progreso conviene o no a nuestro trabajo es cosa que todavía no sabemos, pero no puede negarse que se podría, sin mucho esfuerzo, emparejar con las exigencias de MacIntyre acerca de la suya.

El dominio de que hablamos es una versión particular de la investigación de la mejor clase de vida para el ser que el hombre es. ¿Ha habido progreso en este dominio? Como dijimos que la tesis de MacIntyre es una tesis teológica, la pregunta podría formularse también así: ¿ha habido en esta tesis particular de la teología un progreso reconocible?

Para alguna clase de prácticas humanas es muy fácil, de acuerdo con la definición de progreso introducida, mostrar cómo sí lo ha habido. Para otras parece más complicado. Establezcamos primero los términos de nuestra situación: ¿qué elementos compararemos?, ¿qué criterio de decisión nos dirá si entre esos elementos ha ocurrido un progreso? Metidos como estamos en la tradición aristotélico-tomista, podríamos imaginar la siguiente situación: X es un agustiniano radical, y Z un tomista no menos decidido. ¿Cuál de ellos es mejor desde el punto de vista moral que determina la definición de tradición esgrimida por MacIntyre? ¿Es preciso intentar responder a esta pregunta, por lo demás aparentemente bien formulada de acuerdo con el hilo de nuestra argumentación? Pero admitamos que puede estar mal planteada así la cuestión, pues MacIntyre cree disponer de un recurso por medio del cual se puede mostrar que o bien una tradición frente a otra o bien un estado de una tradición frente a otro estado de esa

¹⁹ Ulises Moulines, C.: ¿Existe progreso genuinamente científico?, en *El trabajo filosófico en el continente*. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, p. 24

misma tradición, uno de ellos es superior al otro. Es así: sea A una tradición (o momento de una tradición), sea B otra tradición (o momento, etc.); entonces, A es racionalmente superior a B (esto es, supone un progreso racional) si y sólo si A, en sus propios términos, explica y resuelve los problemas que B no puede resolver dados los términos de que dispone.

Concediendo que este planteamiento no tiene objeción, aunque resuenen en él los ecos de la filosofía de la ciencia, veamos si con él se puede mostrar que un momento de la tradición supera racionalmente a otro momento de esa misma tradición: en punto a moral, el ejemplo que escojamos debe referirse a algo como esto: arbitrar medios que hagan a las personas mejores de lo que son. Quizás sirva el siguiente: va de suyo que, según Aristóteles, algunas personas pueden, si quieren (y sobre todo si las dejan los infortunios de la vida) ser felices. No tiene disputa, según san Agustín, que nadie puede ser feliz si no hace de Dios su felicidad: mientras las personas del primer caso creen que es en este mundo humano y por medios humanos como debe plantearse la conquista de ese afán -la felicidad- que a todos invade, quienes adhieren a la propuesta agustiniana sostienen que ni es en este mundo ni por medios meramente humanos como se logrará alcanzar la felicidad. A primera vista ambas posiciones lucen incompatibles.

Tomás de Aquino, conocedor de ambas tesis, desprovisto de un criterio independiente que pudiera satisfacer ambos requerimientos a la vez, arbitró un expediente que respetando lo esencial, corrigiendo lo que debía corregirse, introduciendo elementos desconocidos para ambos, logró superar a ambos sin eliminar lo esencial de sus aportes. Todo indica que lo introducido fue esto: el Dios del que no podía disponer Aristóteles, pero sí Agustín, fue introducido sobre el esquema aristotélico de la vida buena; y la clase de razonamiento dialéctico de la que no disponía Agustín se la endosó a éste desbaratando, por medio de los dictados de la ley natural, su teoría de la iluminación del entendimiento por Dios. A esto llama MacIntyre progreso, o sea, una explicación fiel y novedosa a un tiempo acerca de una incómoda situación

heredada. En este ejemplo, el progreso parece consistir en una mejor explicación teórica. Pero dijimos antes que en punto a moral parece relevante preguntarse por si quienes adoptan la solución de Tomás, son mejores o no que quienes pensaban o como Aristóteles o como san Agustín. A esto, MacIntyre respondería que un individuo aristotélico se concibe ante todo como habitante de la polis, el individuo agustiniano como peregrino a su patria definitiva y que Tomás fue capaz de integrar ambas ciudadanías. Pero la pregunta es: ¿serán los individuos educados en esta superior expresión teórica mejores moralmente que los educados en la polis o en una comunidad agustiniana? ¿Cómo saberlo? ¿Cómo podría saber MacIntyre que es mejor para él hacerse un cristiano agustiniano si no es porque ha decidido ser un cristiano agustiniano?²⁰ . Las cosas pueden complicarse aún más sin mucha estridencia. No creemos que haya forma, si no es deshaciendo literalmente a Aristóteles o a san Agustín, de compatibilizar la idea de que no se puede ser feliz y miserable -hablo de bienes materiales- según Aristóteles, con que sí se pueda según san Agustín; es más, es condición sine qua non según el Estagirita contar tanto con bienes de fortuna como con *fortuna* y buena cabeza para ser feliz: vano intento el del miserable que se empecine en un propósito imposible dada su descripción del *eudaimonikós*; (que esta misma idea pronto encontró oposición, se ve de sobra con sólo reparar en diversa doctrinas morales tenidas siempre en menos en cualquier historia de la filosofía; hablo de los epicúreos, cínicos...). No así para san Agustín: a juzgar por su propia vida y por la que recomendó se llevara, los bienes materiales han de reducirse a los imprescindibles que la necesidad impone.

Nuestra conclusión, por tanto, sólo puede consistir en que si bien no hemos construido un argumento directo en contra del progreso de la tradición, hemos señalado al menos algún límite a la pretensión de MacIntyre; ese límite se relaciona con modos de vida individuales que, habida cuenta de la historia cultural que

²⁰ Cfr. MacIntyre, A.: *Justicia y racionalidad*, p. 26. Ignoro si esta declaración de MacIntyre puede compatibilizarse con el resto de sus tesis.

engloba a la presentación del pensamiento de MacIntyre, hemos aprendido a respetar antes que a comprender o tratar de justificar.

1.5 De la comunidad al individuo

Cuando, como MacIntyre acostumbra, los problemas o temas de que nos hacemos cargo poseen dimensiones de gran escala, no es de extrañar que se abran tantos frentes y se dejen tantos cabos sueltos, que después resulte complicado encerrar en pocas ideas, no digo ya los argumentos presentados para sostener una tesis, sino la tesis como tal. En este apartado intentaremos, a partir de la concepción de la vida buena dada por MacIntyre, señalar cómo su desarrollo, que se pretende político en términos comunitaristas, desemboca parcialmente en la convalidación de valores no suscritos en principio por la concepción de la vida buena que defiende.

*La vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es*²¹.

Esta definición implica una diferencia importante explicada en otras partes de las obras de MacIntyre²². Me refiero a la distinción entre bienes de la eficacia y de la excelencia, bienes exteriores a una práctica y bienes interiores a una práctica (artística, deportiva, moral...). A cada una de estas distinciones corresponden diversas virtudes y clases de justicia. Más ampliamente, lo que se considera como bueno o como malo, remite a estadios particulares de la evolución ideológica de los grupos sociales.

²¹ MacIntyre, A.: *Tras la virtud*, tr. Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987, p. 271

²² Véase *Justicia y racionalidad*, capítulo I

La tradición aristotélico-tomista, y con ella el llamado comunitarismo, sostiene la tesis de que los bienes de la excelencia convienen más que los de la eficacia si se quiere que en el objetivo en que coincidirían ambos bienes -la felicidad-, ésta prevalezca por encima de bienes reconocidos como tales, pero mucho más limitados. Ahora bien, dando por sentado, como MacIntyre da y nosotros también, que la nuestra es una sociedad que se dice liberal, merece la pena debatir con la tradición acerca del surgimiento de este tipo de sociedad. Pretenderemos en este apartado mostrar que si bien no es cierto que a la tradición aristotélicotomista no se le puede adjudicar directamente el nacimiento de la sociedad liberal, sí se puede argüir razonablemente que de modo indirecto la ha promovido tanto ayer como hasta hace poco. Empecemos.

*... lo que hizo necesaria la creación de instituciones liberales fue, en gran parte, el manifiesto fracaso de los grupos religiosos de diverso tipo a la hora de establecer un acuerdo racional sobre sus diferentes y opuestas concepciones del bien... La sociedad liberal debe concebirse y justificarse como un acuerdo autolimitado sobre el bien*²³.

Suponemos que nadie sostendrá la idea de que la suerte histórica de la filosofía aristotélicotomista ha sido de poca monta. Ninguna otra doctrina, exceptuado el ideario ilustrado a todas luces menos articulado institucionalmente, ha logrado penetrar estructuras fundamentales de poder e influencia; sin embargo, ha fracasado. Permítaseme traer aquí algún ejemplo de un pasado no lejano que tiene el atractivo suplementario de que el tomismo figura en él sin la menor duda; además muestra cómo es posible y del todo imprevisible, que se hagan las cosas por determinados fines y resulten otros.

²³ Stout, Jeffrey: *Liberal Society and Languages of Morals*, Soundings, 59, 1/2, (1986), pp. 38s, citado por C. Thiebaut: *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 56

En 1953, la Santa Sede y el Episcopado español firman un acuerdo que mejora la imagen internacional de Franco y consagra el predominio de la Iglesia dentro del régimen. A la sombra del nacionalcatolicismo tuvo ésta todo lo que cualquier institución humana hubiera podido desear: auténtico poder social, aceptable bienestar económico, riguroso control de sus posibles enemigos, inusitadas facilidades para la práctica religiosa y el endoctrinamiento clerical. Los medios de comunicación le fueron absolutamente propicios y toda la presión social se volcó en el fomento de diversas manifestaciones de religiosidad; el viejo anticlericalismo tuvo que retirarse a sus cuarteles de invierno. A la larga, la Iglesia perdería casi todas las batallas: no conseguiría organizar una auténtica comunidad de creyentes, no crearía una verdadera cultura católica y fracasaría en su intento de catolización integral de la sociedad²⁴.

La figuración del tomismo en esa historia estuvo representada por una extraordinaria influencia doctrinal que no debe distar mucho de la influencia doctrinal del liberalismo sobre la cultura de masas que tantas desazones procura a MacIntyre en su obra *Tras la virtud*:

Mientras la industria crecía y aumentaban los placeres del consumo... (paradójicamente, esa influencia doctrinal de raigambre indudablemente tomista) ponía a la sociedad española en sintonía con la cultura del bienestar, abierta a la aceptación de los bienes terrenales y menos tentada por la esperanza sobrenatural²⁵.

²⁴ García de Cortázar, F. y González Vesga, J.M.: *Breve Historia de España*, Madrid, Alianza, 1944, p. 595

²⁵ *Ibid.*, p. 621 (Paréntesis mío)

Con todo, se puede acudir a otros terrenos sociopolíticos en los que no resalta menos la paradoja de la tremenda ambivalencia de individuos e instituciones del presente: el lenguaje de la modernidad. Me refiero al lenguaje predominante, al mensaje político francamente degradado en medio mundo por causa de la inconsecuencia y de la corrupción, el lenguaje de la democracia.

Más preparada para encajar el cambio, la Iglesia se adelantó por medio de su jerarquía a saludar el proyecto de convivencia política... jamás la Iglesia había recorrido tanto camino en tan breve tiempo, desde su legitimación de la dictadura militar hasta su apoyo al programa de la democracia... Aprendida la lección de su fracaso... apoyó al sector reformista del franquismo, alentó a la oposición liberal y contribuyó, más que ninguna otra institución, al reblandecimiento de la agresividad de la derecha conservadora contra el nuevo régimen democrático... pero en seguida surgiría (la tentación del pasado paréntesis nuestro) bajo la forma de reclamación de los derechos de...²⁶

Aquí justamente queríamos llegar, al lenguaje de la modernidad patente en las últimas palabras del texto citado. ¿Quién que se respete y tenga por medianamente civilizado no habla ese lenguaje? Constituye un tópico ya cansón el señalar el fracaso de la modernidad: si no nos engañamos, fue propósito de la modernidad lograr que los individuos se condujeran cada vez más y mejor por su propia cuenta (autonomía moral); pues bien, lo ha conseguido. Que el ideal fuera imaginado en su mejor expresión como menos apegado al capricho o a los bienes de la eficacia y más pulido en cuanto a educación pública se refiere, es un problema importante, pero no resta un ápice al objetivo logrado. Pero lo que ahora se quiere subrayar es la indeclinable conquista de un lenguaje básico compartido:

²⁶ *Ibid.*, p. 627

*En nuestra parte del mundo ya no hay actualmente... un concepto confesable de poder que no sea el liberal*²⁷.

Entiendo por básico y compartido un lenguaje en clave de derechos, libertades y autonomía, convertido en un lenguaje de *sentido común*²⁸.

Este sentido común del lenguaje político y cultural, justamente por haber llegado a ser lo que es, no se caracteriza por su honda reflexividad, en contra de lo que sucede con el esfuerzo ingente de los comunitarismos y neoaristotelismos de moda: el despliegue de investigación y puesta al día de una argumentación reflexiva, a contracorriente, es signo elocuente de que las tesis de quienes optan por la vuelta al nido de la comunidad o a la preponderancia de las instituciones sobre los individuos, muestran su no escasa fragilidad:

*En efecto, el riesgo obvio al que se enfrenta cualquier definición contextual de las nociones de bien y de justicia, como son estas definiciones comunitaristas en base a una tradición moral, es que los límites de la comunidad que se convierte en criterio de tal definición pueden ser tan estrechos o tan cerrados que ninguna diferencia, por no decir ya ninguna disidencia, pueda ser tolerada, y ello es más acuciante cuando hablamos de comunidades ya multirraciales, multiétnicas o multiculturales*²⁹.

O con otras palabras, gracias al respeto ganado en la modernidad hacia distintos tipos de comunidades tradicionales existentes, hoy

²⁷ Calomarde, Joaquín: Práctica perpleja de la tolerancia, en *Claves de razón práctica*, n° 57, Madrid, Promotora General de Revistas, 1996, p. 63

²⁸ Cfr. Requejo, Ferrán: El cuadrado mágico del liberalismo, en *Ibid.*, n° 46, p. 3

²⁹ Thiebaut, C.: *Los límites de la comunidad*, p. 58

su misma multiplicidad exige de ellas un lenguaje común: lejos de no reconocer los valores de cada una de esas comunidades, el problema radica en dar con un lenguaje no neutral, aspecto en el que sin duda MacIntyre tiene razón porque nadie sabe cuál lenguaje podría ser ése en el que todas puedan reconocerse porque todas pueden aportar algo al mismo. En este sentido,

la noción misma de tradición... y las propuestas políticas comunitaristas no pueden ejercitarse... si no es a partir del marco político del liberalismo y, en cierto sentido, como su complemento. De forma similar, y por lo que a la idea de comunidad respecta, no puede entenderse una idea de comunidad moral si no es a partir de una inevitable diferenciación que exige nociones de respeto a las diferencias y a las minorías, es decir, que requiere las nociones modernas de tolerancia y dignidad del individuo³⁰.

Resulta un poco difícil desprenderse de la sugestión de que las tesis que MacIntyre defiende vienen envueltas en un ropaje excesivamente dramático por momentos, y por tanto, cargado de la emoción que toda elección personal implica, mucho más si se sale a la palestra de su defensa frente a contrarios. Unos contrarios, quizás convenga decirlo, revestidos de ciertas exageraciones insustanciales, pero que se muestran de esa manera más vulnerables a su crítica.

1.6. No hay una tradición

Llegados a este punto, consideramos oportuno abrir un poco más las perspectivas particulares que hemos comentado a fin de, sintonizados con algunas preocupaciones importantes de la investigación moral anotadas por MacIntyre, tratar de señalar en qué puntos nuestro autor aporta razones de peso para salirse

con la suya y en cuáles, creemos, pueden oponérsele límites difícilmente inaceptables.

En el capítulo XVII de *Justicia y racionalidad*, MacIntyre ha mostrado de modo suficiente cómo el liberalismo se ha convertido en *una*, otra, tradición de investigación moral. Todo lo que de relevante encierra esa afirmación puede verse en el capítulo siguiente de esa misma obra (“La racionalidad de las tradiciones”).

Ahora bien, si como allí se sugiere, el liberalismo se ha convertido en otra tradición, cabría pensar que ha abrazado alguna de las exigencias inherentes a este tipo de adopciones, entre ellas, la exigencia de cierto exclusivismo teórico apropiado y excluyente. Excluyente, porque la doctrina liberal se justificará en razón de una verdad, *su* verdad, y en tal sentido parangonable a las pretensiones de cualquier otra tradición. Apropiado, porque si no se conformara a partir de otras tradiciones, no se comprendería por qué tipo de razones bien fundadas ha podido desarrollarse dicha tradición. En efecto,

El ofrecer un tipo de razones, apelar a un tipo de creencias de fondo, significaría ya haber asumido el punto de vista de alguna tradición particular. Pero si hiciéramos semejante asunción, entonces no podríamos tener ninguna buena razón para conceder mayor peso a los argumentos propuestos por una tradición particular en lugar de a los argumentos propuestos por sus rivales³¹.

Parece desprenderse de lo anterior, la idea de que si unos individuos cualesquiera adoptaran la tradición liberal, no tendrían mejores razones que otros individuos cualesquiera para pretender que sus argumentos superan a los de éstos. Además, se desliza una cierta fatalidad para la conveniencia teórica y práctica del liberalismo, pues si admitimos que surgió con pretensiones de

dar respuesta a conflictos que otras tradiciones no resolvían, ahora resulta que no puede mostrar la superioridad racional de sus postulados.

Dos respuestas posibles pueden adelantarse para precisar el alcance de esta situación: puede argüirse, en primer lugar, que el conflicto de tradiciones no tiene por qué plantearse en términos de superioridad racional, a menos que se dé por hecho consumado que las cuestiones de fondo de la investigación moral hayan de tener que ser planteadas de ese modo; y en segundo lugar, puede aducirse que al haberse asentado como tradición, el liberalismo goza de cierta plausibilidad mayoritaria a buen resguardo del ataque generalizado proveniente de doctrinas minoritarias menos establecidas o en franco deterioro. Concedámoslo paces MacIntyre: puesto que el liberalismo ha *entrado* en liza apelando a términos similares -verdad, razón, identidad personal... -que sus rivales aquí presentados, difícilmente logrará escapar de algún serio inconveniente ya padecido por otras tradiciones. Que el liberalismo se convierta en un dogma, poco tiene de extraño. Otra vez es preciso distinguir entre los dictados de la teoría y lo que se hace con tales dictados.

Pero, ¿por qué debe darse lugar a la confrontación racional entre tradiciones? ¿No encierra el liberalismo la creencia de que los individuos y los grupos establecidos han de bastarse por sí mismos para convalidar una forma de vivir y que no hay instancia a que apelar, fuera de la propia tradición, cuando aparecen los conflictos? En este sentido, el liberalismo arguye a favor de lo establecido, pero -debe no olvidarse- lo establecido aparece ya como plural antes de que el liberalismo venga a convalidarlo o conferirle derecho de palabra: no tiene nada de inexplicable que el liberalismo padezca hoy desafíos teóricos ya viejos, pero no es su *culpa* exclusiva el que toda una tradición ya consagrada en y por nuestra cultura occidental, reafirme que una de nuestras más aquilatadas costumbres consiste en rizar el rizo de la mejor explicación teórica de cuanto se nos alcanza. En efecto, cada una de las tres tradiciones estudiadas por MacIntyre constituye un

ejercicio, una muestra y una pretensión de *la razón*, por lo que cabe preguntarse si tales ejercicios, muestras y pretensiones están como están más por un motivo ceñido a un tiempo y a la preponderancia social de unas ideas que al *gobierno* de los acontecimientos desde el tribunal de la razón.

Ninguna representación del pasado es inocente, y si además está elaborada con fines propedéuticos, como es el caso de cualquiera de las tres tradiciones morales en discordia, menos inocente todavía aparecerá. Mas en este punto acontecen los inevitables reacomodos que las teorías morales sufren cuando confrontan todo su andamiaje teórico con los rigores de su aplicación práctica.

Pero señalábamos antes que puede adelantarse otra respuesta a la pretensión del exclusivismo liberal. Veamos.

¿Qué clase de razón o razones pueden oponerse a la aparente brutalidad de que las cosas son así? ¿Cómo afrontar el hecho de que hemos construido una sociedad que permite a los individuos mayores espacios para expresarse a su gusto? Esta vaguedad debe ser matizada, sin duda, pero no hasta el punto de eliminarse.

No es una creación radicalmente nueva la de *dejar* que las personas o los grupos se las compongan a su antojo; ni se necesita de una sociedad liberal para que reine cierto pluralismo difuso no desasistido de buenas razones, ni ha habido que esperar tampoco al liberalismo para comprobar que una sociedad determinada se descompone sin remedio. Por ejemplo, ¿no convivieron en la Antigüedad distintas versiones filosóficas de la moralidad? O algo más chocante aún dentro de una tradición: ¿no han sido cobijados por idéntico manto doctrinario el eremitismo de los disidentes y el mundanismo de los integrados? Entonces, ¿cómo salir del círculo de lo dado? Puede mostrarse sin mucho reacomodo conceptual que cada una de las versiones

de la moral sometida a estudio, encierra en su formulación contenidos de sus oponentes. En distintos niveles, y sin pretender reducir unas a otras, nadie negará que la tolerancia evangélica puede interpretarse como un valor adscrito al liberalismo, o que hasta su expansión y práctica generalizadas, plasman aquel valor de un modo que su soporte tradicional más propio nunca pudo establecer dadas sus ínfulas de dominación. O al revés, la facilona e irreflexiva asunción del liberalismo, dada ya su connatural imposición, encierra la amenaza de una vacuidad racional respecto de opciones morales que a la larga pueden constituirse en semillas de su declinación: ningún sistema moral suele imponerse por las buenas razones estrictamente teóricas que exhibe. Necesita del sentimiento de que tiene razón; pero ese sentimiento no procede en último término de la teoría, sino una vez más, de la representación del pasado y de la experiencia del presente. No es incompatible, desde un punto de vista moral, afirmar la superioridad teórica de una doctrina dados sus ideales y rechazar al mismo tiempo sus realizaciones históricas. Por ejemplo, es difícil resistirse a admitir que cuanto más extendían los españoles la verdad de su fe religiosa, más la desacreditaban, dados los métodos de esa expansión. Al final surgió, como al parecer no podría ser de otro modo, la creencia de que justamente esa fe debía ser la verdadera, puesto que se impuso. Otro tanto puede ocurrir hoy con el liberalismo: toda la altura de sus formulaciones ideales, que sin duda confieren al individuo una supremacía fundamental y prospectiva acerca de lo que ha de establecerse como *moral* por encima de la sociedad en que se desenvuelve, no garantiza en absoluto la verdad de su praxis histórica.

Pero al mismo tiempo, nadie puede negar sensatamente que tales ideales han logrado, como MacIntyre no se cansa de exponer, una supremacía socialmente encarnada que ha desplazado a sus competidoras.

Por tanto, aun concediendo -y ya es mucho conceder- que el triunfo del liberalismo es el triunfo de un error desde la perspectiva de la tradición aristotélicotomista, ¿cómo resistirse a

la idea de que la representación del pasado cambia a medida que se transforma la experiencia del presente? Uno de los hitos de esa representación está constituido por el valor moral del individuo, esto es, por el simple hecho de su facticidad; afirmación esta que tiene como una de sus consecuencias la creencia de que el individualismo reinante procede, en parte, del fracaso de una tradición agotada en algún momento de un pasado que proveyó él mismo de un espléndido argumento a la tradición que ahora se impone.

**Fuerza activa y relaciones entre
substancias en los
Gedanken von der wahren
Schätzung der lebendigen
Kräfte de Kant**

*Por: Gustavo Sarmiento**

Resumen

El trabajo presenta un exámen del problema metafísico del nexo y las relaciones entre substancias en la primera obra publicada por Kant. Se demuestra que, a pesar de que Kant al atribuir a las substancias una fuerza activa de naturaleza física y no espiritual se inserta en la tradición wolffiana, rompe con ésta al introducir una nueva noción de fuerza activa en virtud de la cual una substancia actúa sobre otra modificando su estado interno (la perspectiva wolffiana considera a la fuerza activa un principio interno de cambio). De este modo, Kant puede explicar la interacción entre las substancias y proponer una concepción de interconexión mutua de la substancia de manera dinámica. El entendimiento de esta concepción es importante para el estudio de la evolución del pensamiento precrítico de Kant.

* Instituto de Estudios Avanzados (IDEA). Dr. en Filosofía (U.S.B. 1998), Mg. en Ciencias Políticas (U.S.B.) y Físico (U.S.B.)

Abstract

This article presents a study of the metaphysical problem of the link and relationships between substances in Kant's first published work. It demonstrates that, in spite of Kant's attribution to the substances of an active force, of physical nature and not spiritual, which put him in the wolffian tradition, he breaks with it by introducing a new notion of active force by means of the which a substance acts on another, modifying its internal state (the wolffian perspective considers the active force a principle of internal change). In this way, Kant is able to explain the interaction between the substances and can propose a conception of dynamic mutual interconnection between substances. The understanding of this conception is important for the study of the evolution of Kant's precritical thought.

En este trabajo examinaremos el problema metafísico del nexo y las relaciones entre las sustancias en la primera obra publicada por Kant, que lleva por título: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise derer sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen, durch Inmanuel Kant*¹. Veremos que, si bien por un lado Kant sigue en esta obra a la tradición wolffiana, al atribuir a las sustancias una fuerza activa de naturaleza física y no espiritual, por otro lado, para poder explicar la interacción entre las sustancias él

¹ *Pensamientos sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas y juicio de la prueba de la cual se han servido el Sr. von Leibnitz y otros mecánicos en esta disputa, junto con algunas consideraciones precedentes que conciernen a la fuerza del cuerpo en general, por Inmanuel Kant*. En lo sucesivo nos referiremos a esta obra como *Gedanken*. Citamos las obras de Kant a partir de la edición de Wilhelm Weischedel, *Werke in sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, de manera abreviada: W.; y de la edición de la Academia Prusiana, *Gesammelte Schriften*, Walter de Gruyter & Co., Berlin y Leipzig, 1926, de manera abreviada: Ak. También emplearemos las siguientes abrevia

introduce una nueva noción de fuerza activa, como aquella en virtud de la cual una substancia actúa sobre otra modificando su estado interno, apartándose con ello del punto de vista wolffiano, que considera a la fuerza activa como un principio interno de cambio. Apoyándose en este concepto de fuerza activa, Kant concibe la interconexión mutua de las substancias de manera dinámica, cada substancia actúa sobre las demás por medio de su fuerza activa, modificando su estado interno, y con esa acción va unida una reacción de las otras substancias sobre la primera. Según este punto de vista, las fuerzas activas de las substancias son condición de los lugares y el espacio, así como del mundo entendido como la serie de todas las cosas contingentes simultáneas y sucesivas conectadas entre sí. Así pues, la fuerza activa es condición de la coexistencia de las substancias. Con todo esto, Kant busca defender la interacción entre el alma y el cuerpo. Otros resultados que se derivan de sus principios son que pueden existir substancias que no estén en ningún lugar y que es posible la existencia de más de un mundo. La concepción dinámica de las relaciones entre las substancias que examinaremos tiene importancia para el estudio de la evolución del pensamiento precrítico de Kant. A través de transformaciones y reelaboraciones algunos de estos puntos de vista llegan hasta la *Dissertatio* de 1770, y forman parte de la metafísica dogmática criticada en la *C.R.P.*

A pesar de haber sido escritos en 1746², los *Gedanken* aparecieron en 1749. Se trata de una obra extensa en la cual Kant trata de determinar la forma de la *fuerza viva* (*vis viva*), que

turas: *Nova dilucidatio: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, W. I., pp. 401509. *Mon. phys.: Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*, W. I., pp. 511563. *Dissertatio: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*, W. III., pp. 12107. *C.R.P. Crítica de la Razón Pura*, W. II. Gerh. Phil.: Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. I. Gerhardt Ed., 7 Vols., Georg Olms, Hildesheim, 1965, Reimpresión de la edición de Berlin, 1880. Gerh. Math.: Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Mathematische Schriften*, C. I. Gerhardt Ed., 7 Vols., Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1971. Segunda reimpresión de la edición de Halle, 1849/1863. *Deutsche Metaphysik (Metafísica Alemana)*: Wolff, Christian. *Vernünftige Gedanken, von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Charles A. Corr Ed., Christian Wolff: *Gesammelte Werke*, J. École, H. W. Arndt, Ch. A. Corr, J. E. Hofmann, M. Thomann, Eds., Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1983, I. Abteilung, Deutsche Schriften, Vol. 2. Reimpresión de la edición de Halle, 1751.

² En una carta escrita por Kant a Albrecht von Haller el 23 de Agosto de 1749, se lee lo siguiente: «Der Druck dieses Werckchens ist in diesem Jahre nur geendiget obgleich der

corresponde a lo que hoy llamamos *energía cinética* y no es considerada como una fuerza. Según Leibniz y otros, la medida de la fuerza de los cuerpos en movimiento era $m \cdot v^2$, el producto de la *masa* por el cuadrado de la *velocidad*, mientras que para Descartes y Euler era $m \cdot v$, el producto de la masa por la velocidad. La solución de Kant también fue errada³, al igual que la de todos los que abordaron el problema, exceptuando a D'Alembert, quien había dado la respuesta correcta, $\frac{1}{2} m \cdot v^2$, en su *Traité de dynamique* de 1743⁴, lo cual ignoraba Kant. En el primer párrafo del capítulo inicial de los *Gedanken*, el cual versa sobre la fuerza de los cuerpos en general, Kant toma como punto de partida que cada cuerpo en movimiento tiene una fuerza. Al atribuir una fuerza activa de naturaleza física tanto a los cuerpos como a las sustancias simples⁵, Kant sigue a la tradición wolffiana, de la cual procede⁶.

Anfang nach Anzeige des Tittels schon 1746 gemacht worden an welcher Verzögerung sowohl öftere Verhinderungen als auch meine Abwesenheit Schuld gewesen ist.» Ak. X., p. 1.

³ Para él los movimientos son de dos tipos; el primero debe estar contenido en los cuerpos y continuar hasta el infinito, en caso de que no se presente ningún obstáculo, y se rige por la fórmula leibniziana, mientras que el segundo tipo de movimiento debe cesar tan pronto la fuerza activa cesa, y se rige por el principio cartesiano.

⁴ Paris, 1743, en D'Alembert, J. L.: *Oeuvres Complètes*, 5 Vol., Paris, 1821-1822, Vol. I, pp. 398-399

⁵ (§§ 14, W. I., pp. 2628)

⁶ Conviene examinar brevemente los antecedentes de la noción de fuerza activa de los *Gedanken*. Para Wolff, la materia es «extensum vi inertiae praeditum». (*Cosmologia generalis*, Jean Ecole Ed., Christian Wolff. *Gesammelte Werke*, J. École, J. E. Hoffmann, M. Thomann, H. W. Arndt, Eds., Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1964, II. Abteilung, Lateinische Schriften, Vol. 4. Reproducción de la segunda edición de Frankfurt & Leipzig, 1737, § 141, p. 121). Pero además de esto, como ella está en movimiento continuo (*Ibid.*, § 170, p. 140), y éste no puede explicarse a partir de la extensión, ni de la inercia (*Ibid.*, § 147, p. 126-127, § 148, p. 127), él considera necesario admitir en los cuerpos, además de la extensión y la vis inertiae, un principio de movimiento, o de cambio, *que es la vis motrix o vis activa*. (*Ibid.*, § 135-138, pp. 118-119). De acuerdo con Wolff, la vis activa de los cuerpos encuentra su explicación en los elementos (*Ibid.*, § 182, p. 146, § 191, p. 150), pues ella resulta de la vis activa de los elementos que constituyen los cuerpos. (*Ibid.*, § 196, p. 152). La idea de que las sustancias tienen fuerzas la encontramos en los seguidores de Wolff, p. ej. en Baumgarten: «Substantia composita habet vires» (*Metaphysica*, § 232, Ak. XVII., p. 78), y también que las sustancias simples de las cuales las primeras se componen tienen fuerzas. (*Ibid.*, § 199, p. 68). Al atribuir fuerzas a los cuerpos y a las sustancias simples, Wolff es deudor de los conceptos dinámicos acuñados por Leibniz (Cfr., p. ej.: *Ontologia*, § 761, p. 568), y a través de él sus seguidores, incluyendo a Kant. Como es sabido, para Leibniz, las mónadas, verdaderas unidades que carecen de partes, son las fuentes de las acciones, los primeros principios absolutos de la composición de las cosas, los últimos elementos del análisis de las cosas substanciales (*Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances*... , Gerh. Phil. IV., pp. 482-3; *Monadología*, § 12, Gerh. Phil. VI., p. 607), y están dotadas de fuerzas. Él pensó que el concepto de fuerza podía contribuir a una explicación verdadera del concepto de sustancia: «... dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant *Krafft*, Galli *la force*) cui ego explicandae peculiarem *Dynamices* scientiam destinavi, plurimum lucis affere ad veram *notionem substantiae*

Para determinar la noción de esa fuerza, él propone seguir de cerca a Leibniz, quien fue el primero en atribuir a los cuerpos una fuerza esencial que precede a la extensión, a la cual llamó fuerza activa⁷. Con ello quiere rechazar el punto de vista de los wolffianos, quienes sostuvieron que la fuerza esencial de los cuerpos, la fuerza activa, es una fuerza motriz (ver nota 5), mientras que el propio Leibniz sólo habló en general de una fuerza activa⁸. Así pues, de

intelligendam.» (*De primae philosophiae Emendatione ...*, Gerh. Phil. IV., p. 469). Lo constitutivo de las substancias es la fuerza activa, (*Ibid.*, pp. 469-470), que es la esencia de la substancia en general, sea material o inmaterial (*Nouveaux essais ...*, Préface; Gerh. Phil. V., p. 58), de modo que no hay cuerpos sin movimiento, ni substancias sin esfuerzo (*Eclaircissement du nouveau système ...*, § 14, Gerh. Phil. IV, p. 495). Ahora bien, hay diferencias claves entre la cosmología wolffiana y la monadología de Leibniz; entre ellas cabe destacar dos que son relevantes para lo que estamos tratando: i. según Leibniz, las mónadas son puntos metafísicos dotados de una vis activa cuya naturaleza es representativa, mientras que para Wolff los elementos son puntos físicos dotados de una vis activa física en vez de representativa, y con la cual ellos no se identifican (*Cosmologia generalis*, § 187 not., p. 148; § 216 not., p. 166; § 191, p. 150; § 192, pp. 150-151; § 196, p. 152); ii. a diferencia de las mónadas leibnizianas, que son cerradas, los elementos wolffianos ejercen un influjo físico entre sí. (*Psychologia rationalis*, Jean Ecole Ed., Christian Wolff. *Gesammelte Werke*, J. Ecole, J. E. Hoffmann, M. Thomann, H. W. Arndt, Eds., Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1972, II. Abteilung, Lateinische Schriften, Vol. 6, reproducción de la edición de Frankfurt & Leipzig, 1740, § 558, p. 480). En este trabajo veremos que en ambos respectos Wolff es seguido por Kant, lo cual indica que a pesar de su intento de retomar un punto de vista leibniziano en relación con la fuerza activa (ver próximo párrafo), la concepción kantiana de dicha fuerza es mayoritariamente tributaria de la tradición wolffiana.

⁷ 1) «Leibniz, dem die menschliche Vernunft so viel zu verdanken hat, lehrete zuerst, daß dem Körper eine wesentliche Kraft beiwohne, die ihm so gar noch vor der Ausdehnung zukommt. Est aliquid praeter extensionem imo extensione prius; dieses sind seine Worte.» (*Gedanken*, § 1, W. I., p. 26). 2) «Der Erfinder [Leibniz] nennete diese Kraft mit dem allgemeinen Namen der wirkenden Kraft». (*Ibid.*, § 2, p. 27; el contenido de los corchetes es nuestro). De acuerdo con Kant, se debió seguir de cerca la doctrina leibniziana de la fuerza activa, y únicamente tratar de determinar dicha fuerza de manera más exacta: 3) «Man hätte ihm [Leibniz] in der Lehrgebäuden der Metaphysik nur auf dem Fuße nachfolgen sollen, allein man hat diese Kraft etwas näher zu bestimmen gesucht.» (*Ibid.*, § 2, p. 27; los corchetes son nuestros). En el § 1 Kant se refiere al siguiente pasaje del *Specimen Dynamicum*: «... In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem, imo extensione prius alibi admonuimus, nempe ipsam vim naturae ubique ab Autore inditam, quae non in simplici facultate consistit, qua Scholae contentae fuisse videntur, sed praeterea conatu sive nisu instruitur, effectum, plenum habituro, nisi contrario conatu impediatur.» (Gerh. Math. VI., p. 234). De acuerdo con Leibniz, la fuerza activa no es una mera potencialidad, sino un activo esforzarse hacia cierto proceso de cambio en cierta dirección que, a diferencia de la potencia activa de los escolásticos, no requiere nada para pasar al acto, excepto la remoción de ciertos obstáculos, p. ej.: soltar un enganche, cortar una cuerda, etc.

⁸ Kant critica a aquellos que atribuyen al cuerpo una fuerza motriz esencial, sólo para poder responder a la pregunta por la causa del movimiento. «Ich behauptete aber, daß wenn man dem Körper eine wesentliche bewegende Kraft (vim motricem) beileget, damit man eine Antwort auf die Frage von der Ursache der Bewegung fertig habe, so übe man in gewisser Maße den Kuntsgriff aus, dessen sich die Schullehrer bedienen, indem sie in der Untersuchung der Gründe der Wärme, oder der Kälte, zu einer vi calorifica oder frigifacientie ihre Zuflucht nahmen.» (*Gedanken*, § 2, W. I., p. 27). El tiene en mientes a los wolffianos. Sin embargo, cabe observar que Wolff no considera a su fuerza activa o motriz como una propiedad esencial de los cuerpos. Para él la extensión y la inercia son propiedades esen-

acuerdo con Kant, se debe llamar a la fuerza de un cuerpo *fuerza activa* (*vim activam*) en general, en vez de *fuerza motriz*⁹. Establecido esto, él emprende la tarea de explicar cómo el movimiento puede ser aclarado a partir de la fuerza activa¹⁰. A la base de esa explicación se encuentra su noción de *fuerza activa en general* como *una fuerza por medio de la cual una substancia actúa fuera de sí misma sobre otra substancia y modifica el estado interno de la segunda*¹¹. Nótese que la noción kantiana de la fuerza activa no es la de un principio interno por medio del cual una substancia determina la evolución de sus propios estados, como ocurre en la filosofía wolffiana¹². Ello se debe a que dicha noción *está al servicio de una defensa de la teoría del influjo físico*¹³, por medio de una interacción real física entre las substancias fundada en fuerzas, y tiene el propósito de resolver ciertas dificultades en relación con la interacción entre el alma y las substancias corpóreas. Esas dificultades, que se derivan de ver al movimiento como el efecto único de la fuerza activa de los cuerpos¹⁴, son las siguientes: i. ¿cómo es posible representarse que la materia pueda producir representaciones en el alma de una manera activa, a través del influjo físico, si la materia sólo puede causar movimiento? En

ciales de los cuerpos, mas no así la vis activa, que se funda en la vis activa de los elementos. (*Cosmologia generalis*, § 196, p. 152)

⁹ «Man sollte billig die wesentliche Kraft vim activam nennen». (*Gedanken*, §3, Ak. I, p. 18. W. I., p. 27: «Man sollte billig die wesentliche Kraft vim motricem nennen»). También: «Man wird also die Kraft eines Körpers viel eher eine vim activam überhaupt, als eine vim motricem nennen sollen.» (*Ibid.*, W. I., p. 28)

¹⁰ *Gedanken*, § 4, W. I., p. 28

¹¹ «Die Substanz A, deren Kraft dahin bestimmt wird, außer sich zu wjirken (das ist den innern Zustand anderer Substanzen zu ändern) ...» (*Ibid.*, § 4, p. 28)¹⁰

¹² En la *Nova dilucidatio* Kant rechaza expresamente esa noción de vis activa como principio interno de cambio. (*Nova dilucidatio*, Prop. XII, W. I., pp. 491-492). Además, junto con la noción de fuerza activa, en los *Gedanken* se anticipa el principio de sucesión que aparece en la proposición XII de esta obra: «Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat.» (*Ibid.*, p. 488). Según esta proposición, los cambios y mutaciones de las substancias tienen como condición que ellas estén conexas con otras. Esas conexión es una dependencia recíproca de las substancias, que determina el cambio mutuo de sus estados.

¹³ El influjo físico (*influxus physicus*) consiste en una influencia física y conexión causal entre el alma y el cuerpo; algo fluye desde una substancia a la otra. Wolff lo define así: «Substantia una dicitur *physice influere* in alteram, si quaedam realitas, quae inerat uni substantiae, transfertur in alteram, cui ante non inerat» (*Psychologia rationalis*, § 558, p. 480). También Martin Knutzen defendió una teoría del influjo físico. (*Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*, 1735)

¹⁴ *Gedanken*, § 5, W. I., p. 29

consecuencia, toda la fuerza de la materia lo que hará es desplazar al alma de su lugar. ii. Además, ¿cómo puede ser que la fuerza, que sólo produce movimientos, pueda crear representaciones e ideas?¹⁵ iii. Un problema semejante se presenta al preguntar si el alma está en condiciones de poner en movimiento a la materia.

Concebida según Kant, la fuerza activa no depende, como la *vis viva*, del movimiento del ente que la ejerce. De esta manera, el problema de explicar cómo el movimiento es comunicado de un cuerpo a otro, de un cuerpo al alma, o de ésta al cuerpo, se transforma en otro, a saber: dar cuenta de cómo una substancia puede cambiar el estado interno de otra. Pues bien, la solución kantiana es la siguiente: en tanto la fuerza activa es una fuerza por medio de la cual una substancia cambia el estado interno de otra y no obligatoriamente una fuerza motriz, *se puede concebir una acción de la materia sobre el alma o del alma sobre la materia*, y en consecuencia *no hay obstáculo al triunfo del influjo físico sobre la armonía preestablecida*.¹⁷ Así pues, de acuerdo con la noción kantiana, la pregunta acerca de si el alma tiene una fuerza motriz se transforma en otra, a saber: si el alma es capaz de actuar fuera de sí en otros entes por medio de su fuerza esencial y producir cambios en ellos; y la respuesta es que ella debe actuar hacia afuera porque está en un *lugar* y *el concepto del lugar indica la actividad de las substancias unas sobre las otras*.¹⁸ Por otra parte, la materia no solo puede causar movimientos, sino que también puede imprimir en el alma ciertas representaciones e imágenes, porque ella actúa en todo lo que está unido con ella por medio del espacio, por lo tanto también en el alma, cambiando su estado interno en tanto el alma se relaciona con lo externo a ella. (*ibid.*, pp. 3031). Esto es posible,

¹⁵ «Denn eben daher wird in der Metaphysik so schwer, sich vorzustellen, wie die Materie im Stande sei, in der Seele des Menschen auf eine in der Tat wirksame Art (das ist, durch den physischen Einfluß) Vorstellungen hervorzubringen. Was tut die Materie anders, sagt man, als daß sie Bewegungen verursache? Daher wird alle ihre Kraft darauf hinaus laufen, daß sie höchstens die Seele aus ihrem Orte verrücke. Allein wie ist es möglich, daß die Kraft, die allein Bewegungen hervorbringt, Vorstellungen und Ideen erzeugen sollte? Dieses sind ja so unterschiedene Geschlechter vor Sachen, daß es nicht begreiflich ist, wie eine die Quelle der andern sein könne.» (*Gedanken*, § 5, W. I., p. 2930)

¹⁶ *ibid.*, § 6, p. 30.

¹⁷ *Gedanken*, § 6, p. 30

¹⁸ *ibidem*.

porque de acuerdo con el concepto kantiano, la fuerza activa puede ser ejercida por una substancia en reposo, de manera que no es necesario suponer que el alma se mueve o que los cuerpos actúan sobre ella moviéndola.

Otras consecuencias que Kant extrae de su noción de fuerza activa son que pueden existir cosas, que sin embargo no estén en ningún lugar del mundo¹⁹, y que es posible que haya más de un *mundo*.²⁰ Toda conexión y relación entre substancias que existen unas fuera de las otras se deriva del intercambio de la acción que sus fuerzas (activas) ejercen unas sobre las otras. Ahora bien, una substancia, o bien está en unión y relación con otras fuera de ella, o bien no lo está, y como cada ente independiente contiene en sí mismo la fuente completa de todas sus determinaciones, no es necesario para su existencia que esté en unión con otras cosas²¹. Por lo tanto pueden existir substancias que sin embargo no tengan ninguna relación externa con otras, ni estén en una unión real con ellas. Finalmente, como sin enlaces o vínculos externos, posiciones (o situaciones) o relaciones, no puede haber ningún lugar²², es completamente posible que exista realmente una cosa, pero que no esté en ningún lugar del mundo²³. La base de este razonamiento no es sólo el concepto kantiano de la fuerza de las substancias, sino también la proposición que afirma que la *existencia de todo ente independiente no necesita que este tenga relaciones con otros entes*, lo cual contiene implícitamente la idea de que *sus relaciones con ellos son determinaciones contingentes*. Esa proposición constituye

¹⁹ *Gedanken*, § 7, W. I., p. 31

²⁰ *Ibid.*, § 8, p. 32.

²¹ «Weill ein jedwedes selbständiges Wesen die vollständige Quelle aller seiner Bestimmungen in sich enthält, so ist nicht notwendig zu seinem Dasein, daß es mit andern Dingen in Verbindung stehe.» (*Gedanken*, § 7, W. I., p. 31). A primera vista esta oración parece estar en contradicción con el concepto kantiano de fuerza activa como aquella por medio de la cual una substancia actúa sobre otra y cambia sus determinaciones internas. No obstante, es posible comprender su conciliación con dicho concepto, si se observa que la fuerza activa es la causa de una nueva determinación donde antes había otra. Así, si bien una substancia contiene la fuente de sus determinaciones, el cambio de estas requiere la acción de una fuerza externa sobre ella.

²² «... ohne äußerliche Verknüpfungen, Lagen und Relationen kein Ort statt findet ...» (*Gedanken*, § 7, W. I., p. 31). Antes vimos que para Kant el lugar presupone la actividad de las substancias (*Ibid.*, § 6, p. 30; ver nota 14). La razón de ello es que las relaciones requieren la acción recíproca de las fuerzas de las substancias.

²³ *ibid.*, § 7, p. 31

un punto importante en el cual Kant se separa de Wolff, quien pensaba que las cosas del mundo son interdependientes en cuanto a su existencia²⁴. Kant mantiene este parecer en la *Nova dilucidatio*²⁵ donde es discutido con más detalle. Otra cosa importante que se deriva de lo dicho es que *el lugar, y por consiguiente, el espacio se funda en las relaciones externas de las substancias.*

Si los entes que no están unidos con ninguna cosa de nuestro mundo son múltiples y sólo tienen relación entre ellos, dan origen a un todo particular y constituyen un mundo completamente particular, y si esto es así, Dios puede haber creado una pluralidad de mundos. Con ello Kant se opone a la doctrina wolffiana de que no pueda existir más de un mundo. Según él, este error resulta de hablar en general de todas las cosas existentes, por haber olvidado que la definición de mundo incluye sólo lo que está en unión real con las cosas restantes unión que se funda en las fuerzas de las substancias²⁶. Kant se refiere a la siguiente definición: "El mundo es la serie de todas las cosas contingentes simultáneas y sucesivas *conectadas entre sí*"²⁷, que es deudora de la tradición de la cual él proviene. Para Wolff, el mundo está constituido por la serie de las cosas sucesivas y por aquella de las cosas coexistentes²⁸, pero Kant le atribuye haber afirmado la imposibilidad conceptual de una pluralidad de mundos actuales²⁹. Como consecuencia de la restricción incluida por Kant en su definición, resulta que los entes que no estén conectados con las cosas que constituyen un mundo dado no forman parte de ese mundo particular.

²⁴ *Cosmologia generalis*, § 58, p. 56

²⁵ Prop. XIII, W. I., p. 496

²⁶ *Gedanken*, § 8, W. I., p. 32

²⁷ «Mundus est rerum omnium contingentium simultanearum et successivarum *inter se connexarum series.*» (*Gedanken*, § 8, nota, W. I., p. 32; las cursivas son nuestras).

²⁸ *Cosmologia generalis*, § 4849, 5558, pp. 4445, 5258

²⁹ Esta crítica se repite en la *Dissertatio* de 1770 (§ 21, W. III., p. 76). Sin embargo, no es cierto que Wolff haya sostenido eso, pues en la *Metafísica Alemana* se dice que no es absolutamente imposible que dos mundos similares puedan haber sido creados, pues eso tendría que ser probado a partir del principio de contradicción, no del principio de razón suficiente, (*Deutsche Metaphysik*, § 948, p. 585), y sólo después se muestra que Dios no tuvo razón suficiente para crear más de un mundo (*Ibid.*, § 1047, pp. 648649). El punto de vista de que puede haber muchos mundos, sin mencionar la crítica a Wolff, también aparece en la *Nova dilucidatio*. (Prop. XIII, Usus, 2, W. I., p. 502).

A la base de los *Gedanken* se encuentra la doctrina de Wolff y sus seguidores que versa acerca de los elementos³⁰, en tanto sustancias simples, inextensas e indivisibles (puntos físicos), dotados de una vis activa³¹. Esta doctrina contiene los fundamentos metafísicos de la concepción del espacio y la extensión de esa tradición, en la cual se apoya otra consecuencia importante que Kant deriva de su noción de la fuerza activa, y de su concepción dinámica de las relaciones entre las sustancias. A saber, la siguiente: "... si las sustancias no tuvieran ninguna fuerza para actuar fuera de sí, no podría haber ningún espacio, ni ninguna extensión. Pues sin esta fuerza no hay ninguna relación, sin relación ningún orden, y finalmente sin orden ningún espacio"³². Las fuerzas son fundamento de las uniones y relaciones entre las sustancias, estas del orden y este a su vez del espacio, y antes vimos que las uniones, posiciones y relaciones hacen posibles los lugares. Al decir esto, Kant presupone la concepción wolffiana del espacio como fundado en el orden de lo simultáneo³³. Por otra parte, la extensión resulta de la agregación

³⁰ O mónadas, cfr. vg. Baumgarten, *Metaphysica*, § 230, Ak. XVII., p. 78

³¹ *Ontologia*, Jean Ecole Ed., Christian Wolff. *Gesammelte Werke*, J. École, J. E. Hoffmann, M. Thomann, H. W. Arndt, Eds., Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1962. II. Abteilung, Lateinische Schriften, Vol. 3, reproducción de la segunda edición de Frankfurt & Leipzig, 1736, § 673 ss., pp. 510 ss.; *Cosmologia generalis*, §§ 18385, pp. 146148.

³² «Es ist leicht zu erweisen, daß kein Raum und keine Ausdehnung sein würden, wenn die Substanzen keine Kraft hätten, außer sich zu wirken. Denn ohne diese Kraft ist keine Verbindung, ohne diese keine Ordnung und ohne diese endlich kein Raum.» (*Gedanken*, § 9, W. I., p. 33).

³³ Wolff define al espacio de la siguiente manera: «Spatium est orde simultaneorum, quatenus scilicet coexistunt.» (*Ontologia*, § 589, p. 454), en lo cual sigue a Leibniz: «... je tenois l'Espace ... pour un ordre des Coexistences ... Car l'espace marque en termes de possibilité un ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu'elles existent ensemble ...» (Tercera carta a Clarke, parágrafo 4, Gerh. Phil. VII., p. 363). En Baumgarten se lee lo siguiente: «Ordo simultaneorum extra se invicem positorum est spatium ...» (*Metaphysica*, § 239, Ak. XVII., p. 79). «Positis simultaneis extra se, ponitur spatium ...» (*Ibid.*, § 240, p. 79). Para Wolff el orden es una «similitudo obvia in modo, quo res juxta se invicem collocantur, vel se invicem consequuntur.» (*Ontologia*, § 590, p. 455). El orden es una relación, como el lugar y la posición, y para Wolff, las relaciones son «... praedicata rerum, quae ipsis conveniunt, non propter operationem intellectus, sed propter fundamentum in re ipsa» (*Ibid.*, § 865, p. 644). Un ejemplo de orden es el espacio (*Ibid.*, § 591, p. 456), como «per ipsas res coexistentes determinatur» (*Ibid.*, § 592, p. 457). Si se prescinde de los relacionados, queda el espacio imaginario abstracto (*Ibid.*, § 599, p. 459), que posee genuina continuidad (*Ibid.*, § 592, p. 456, § 636, p. 488), no puede ser dividido realmente, y es inmóvil. Dicho espacio no es ningún ente real fuera de las cosas simultáneas (*Ibid.*, § 599, p. 460), o «ens reale actu existens» (*Ibid.*, p. 461), como piensan Newton y otros (*Ibid.*). «Sed in has angustias non delabimur, ubi spatium reale ab imaginario distinguimus, aut, quod *Ibid.* sonat, concretum ab abstracto» (*Ibid.*). Sin embargo, el espacio abstracto, en tanto orden debe ser distinguido de los objetos espaciales que existen simultáneamente (*Ibid.*, § 601, p. 462). El lugar de cada objeto espacial individual es la manera determinada como este es caracterizado, de manera completamente general, en lo concerniente a sus relaciones con su entorno. (*Ibid.*, § 602, p. 462). Del lugar hay que separar la *situación*

o unión (Verbindung) de una multiplicidad de elementos, mónadas o partículas corpóreas primitivas³⁴, y ello sólo es posible gracias a que las sustancias tienen fuerzas. Así pues, el espacio y la extensión se fundan en última instancia en las sustancias y sus relaciones externas; y debemos destacar que para Kant *las relaciones entre sustancias son de naturaleza dinámica*: sin fuerzas, las sustancias no pueden estar en relación unas con otras. Este punto de vista constituye un precedente de las enseñanzas de la *Mon. phys.*³⁵, si bien aquí todavía *no se encuentra la doctrina de la ocupación dinámica del espacio por parte de los elementos* característica de dicha obra³⁶.

Como consecuencia de la tesis de que el espacio depende de las fuerzas, Kant piensa que es probable que su tridimensionalidad se derive de la ley de acuerdo con la cual las fuerzas de las sustancias actúan unas sobre las otras³⁷. Para probar esto, argumenta que las propiedades de la extensión, entre ellas sus tres dimensiones, se fundan en las propiedades que posee la fuerza de las sustancias, por medio de la cual ellas están unidas unas con otras. Este razonamiento se apoya por un lado en el siguiente principio: todo lo que se encuentra entre las propiedades de una cosa se deriva del fundamento de la cosa misma, y por otro, en que la extensión se funda en la unión de las sustancias y

posición, que es un orden de lo discreto en el espacio, determinado de alguna manera, p. ej. según colores o numéricamente, como en un huerto frutal, con ejemplares numerados de árboles. Para más detalles en relación con la concepción wolffiana del espacio ver Werner Gent, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit. Historische, kritische und analytische Untersuchungen*, 2 Vol., Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2ª. Edición, 1971, Vol. I., pp. 207216

³⁴ Según la *Ontologia* de Wolff, la extensión y la continuidad resultan de la unión de entes diferentes que pueden existir unos fuera de los otros. (*Ontologia*, § 548, p. 428). En la *Cosmologia generalis* se dice que los elementos son diferentes y exteriores unos a otros, de modo que la extensión y la continuidad de los agregados que forman se funda en la unión de elementos. (*Cosmologia generalis*, §§ 219222, pp. 168171). Cfr.: Baumgarten, *Methaphysica*, § 399, Ak. XVII., p. 110.

³⁵ Cfr.: «Etenim spatium, quod est substantialitatis plane expers et relationis externae unitarum monadum phaenomenon ...». (*Mon. phys.*, Prop. IV, Schol., W.I., p. 530). Y: «Quia vero spatium non est substantia, sed est quoddam externae substantiarum relationis phaenomenon ...». (*Ibid.*, Prop. V, Schol., W.I., p. 534).

³⁶ Según la *Mon. phys.*, cada elemento ocupa un espacio asignable (Prop. V., W. I., pp. 530532), gracias a una esfera de actividad, que impide que otros elementos penetren su espacio (*Ibid.*, Prop. VI., p. 534), y la fuerza por medio de la cual los elementos llenan dicho espacio es la impenetrabilidad. (*Ibid.*, Prop. VIII., p. 540).

³⁷ *Gedanken*, § 10, W. I., p. 34

el fundamento de esta unión es la fuerza de las sustancias. La siguiente parte de la prueba se basa en que esta fuerza, que rige la acción de las sustancias unas sobre las otras, debe tener una ley que determine el tipo de unión y composición de una pluralidad de ellas (pues la unión resulta de la acción recíproca de las fuerzas). En consecuencia, dice Kant: "... la ley, según la cual una colección completa de sustancias (es decir un espacio), es medida, o la dimensión de la extensión, se derivará de la ley, según la cual las sustancias *buscan unirse entre sí* por medio de su fuerza esencial"³⁸. Esta oración es un tanto oscura, tratemos de interpretarla. Una colección completa de sustancias ocupa un espacio. Medir una colección de sustancias es determinar la magnitud o extensión del espacio que ocupa dicha colección, y la medición de dicha magnitud se rige por una ley. Lo que esto quiere decir es que la extensión de cada espacio se determina según una ley, que depende de la forma de dicho espacio; por ejemplo, la de la extensión de la esfera es $\frac{4}{3}\pi r^3$, la del círculo πr^2 , la del cubo l^3 , la del cuadrado l^2 , etc., etc., y todas estas fórmulas dependen del número de dimensiones del espacio medido. Así, en general, la ley que determina la extensión de un espacio n dimensional cualquiera depende del número n de dimensiones de dicho espacio. Kant sostiene que esa ley se deriva de otra ley, de acuerdo con la cual las sustancias tratan de unirse entre sí. Y de lo precedente él extrae las siguientes consecuencias: *i* que las sustancias del mundo existente, del cual formamos parte, tienen fuerzas esenciales de tal tipo, que ellas (las sustancias) en unión unas con las otras extienden sus actividades según la doble relación inversa de la distancia³⁹; *ii* que el todo que de allí resulta tiene en virtud de esa ley la propiedad de la tridimensionalidad; *iii* que esa ley es arbitraria y que Dios pudo haber escogido otra relación (p.

³⁸ «... so wird das Gesetz, nach welchem eine ganze Sammlung Substanzen (das ist ein Raum) abgemessen wird, oder die Dimension der Ausdehnung, von den Gesetzen herrühren, nach welchen «... so wird das Gesetz, nach welchem eine ganze Sammlung Substanzen (das ist ein Raum) abgemessen wird, oder die Dimension der Ausdehnung, von den Gesetzen herrühren, nach welchen» >».

³⁹ «... daß die Substanzen in der existierenden Welt, wovon wir ein Teil sind, wesentliche Kräfte von der Art haben, daß sie in Vereinigung mit einander nach der doppelten umgekehrten Verhältnis der Weiten ihre Wirkungen von sich ausbreiten» (*Ibid.*)

ej. el inverso del cubo de la distancia); y *iv* que de otra ley se desprendería una extensión con otras propiedades y dimensiones⁴⁰. Una ciencia de todos esos tipos posibles de espacios sería sin duda, dice Kant, la más alta geometría que un entendimiento finito pudiera emprender⁴¹. Para él, nuestra imposibilidad de representarnos un espacio de más de tres dimensiones se debe asimismo a que nuestra alma percibe las impresiones de afuera según la ley de la doble relación inversa de la amplitud, y a que nuestra naturaleza está hecha de tal modo, que no sólo padece, sino que también actúa fuera de sí de esa manera⁴².

A partir de lo dicho en el punto *i* del párrafo anterior, se ha entendido el § 10 de los *Gedanken* en el sentido de que Kant deriva la tridimensionalidad del espacio de la ley de la gravitación universal, la cual varía con el inverso del cuadrado de la distancia⁴³. Que Kant no mencione la atracción gravitatoria explícitamente parece contrariar esta interpretación. No obstante, dado que la fuerza activa une a todas las substancias, si se toma en cuenta el carácter universal de la gravitación, la referida interpretación parece razonable. A esto cabe añadir que en obras posteriores se hace explícita la vinculación entre la gravitación y el espacio, así como que la gravitación conecta las substancias por medio de dependencias mutuas y es la relación universal que une las partes de la naturaleza en un espacio⁴⁴. De acuerdo con lo anterior, la fuerza activa de las substancias, por medio de la cual ellas actúan unas sobre las otras es la atracción gravitatoria, y ella es el fundamento de las relaciones entre substancias y por consiguiente del espacio.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 35

⁴² (*Ibidem.*).

⁴³ Ver p. ej., Werner Gent, *Ibid.*, Vol I, pp. 258259.

⁴⁴ «Die Anziehung ist ohne Zweifel eine eben so weit ausgedehnte Eigenschaft der Materie, als die Koexistenz, welche den Raum macht, indem sie die Substanzen durch gegenseitige Abhängigkeiten verbindet, oder, eigentlicher zu reden, die Anziehung ist eben diese allgemeine Beziehung, welche die Teile der Natur in einem Raume vereinigt: sie erstreckt sich also auf die ganze Ausdehnung desselben, bis in alle Weiten ihrer Unendlichkeit.» (*Allgemeine Naturgeschichte*, Zweiter Teil, 7. Hauptstück, W. I., p. 328). Cfr. *Nova dilucidatio*, Prop. XIII, Usus, W. I., p. 504.

El espacio del cual Kant dice que sus propiedades se derivan de la ley de gravitación es obviamente el espacio físico en el cual existen los cuerpos, y no un espacio meramente geométrico. Ese espacio es además real en tanto se funda en relaciones reales entre las sustancias. Por otra parte, la única propiedad de dicho espacio que Kant trata es el número de dimensiones; él no indica cuales sean las otras propiedades que dependen también de la ley de la fuerza por medio de la cual interactúan las sustancias. No hay indicios de que tenga en mientes los postulados de Euclides entre esas propiedades, por lo cual no nos parece plausible ver en el párrafo 10 de los *Gedanken* una anticipación de la posibilidad de geometrías noeucidianas, o de la vinculación entre la gravedad y el espacio contenida en la teoría general de la relatividad.

La concepción dinámica de las sustancias y sus relaciones que hemos visto en los *Gedanken* es reelaborada en la tercera sección de la *Nova dilucidatio*, donde Kant formula un principio de coexistencia⁴⁵, según el cual el fundamento último de las relaciones entre las sustancias es Dios, quien por medio de una y la misma acción perdurable crea las sustancias y las mantiene interrelacionadas de acuerdo con un plan concebido en su intelecto, ya que la mera existencia de las mismas no incluye sus relaciones recíprocas. Como consecuencia de eso, resulta una interacción real de las sustancias entre sí, de lo cual se deriva que sus relaciones mutuas sean reales. Lo anterior hace posibles los cambios en las propias sustancias, que son determinados por su dependencia recíproca, según otro principio propuesto por Kant⁴⁶. Al igual que en los *Gedanken*, una de las cosas que Kant quiere hacer con todo esto es defender la interacción real entre espíritus y cuerpos, resolver los problemas que ella suscita, y proporcionarle un fundamento. En este sentido, de nuevo sus puntos de vista le permiten rechazar la armonía preestablecida, pero en tanto los mismos proporcionan un fundamento a dicha interacción, diferente del influjo físico, Kant también rechaza esta

⁴⁵ *Nova dilucidatio*, Prop. XIII., W. I., p. 496

⁴⁶ *ibid.*, Prop. XII., p. 488.

doctrina. Además de defender la interacción entre el alma y el cuerpo, en la *Nova dilucidatio* se afirma una vez más que pueden existir sustancias que no estén en ningún lugar y que es posible la existencia de más de un mundo. A esto se añade que, como según un punto de vista tradicional, el espacio se funda en las relaciones de las sustancias, el mismo depende de las fuerzas por medio de las cuales las sustancias se relacionan entre sí, y en última instancia de Dios, quien las mantiene unidas según su plan; y como la fuerza primaria de las sustancias es la atracción gravitatoria, hay una relación estrecha entre el comercio mutuo de las sustancias, la atracción, el espacio, y Dios. Por su parte, el principio de coexistencia de la *Nova dilucidatio* es desarrollado y expandido en la sección IV de la *Dissertatio*⁴⁷. De acuerdo con esta sección, las relaciones recíprocas de las sustancias se fundan en la dependencia de todas ellas respecto de una misma causa común, Dios, que da cuenta de la armonía general entre las sustancias la cual no es una armonía preestablecida⁴⁸. La interacción entre las sustancias es real y física (ibid. p. 76), pero al igual que en la *Nova dilucidatio*, Kant rechaza el influjo físico como lo entendían los wolffianos⁴⁹, y reitera, también contra Wolff, que no es imposible que exista una pluralidad de mundos⁵⁰.

⁴⁷ W. III., pp. 70 ss.

⁴⁸ ibid., § 22, pp. 7678.

⁴⁹ ibid., § 17, p. 72

⁵⁰ ibid., § 21, p. 76.

H. Marcuse: En búsqueda del sujeto perdido

Por Javier B. Seoane C. *

Resumen

La teoría crítica de Marcuse promueve una acción social emancipadora que no está en manos del individuo aislado, sino más bien de una fuerza social comandada por un acuerdo común. A diferencia de Horkheimer y Adorno, también integrantes de la llamada *Escuela de Frankfurt*, que, ensimismados en su pesimismo histórico dirigen su discurso a un “testigo imaginario”, para Marcuse, la teoría crítica perdería su legitimidad si no tuviera interlocutor real. Este ensayo es una revisión de los sujetos que Marcuse considera posibles promotores de la transformación social. No contando ya con el proletariado, que Marcuse considera integrado a la sociedad de consumo, el autor piensa en los movimientos estudiantiles, los movimientos feministas, los activistas negros de Norteamérica, entre otros, como posibles sujetos revolucionarios. En la última parte del artículo se discuten los criterios autoritarios que se manifiestan en la postura de Marcuse y se propone que la emancipación debe ser pensada desde el actor social.

* *Magister* en Filosofía (U.S.B. 1998). Sociólogo (U.C.V. 1992). Profesor Asistente de las Escuelas de Educación y Filosofía e Investigador del *Centro de Estudios Filosóficos* de la Universidad Católica Andrés Bello.

Abstract

The critical theory of Marcuse promotes an emancipatory social action which is not in the hands of the isolated individual, but rather of a social force commanded by a common agreement. As opposed to Horkheimer and Adorno (also members of the so called Frankfurt School), who, selfabsorbed in their historical pessimism, speak to an “imaginary witness”, Marcuse thinks that the critical theory would lose its legitimacy if it did not have a real interlocutor. This essay is a study of the subjects that Marcuse considers as possible promoters of a social transformation. Considering the proletariat as already integrated to the consumption society, Marcuse proposes the student and feminist movements, the black activists of North America, and others, as possible revolutionary subjects. In the last part of the article, the authoritarian criteria manifested in Marcuse’s position are discussed and it is proposed that the emancipation must be thought from the social actor.

“Si la filosofía aún es necesaria, entonces tendrá que serlo, igual que siempre, como crítica; como oposición a una heteronomía que se extiende; o, incluso, como una tentativa impotente del pensamiento para permanecer dueño de sí mismo y poner a la mitología propuesta en el lugar adecuado que su propia medida, resignadamente, le otorga casi a ciegas.”

(Theodor W. Adorno: *Intervenciones*, p.15)

1. A modo de introducción

La teoría crítica de la sociedad elaborada por Marcuse considera que el individuo aislado carece de fuerza para la transformación social. El paso a una sociedad racional, en la que la persona pueda desarrollar sus potencialidades humanas sin menoscabo de la sociedad misma, requiere una fuerza social comandada por un acuerdo común y razonable, esto es, un acuerdo suscitado a partir del diagnóstico de la sociedad opresora, del interés común en superarla y de la evaluación de las posibilidades reales de superación. A la razonabilidad del acuerdo subyace la conciencia de que sólo actuando organizadamente se logrará la emancipación.

H. Marcuse adopta para sí la concepción marxista del sujeto colectivo de la emancipación. Este sujeto es una contrafuerza a las relaciones de dominación establecidas en un momento sociohistórico determinado. Su criticidad constituye su carácter negativo, a tal punto que una vez alcanzado el grado de fuerza social necesaria dirige el sentido de su acción hacia la superación de la sociedad. Mientras tanto, mientras ese momento llega, el sujeto colectivo pugna por romper el marco de la dominación, acciona en esa dirección.

La acción social emancipadora que promueve la teoría crítica parte de una razón práctica. Considera que los valores de la justicia, la libertad, la fraternidad, la igualdad y todos aquellos que realzan lo humano, son los fines de su acción. La realización de esos valores es comandada por una teoría que pretende ser científica en lo que concierne al diagnóstico del mundo establecido y a las posibles vías de superación de lo dado.

Ahora bien, por su carácter práxico, la teoría crítica cobra sentido en la medida en que entra en diálogo con el sujeto o los sujetos de la emancipación. Podemos decir que su sentido fundamental, el que la legitima, es ese, de lo contrario sería políticamente infértil. Esto último no hay que entenderlo como una subordinación de la teoría a la praxis, pues ello significaría el sacrificio de su criticidad ante la coyuntura política. La teoría crítica no debe postergar sus principios éticos bajo la promesa de realizarlos en el futuro. En este sentido, el fin no justifica los medios. Por el contrario, es en el seno mismo de la organización revolucionaria donde se ha de comenzar a gestar la sociedad futura. La organización del sujeto colectivo es la mediación entre teoría y praxis. La necesidad de liberación, el sentimiento de solidaridad, la actitud democrática, son sentimientos y conductas que preceden al acto revolucionario mismo y han de estar presentes en la organización misma. Esa es la condición para que el proceso no concluya en la dictadura. A este respecto, la siguiente cita es esclarecedora:

“El partido de cuadros leninista se edificaba originariamente sobre el hecho de que en Rusia había masas potencialmente revolucionarias que podían ser activadas por la pérdida de la guerra. Donde falten estas masas el partido de cuadros leninista no es una forma aplicable de organización. Todo intento en este sentido tiene que llevar necesariamente a la dictadura de unos pocos, que se autodeterminan revoluzzer, sobre el resto. Pero esto no significa de ningún modo que la izquierda radical pueda dejar simplemente a un lado

la cuestión de la organización. Ha quedado ya atrás el período de la feliz, en gran parte anárquica espontaneidad”¹.

Y seguidamente,

“Debemos encontrar nuevas formas, construidas de manera descentralizada en alto grado, es decir, local y regionalmente. Yo no estoy en condiciones de decir qué aspecto revistiría la coordinación de estos grupos. Lo cierto es que sin organización y sin disciplina no funciona más la cosa. (...) Disciplina revolucionaria no significa, está claro, dictadura, sino disciplina que uno se impone a sí mismo, una disciplina fundada racionalmente”².

La teoría de Marcuse supone que el sujeto colectivo de la emancipación es necesariamente una organización revolucionaria. Sin ningún tipo de organización, nos dice, no se puede combatir la dominación organizada del capitalismo. Pero aquí el reto de la teoría es realmente fuerte: tal organización no puede consistir en formas burocráticocentralistas, pues tal estructura estaría comprendida dentro de lo que es preciso abolir³.

Es esta orientación práctica del discurso de Marcuse la que lo separa del binomio HorkheimerAdorno, antiguos compañeros de la llamada *Escuela de Frankfurt*. Éstos, ensimismados en su pesimismo histórico, habían escrito en 1944:

“Si el discurso debe hoy dirigirse a alguien no es a las llamadas masas ni al individuo, que es impotente, sino más bien a un testigo imaginario, a quien se lo

¹ MARCUSE, Herbert, “USA: Cuestión de organización y sujeto revolucionario”, en *Calas en nuestro tiempo* [trad. Madrigal, P. de *Zeitmessungen*], Barcelona, Icaria, 1976, pp. 99100.

² *Ibid.*, p. 100.

³ Cfr. “Teoría y praxis”, en *Ibid.*, p. 46.

*dejamos en herencia para que no desaparezca por entero con nosotros*⁴.

En cambio, para Marcuse, la teoría crítica perdería toda su legitimidad si no tuviera interlocutor real, si no se dirigiera a alguna fuerza social. Al respecto, en los mismos comienzos de *Onedimensional man*, su obra más pesimista, nos dice:

*“Es preciso despertar y organizar la solidaridad en tanto que necesidad biológica, de mantenerse unidos contra la brutalidad y la explotación inhumanas. Esta es la tarea. Comienza con la educación de la conciencia, el saber, la observación y el sentimiento que aprehende lo que sucede: el crimen contra la humanidad. La justificación del trabajo intelectual reside en esta tarea, y hoy el trabajo intelectual necesita ser justificado”*⁵.

La teoría marcusiana no quiere pasar a la historia como herencia para generaciones del porvenir, pues ello sería aceptar la sociedad irracional y su imposibilidad de comenzar a trascenderla aquí y ahora. Antes, su porvenir es un porhacer. De este modo, el pensamiento que se encierra en la contemplación exegética de autores pasados o de problemas irrelevantes, o que acepta el mundo social como “natural” o como intransformable, carece de legitimidad por su impotencia ante el sufrimiento y el sacrificio de los hombres. No en balde, más adelante, afirma que uno de los motivos de su crítica se base en:

“El juicio de que, en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para un mejoramiento de la

⁴ HORKHEIMER, M. y ADORNO, T., *Dialéctica del iluminismo* [trad. Murena, H. de *Dialektik der aufklärung. Philosophische fragmente*], Buenos Aires, Sudamericana, 1969, p. 300.

⁵ MARCUSE, H., “Prefacio a la edición francesa” de *El hombre unidimensional* [trad. Elorza, A. de *Onedimensional man*], Barcelona, Seix Barral, 1968, pp. 1314 (Todas las itálicas, tanto éstas como las subsiguientes, son del autor).

*vida humana y formas y medios específicos para realizar esas posibilidades*⁶.

Orientarse en el sentido de buscar esas formas y medios específicos es lo que legitima la teoría crítica. Y ello, lo volvemos a repetir, haciendo uso de medios adecuados al fin. Si el pensamiento crítico, que se pretende emancipatorio, no es útil al fin de la emancipación, entonces es un pensamiento cómplice de las miserias de nuestro tiempo.

En lo que sigue, pretendemos presentar algunos aspectos de la crisis de legitimidad que desde comienzos de siglo confronta la teoría marxista, en tanto que teoría matriz de la que parte Marcuse. Después expondremos la concepción marcusiana sobre el debilitamiento del proletariado en la sociedad industrial avanzada y la búsqueda de nuevos sujetos transformadores. Nuestro objetivo es mostrar los infructuosos resultados en este punto para luego concluir con un esbozo de crítica a la teoría crítica, lo que a nuestro entender implica divisar algunas líneas para su recreación actual. De lo contrario, seríamos unos meros exegetas, cosa que no defendemos quienes sostenemos que la filosofía *debe* tener una función social.

2. La teoría marxista y sus problemas de legitimidad

Ya hemos mencionado que la teoría crítica de la sociedad es un discurso con claras pretensiones prácticas. También hemos dicho que la teoría marcusiana se alimenta de la marxista. Ahora bien, para Marx, la relación de la teoría con la praxis es posible por el análisis de las condiciones concretas de existencia del ser social y su relación con el sujeto de la transformación: el proletariado. El sentido de la teoría crítica estaba orientado hacia la colaboración en "iluminar" el camino que conduciría a la sociedad futura, así como en la proximidad con la clase obrera (el

⁶ *Onedimensional man*, Boston, Beacon Press, 1968, p. 21.

sujeto-agente) para ayudar en su organización y toma de conciencia. Por consiguiente, la teoría no se conformaba con establecer las categorías del pensamiento que mejor interpretaran la estructura societal y sus consecuentes relaciones de dominación, sino que tenía una función pedagógica⁷. Es en esta última dirección que la teoría era crítica de las ideologías. Buscaba y busca develar toda forma, discursiva y no tan discursiva, de ocultar ante los ojos del mundo la verdad de la mutilación del hombre.

Si sus categorías servían para dar cuenta de la estructura social y de las formas de socialización en la dominación, si servían para orientar al proletariado hacia el camino de la liberación, y si ese proletariado como otros sectores sociales (entre los que la *intelligentsia* ocupa un puesto privilegiado) las reconocían como una interpretación válida del mundo, entonces la teoría podía considerarse legítima. Empero, la legitimidad de la teoría crítica marxista se vería duramente golpeada en nuestro siglo. “*Grosso modo*” podemos mencionar los siguientes factores como los principales que contribuirían a la crisis del relato marxista⁸:

a) El contundente fracaso de la tesis que sostenía que el socialismo se daría primero en las sociedades capitalistas más desarrolladas.

b) El fracaso de los llamados “socialismos reales”, los cuales ideológicamente se sustentaban en ciertas interpretaciones del marxismo (Lenin, Mao, Guevara, etc.).

c) El fracaso de la tesis de que la modificación de las relaciones de producción implicaría una transformación antropológica. Esta tesis es subsidiaria de la anterior, en el sentido

⁷ Al respecto, la tan mentada onceava tesis sobre Feuerbach es clara: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.”

⁸ Mezclamos aquí dos niveles de factores (teórico y empírico) pues, para los fines de la teoría crítica, unos dependen de otros.

de que los intentos llevados a cabo en materia económica en los “socialismos reales” parecieron demostrar la invalidez de la misma.

d) El fracaso de los grandes partidos comunistas de occidente en la toma del poder político. Muchos de ellos inclusive se volverían reaccionarios contra ciertos sectores de la población que proclamaban la necesidad del cambio social. En este punto, un caso paradigmático resultó ser el Partido Comunista Francés en los sucesos de mayo de 1968.

e) El proceder conservador del proletariado en los países más desarrollados. El caso alemán de la década de los treinta resultó ser frustrante para gran cantidad de marxistas.

f) Los límites de la antropología marxista que prácticamente reducía el hombre a *homo faber*, olvidando que la acción comunicativa también es una acción constitutiva y transformadora del individuo. Esta insuficiencia del marxismo se traduciría en la insuficiencia de ponderar adecuadamente el peso de la llamada “superestructura”: se menospreció el papel de la cultura, las ideologías y las representaciones individuales y colectivas en la determinación de la vida social. Hoy, el desarrollo *massmediatico* de la sociedad nos llama a reconsiderar la importancia del *homo communicator*.

Faltarían por considerar otros factores, otras tesis, pero lo aquí bosquejado nos puede dar una idea de la crisis de legitimidad que ha atravesado el marxismo en las últimas décadas. A nosotros nos interesa sobre todo el punto “e”, pues es ahí donde hemos centrado el intento marcusiano de “refundamentar” la teoría crítica de la sociedad. Más adelante, presentaremos los sujetos revolucionarios potenciales que Marcuse consideró como interlocutores de la teoría crítica, esto es, aquellos que, una vez descalificado el proletariado, mantendrían el sentido del trabajo intelectual en el marco de este pensamiento.

3. Marcuse y el proletariado

Marcuse, quien durante toda su vida intelectual se consideró marxista⁹, denuncia que el proletariado se ha ido integrando a la sociedad de consumo¹⁰. Esta tesis ocupa un lugar importante en casi toda su producción intelectual:

“La dialéctica de tendencia fundamental y contratendencia opera no sólo en las condiciones objetivas de la transformación, sino también en el sujeto de la praxis transformadora: en la clase trabajadora. Ésta no es, en los países capitalistas superdesarrollados, revolucionaria, y esto no sólo en el sentido de una ausencia ‘temporal’ de conciencia revolucionaria, sino también en el grado de integración de sus necesidades y aspiraciones dicha clase no es más, en su mayor parte, la ‘negación determinada”¹¹.

El desarrollo de las fuerzas productivas alcanzó niveles jamás previstos por Marx¹², a tal punto que hoy es menester repensar la relación tradicional entre infra y superestructura¹³. Dicho desarrollo no fue acompañado de la miseria en las sociedades “más avanzadas”, como lo había previsto la teoría marxista, sino que la depauperización se desplazó, por el ejercicio del colonialismo y después por la dependencia tecnológica¹⁴, hacia otras zonas del mundo. Por otro lado, el aumento de la productividad ha supuesto la ampliación del sector de servicios y comunicaciones, y con el mismo, la ampliación de cobertura de los “aparatos ideológicos”.

⁹ Cfr. “Teoría y praxis”, en *Calas en nuestro tiempo*, p. 27; “USA: Cuestión de organización y sujeto revolucionario” en *Ibid.*, p. 89.

¹⁰ Cfr. “Reexamen del concepto de revolución”, en Marcuse H., Gorz, A. et al: *Marcuse ante sus críticos*, México, Grijalbo, 1970, p. 32.

¹¹ “Teoría y praxis”, pp. 2930.

¹² Cfr. “Las perspectivas del socialismo en las sociedades industriales avanzadas”, en *Marcuse ante sus críticos*, p. 57.

¹³ Cfr. “Teoría y praxis”, p. 37.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 32.

En esta línea, Marcuse nos dice que la capacidad tecnológica de los *massmedia* permite reforzar el sistema de dominación como nunca antes: hoy la dominación se instaure en el seno mismo de las necesidades humanas, creando nuevas y movilizándolo por medio de la propaganda de masas la conciencia y la estructura instintiva del hombre hacia una reproducción “feliz” del *status quo*. Los individuos quedan presos en el espiral del consumo, siempre y cuando el sistema les proporcione recursos suficientes para poner a girar la rueda.

En el marxismo esta cuestión no estaba planteada. Por el contrario, la revolución proletaria se consideraba prácticamente ineludible en los países capitalistas más desarrollados. Después de Marx se hicieron pocos esfuerzos por actualizar la teoría a la luz de los nuevos desarrollos históricos, llegando a cosificar sus conceptos¹⁵. Además, había en el marxismo un vacío muy grave en cuanto a su teoría psicológica. La tesis del sujeto colectivo no descansaba en ninguna teoría de la persona, substrato último de ese sujeto. Por tanto, el marxismo estaba limitado para dar cuenta de cómo el proletariado se había comprometido con el *establishment* llegando a ser una de las bases populares del gobierno socialnacionalista.

Siguiendo esa línea de investigación, Marcuse y el resto de la Escuela de Frankfurt se acercaron a los planteamientos psicoanalíticos de Freud¹⁶. De allí, extrajeron toda una

¹⁵ Cfr. “USA: Cuestión de organización y sujeto revolucionario”, en *Ibid.*, p. 81.

¹⁶ Cfr. MARCUSE, H. et al, *Conversaciones con Marcuse* [trad. Muñoz, G. *Gespräche mit Herbert Marcuse*], Barcelona, Gedisa, 1980, p. 17; *Eros y civilización* [trad. García Ponce, J. *Eros and civilization*], Barcelona, Ariel, 1981, p. 14. No vamos a entrar aquí en la problemática derivada de la síntesis freudomarxista elaborada por Marcuse, como tampoco en describir cuáles son sus principales tesis. Nos conformamos, dentro de los límites del presente artículo, con mencionar la razón del acercamiento a la teoría freudiana y cómo este acercamiento permite a Marcuse hacer ciertas propuestas gruesas sobre la integración del proletariado a la sociedad industrial avanzada. Quien quiera indagar con más profundidad en qué consistió esa crisis puede estudiar, entre otros, los siguientes textos de Marcuse: *Eros and civilization*, Boston, Beacon Press, 1968; *An essay on liberation*, Boston, Beacon Press, 1969;

interpretación conforme a la cual la destrucción de la familia por las presiones económicas y la ampliación del alcance del resto de los agentes socializantes impersonales, así como los desarrollos del capitalismo monopólico y la constante puesta en marcha de las tendencias instintivas agresivas de los individuos —para refortalecer la relación productividadconsumo— generaban un individuo menos autónomo, invadido públicamente en sus espacios otrora privados y posibilitadores de la reflexión, es decir, un individuo colonizado por efectos de procesos megasocializantes¹⁷.

En estas condiciones, apuntaladas por la bonanza económica (el marco de referencia marcusiano es la sociedad industrial avanzada), la clase proletaria perdía aceleradamente su potencial como clase parásita, mientras que su anterior y estratégica posición en las relaciones de producción cedía parte de su lugar a otro sector social: los técnicos. Efectivamente, el cambio en la composición orgánica del capital, que marchaba a la par del desarrollo de las fuerzas productivas, y que no significaba otra cosa que el crecimiento del capital constante (básicamente tecnología) sobre el capital variable (fuerza de trabajo), hacía progresivamente de los técnicos un sector cada vez más importante dentro de las relaciones de producción.

Así, la clase social fundamental en el proceso emancipatorio se integraba cada vez más al sistema de necesidades de la sociedad de consumo mientras gradualmente se volvía menos determinante en el campo de la producción. La teoría marcusiana, sin descartar la importancia de esta clase¹⁸, pero tomando en cuenta su integración política, buscaba abrir su perspectiva y diálogo con otros posibles interlocutores de la transformación social. Ese fue el modo que encontró para recontextualizar la teoría crítica de la sociedad.

Ética de la revolución [trad. Alvarez, A. *Kultur und gesellschaft*, 2], Madrid, Taurus, 1969; y *Conversaciones con Marcuse*.

¹⁷ Cfr. *Onedimensional man*, p. 10.

¹⁸ Cfr. "Teoría y praxis", pp. 3031

4. Los otros interlocutores de Marcuse

4.1. El movimiento estudiantil

En el pensamiento de Marcuse, como en el de cualquier pensador crítico de la sociedad, el contexto sociohistórico es determinante. Es por eso que después de la publicación de *Onedimensional man*, en 1964, Marcuse va a reconsiderar el potencial emancipador de los “movimientos estudiantiles”¹⁹. No era para menos, pues desde mediados de los sesenta van a ser estos parte importante de todas las revueltas sociales.

“En Francia, por primera vez, se desafió la fuerza del régimen y, por un corto momento, se recuperó el poder libertario de las banderas rojas y negras; además se ha demostrado que existe la posibilidad para un ensanchamiento de la base. La supresión temporal de la rebelión no podrá revertir esta tendencia”²⁰.

¹⁹ Usaremos la expresión “movimientos estudiantiles” en un sentido amplio, esto es, entendiendo por tales a aquellos movimientos sociales que si bien fueron encabezados o motivados por los estudiantes en sus protestas, adquirieron real fuerza en la medida en que no se restringieron a los círculos educativos y trascendieron al resto de la sociedad. En este sentido es que Marcuse usa la expresión. Sobre el uso inadecuado de ese concepto nos dice: “La misma expresión “Movimiento estudiantil” es ideológica y negativa: oculta el hecho que importantes sectores de la inteligencia y de la población no estudiantil toman parte activa en el movimiento. Proclama metas y aspiraciones muy diferentes; las demandas generales de reforma del sistema educativo son sólo la expresión inmediata de objetivos más amplios y fundamentales.” (“The “student movement” —the very term is already ideological and derogatory: it conceals the fact that quite important sections of the older intelligentsia of the nonstudent population take active part in the movement. It proclaims very different goals and aspirations; the general demands for educational reforms are only the immediate expression of wider and more fundamental aims.” (*An essay of liberation*, p. 59).

²⁰ (“In France, it has for the first time challenged the full force of the regime and recaptured, for a short moment, the libertarian power of the red and the black flags; moreover, it has demonstrated the prospects for an enlarged basis. The temporary suppression of the rebellion will not reverse the trend.”)*Ibid.*, p. VIII.

Si bien Marcuse considera que estos movimientos por sí solos no serán suficientes para la ruptura definitiva con el orden establecido, sí los ve como catalizadores de la acción colectiva emancipadora²¹. Según nuestro autor, en los “movimientos estudiantiles” se manifiestan parte de las características que han de determinar al sujeto revolucionario:

a) denuncia del uso inhumano de la tecnología;

b) actividad creadora y espontánea, oposición a las tendencias burocratizantes, organización basada en formas de democracia directa; y,

c) rebelión moral y la nueva sensibilidad (realzamiento de la dimensión estética en un sentido político)²².

Al mismo tiempo, una ventaja estratégica la constituye el hecho de que los “movimientos estudiantiles” se encuentran en un lugar social privilegiado: su *topos* está *fuera* de los mecanismos de dominación de la sociedad de consumo, de la rueda del consumo. Al no estar *dentro* del proceso material de producción²³ pueden explorar el mundo desde el *campus universitario*, desde su posición particular, teniendo en este sentido la ventaja del intelectual²⁴, cuya perspectiva y cuyo léxico le posibilitan una comprensión mayor de las determinaciones opresivas de la

²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 60.

²² Para tratar las cualidades de esa “nueva sensibilidad”, Cfr. *Ibid.*, pp. 2348.

²³ Cfr. “¿Fracaso de la nueva izquierda?”, *Calas en nuestro tiempo*, p. 60.

²⁴ En este punto, Hans Magnus Enzensberger, marxista un tanto ortodoxo, cuestiona a Marcuse su posición acerca de los estudiantes. Veamos aquí un extracto de la entrevista que el primero realiza al segundo: “Enzensberger: El movimiento estudiantil ha estado determinado, naturalmente, por la situación de clase de los que participan en él, por sus intereses y por su conciencia. (...) Marcuse: ...pero esto está muy lejos de significar que dicha posición subjetiva de conciencia no pueda ser superada por el movimiento estudiantil y que éste no pueda ver y articular relaciones sociales generales. No importa una mierda el que se venga o no de la burguesía. Marx y Engels venían también de la burguesía.” (“USA: Cuestión de organización y sujeto revolucionario”, pp. 9091).

sociedad establecida²⁵. Disponen del tiempo para pensarla a la par que su pensamiento no está mediado por el sistema de necesidades artificiales.

Entiéndase bien lo que plantea nuestro autor: sólo se trata de movimientos catalizadores. Los estudiantes que luchan son una minoría que por sí sola no tiene capacidad material para enfrentar las organizaciones de seguridad del *status quo*. Y por si fuera poco, dentro del movimiento hay un claro déficit de organización que se expresó en mayo de 1968 y se ha seguido manifestando: en los comienzos de la revuelta, los estudiantes parisinos en conflicto buscaron el apoyo de la organización del Partido Comunista, pues la acción política trascendía el marco de lo que se podía hacer desde la espontaneidad. Este carácter espontáneo de las luchas, si bien necesario en la construcción de la nueva sociedad, es insuficiente para enfrentar la lucha contra un sistema hiperorganizado. Marcuse, como buen hegeliano de izquierda, apuesta, en la dicotomía entre organización y espontaneidad de las masas, por una síntesis integradora: la espontaneidad es un elemento fundamental tanto en el advenimiento de la nueva sociedad como en la lucha contra la burocratización de la organización revolucionaria. Empero, la organización misma es fundamental para poder encaminar con métodos y en forma adecuada la lucha emancipatoria²⁶. En este

²⁵ Se impone aquí el mismo criterio de Lukács: los intelectuales, por su tipo de actividad y su formación, pueden comprender mejor las determinaciones de la "totalidad concreta". Es uno de los flancos débiles del marxismo y de Marcuse.

²⁶ "La praxis de la transformación radical tiene hoy día, en sí misma un elemento antiautoritario, libertario: la expresión *espontánea*, subjetiva, de la revuelta, que pone en cuestión las formas tradicionales de la praxis, *como algo que no concuerda más con la magnitud de la transformación*. Pero esta espontaneidad, esta subjetividad queda *sin efecto* si no encuentra sus nuevas formas de *organización*." ("Teoría y praxis", p. 46) Cfr. también, *Conversaciones con Marcuse*, p. 144 y *An essay on liberation*, p. 89. Sin duda, en Marcuse hay una idea muy positiva de la espontaneidad como fuerza constructora y antirepresiva. En el fondo se trata aquí de una gran confianza en el despliegue de las masas una vez liberadas de las formas que la oprimen. Cabría aquí cuestionar esta fe marcuseana, no obstante, ello desbordaría los límites de este trabajo dedicado al problema del sujeto colectivo desde la tradición marxista y la propuesta críticoantropológica de Herbert Marcuse.

sentido, el déficit de los “movimientos estudiantiles” es organizacional. Para convertirse en catalizadores efectivos de la emancipación es menester que aporten un modelo organizacional adecuado orientado por una democracia directa a lo interno, una dirección teóricopráctica y una razón sensual²⁷.

Las críticas a Marcuse desde el marxismo oficial, por postular el potencial revolucionario de los movimientos estudiantiles, fueron abundantes. Este marxismo siempre estuvo indispuerto a aceptar que la pequeña burguesía pueda aportar algo efectivamente revolucionario —y los estudiantes eran considerados como pertenecientes a la pequeña burguesía. A pesar de ellas, Marcuse mantuvo, a menos a nivel discursivo, una gran confianza tanto en estos movimientos como en los feministas.

Otra crítica, quizás mucho más sustantiva, es que en el discurso marcusiano nunca queda claro por qué los estudiantes están *fuera* de los mecanismos de dominación de la sociedad establecida. Cuando menciona el asunto, se remite a la estructura económica diciendo que no están determinados por las relaciones de producción: no son capital y tampoco son trabajo. Sin embargo, el mismo Marcuse presenta a lo largo de su obra una crítica a las posiciones economicistas, haciendo llamar la atención sobre las relaciones ideológicas forjadoras de las representaciones sociales. Siguiendo este último punto, bien se puede argüir contra nuestro autor que los estudiantes son tan conformados por la sociedad como cualquier otro miembro de ella. También los estudiantes viven la disolución de la familia y de los espacios privados y pasan a ser configurados personalmente por los *massmedia*. El único aspecto que los haría diferentes del hombre medio sería su dedicación intelectual, pero aquí entraríamos en la falacia, heredada de Lukács, de que el intelectual por su misma condición puede llegar a apreciar la totalidad social y a comprometerse con

²⁷ Los límites de este artículo nos impiden desarrollar la concepción marcusiana de *razón sensual*. Los interesados en la misma pueden consultar *Eros and civilization* y *An essay on liberation*.

la causa de los olvidados. Todo ello bajo la ya muy antigua suposición de que saber y ética social están implicados.

4.2. Los movimientos feministas

Los movimientos feministas no guardan homogeneidad en su base social. Dentro de ellos hay representación de distintos sectores sociales. Hay integrantes que están *dentro* del proceso de producción y circulación de mercancías. Hay integrantes que están en los *ghettos* del sistema. No obstante esta heterogeneidad, el Marcuse de la década de los setenta nos dice:

“Yo soy de la opinión que el movimiento de liberación de la mujer es actualmente el movimiento político quizás más importante y radical, aunque la conciencia de este hecho no haya calado todavía en el movimiento en su totalidad”²⁸.

Después de veinte años de esta afirmación, hoy nos parece sumamente arriesgada. Sin embargo, observemos qué llevó a nuestro autor a tal tesis:

a) Si bien hay diferencias fisiológicas entre hombre y mujer, la gran mayoría de las discriminaciones son socioculturales.

b) Superar las discriminaciones subyacentes a la dicotomía hombre/mujer pasa necesariamente por una transformación radical de la institucionalidad social prevaleciente.

c) Las cualidades socioculturales femeninas (receptividad, sensibilidad, pacifismo, ternura, etc.) se oponen a las masculinas (acción, agresión, explotación, guerra, etc.) que predominan en la sociedad establecida. Las cualidades femeninas representan a los instintos de la vida (*Eros*) en tanto que las masculinas representan al instinto de agresión, a las fuerzas tanáticas que

²⁸ “Marxismo y feminismo”, *Calas en nuestro tiempo*, p. 7.

rigen el sistema capitalista y sus procesos de socialización. La exaltación de las cualidades femeninas es entonces contrasistémica.

d) Las conquistas logradas por la mujer hasta el momento se manifiestan en una igualdad represiva²⁹: igualdad en un trabajo explotador, igualdad en la representación política de la dominación, etc.; todo ello aunado a la doble explotación que significa ser trabajadora y ama de casa.

e) La mujer es usada en la sociedad capitalista como objeto de consumo y de venta de mercancías, vale decir, como valor de cambio.

Piensa Marcuse que la sensualidad femenina podría orientar el camino hacia la sociedad futura. Pero ello pasaría por una “auténtica liberación” de la mujer, la cual no es posible a partir del simple progreso cuantitativo tal como se ha concebido hasta el momento³⁰. La equiparación de derechos dentro de la sociedad establecida no es más que una equiparación represiva. Se requiere, antes que nada, exaltar las cualidades femeninas antes mencionadas, lo que supone romper con los valores hoy estatuidos.

“La emancipación de la mujer no ha de entenderse en este contexto meramente como la igualdad en cuanto a derechos, sino ante todo como la imposición de nuevos

²⁹ Es notable la coincidencia de Marcuse con Horkheimer en este punto. El último, escribe a modo de metáfora: “La razón por la cual no me gusta la moda de los pantalones: es que la mujer camina ahora como un hombre, con el cigarrillo en la boca, las comisuras de los labios vueltas hacia abajo, la frente arrugada; lo mismo que el amo de esta civilización que pisotea a la naturaleza.” (Horkheimer, Max: *Apuntes*, Monte Avila s/f., p. 7) Y más adelante vuelve a reafirmarnos el juicio de que la llamada emancipación femenina es mera adaptación a la sociedad represiva: “Una consecuencia de la sociedad de masas tecnificada: la competencia de la mujer por los cargos laborales masculinos. La mujer deja de servir y se convierte en empleada. Este proceso es necesario, pero liquida la esfera más decisiva dentro de la cual ella podía llevar una vida no cosificada.” (*Ibid.*, p. 40).

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 19.

valores, de otras necesidades que en las relaciones de producción existentes el varón no puede satisfacer, se le impide hacerlo. Y estas necesidades, necesidades o cualidades femeninas, como quiera decirse, son aquellas que contradicen cada vez más intensamente a las relaciones de producción existentes. La erotización de las relaciones laborales, de las relaciones sociales en general, es impensable en nuestra sociedad. Si se plantease esta alta meta, la emancipación de la mujer, el movimiento de las mujeres activaría este conflicto. La salvación del medio ambiente, la libertad en la configuración de la vida, pero sobre todo la detención de la productividad destructiva, son proyectos emancipatorios y emancipadores. Y están vinculados con las cualidades femeninas tal como éstas se han formado en la historia de la civilización, constituyéndose en segunda naturaleza. Que estas cualidades estén sometidas y deformadas en las relaciones sociales actuales, que se haga fácilmente un uso impropio de ellas, tal como veíamos, es algo que está claro y no hay por qué estar repitiéndolo continuamente”³¹.

Salta a la vista que esas cualidades que Marcuse atribuye a la mujer no son ontológicas sino producto del desarrollo de la historia de la civilización. Las mismas han resultado de la represión que ha sufrido la mujer, de la condena a la pasividad y contemplación a que ha sido sometida por una historia de dominio masculino. Y ahora, nuestro autor nos revela que esas cualidades, producto de la represión sociocultural, se manifiestan para orientar el camino hacia la sociedad futura. Es el retorno de lo reprimido, pero también es la separación con la representación marxista del socialismo. Erotizar las relaciones de producción supondría, en el socialismo de cuño feminista que propone Marcuse, la detención del infatigable desarrollo de las fuerzas productivas.

³¹ *Conversaciones con Marcuse*, pp. 101-102.

“Socialismo feminista: hablaba yo de una modificación necesaria en el concepto de socialismo porque creo que en el concepto marxista del socialismo quedan restos, elementos que siguen actuando del principio de rendimiento y de sus valores. Dichos elementos los veo yo, por ejemplo, en la acentuación de un desarrollo cada vez más efectivo de las fuerzas productivas, en una explotación cada vez más productiva de la naturaleza, en una separación del ‘reino de la libertad’ del mundo del trabajo”³².

Se aprecia en este pasaje de Marcuse quizá la crítica más fuerte que los miembros de la Escuela de Frankfurt elaboraran al marxismo. Se acusaba al pensamiento de Marx y sus seguidores de carecer de un planteamiento ecológico. Adorno diría metafóricamente que la cosmología marxista consistía en la representación del cosmos como un gran taller. Y todas las lecturas del marxismo parecen apuntar hacia ese lugar: el desarrollo de las fuerzas productivas es la garantía que hace posible el “reino de la libertad”. Según nuestros pensadores, Marx está preso de una de las ideas fuerza de la Modernidad que más ha contribuido a su dialéctica perversa, es decir, a su propia negación. Nos referimos a la idea del dominio sobre la naturaleza que subyace a la coronación de la tecnología (fuerzas productivas) como salvadora.

Adorno, Horkheimer y Marcuse coincidirán en que tal idea, sin un norte ético regulativo, es represiva. El dominio sobre la naturaleza es también el dominio sobre el hombre. ¿Acaso la aplicación de los saberes de las ciencias behavioristas en la industria y la propaganda no son prueba de ello? La representación del socialismo hay que modificarla en términos ecológicos, y Marcuse no duda encontrar estos términos en las supuestas cualidades femeninas.

³² “Marxismo y feminismo”, p. 22.

“El socialismo como otra forma de vida emplearía las fuerzas productivas no sólo para aminorar el trabajo alienado y reducir el tiempo de trabajo, sino también para hacer de la vida en sí un fin, desarrollar los sentidos y el entendimiento de modo que se pueda pacificar a la agresividad. Esto significaría la emancipación de la sensualidad y de la razón de la racionalidad de la dominación: receptividad creativa contra productividad represiva. En este contexto, la liberación de la mujer aparece de hecho ‘como antítesis del principio de rendimiento [productividad para la acumulación]’, como la función revolucionaria de la mujer en la reconstrucción de la sociedad”³³.

Entonces, la polaridad masculinofemenino que hoy aliena a la humanidad misma (y ya de esto nos había hablado Marx en sus *Manuscritos*) se superaría dialécticamente en una síntesis andrógina³⁴. Esta síntesis no debe entenderse a modo epifenoménico. No consiste en hacer de los cuerpos algo sin rasgos polares definitorios. La androginia marcusiana es más sustantiva en el sentido de que se trata de una transformación instintiva en donde el carácter masculino predominante se tornaría más sensual, contemplativo, pacífico³⁵. Entonces podría acontecer una reconciliación con la naturaleza y frenarse la destrucción de ésta en función de satisfacer necesidades integradoras del sistema de dominación. Ese es el sentido que en las palabras de Marcuse conserva la pasividad y receptividad femenina³⁶.

³³ *Ibid.*, pp. 2223.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 24.

³⁵ “Andrógino no significa que un varón sea mujer y la mujer nada o un varón. No es esta la idea. La idea es que ambos realicen ahora en todas las esferas de la sociedad aquellas dos cualidades que en la historia han sido reprimidas, sometidas a enmudecimiento y reducidas a la esfera privada. (...) La idea de una sociedad andrógina presupone que contemos con *varones* completamente *distintos* y con *mujeres* completamente *distintas* a los que hoy tenemos. Entonces cambiará el todo.” (*Conversaciones con Marcuse*, p. 96).

³⁶ “*Pasividad* y *receptividad* pueden malentenderse fácilmente como sinónimos de sumisión. Para mí significan lo contrario: protesta contra la productividad destructiva, contra la agresión, contra el principio de rendimiento.” (*Ibid.*, p. 85).

Así, la emancipación de la mujer viene a suponer la emancipación del hombre, y, finalmente, la emancipación de ambos es la emancipación de la sociedad. Se trata de toda una triada dialéctica olvidada por el marxismo. Empero, la propuesta marcusiana sobre la “auténtica liberación” de los movimientos feministas carece de fundamentos y parece responder a una posición autoritaria del teórico.

Los movimientos feministas claman más bien por integración a la sociedad establecida—esto es, claman por la “igualdad represiva” de derechos. La mujer se masculiniza y contribuye a reforzar la lógica del dominio sobre la naturaleza. Todo lo contrario de la propuesta marcusiana.

4.3. Los activistas negros de norteamérica

En su obra, Marcuse no le dedica mucho espacio a este potencial sujeto. No obstante, sentenciará que en la rebelión de los negros organizados descansa parte de la “nueva sensibilidad”, conformada por una actitud de transformación estética del mundo. Esta actitud implica un nuevo léxico, una nueva forma lingüística de interpretar el mundo. Al respecto, Marcuse nos expone:

“Pero un universo del discurso mucho más subversivo se anuncia en el lenguaje de los militantes negros. Aquí estamos ante una sistemática rebelión lingüística, la cual destruye el contexto ideológico en el que las palabras son empleadas y definidas, y las coloca en el contexto opuesto, la negación de lo establecido. Así, los negros toman posesión de algunos de los más sublimes y sublimados conceptos de la civilización occidental, los desubliman y redefinen. Por ejemplo el ‘alma’ (en esencia blanca cual lirio, siempre desde Platón), la sede tradicional de todo lo que es verdaderamente humano, tierno, profundo e inmortal en el hombre; una palabra que se ha convertido en embarazosa, cursi, falsa

en el universo discursivo establecido, ha sido desublimada, y en esta transustanciación, ha emigrado a la cultura Negra: son hermanos de alma, el alma es negra, violenta, orgiástica; ya no está más en Beethoven, en Schubert, sino en el blues, en el jazz, en el rock and roll, en el soul food”³⁷.

Y justamente aquí, en parte de esta rebelión, en su parte lingüística, coinciden las acciones de los activistas negros con las de la juventud políticamente rebelada (estudiantes, *hippies*, etc.). No aceptan los léxicos convencionales, sino que los subvierten. La sociedad emancipada exigirá una nueva definición de los términos, una nueva definición de la amistad, del amor, de la razón, de la felicidad, del hombre, de la mujer, etc. El nuevo orden sensual no puede ser delineado con el léxico de esta sociedad. Y ello, esa subversión del lenguaje, subversión estética y política, es lo que Marcuse valora en la cultura de los negros norteamericanos organizados. Rebelión negra que, volvemos a repetir, se manifiesta en todas sus producciones estéticas, y muy específicamente, en su música³⁸, pero que no se queda allí sin más, sino que potencialmente pudiera llegar a traducirse en una práctica revolucionaria concreta:

³⁷ (“But a far more subversive universe of discourse announces itself in the language of black militants. Here is a systematic linguistic rebellion, which smashes the ideological context in which the words are employed and defined, and places them into the opposite context —negation of the established one. Thus, the blacks “take over” some of the most sublime and sublimated concepts of Western civilization, desublimated them, and redefine them. For example, the “soul” (in its essence lilywhite ever since Plato), the traditional seat of everything that is truly human in man, tender, deep, immortal —the word which has become embarrassing, corny, false in the established universe of discourse, has been desublimated and in this transsubstantiation, migrated to the Negro culture: they are soul brothers; the soul is black, violent, orgiastic; it is no longer in Beethoven, Schubert, but in the blues, in jazz, in rock ‘n’ roll, in “soul food.”) *An essay on liberation*, pp. 3536.

³⁸ Contraria opinión tiene Adorno sobre parte de esa música: el jazz. Al respecto nos dice: “Como casi siempre sucede en la música, y por cierto en todas las artes, la clave de la comprensión social del fenómeno reside en la técnica que le es particular. El jazz, como se sabe, se caracteriza por la síncopa, es decir, por los alejamientos de la medida obtenidos introduciendo compases similares, seudocompases, en modo comparable a tropezones voluntariamente tontos de los *excentricclowns*, que se popularizaron gracias a las comedias cinematográficas norteamericanas, y que deben ofrecer el paradigma del sujeto turbado, impotente

“(...) ubicados como están en las ciudades centrales del país, los ghettos [de negros] forman geográficamente los centros naturales entre los cuales puede conformarse la lucha contra los objetivos de vital importancia económica y política (...)”³⁹

En sí mismos, en cuanto a su condición objetiva en la sociedad norteamericana, son un sector social con gran capacidad para la acción colectiva emancipadora. Pero, ocurre aquí lo mismo que en parte del proletariado: carencia del factor subjetivo, esto es, de una conciencia parasí que los transforme definitivamente en fuerzas de transformación social. Si bien aparecen “como la ‘más natural’ fuerza de rebelión”⁴⁰ dentro de los Estados Unidos, tienden a la desintegración endógena como grupo (la formación de una burguesía negra y de grupos enfrentados en los sectores más populares, marcan la división dentro del potencial movimiento) y a la disociación con otros posibles grupos revolucionarios (estudiantes, mujeres blancas, etc.) debido al prejuicio racial que descansa en ellos y que no han logrado superar.

y, por lo demás, ridículo en sus reacciones expresivas. (...) La repetición ininterrumpida sirve para recalcar en el oyente el ritual de la identificación y adecuación, hasta que se le convierte en una segunda naturaleza. Mientras para la conciencia ingenua el jazz se aparece en ocasiones, aunque se encuentre estandarizado desde hace mucho tiempo, como expresión de impulsos eróticos irrefrenados, en realidad abre el camino para dichos impulsos, sólo para decapitarlos y reconfirmar de tal modo el sistema.

(...)El jazz es todo aquello que se dice en su elogio, es decir, ‘expresión de nuestro tiempo’, sólo en la medida en que, una vez alejado de sus orígenes rebeldes y tomado por la gran organización de la industria cultural, se ha ido envileciendo, siendo introducido bajo esa forma en la cabeza de los hombres, al servicio de flagrantes intereses comerciales; entretanto, millones de hombres carecen prácticamente de la alternativa de escuchar otra música.” (Theodor Adorno y Max Horkheimer: *La sociedad*, Buenos aires, Proteo, 1970, pp. 11516) Sirva esta larga cita para el recreo y para confrontar posiciones entre el binomio AdornoHorkheimer y Marcuse.

³⁹ (“(...) located in the core cities of the country, the ghettos form natural geographical centers from which the struggle can be mounted against targets of vital economic and political importance (...)”) *An essay on liberation*, p. 57.

⁴⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 58.

Cuando se observan las revueltas negras que han acontecido en ciudades como Los Ángeles, no dudamos en darle cierta razón a nuestro autor cuando considera que subyace a ellas una amplia fuerza de acción social. Sin embargo, Marcuse tampoco se equivoca cuando observa sus límites. Si esa fuerza no logra imponer un nuevo esquema de instituciones sociales, se debe a la falta de conciencia de su situación específica dentro de la sociedad norteamericana. Sus acciones no dejan de ser meras convulsiones ante incidentes raciales significativos. Por lo demás, usando una metáfora, y acercándonos en el tiempo, podríamos decir que Michael Jackson representa las ambiciones de la gran porción de esa población: integrarse a la sociedad de consumo dominada culturalmente por los blancos, esto es, ser como blancos. Malcom X y Martin Luther King se trastocan en Jackson.

4.4 Acerca de otros posibles sujetos

Hemos visto que por su aspiración emancipadora, la teoría crítica de Marcuse no descarta el diálogo con los movimientos estudiantiles, feministas y los grupos de activistas negros norteamericanos. Si bien sentencia que la clase obrera es fundamental en el proceso revolucionario, ve que ésta tiene cada vez menor potencial de cambio, y por eso, en aras de legitimar las pretensiones de la teoría, que son las pretensiones de un mundo con menos dolor, busca nuevos interlocutores para llevar a cabo la acción.

En un momento determinado, el pensamiento marcusiano consideró que los movimientos tercermundistas de liberación podían ayudar a poner en jaque al sistema. Algunos argumentos — si bien no todos dados por Marcuse pero sí acordes, a nuestro parecer, con su planteamiento— hacen que tal consideración no sea tan descabellada:

a) La estabilidad política de los países del tercer mundo, que permite llevar a cabo la explotación sin mayores contratiempos,

garantizaba (y garantiza) el nivel de vida en la sociedad industrial avanzada. El éxito de la industria internacionalizada se basa en localizar sectores de trabajadores a bajo precio. Estos sectores se ubican en los países dependientes, en donde la explotación llega a sus máximos niveles. Se puede hablar entonces de un “proletariado externo”⁴¹.

b) Los diversos frentes de liberación nacional que se abrieron en el tercer mundo ponían en peligro la respuesta represiva de las superpotencias. “Un Vietnam, dos Vietnam, tres Vietnam...” (Ernesto “Che” Guevara) podrían romper la estabilidad política y económica mundial.

c) Los alcances *massmediaticos* y toda la industria cultural tendrían influencias negativas en aquellos países donde pudieran penetrar: la mayor parte de la población empobrecida no podría cubrir dentro de los medios lícitos toda la serie de necesidades artificiales propuestas por los efectos de la industria cultural.

d) Mientras duró la guerra fría los movimientos revolucionarios del tercer mundo contaron con asesoramiento económico y militar de la Unión Soviética, así como un referente para el imaginario socialista. Ello supuso un incentivo para la lucha armada en estos países.

Todo esto se vio corroborado durante un período por los sucesos de China, Cuba y Vietnam, entre otros. También, los enfrentamientos dentro del mundo árabe y de éste con Israel, hicieron que los precios de las materias primas (en especial del petróleo) se elevaran a un importe tal que puso en peligro a las economías más desarrolladas. No obstante, Marcuse no se llama a engaño y escribe que estos movimientos por sí solos no serán suficientes para poner en peligro el orden mundial:

⁴¹ Cfr., *Ibid.*, p. 80; “Libertad y agresión en la sociedad tecnológica”, pp. 8081.

“(…) las precondiciones para la liberación y desarrollo del Tercer Mundo deben emerger en los países del capitalismo avanzado. Sólo el debilitamiento interno de las superpotencias podrá finalmente detener el financiamiento y equipamiento de las fuerzas represivas en los países atrasados”⁴².

De ahí su énfasis en buscar el sujeto de la revolución a lo interno de las economías más desarrolladas. Es, en ese sentido, fiel a la tradición marxista: sólo derrumbando las relaciones de dominación en los países más desarrollados podrán caer en el resto. De lo contrario, los medios represivos y los acuerdos entre las superpotencias serán suficientes para mantener el orden mínimo. Parte de su desconfianza descansa en la creencia de que los “intereses del tercer mundo” seguirán por caminos diferentes en cada uno de los países, es decir, antes de la unión predominará la atomización.

Marcuse no cesó hasta su muerte de plantearse sujetos alternativos al proletariado, aunque nunca de un modo muy optimista (con la excepción del movimiento feminista). En textos como *Onedimensional man* y *An essay on liberation*, esboza el poder que los técnicos van adquiriendo con los cambios en la composición orgánica del capital⁴³. Esta clase, por la posición que ocupa dentro del proceso de producción, podría, en conjunción con otras fuerzas, generar un vacío y reordenar las relaciones sociales vigentes⁴⁴. Empero, la tecnocracia no parece tener la necesidad de sublevarse contra lo socialmente establecido, pues el capital, cada vez más dependiente de ella, remunera muy bien sus servicios y le otorga amplias cuotas de poder. Sin duda, esta

⁴² (“(...) the preconditions for the liberation and development of the Third World must emerge in the advanced capitalist countries. Only the internal weakening of the superpower can finally stop the financing and equipping of suppression in the backward countries.”) *An essay on liberation*, p. 81; “Reexamen del concepto de revolución” en *Marcuse ante sus críticos*, p. 32.

⁴³ Cfr. *Onedimensional man*, pp. 2234.

⁴⁴ Cfr. *An essay on liberation*, p. 55.

tendencia se ha apuntalado: cada vez son más los funcionarios militantes de partidos políticos que son reemplazados por tecnócratas en las actividades de gobierno.

Por último, cabe mencionar que Marcuse alguna vez manifestó que los movimientos *hippies* se estaban convirtiendo en fuerzas catalizadoras del cambio social en Norteamérica, aunque critica el que pronto devinieran en grupos dispersivos, atomizados y hasta reaccionarios⁴⁵. Además, la sociedad de consumo se los anexó por medio de la publicidad negativa y las modas en París, Roma, Londres, New York. Al final de su vida, pero apenas en una entrevista, Marcuse comenzó a reparar sobre el potencial revolucionario de las propuestas contenidas por los ecologistas⁴⁶ a quienes veía enfrentados necesariamente con la agresiva lógica del dominio sobre la naturaleza. En síntesis, en la obra marcusiana asistimos al intento desesperado por localizar algún sujeto colectivo que sustituya al proletariado en la teoría revolucionaria. Todo parece indicar que la búsqueda del sujeto perdido resultó infértil.

5. A manera de Conclusión: entre lo rescatable de un diagnóstico y el nicho categorial de una teoría

Hemos tratado de demostrar los intentos marcusianos por encontrar el puente entre teoría crítica y praxis. Estos intentos marcan el divorcio intelectual entre Marcuse y sus excompañeros de la Escuela de Frankfurt. Mientras aquel estuvo siempre asociado con los movimientos políticos de cambio, estos se abstuvieron de la actividad política, llegando a declarar inclusive que sus interlocutores eran seres imaginarios.

⁴⁵ Cfr. "USA: Cuestión de...", pp. 9697; *Conversaciones con Marcuse*, p. 137.

⁴⁶ Cfr. *Conversaciones con Marcuse*, pp. 130 y 136.

Hemos también considerado que esta búsqueda marcusiana responde a sus intentos por relegitimar la intención práxicoemancipatoria de la teoría crítica de la sociedad. Su fundamentación científica, consistente en demostrar empíricamente las posibilidades reales —desde las condiciones materiales dadas— de poder organizar la sociedad de un modo más adecuado y en función del desarrollo humano, no dejó de tener éxito, pero es preciso no olvidar que el sentido de la teoría estaba marcado por la transformación de la sociedad. Su legitimidad teórica, tal como fue concebida por Marcuse, pasaba por tener como interlocutor a alguna fuerza de cambio social. Al carecer de esta fuerza, y al no pensar las posibilidades emancipatorias en otros términos diferentes al marxismo, la teoría quedaba confinada, sin mayor incidencia, a un discurso más entre otros.

Este último aspecto, que podemos catalogar como el fracaso marcusiano en lo referente a la recreación de la teoría crítica, o, lo que es lo mismo, su encierro en el aparato teórico marxista, se evidencia en su infructuosa búsqueda de catalizadores y sujetos potenciales alternativos al proletariado. Marcuse nos presenta posibilidades históricas siempre escindidas en sus factores: el factor objetivo, la posición social en-sí, la conservan la clase trabajadora, los técnicos, los grupos de negros activistas y los movimientos de liberación femenina; el factor subjetivo, esto es, la conciencia y la necesidad de emancipación, lo conservan los movimientos estudiantiles (en los sesenta) y muchos intelectuales. Conciencia política y factor objetivo se encuentran aislados. Marcuse anuncia que la proximidad entre ambos podría acabar con el sistema. Sin embargo, todas las fuerzas ideológicas y no ideológicas (aparatos represivos) del sistema se movilizan contra esa convergencia. Es más, la constante especialización del aparato productivo y la ampliación de las posibilidades de consumo (sobre todo cultural), así como la crisis de las agencias socializantes tradicionales (la familia y la escuela) acentúan la atomización de las fuerzas sociales y el individualismo sin individuo (como en su oportunidad dijera Lukács para referirse a que la búsqueda de

metas egoístas no implica la existencia de una persona reflexiva, con identidad propia y vida sustantivamente ética).

Hoy, ese individualismo vacío se hace patente en los postulados del “discurso posmoderno”, en su conservadora proclamación del atomizador “todo vale” y en la defensa del particularismo en contra de cualquier ética universal.

Frente a esta situación, el discurso marcusiano, orientado hacia la transformación de la totalidad social y desorientado en cuanto a los pequeños cambios en las instituciones claves (la escuela, los medios, etc.) resulta muy limitado. No así su crítica cultural. Es allí donde residen sus mayores aportes: la crítica a las formas socializantes omniabarcantes de los *mass-media* — que en su uso actual contribuyen activamente a eliminar progresivamente los espacios privados, tan necesarios para el distanciamiento reflexivo y la formación de la personalidad— es la crítica a una cultura que, en proceso de secularización mercantilizada, perdió las coordenadas éticas de la solidaridad y el desarrollo humano.

Marcuse también nos deja el mensaje de que nuestra filosofía, nuestro quehacer teórico, tiene que justificarse socialmente. La exigencia de nuestro pensamiento es su practicidad social. No puede encerrarse en propuestas seráficas mientras la mayoría de los seres humanos sucumben ante el dolor y la ignorancia.

Sin embargo, y como ya se dijo sucintamente, sus intentos por poner la teoría en correspondencia con una acción social emancipadora resultaron infructuosos. Su planteamiento quedó apresado en el aparato categorial marxista que ya en su misma época no servía para recrear una teoría crítica con pretensiones prácticas. La categoría de “revolución”, como ruptura radical del orden establecido, y su concepto subsidiario de “sujeto colectivo de la emancipación radical”, no tenían lugar *en y para* una sociedad como la descrita en *Onedimensional man*. El problema

marcusiano, seguramente por el que tempranamente perdió vigencia su obra, fue el no dar por abandonadas esas categorías y sus consecuentes intenciones prácticas. Su refugio en ellas hizo que su pensamiento se tornara utópico falseando así los mismos principios de cientificidad que con ahínco defendió la teoría crítica original de la Escuela de Frankfurt.

Al contrario de lo expuesto, y para hacer “un ajuste de cuentas” con Marcuse, pensamos que esos mismos principios exigían y exigen actualmente pensar la emancipación a partir de actores sociales concretos: la exigencia es no defender la revolución total cuando ella no es posible y quizá tampoco conveniente. En consecuencia, no nos es práctico pensar la emancipación desde la concepción del sujeto colectivo —cuestión imposible por la creciente atomización social a que ya hemos aludido. Más bien, proponemos en contra de Marcuse, que hay que pensarla desde el actor social (el sujeto personal) con intereses emancipatorios, esto es, hay que buscar el dar respuesta a qué puede hacer hoy un individuo que a partir de una ética social liberadora está interesado en el cambio social. Todo parece indicar que nuestras circunstancias demandan una teoría crítica menos revolucionaria y más reformista, más orientada por una ética de mínimos que de máximos (como la que se desprende del marxismo). En este sentido, la reformulación actual de la teoría crítica pasa por el rechazo a los criterios autoritarios que se manifiestan en la postura del teórico como portador de la verdad última del sentido de la historia. El pensamiento emancipatorio debe estar encaminado por criterios democráticos en los que no se le imponga al individuo cuál debe ser su proceder. Se trata de un pensamiento con vocación dialógica, dispuesto a escuchar a todos los afectados por el estado de cosas y a convocar a todos los interesados en la emancipación. En pocas palabras, la teoría crítica ha de ser teoría pedagógica en un diálogo democrático. Hoy, como ayer, aquí y ahora, la función del pensamiento crítico es una función éticopedagógica: encaminarnos hacia el mejor mundo posible.

La ética dialógica de Jürgen Habermas

(Paradoja de una idea de racionalidad)

Por Nelson Tepedino*

Resumen

El artículo se divide en tres apartados. En el primero de ellos, el autor expone a grandes rasgos la teoría éticodialógica de Habermas como intento de fundamentar universalmente la moral; la propuesta habermasiana se contextualiza dentro de la tradición moral kantiana del imperativo categórico. El segundo apartado es una presentación de las principales críticas que, contra el modelo de fundamentación dialógico de la ética desarrollado por Habermas, efectúa Albrecht Wellmer en su libro *Ética y Diálogo*. Finalmente, en el tercer apartado, el autor, guiado por la "crítica inmanente" de Wellmer, lleva a cabo su "crítica externa" al propósito de Habermas de fundamentar la moral en una "racionalidad comunicativa". A su parecer, las limitaciones de Habermas que conducen a verdaderas paradojas surgen debido al tipo de racionalidad kantiana ilustrada que sustenta su teoría.

* Doctor en Filosofía (Universidad Libre de Berlín 1997). Licenciado en Filosofía (U.C.A.B. 1992). Profesor de la Universidad Simón Bolívar.

Abstract

The article is divided in three parts. The first of them exposes Habermas' ethical dialogical theory as an attempt for a universal foundation of moral; the proposal of the German philosopher is contextualized within the Kantian moral tradition of the categorical imperative. The second part presents the main critiques that Albrecht Wellmer offers in his book *Ethics and Dialogue* against the model of dialogical foundation of ethics developed by Habermas. Finally in the third part, the author, guided by Wellmer's "immanent critique", develops his "external critique" against Habermas' purpose to found moral on a "communicative rationality". In his opinion, Habermas' limitations which conduct to real paradoxes have their origin in the type of Kantian illustrated rationality that sustains his theory.

El presente ensayo está escrito desde la perspectiva de los problemas que plantea la fundamentación de la moral. En la primera parte se expone el intento de solución que elabora Jürgen Habermas y seguidamente se exponen los aspectos esenciales de la crítica que hace Albrecht Wellmer a dicho modelo. Finalmente, el tercer apartado intenta ofrecer mi visión personal del problema, y consiste en presentar las paradojas de la ética dialógica como una consecuencia directa del modelo de racionalidad que Habermas asume.

1. El postulado de universalización de la ética de Jürgen Habermas

Es bien conocido el hecho de que la fundamentación de la moral se ha convertido en uno de los problemas centrales y más recurrentes de la filosofía moderna y contemporánea. No es el objetivo de este brevísimo trabajo dar cuenta de la historia de esa

problemática, así que daré por sentado el hecho de que la idea misma de fundamentación de la moral lleva un tiempo considerable en crisis. El derrumbe de la visión teocéntrica y tradicional del mundo, el desprestigio de todo pensar metafísico ante el avance arrollador de las ciencias empíricas y el surgimiento de la autonomía moral del sujeto como presupuesto irrenunciable del hombre moderno, han sido, entre otros muchos, algunos de los elementos que han fraguado la problematización de una fundamentación última de la moral.

Muchos han sido los intentos de reconstruir la solidez del universo moral sin recurrir a las “hipótesis” propias de la tradición pre-moderna o al pensar metafísico. El más significativo de esos intentos es quizás el modelo kantiano. Kant, como ilustrado consecuente, procura resolver el dilema que plantea la conquista moderna de la libertad y la autonomía moral del individuo. En una conciencia tradicional, heterónoma, la moral está firmemente cimentada como voluntad divina o como “sustancial” a la naturaleza humana. Eliminadas ambas instancias, el sujeto libre queda como único proveedor de la ley moral y de las reglas que guiaran su actuar. El problema es evidente: ¿Cómo garantizar así la objetividad de los juicios morales? ¿Cómo librarlos del capricho subjetivo y darle carácter universal, válido para todos y en todas las circunstancias? ¿Cómo evitar, en fin, caer en un relativismo subjetivista extremo?

Kant resuelve el problema recurriendo a su famoso “imperativo categórico”, el cual permite a la conciencia moral del sujeto garantizar la objetividad de sus máximas de acción. El mismo Kant lo formula de diversas maneras, entre las cuales se encuentran las dos siguientes:

Obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal.

¹ KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Colección Austral, Edición de Luis Martínez de Velasco, 9ª Edición, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1990, pág. 92

Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad en ley universal de la naturaleza².

Así, el imperativo resulta ser una especie de “procedimiento” que ha de llevar a cabo el individuo en la soledad de su conciencia para saber si determinada máxima de acción que se tiene propuesta es moral, esto es, si actuar conforme a ella es actuar conforme al deber. Una máxima será moral si el individuo puede querer que todos los demás actúen conforme a dicha máxima; es decir, si esa máxima es universalizable. Una tal máxima pasará entonces a ser una ley: una norma moral vinculante para todos en todas las circunstancias (¡Kant la compara nada más y nada menos que con una ley universal de la naturaleza!).

Kant, consigue así preservar el carácter objetivo de la moral sin sacrificar la libertad de la voluntad del sujeto a alguna instancia *heterónoma*. Sin embargo, la propuesta kantiana fue criticada, a su vez, desde diversos frentes. En primer lugar, se le hace al modelo kantiano la crítica de ser un mero formalismo rigorista. Sin embargo, la crítica que más nos interesa en función de nuestra línea argumentativa no es esa, sino la del que el imperativo no satisface realmente la necesidad de explicar cómo es posible el paso del fuero subjetivo del individuo a la plena objetividad de las normas. Por la sencilla razón de que la “prueba” kantiana de la universalización no toma en cuenta que cualquier conciencia individual hará el ejercicio de generalización descrito no desde una pretendida “neutralidad” de su razón, sino desde unas determinadas valoraciones previas, que bien pueden hacer lo que Kant, en absoluta coherencia con su sistema, hizo: postular una “razón trascendental”, pero es obvio que semejante idea no está, a su vez, libre de críticas.

He hecho esta brevísima (y por lo tanto, injusta) mención al núcleo del pensamiento moral kantiano para contextualizar el

² *Ibid.*

pensamiento de Habermas en esta materia. Porque la “ética dialógica” se inscribe, claramente, dentro del ámbito de la tradición moral ilustrada de raigambre kantiana. El problema que preocupa a Habermas es, precisamente, el de la objetividad de los juicios morales. Objetividad que es entendida por Habermas al modo de Kant: como posibilidad de universalización de las normas. Habermas quiere, explícitamente, enfrentar la actitud escéptica ante la moral, que no cree posible hablar de ninguna fundamentación que le confiera estatuto de objetividad y de corrección o incorrección a los enunciados normativos. Y puede decirse que lo hace “reformulando” el imperativo categórico kantiano, introduciendo, en lugar del solitario monólogo de la conciencia moral consigo misma, la categoría comunicativa del *diálogo*. Lo que Habermas pretende es conseguir un “principio” que permita lograr el salto frustrado de Kant de la conciencia individual a la plena objetividad intersubjetiva de las normas. Es decir, que al igual que Kant, Habermas busca un principio de generalización de las normas. Dejemos que el mismo Habermas exponga el núcleo de su teoría:

Así, cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación).

Por lo demás, no debemos confundir este postulado de universalidad [que Habermas identifica como (U) N.T.] con un principio en el que ya se expresa la idea fundamental de una ética discursiva. De conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha

es válida. Este postulado ético discursivo (D),... ya presupone que se puede fundamentar la elección de normas... He introducido (U) como norma de argumentación que posibilita el acuerdo en los discursos prácticos cuando se pueden regular ciertas materias con igual consideración a los intereses de todos los afectados. Únicamente mediante la fundamentación de este principio puente podremos avanzar hacia la ética discursiva. En todo caso he dado tal forma a (U) que excluye una aplicación monológica de este postulado; únicamente regula argumentaciones entre distintos participantes y hasta contiene la perspectiva de argumentos reales, que están por hacerse y a los que se permite entrar a los afectados³.

En esta cita podemos observar cómo el postulado (U) aparece con toda claridad como una auténtica reformulación del imperativo categórico. La validez universal de una norma viene dada por su posibilidad de ser aceptada en sus consecuencias por *todos los afectados*. Ahora bien, la novedad habermasiana es la manera en que se fundamenta dicha posibilidad, que no será ya un *experimento mental monológico* susceptible de ser realizado por cualquiera, sino un diálogo real en el cual los *afectados* por la norma en discusión establecen su validez en conformidad con (U). Es decir, que (U) viene a ser la *regla de argumentación* que garantiza que la norma sancionada como válida en un acuerdo dialógico real esté positivamente fundamentada y sea, por lo tanto, una norma objetiva:

(U) funciona en el sentido de una regla que elimina todas las orientaciones axiológicas concretas imbrincadas en la totalidad de una forma vital o de una historia vital individual, por considerarlos contenidos no susceptibles de universalización (...)

³ HABERMAS, Jürgen: "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón García Cotarelo, segunda edición, Barcelona, Ediciones Península, 1991, pág.86

La ética discursiva no proporciona orientaciones de contenido, sino solamente un procedimiento lleno de presupuestos que debe garantizar la imparcialidad en la formación del juicio. El discurso práctico es un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de normas postuladas de modo hipotético (...) (D) pone de manifiesto que (U) se limita a expresar el contenido normativo de un procedimiento de formación discursiva de la voluntad y, en consecuencia, debe distinguirse cuidadosamente de los contenidos argumentativos⁴.

Para Habermas, entonces, la ética encuentra su fundamento sólo en un acuerdo dialógico real, que es visto como el puente necesario para pasar de la clausura de la conciencia individual al ruedo de la intersubjetividad, única instancia en la cual se puede aspirar a una objetividad. Un intercambio comunicativo es la única manera efectiva de hacer presentes los reales intereses en juego de los afectados, cuyo adecuado conocimiento no está de ninguna manera garantizado a cada conciencia individual. La comunicación es así la categoría que permite a Habermas mantener, a la vez, la autonomía individual de cada sujeto y la pretensión de objetividad (validez universal) de la moral.

Pero este fundamento no se hace posible en cualquier acuerdo, sino sólo en un acuerdo *racional*. No todas las “normas” fruto del diálogo entre los interesados obtienen su validez objetiva por el mero hecho de provenir de dicha convergencia discursiva, sino que lo decisivo es que ese diálogo se haya ajustado a las condiciones implícitas en la regla de argumentación (U). Así, una norma sancionada como válida para todos en un diálogo semejante tendrá garantizada su objetividad no gracias a una especie de transacción de intereses subjetivos en la que cada cual cede un poco para recibir alguna ventaja, sino por la corrección lógica del procedimiento argumentativo, cuyos presupuestos serán siempre válidos para todos los seres racionales. Habermas concibe

⁴ HABERMAS, Jürgen: Conciencia moral y acción comunicativa, en *Ibid.*, pp. 142-144

una racionalidad universal, la cual consiste en una serie de presupuestos o condiciones previas necesarias para fundar cualquier argumentación, independientemente de sus contenidos materiales. Si se le da el caso de una argumentación que no observe estas condiciones primarias de racionalidad, es obvio que sus resultados carecerán de la pretendida validez. Habermas nunca expone exhaustivamente estos “principios” lógicos de la argumentación, aunque se sirve, a manera de ejemplo, de algunas “reglas” propuestas por Alexy⁵.

Ahora bien, una situación dialógica que cumpla con todas estas “reglas es, evidentemente, una situación ideal. De hecho, el mismo Habermas reconoce que ha querido describir estos presupuestos “*como determinaciones de una situación de habla ideal*”⁶. Esta “*situación de habla ideal*” queda así como una especie de “*horizonte presupuesto*” de toda argumentación que busque fundamentar una norma. Es inevitable hacer notar en este punto que con esta idea se introduce también una ambigüedad que

⁵ Para no recargar de excesivos detalles la argumentación principal, he considerado mejor citar estas reglas en la presente nota. Las reglas numeradas con (1) pertenecen a la esfera lógico-semántica; las numeradas como (2) son reglas de tipo procedimental, mientras que las numeradas con (3) son presupuestos necesarios de la comunicación:

“(1.1) Ningún hablante debe contradecirse.

(1.2) Todo hablante que aplica el predicado F a un objeto debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca en todos los aspectos importantes.

(1.3) Diversos hablantes no pueden emplear la misma expresión con significados distintos (...)

(2.1) Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree.

(2.2) Quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de la discusión debe dar una razón de ello.

(3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.

(3.2) a) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación.

b) Todos pueden introducir cualquier información en el discurso.

c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.

(3.3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso”. HABERMAS, Jürgen: *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación*, en *Ibid.*, pp. 110–113.

⁶ *Ibid.*, pág. 112.

retomaremos más adelante: Habermas ha hecho especial hincapié en la idea del “*diálogo real*” como procedimiento para la validación de las normas. La corrección de las mismas depende de la “observancia” de unas ciertas reglas argumentativas de la comunicación. Ahora bien, si esas reglas son sólo descripción de una “situación ideal” y, por lo tanto “*condiciones inverosímiles*”⁷, nunca alcanzables en los “diálogos reales”, ¿no está Habermas mezclando ilegítimamente dos niveles? ¿No queda así como algo “fuera de este mundo” la posibilidad real de fundamentar una norma? En el próximo apartado volveremos sobre estas preguntas.

2. Albrecht Wellmer y su crítica al modelo de fundamentación dialógica de la ética

Albrecht Wellmer ha dirigido una aguda y exhaustiva crítica a la ética dialógica en su libro *Ética y Diálogo*⁸. Obviamente no se pretende aquí reproducir la totalidad de esa crítica, sino simplemente anotar algunos aspectos suyos que resultan especialmente relevantes para nuestra argumentación.

Las objeciones de Wellmer que vamos a tratar aquí son, por decirlo así inmanentes a la argumentación de Habermas. Atacan la *teoría de la verdad* que sustenta el principio de universalidad de la ética dialógica: la teoría consensual de la verdad. En un segundo momento, Wellmer se dirigirá también a las paradojas que se originan al hacer uso de una *situación ideal del habla*⁹ como criterio de racionalidad último de una teoría semejante. Wellmer enuncia así el núcleo de su programa crítico:

⁷ *Ibidem.*

⁸ WELLMER, Albrecht: *Ética y Diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, traducción castellana de Fabio Morales, inédito, sin fecha. Edición original: *Ethik und Dialog*, Surkhamp, Frankfurt am Main, 1986.

⁹ En rigor, Wellmer ejemplifica esta crítica dirigiéndola a la versión que elabora Apel de la ética comunicativa, en la cual, en lugar de la *situación ideal de habla*, se habla de una *comunidad ideal de comunicación*. Wellmer afirma que ambas concepciones se iluminan mutuamente (*Ibid.*, pág. 86) y, para los

La tesis central de la teoría consensual o discursiva de la verdad en su versión habermasiana es que se pueden clasificar como “verdaderas” o “validas” exclusivamente aquellas pretensiones de validez sobre las que se ha dado alcanzar un consenso discursivo bajo condiciones de una situación ideal de habla –cuya existencia, según afirma, estaría presupuesta en toda argumentación seria– tanto a través de una repartición equitativa de las oportunidades para realizar distintas clases de actos de habla, como mediante el rasgo de la liberalidad en el cambio de planos del discurso. De ahí que la tesis central de la teoría consensual permita definir, en primer lugar, la “racionalidad” de los consensos a través de los rasgos estructurales y formales de una situación ideal de habla y, en segundo lugar, “la verdad” como el contenido de un consenso racional. Frente a ello, deseo mostrar: (1) que la racionalidad de los consensos no se puede caracterizar formalmente, (2) que la racionalidad y la verdad de los consensos no tienen por qué coincidir, de lo cual se sigue (3) que el consenso racional no puede constituir criterio alguno de la verdad, y por último, (4) que aunque una interpretación no criterial de la teoría del consenso no llegaría a despojar a esta de todo contenido, por lo menos la haría inservible a efectos de cimentar un principio ético–discursivo de universalización¹⁰.

A continuación intento reconstruir, de manera sintética y global, el núcleo de la argumentación de Wellmer frente a Habermas. Los números (1), (2) y (3) se refieren a la teoría consensual de la verdad de manera directa, el número (4) enuncia la consecuencia final de toda la argumentación, la cual es,

efectos sintéticos de este breve ensayo, creo que es válido aplicarla, a *grosso modo*, a la teoría de Habermas.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 73

sencillamente, que una teoría tal no puede fundamentar la validez de moral alguna. Para llegar a esto, Wellmer expone con lujo de detalles la aporía que para este intento supone la postulación de una comunidad ideal de comunicación (Apel) o, –tal es el caso que nos ocupa– una situación ideal de habla (Habermas).

Los tres primeros puntos son relativamente sencillos de entender. Lo decisivo del argumento es que no juzgamos la racionalidad de una norma porque haya sido fruto de un consenso, sino porque encontramos buenas razones que avalan dicha norma. Esas buenas razones pueden haber sido esgrimidas o alcanzadas mediante un consenso, pero serán siempre ellas los presupuestos que justifiquen la norma y no al revés. Es decir, que la verdad de la norma es independiente, en el plano formal, de las condiciones en que es alcanzada. Y, por lo tanto, los presupuestos de una situación de habla ideal puede que determinen cómo ha de ser un consenso para que realmente sea tal, pero nunca podrá caracterizar que es o no racional y, mucho menos, que es o no verdadero. Supongamos, para ilustrar la idea con una imagen, un conflicto moral que es resuelto recurriendo al consejo y al buen tino del chamán de una tribu. Aunque todos los demás aprueben mancomunadamente la solución que se proponga, no es este hecho colectivo el que la avala, sino las buenas razones que aduce el anciano y que aparecen como razonables y buenas para todos. Ciertamente, no puede hablarse de “irracionalidad” en este ejemplo. Todo consenso, por más útil y necesario que sea para la fundamentación de normas de acción humana, presupone siempre una racionalidad previa de la argumentación, que no viene dada en el consenso mismo.

Habermas, sin embargo, ha suavizado su teoría, argumentando que los consensos reales tienen una función meramente “corroborativa” y que la función criterial del consenso se refiere a un consenso “infinito”, en el cual se cumplirán todas las condiciones de una situación ideal de habla y que sería, por lo tanto, inmune a cualquier cuestionamiento por medio de razones. Es la misma idea con la cuál cerrábamos el apartado anterior.

Este “consenso infinito”, cuyas condiciones ideales de habla garantizarían la posibilidad de una verdad última y definitiva, sirve como una especie de “horizonte regulador” inexcusable que se propone en todo intento de dilucidar el fundamento racional de una norma. Dejemos que Wellmer mismo exponga la consecuencia principal de esta idea para toda la teoría moral comunicativa:

Ahora bien, un consenso racional infinito no sólo puede tener ninguna función criterial, sino que, estrictamente hablando, ni siquiera está en condiciones de desempeñar una función cercioratoria; no constituye un “objeto de experiencia posible”, sino una idea que pretende llevarnos más allá de los límites de toda experiencia posible. Con ello se altera también el sentido posible de una teoría consensual de la verdad; si el consenso que puede garantizar la verdad no es cualquier consenso racional, sino sólo aquél que, además de racional, sea infinito, entonces la teoría pierde la fuerza explicativa que Habermas ha querido infundirle¹¹.

Y esto, sencillamente porque toda la teoría de Habermas quedaría así empantanada en la ambigüedad que genera una mezcla ilegítima del nivel real con el ideal. No hay manera de explicar cómo esta “idea regulativa” que son las condiciones de habla ideal del consenso infinito garantiza la verdad de un enunciado normativo alcanzado en el consenso real. Y no hay que olvidar el hincapié que hace Habermas en la necesidad de un diálogo real. Tampoco se puede saber si Habermas está utilizando –a la manera de Hobbes o Rousseau– una especie de modelo para explicar o describir de qué manera se fundamentan las morales realmente existentes o una “aspiración ideal” de cómo debería fundamentarse la moral de una sociedad emancipada y democrática.

¹¹ *Ibid.*, pp. 8283

En conclusión, las observaciones de Wellmer demuestran, en primer lugar, que una teoría consensual de la verdad como la descrita es insuficiente para fundamentar la validez de las normas morales, ya que las pretendidas “condiciones de racionalidad” que posibilitarían dicha fundamentación no pueden sostenerse sino al precio de imponer una formalización de la racionalidad que soslaya la capacidad de juicio racional previa de los participantes en el hipotético consenso. En segundo término, el carácter ideal de dichas condiciones de racionalidad es absolutamente inútil a la hora de explicar cómo se garantizaría, en el plano real, la validez de las normas morales determinadas en consensos también reales.

Así las cosas, la crítica de Wellmer es, en cuanto crítica immanente, impecable, y servirá como punto de apoyo sobre el cual elaborar mi propia visión sobre el problema que nos ocupa, que se oriente en la dirección de una crítica más bien “externa” de la postura de Habermas, centrada en el modelo de racionalidad moral que este autor propone.

3. ¿Fundamentar la moral y olvidar la realidad? La ilustración en su laberinto

Creo que Wellmer logra hacer manifiestas las reales limitaciones que malogran el intento habermasiano de fundamentar la moral en una “racionalidad comunicativa”. Claro está que la idea de un consenso y de un diálogo en torno a las normas morales y a las encrucijadas éticas es un elemento realmente importante en una sociedad cada vez más pluralista como la nuestra, en la cual, además, el reconocimiento del otro debe asumirse con auténtica responsabilidad, si es que queremos construir una sociedad más abierta y justa. En eso, la intención que palpita bajo el árido discurso de Habermas es de claro corte democrático. Pero esta “condición necesaria” que es el diálogo en torno a los acuciantes problemas de la ética no es, como hemos visto, una condición suficiente para su fundamentación. En la ya clásica tensión entre la “autonomía moral del sujeto” y la “objetividad de la moral”, Habermas ha inclinado tanto la balanza

hacia el lado de la objetividad que la legitimidad moral de los individuos corre el peligro de verse sometida no ya a la heteronomía de la “tradición” o la “autoridad”, sino a la del colectivo...

Desde mi personal punto de vista, las limitaciones de Habermas obedecen al tipo de racionalidad que ha escogido como soporte de su reflexión. Al inscribirse dentro de la tradición kantiana, Habermas se muestra claramente comprometido con el proyecto de Ilustración, y al hacer eso asume también una serie de presupuestos que podrían ser los que, en el fondo, terminan llevando su pensamiento hacia los callejones sin salida que presentamos en el anterior apartado.

El primer presupuesto es típico de Kant, y consiste en asumir que el problema de la fundamentación de la moral es idéntico al de la fundamentación de las normas morales. O lo que es lo mismo, que cuando hablamos de moral hablamos de normas. En este punto es bueno mencionar que Wellmer hace una interesante interpretación del pensamiento kantiano –la cual no voy a repetir aquí–, según la cual el imperativo categórico sólo puede fundamentar normas objetivas *via negationis*¹². Para Wellmer, el “poder querer” que los demás actúen según mi propia máxima es igual a decir que *yo no puedo querer* que la máxima contraria se haga general. La norma que obliga a decir siempre la verdad es sólo producto de imaginar lo absurdo que se volvería el mundo si todos pudiéramos mentir. De esta forma se obtendría sólo un pequeño núcleo de normas vinculantes derivadas del carácter franco y evidentemente negativo para la vida y la convivencia humana que tendrían ciertas conductas. Las normas que no se obtuvieran con dicho procedimiento quedarían siempre imbuidas de una cierta vaguedad que las ubicaría en un nivel distinto de moralidad. Lo que me interesa hacer notar aquí es que el imperativo categórico, como criterio de lo que es moral conduce inexorablemente a considerar la ética como un problema de normas. Cosa que obedece, además, a la idea kantiana de que

¹² *Ibid.*, pp. 25 y ss.

sólo es moral la actuación que se orienta por el puro deber. La ecuación kantiana es: moral = deber = norma.

La asunción acrítica de este presupuesto kantiano-ilustrado hace que Habermas se mueva dentro de una especie de legalización de lo moral que oscurece la diferencia entre el derecho propiamente dicho y la moral. Vale la pena observar que el discurso habermasiano podría tener una perfecta validez como descripción de una manera muy deseable de elaborar el derecho dentro de una sociedad verdaderamente democrática, pero es claro que lo moral no es igual a lo legal. Esto se demuestra con el hecho de que las leyes de una sociedad pueden ser juzgadas por la moral; su justicia e injusticia, su corrección o incorrección, son susceptibles de ser examinadas desde una perspectiva moral *exterior* y que se presenta siempre como superior a cualquier derecho establecido por conveniencia social.

Ahora bien, esta legalización de la ética no reconoce que el ámbito de lo moral excede con mucho el ámbito de lo meramente normado. Hay un espectro amplísimo de hechos morales que no tiene nada que ver con normas y que son difícilmente susceptibles de ser subsumidos u orientados eficazmente por ellas. Así, por ejemplo, la decisión por un determinado estado de vida no se resuelve sopesando enunciados normativos, sino que supone un complejo análisis de la situación en el que entran a jugar otros factores decisivos. Y no creo que se dude del carácter evidentemente moral que poseen este tipo de decisiones.

Ahora bien, no es sólo la filiación kantiana de Habermas lo que lo lleva a cometer esta ilegítima identificación de lo moral con lo normado, sino, sobre todo, el ideal de racionalidad que lo anima. Una racionalidad ilustrada bastante "clásica", aderezada con un condicionamiento lingüístico-analítico muy de moda, cuya característica principal es su negación a incluir principios o fundamentaciones que no provengan del interior de la *propia* razón. Una racionalidad obsesionada por la *objetividad* de los

enunciados, entendida ésta como una especie de *incondicionalidad* de los mismos, de asepsia de todo contenido “subjetivo” o contingente.

Una idea de razón como la sostenida por Habermas sólo es posible a costa de olvidar que la racionalidad no es “independiente” ni está cerrada sobre sí misma, sino que es una de las dimensiones propias de esa precisa realidad que es la realidad humana. Eso quiere decir muchas cosas, pero en primer lugar significa que siempre va estar “condicionada” y situada en un preciso y concreto contexto, pero también que, por más condicionada y problematizada que se encuentre, la racionalidad no tiene otra función que abrir al hombre a lo real y ayudarlo a ir ganando penosamente esa realidad para sí mismo¹³. La razón es un hecho humano, no una instancia absoluta. Un consenso científico no puede entenderse como una suerte de “decreto” obtenido por una comunidad de investigadores en virtud del uso adecuado de tales o cuales “reglas” de la razón o del lenguaje, sino como el reconocimiento intersubjetivo de que el estado actual del conocimiento se adecúa mejor que otras posibles hipótesis a los problemas que la realidad investigada plantea. De no ser así, estaríamos en presencia de “arbitrariedades lógicas” y no de conocimiento alguno. Pero de lo que se habla y lo que se quiere comprender y manipular no es una fantasmagoría racional, sino la realidad misma. Lo contrario supone un solipsismo algo más que cuestionable.

En el caso de la moral, esta idea de razón escamotea el hecho de que no hay nada más ligado a lo “contingente” y “subjetivo” que el hecho moral. La moral existe porque el hombre está impelido a resolver su existencia misma como un problema, porque su precisa estructuración psico-física no le garantiza un comportamiento perfectamente “ajustado”, sino sometido al penoso proceso de la decisión. Una decisión cotidiana que usualmente se ve comprometida en conflictos acuciantes y de

¹³ Soy deudor, en estas ideas, de la obra de Xavier Zubiri

resolución dramática. El comportamiento moral humano es mucho más complejo que la “aplicación” de ciertas reglas “objetivas” a situaciones concretas. Normalmente, lo que el hombre hace no es fundamentar unas normas para su posterior “aplicación”, sino más bien la “fundamentación” de las normas es algo que nace en el preciso momento de la “aplicación”. Nadie intenta, primordialmente, fundamentar reglas, sino justificar sus acciones. Lo que espera como solución a un dilema moral no es una regla intemporalmente válida, sino una *respuesta* adecuada a una situación problemática. Más importante entonces que la “validez” lógica (entiéndase como se entienda ésta), será entonces el adecuado “discernimiento” de la compleja *situación real* que se presenta como problema. Este es un hecho que Wellmer ha visto con mucha claridad también, aunque sin duda con un sesgo más kantiano:

El discurso moral vendría a ser, ante todo, un discurso acerca de aquella comprensión de la realidad que es la correcta bajo un punto de vista determinado (...) En suma, mi tesis es que las controversias morales se solucionan por regla general cuando se logra llegar a un acuerdo respecto a las distintas dimensiones del discurso de moral (...) (interpretaciones generales, autocomprensión de los involucrados, descripciones de la situación, así como la comprensión de aquellos cursos de acción y sus correspondientes consecuencias, que sean previsibles en una situación dada). En este sentido, cabría afirmar que la pregunta acerca de si podemos desear (racionalmente) que una manera de actuar se convierta en general es evidentemente la pregunta acerca de una comprensión adecuada de las situaciones accionales concretas¹⁴.

¹⁴ WELLMER, Albrecht, *Ibid.*, pág. 143

Es decir, que el primado en la validez de una determinada manera de actuar no la tiene su adecuación procedimental a los “principios” de la razón, sino su adecuada comprensión y respuesta a la realidad problemática que la hace surgir. Esto demuestra que la racionalidad –sobre todo la racionalidad moral– no se puede descontextualizar y absolutizar como “garantía” de validez, so pena de caer en un auténtico “olvido de realidad” que hace de la reflexión ética una absurda empresa: buscar lo incondicionado y objetivo para un terreno de la experiencia humana que se origina y mueve justo en las tormentosas aguas de lo condicionado y subjetivo.

Lo paradójico, pues, de una racionalidad obsesionada por una objetividad como la propuesta por Habermas, es que termina por desprenderse del mundo “objetivo” al que pretende querer conocer y hacer justicia. Esta clase de “racionalismos” debe tomar en cuenta que lo que fundamenta a la racionalidad no está en ella misma, sino en la realidad humana de la que forma parte esencial como instrumento de su propia realización. Hay algo de prejuicio en la negativa de la razón ilustrada a abrirse a hechos y dimensiones que están más allá de la razón misma y las paradojas a las que conduce esa actitud están bien ejemplificadas por el apretado análisis de la ética comunicativa que hemos realizado.

En conclusión, pues, mi postura ante la ética dialógica es que su intento de fundamentación de la moral está viciado desde el principio por lo presupuestos que sustentan el concepto de racionalidad con el que trabaja. Esos presupuestos la conducen a una concepción tan idealizada de la fundamentación de la moral que resultan absolutamente inoperantes en el campo propio de la misma, esto es, en el ámbito de la acción humana real. Esta desrealización de la ética conduce a la pregunta acerca de la legitimidad de una racionalidad cerrada sobre sí misma que no admita su dependencia del hecho humano y su esencial y compleja apertura a la realidad. Y esto, en el fondo, es una pregunta crítica sobre la viabilidad del proyecto de la modernidad como alternativa realmente satisfactoria para las aporías de la humanidad contemporánea.

Algunas consideraciones sobre el materialismo eliminativo

Por Pedro Pablo Urriola*

Resumen

El escrito presenta algunas críticas a la teoría filosófica de la mente conocida como *materialismo eliminativo*, en la versión expuesta por Paul y Patricia Churchland. El *materialismo eliminativo* está estrechamente ligado a la llamada *teoría de la identidad* que afirma la identidad de estados y eventos mentales con estados y eventos cerebrales. Los Churchland consideran que la *teoría de la identidad* es una propuesta de reducción interteórica, es decir, una propuesta que intenta *reducir* las formulaciones que, sobre los eventos y estados mentales, efectúa la “psicología popular”, a los términos de una teoría científica sobre estados y eventos cerebrales, de mayor rendimiento y alcance explicativo. De esta manera, el artículo trata la posición del *materialismo eliminativo* como una “oposición entre lenguajes”, i.e., entre el lenguaje común (asociado a la “psicología popular”) y el lenguaje científico (asociado a la teoría sobre eventos y estados cerebrales). El autor critica la postura eliminacionista que opta por el lenguaje científico como el único capaz de sustentar un conocimiento legítimo sobre los procesos que generalmente consideramos mentales; arguye que, aunque no debemos preservar el mito dualista implícito en el lenguaje ordinario, éste último no debe ser completamente abandonado dado su poder explicativo y predictivo, y su amplia funcionalidad como medio para expresar deseos, creencias e intenciones.

* *Magister* en Filosofía (U.S.B. 1998). Licenciado en Derecho. Profesor de la Escuela de Derecho de la Universidad Católica Andrés Bello. Investigador del Instituto de Estudios Avanzados (I.D.E.A.)

Abstract

The article presents certain critiques against the philosophical theory of mind, known as *eliminative materialism*, as exposed by Paul and Patricia Churchland. *Eliminative materialism* is closely linked to the so-called *theory of identity*, which affirms the existence of an identity of mental and cerebral states or events. The Churchland's consider that the *theory of identity* is a proposal of intertheoretical reduction, that is to say, a proposal that intends to *reduce* the formulations of "popular psychology" with respect to the mental, to expressions of a more explicative scientific theory in terms of the cerebral. In this manner, the article treats the position of *eliminative materialism* as an "opposition between languages", i.e. , between common language (related to "popular psychology") and scientific language (related to the theory about cerebral states and events). The author criticizes the eliminationist's opinion that the only language capable of sustaining a legitimate knowledge of mental processes is the scientific. He argues that, although the dualistic myth implicit in ordinary language must not be preserved, ordinary language cannot be completely abandoned, due to its explicative and predictive power, and to its being widely capable of functioning as means to express desires, beliefs and intentions.

G.E Moore comentó en una ocasión que lo que impulsaba a hacer filosofía no eran tanto las cuestiones suscitadas por el mundo o por la ciencia, sino que eran las afirmaciones hechas por los filósofos las que lo sumían en la perplejidad¹. En el presente trabajo, quisiéramos examinar críticamente las afirmaciones que

¹ Moore, G.E.: "An Autobiography", p.14, incluida en Schilpp, P.A. (Editor) *The Philosophy of G.E. Moore*, The Library of Living Philosophers, Volumen IV, Open Court, Illinois, LaSalle, 1968

se hacen desde una cierta postura teórica en filosofía de la mente, las cuales nos han generado, según creemos, el mismo tipo de perplejidad anotada por Moore. Nos referimos a la propuesta del llamado 'materialismo eliminativo' o simplemente 'eliminacionismo', que sostiene que, si se quiere lograr una comprensión adecuada de la mente humana, sólo puede buscársela en la investigación empírica del cerebro, afirmando, además, que las caracterizaciones psicológicas que ordinariamente hacemos acerca de nosotros mismos y de nuestros congéneres- del tipo pedestre de 'estoy molesto'; 'fulano es inteligente'; 'zutana está triste'; etc. las cuales formulamos en el lenguaje corriente, pertenecen a una burda teoría psicológica inserta en este lenguaje la 'psicología popular' la cual, muy probablemente, sea falsa, cosa que se hará evidente cuando el desarrollo de las neurociencias nos provea de la teoría correcta acerca de las causas de la conducta humana. La nota eliminacionista de la teoría vendría, pues, del hecho de que despacha como falsedades todas esas caracterizaciones psicológicas comunes que formulamos en el lenguaje cotidiano.

Un par de observaciones preliminares. Nos ocuparemos en forma exclusiva de la versión contemporánea más acabada de la teoría, según se halla expuesta en varios trabajos de los esposos Paul y Patricia Churchland, de la Universidad de California en San Diego². El trabajo se estructura de la siguiente forma. En la primera parte se describe brevemente el antecesor teórico

² Las obras en que nos hemos centrado para elaborar este trabajo son: Churchland, Patricia S.: *Neurophilosophy Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge, M.I.T. Press, 1986; Churchland, Paul M.: *A Neurocomputational Perspective The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge, M.I.T. Press, 1989; y Churchland, Paul M.: *Materia y Conciencia Una Introducción Contemporánea a la Filosofía de la Mente*, Barcelona, Gedisa, 1992. Entre los antecedentes más importantes de la posición de los Churchland se encuentran un par de trabajos de Paul Feyerabend: "Comment: Mental Events and the Brain" y "Materialism and the MindBody Problem", publicados originalmente en 1963, y un artículo de Richard Rorty: "MindBody Identity, Privacy and Categories" publicado originalmente en 1965. Los tres artículos están incluidos en la compilación de Borst, C.V. (Editor): *The Mind Brain Identity Theory*, Londres, Macmillan, 1970.

inmediato del eliminacionismo: la teoría de la identidad; en la segunda parte se exponen algunas de las tesis centrales del materialismo eliminativo; en la tercera se examina una premisa implícita en esta doctrina: que el único conocimiento que tenemos de nosotros y del mundo es el que nos suministran las ciencias naturales, y por último, en la cuarta parte, evaluaremos la afirmación eliminacionista de que nuestro repertorio corriente de conceptos mentalistas es una teoría.

I

Para entender la postura del materialismo eliminativo es menester situarla contra el fondo de una importante teoría, con la cual tiene una clara filiación, que no es otra que la llamada 'teoría de la identidad', cuyo postulado básico es el de la identidad de los estados y eventos mentales con estados y eventos cerebrales. Esta teoría surge en la década de los cincuenta, de la mano de varios filósofos de orientación científica que se hallaban profundamente insatisfechos con las fallas teóricas que presentaban las diversas versiones del conductismo³. Por mencionar tan sólo dos de estas fallas, hay que recordar que la vertiente del llamado 'conductismo lógico', que gozó de cierta aceptación en algunos ambientes filosóficos, proclamaba la posibilidad de analizar las oraciones contentivas de términos mentales en oraciones que sólo describían conductas; lamentablemente, tan pronto se intentaba llevar a la práctica tal análisis en casos de cierto interés teórico, surgían enormes dificultades, de las cuales la más importante era la aparentemente inevitable- necesidad de reintroducir solapadamente conceptos mentales.

³ Entre los pioneros de esta posición pueden mencionarse a los australianos U. T. Place: "Is Consciousness a Brain Process?" (1956) y J.J. C. Smart: "Sensations and Brain Processes (1959), ambos incluidos en la compilación de Borst citada en la nota anterior, posteriormente sería publicado el libro de su compatriota, D.M. Armstrong: *A Materialist Theory of the Mind*, Nueva York, The Humanities Press, 1968.

Por otra parte -y esto afecta también a las versiones del llamado 'conductismo metodológico', que fué un importante paradigma de la psicología empírica lo que quizás le restó mayor plausibilidad al movimiento conductista fué el hecho de que negara el aspecto 'interno' de nuestra vida mental, esto es, todo un cúmulo de fenómenos importantes de nuestra vida consciente: aquello que está involucrado cuando se reconoce, por ejemplo, que tener un dolor, además de involucrar quejidos, lágrimas y movimientos corporales, presenta también cualidades intrínsecas, por demás desagradables, que se manifiestan con fuerza ante la conciencia; todo lo cual vale, *mutatis mutandis*, para una plétora de sensaciones, imágenes, ensoñaciones, etc. Cualquier intento de teorización medianamente completo sobre la mente del hombre debía quedar insatisfecho por la exclusión de tales aspectos.

Para la década de los cincuenta, como decíamos, la insatisfacción con el conductismo alcanzó su punto culminante, y se hizo patente para muchos que la misma suministraba un marco extremadamente pobre para examinar los temas que interesaban a psicólogos, lingüistas y filósofos. Es en este contexto donde surge la teoría de la identidad, la cual, en medio de una acalorada polémica, propone la identificación de fenómenos mentales y fenómenos cerebrales.

No pretendemos en este lugar ofrecer una versión acabada de esta teoría, ni siquiera una presentación panorámica de las diferentes versiones. Lo que nos interesa es formular el núcleo básico de esta postura para hacer comprensible el planteamiento de los eliminacionistas.

La identidad que propone la teoría de ese nombre no puede ser, claro está, una identidad de tipo analítico, lógico o conceptual, esto es, del tipo presente cuando decimos que todo triángulo equilátero es equiángulo, o que todo objeto extenso se halla en el espacio, sino que se trata, más bien, de una identidad hallada empíricamente, como ha ocurrido en numerosas ocasiones en la historia de la ciencia. Se la entiende, pues, en el sentido en que se

dice que el sonido es idéntico a un tren de ondas de presión que se propagan por el aire; o que la propiedad de tener un tono alto es idéntica a la propiedad de tener una frecuencia oscilatoria alta. Otros ejemplos socorridos son el de la luz, que se identifica con ondas electromagnéticas; o el del calor de un gas, asimilado a la temperatura cinéticomolecular media de sus moléculas; o el del relámpago, que se considera igual a una descarga eléctrica.

Como puede apreciarse, al sostener el carácter empírico o a posteriori de las identidades que ofrece como ejemplos, el teórico de la identidad no se sentirá particularmente impresionado por consideraciones que sostengan, por ejemplo, que mientras que tiene sentido decir que ciertos sucesos cerebrales han tenido lugar en tal región del córtex, no tiene sentido darle localización espacial a mi creencia de que la tierra es redonda, o que, si bien mis creencias son susceptibles de evaluación como verdaderas o falsas, ése no es el caso con mis estados cerebrales⁴.

El teórico de la identidad puede admitir la incomodidad que involucra actualmente, para los oídos del hablante común, el discurso sobre acontecimientos mentales en un lenguaje fisicalista, pero añadirá que este tipo de 'rareza semántica' ha acompañado en repetidas ocasiones el avance de la ciencia. Paul Churchland señala que si alguien hubiera sostenido que el sonido tiene una longitud de onda, o que la luz tiene una frecuencia, antes de que se teorizara sobre la naturaleza ondulatoria de tales fenómenos, habría causado más que una fuerte impresión. Y, sin duda, la afirmación de Copérnico de que la tierra se mueve debió sonar perversa en los oídos de muchos de los que la oyeron por vez primera⁵.

La rareza o extrañeza semántica no debe ser entonces un argumento determinante contra una nueva teorización. Si bien en ocasiones puede ser expresión de de confusión conceptual, en

⁴ Argumentos de este tipo, pertenecientes a la llamada 'filosofía lingüística' pueden encontrarse en Malcolm, Norman: *Problems of Mind Descartes to Wittgenstein*, Nueva York, Torchbook Library Edition, Harper and Row, 1971.

⁵ Materia y conciencia, *Ibid.*, p.57

otros casos, con seguridad los más interesantes, puede ser el resultado de que la nueva teoría está proponiendo una manera novedosa de mirar a los fenómenos que intenta explicar. Si se trata de esto último, dirá el teórico de la identidad, la aceptación o el rechazo de los cambios en la forma de hablar debe ser función de su rendimiento explicativo y predictivo, así como de su relativa simplicidad y ajuste con un marco científico más amplio, y no debe depender de las intuiciones del hablante corriente⁶.

II

Examinemos ahora las tesis propias del materialismo eliminativo, que, como señalamos, es un descendiente directo de la teoría de la identidad. Paul y Patricia Churchland sostienen que los casos de la historia de la ciencia que nos permiten hablar de identidad entre fenómenos, de los cuales acabamos de mencionar algunos, han sido casos de reducción interteórica exitosa, esto es, casos en los que las formulaciones de una teoría anterior han sido reducidas a los términos de una teoría posterior de mayor rendimiento y alcance explicativos.

Para los Churchland, la única construcción plausible que puede hacerse de la teoría de la indentidad es considerándola como una propuesta de reducción interteórica. Ahora bien, señalan, no en todos los casos de la historia de la ciencia, ni siquiera en la mayoría de ellos, el proceso de reducción ha sido limpio y exitoso. Si tomamos la descripción de la reducción interteórica que hacía el positivismo lógico, nos encontraremos con una teoría, la teoría reducida, que era *deducida* de otra teoría, la cual presentaba por ello un carácter básico respecto de la anterior, a la cual incorporaría como un caso parcial. Los historiadores y filósofos de la ciencia, sin embargo, han ido mostrando desde entonces que que las teorías reducidas han tenido,

⁶ Esta cita es propuesta en los trabajos de Feyerabend y Rorty citados en la nota
2

invariablemente, que ser corregidas y modificadas para obtener una *versión* adecuada que pueda ser deducida de la teoría básica. De hecho -señala Patricia Churchland- las teorías podrían ser ordenadas en un espectro, de acuerdo al grado de corrección y reformulación que requieren para quedar en situación de ser deducidas de las respectivas teorías básicas⁷. Algunas teorías han requerido modificaciones relativamente menores para ser reducidas, como en el caso de la reducción de la óptica a la teoría electromagnética. En otros casos, sin embargo, se han requerido tantas modificaciones que lo único que puede conservarse de la teoría anterior son algunas vagas generalizaciones. En los casos extremos, como ocurrió con la teoría del flogisto, que pretendía explicar la combustión, o con las teorías que explicaban los desórdenes nerviosos en función de la posesión demoníaca, la corrección requerida era tan radical, que resulta más apropiado pensar que el viejo marco explicativo fué desplazado enteramente, o eliminado, por la nueva teoría. En esto último puede verse el origen del nombre de la posición eliminacionista.

En su lectura de la teoría de la identidad, los Churchland aceptan que, para poder hablar de una identidad entre estados y eventos mentales, y estados y eventos cerebrales, necesitamos entender que los primeros vienen caracterizados dentro de una teoría inmersa en nuestro lenguaje corriente, la 'psicología popular'.

La tesis de que el lenguaje común, en el que hacemos adscripciones mentales e intencionales, es una teoría, parte del hecho de que tal lenguaje cumple funciones explicativas y predictivas. Las explicaciones y predicciones involucradas normalmente hacen referencia a deseos y creencias, temores, intenciones, percepciones y demás. Las mismas, piensan los Churchland, presuponen leyes - bastas como puedan ser- que conectan las condiciones explicativas con las conductas explicadas; y lo mismo vale para la formulación de predicciones. Con un poco de paciencia podría reconstruirse la red de leyes cotidianamente presentes en nuestras transacciones más triviales, las cuales, plasmadas por escrito, lucirían como un conjunto de perogrulladas, diciendo cosas tales como que,

⁷ Neurophilosophy, Ibid., pp 278 y ss.

normalmente, quien tiene un deseo busca satisfacerlo, quien percibe una circunstancia peligrosa trata de evitarla, que la alegría y el mal humor son incompatibles, etc.

Entendiéndola entonces como una teoría, los Churchland la someten a juicio, como debe hacérselo con cualquier teoría, evaluándola no sólo respecto de sus éxitos, sino también de sus fracasos, prestando especial atención a la extensión y gravedad de estos últimos. Este ejercicio revelará, piensan ellos, que hay numerosos ejemplos de fenómenos mentales centrales e importantes que la psicología popular deja en el más completo misterio. Entre éstos pueden mencionarse la naturaleza de las enfermedades mentales, las características de la facultad de la imaginación creadora, la función del sueño, o los detalles presentes en los diversos procesos de aprendizaje. A esta lista de fallas debe agregarse que la psicología popular cuenta con pocas -o nulas- conexiones con teorías fértiles y bien establecidas que deberían encontrarse en las proximidades de una ciencia adecuada acerca de las causas de la conducta humana. Una teoría adecuada, piensan, establecería relaciones sistemáticas con teorías como la evolucionista, las diferentes ramas de la biología y las neurociencias. Si juntamos todas estas piezas, añaden, obtendremos un cuadro que apunta a la falsedad de la teoría psicológica popular.

III

Pasemos ahora a la consideración crítica de la postura eliminacionista, ocupándonos, en primer término, de una premisa subyacente a la teoría, a saber, que el único tipo de conocimiento legítimo es el conocimiento científico. Para proceder a ello, una perspectiva que nos parece conveniente es la de concebir la propuesta eliminacionista como una oposición entre lenguajes.

Desde esta perspectiva, la postura del eliminacionista puede verse como el señalamiento de que la concepción de lo mental

implícita en nuestras categorizaciones cotidianas se encuentra en una posición de confrontación con la que se derivaría de una aproximación científico-natural a la conducta humana y sus causas, de modo que tendríamos planteada una oposición entre dos lenguajes, entre los cuales debería optarse: el lenguaje común y el lenguaje científico natural.

Planteada la cuestión de esta manera, nos resulta sugerente, para empezar a esclarecer el problema, acudir a una metáfora de las *Investigaciones Filosóficas*:

“Podemos considerar nuestro lenguaje como una ciudad antigua: un laberinto de pequeñas calles y plazas, de casas viejas y nuevas, y de casas con añadidos que datan de épocas distintas; y todo esto rodeado de una multitud de barrios nuevos con calles rectas regularmente trazadas y casas uniformes”⁸.

Los lenguajes disciplinados de las ciencias pueden considerarse, dentro de esta metáfora, como otras tantas urbanizaciones industriales construídas en la periferia de la vieja ciudad de nuestro lenguaje común. Si seguimos pensando en los términos de esta metáfora urbanística, pronto nos toparemos con ciudades como las de este continente, ciudades integralmente *diseñadas*, trazadas a escuadra desde su misma fundación. Y nada nos impide pensar en la posibilidad de que aún el Concejo Municipal de una ciudad del viejo continente, como la descrita por Wittgenstein, decida arrasar en su totalidad el viejo casco urbano, para construir en su lugar habitaciones e industrias que sigan en todo respecto los últimos cánones de eficiencia y funcionalidad.

Esto último es, precisamente, lo que el materialista eliminativo nos pide que hagamos. Su aspiración es que

⁸ Wittgenstein, L.: *Investigaciones Filosóficas*, sección 18, traducción de Alfredo Deaño.

sustituyamos enteramente el esquema de sentido común, a través del cual conceptualizamos al mundo y a nuestros semejantes, por el aparato conceptual de las ciencias naturales. La cuestión que se nos plantea, entonces, es qué debemos contestar a tan radical petición. Ahora bien, no queremos dejar de introducir una nota de cautela en la búsqueda de una respuesta: somos de la opinión de que ésta no puede consistir en un conservadurismo obtuso, basado en el afecto que sentimos por nuestro esquema tradicional, en el que nos sentimos tan cómodos como en unos zapatos viejos. Se trata de oponer *razones* sobre las cuales apoyar la negativa a echar por la borda la totalidad nuestro entramado corriente de conceptos sobre el hombre.

Estas razones, a nuestro juicio, deben tomar en cuenta ciertas restricciones a la hora de defender el esquema conceptual ordinario. La empresa del materialismo eliminativo, y de acuerdo a algunos autores, del realismo científico en general -que es la perspectiva metafísica más amplia en la que se inscriben nuestros eliminacionistas, está guiada por constreñimientos muy fuertes: para decirlo de una manera brutal, los defensores de estas perspectivas no admitirán discurso alguno sobre el mundo que no pueda ser traducible de alguna forma al lenguaje de las ciencias naturales, o como dice Putnam, de las ciencias físicas *cum* computacionales⁹. Y éste representa un constreñimiento extremadamente fuerte. Deja fuera el discurso sobre deseos, creencias e intenciones, por no mencionar poltronas y quintas campestres.

En verdad, las limitaciones autoimpuestas por el realismo científico nos parecen excesivas. Queremos conservar la posibilidad que nos confiere nuestro lenguaje ordinario para hablar, justamente, de deseos, creencias e intenciones, así como conservar también el enorme poder explicativo y predictivo de ese discurso. Por otro lado, consideramos valedera la afirmación de Stuart

⁹ Cfr. Putnam, H.: *Representación y Realidad*, Gedisa, Barcelona, 1990, cap.6.

Hampshire, en el sentido de que las lenguas occidentales están permeadas de un dualismo ancestral, y no tenemos ningún interés en preservar, en un análisis de nuestro sistema conceptual para lo mental, ningún elemento del mito dualista, dándole así acogida a lo que Ryle llamara el fantasma de la máquina¹⁰.

De esta manera, nos parece que una consideración adecuada de los conceptos mentales tiene restricciones por dos extremos: no debe ser, por una parte, tan astringente que impida o excluya el discurso sobre ciertas nociones que resultan básicas y al menos hasta ahora- irremplazables al hablar de las personas. Esto implica, de paso, que no estamos dispuestos a someternos a un constreñimiento muy importante que está implícito en la posición eliminacionista, a saber, que el único tipo de razón o argumentación aceptable es la que está presente en las ciencias naturales; en otras palabras, la ecuación de razón con razón científica. De otro lado, las consideraciones liberales que auspiciamos no deben trasuntarse en una prodigalidad que admita como legítimos conceptos y entidades de los que podría prescindirse, sin pérdida de potencia explicativa, a través de un análisis adecuado.

En nuestra opinión, existen al menos dos tipos de razones para afirmar la necesidad de preservar y reconocer la importancia del esquema conceptual mentalista que actualmente empleamos. Un tipo de razones se funda en ciertas características del esquema mismo que son de la clase que el materialista eliminativo considera relevantes, esto es, son rasgos que inciden en su rendimiento explicativo y predictivo. En segundo término, es discernible otro conjunto de razones, ajenas al ámbito argumentativo del eliminacionista, que discute las credenciales de la ciencia para constituirse en el único lenguaje admisible.

¹⁰ Hampshire, S.: "Critical Review of *The Concept of Mind*", *Mind* LIX (1950), pp. 23755.

Dentro del primer tipo de razones tenemos, fundamentalmente, el asombroso éxito explicativopredictivo de nuestro esquema común. Considerarlo como un conjunto de falsedades, como pretenden los Churchland, sobre la base de que no dispone de explicaciones adecuadas para cuestiones como la necesidad de dormir, la naturaleza de las enfermedades mentales, o los detalles del proceso de aprendizaje, no nos parece sino un *nonsequitur*. Aún si concediéramos que nuestro lenguaje natural es una teoría, no hay razón por la cual tuviera que ser una teoría total, de pretensiones omniabarcantes. La teoría electromagnética, por poner un ejemplo, no ve afectados sus méritos por el hecho de no ofrecer una explicación completa de la gravitación: el caso es que nunca se propuso tal cosa. La situación de nuestra psicología corriente es aún más clara, como tendrían que conceder los Churchland. No existe ningún 'Prefacio' a un hipotético *Tratado de Psicología Popular* en el que se diga algo así como: "la exposición siguiente pretende ofrecer una explicación de las leyes que rigen los fenómenos X, Y y Z."

Aún concibiéndola como una teoría, habría que aceptar que la misma cumple funciones explicativas y predictivas suficientes para la mayoría de los propósitos prácticos de la gente en una enorme variedad de casos. Y para comprender la magnitud de "enorme" en la frase anterior basta comparar el rendimiento de este esquema con el rendimiento del más ambiciosa teoría psicológica del presente: cualquiera que sea la escogida, la verdad desnuda es que no hay comparación posible. Daniel Dennett ofrece numerosos ejemplos de esta eficacia de nuestro sistema conceptual efectivo, o, en sus términos, de la actitud intencional. Podemos citar uno de ellos:

"Supóngase que el Secretario de Estado norteamericano anunciara que él era un agente pagado por la KGB. ¡Qué suceso tan incomparable!, ¡Cuán impredecibles sus consecuencias! Sin embargo, podemos predecir, de hecho, docenas de consecuencias, y consecuencias de consecuencias, que,

si bien no son particularmente interesantes, sí tienen relevancia. El presidente deliberaría con el resto del gabinete, que apoyaría su decisión de relevar al Secretario de Estado de sus funciones, a la espera de los resultados de varias investigaciones, psiquiátricas y políticas, todo lo cual sería informado en una conferencia de prensa a personas que escribirían historias, que serían comentadas en editoriales, que serían leídos por personas, las cuales escribirían cartas a los editores, etcétera. Ninguno de éstos es un pronóstico arriesgado, pero nótese que describe un arco de causalidad en el espaciotiempo que no podría ser previsto bajo descripción alguna de ninguna extensión imaginable de la física o la biología”¹¹

Basta la revisión más somera de la literatura psicológica y neurocientífica para darse cuenta de que no existe teoría científica alguna capaz de emular, ni remotamente, esta capacidad explicativopredictiva de nuestra ‘psicología popular’. Nos parece que ejemplos como el anterior, y mil más que podrían fácilmente ofrecerse, son suficientes para enfriar cualquier entusiasmo apresurado por la causa de la eliminación del marco conceptual común.

Consideremos ahora algunas razones externas al ámbito argumentativo que el eliminacionista considera aceptable. Con ello tendremos ocasión de sacar a la luz algunos supuestos implícitos en esa posición. Ello reviste particular interés en virtud de que los autores eliminacionistas, al considerar que la filosofía está en un continuo con la ciencia, tienden a considerarse eximidos de explicar ciertos presupuestos que son considerados evidentes o indiscutibles.

Uno de los supuestos implícitos en la posición eliminacionista, ya aludido, es el de que el único conocimiento

¹¹ Dennett, Daniel, C.: *The Intentional Stance*, Cambridge, M.I.T. Press, 1987, pp. 2425 (las cursivas son de Dennett)

digno de ese nombre es el que suministran las ciencias naturales. Cualquier otro posible candidato a ese estatus es considerado, o bien como un mero prejuicio, sancionado por una costumbre inveterada, o bien como un conjunto de corazonadas de carácter protocientífico, que están a la espera de su inserción en una teoría que pueda llamarse, efectivamente, científica.

Esa actitud, sin embargo, choca con las intuiciones que tenemos los hablantes comunes acerca del significado de la palabra “conocimiento”. El ámbito de este concepto, en efecto, trasciende con mucho los límites de las ciencias naturales. Decimos, por cierto, que el agricultor tiene todo un cúmulo de conocimientos acerca de cuestiones tales como cuándo sembrar sus cultivos, cómo controlar ciertas plagas, las proporciones adecuadas de fertilizantes o riego, el momento adecuado para la cosecha, etc. Del mismo modo, y ampliando la perspectiva, decimos que cualquier hijo de vecino *sabe* que es peligroso transitar por ciertas áreas de la ciudad a determinadas horas, que es prudente huir de un perro rabioso, que en el mes de diciembre la temperatura baja considerablemente, o que no debe creerse en todo lo que dicen los miembros del Congreso.

Al invocar aquí el uso común del término “conocimiento” no estamos asumiendo, por supuesto, una posición del tipo al que adhirieron algunos defensores de la llamada ‘filosofía lingüística’, según la cual los problemas filosóficos quedan resueltos (o disueltos) con una exhibición del uso efectivo de nuestras palabras. En realidad, nos parece que, en el caso que estamos comentando, el significado común de nuestras palabras -y expresiones en general- asociadas al conocimiento apunta a una verdad más profunda, a saber, al hecho de que nuestro conocimiento tiene un ámbito considerablemente mayor que el de las ciencias naturales.

Dejando de lado el enorme cúmulo de información que *conoce* el agricultor o el hombre de la calle, basta echar una mirada a las llamadas ciencias sociales para apreciar que muchas de ellas han aumentado notablemente nuestro acervo cognoscitivo. Al señalar esto

no nos estamos refiriendo a los aspectos más teóricos o sistemáticos de estas disciplinas, sino a aquellos productos comparativamente más modestos de las mismas, como el tipo de detalles acerca de las diferentes culturas que ofrece la antropología descriptiva, o la precisión y finura creciente de los análisis que suministra la historia, incluyendo la de las ideas, o, a un nivel mucho más pedestre, la eficacia de los diagnósticos del especialista en mercadeo acerca de las tendencias actuales del consumo en un área dada.

Ciertamente, los ejemplos suministrados no lo son de un conocimiento sistemática y explícitamente inserto en el cuerpo de alguna teoría, y, más aún, no son deducibles de la conjunción de algún conjunto de generalizaciones legaliformes y la descripción de unas cuantas condiciones iniciales. Pero sostener que ello les impide llamarse 'conocimiento' parece ser sólo una afirmación dogmática que acepta sin cuestionar las condiciones impuestas por una cierta actitud positivista, lo cual no es de extrañar, dados los antecedentes históricos del materialismo eliminativo. Estas condiciones no son sino el resultado de una definición estipulativa del concepto en cuestión, y sabemos que este tipo de definiciones eran muy del agrado de los positivistas vieneses.

En efecto, el uso de una noción altamente restrictiva del concepto "conocimiento" recuerda el uso similarmente restringido de otra noción filosóficamente problemática por parte de los positivistas. Esta es la noción de *significatividad*, la cual, según se recordará, era reservada por esos autores para los enunciados empíricamente verificables, siendo los de la ciencia los más importantes dentro de esta clase. Dada semejante restricción de la noción de significado, una impresionante cantidad de proposiciones que hasta entonces se habían considerado perfectamente inteligibles fueron confinadas al ámbito del más puro sinsentido. Las víctimas más notables fueron los enunciados de la metafísica y la teología, pero muchas expresiones de uso cotidiano, en particular, las correspondientes a la ética, pasaron a presentar un estatus por demás problemático.

La magnitud de lo que quedaba fuera al ser aplicado el criterio verificacionista de sentido, claramente de manifiesto, hizo que algunos de estos autores procuraran buscar, de algún modo, por lo menos un esbozo de explicación del hecho de que las intuiciones de los hablantes comunes chocaran de manera tan evidente con ese criterio. Algunos de tales esfuerzos lograron 'restituir' de sentido, por ejemplo, a las proposiciones de carácter ético o moral, pero en el caso de éstas y otras expresiones, cuando se les reconocía algún significado, el mismo era siempre calificado como más o menos degenerado, en relación con la supuesta aplicación primaria del concepto, que aludiría necesariamente a la verificabilidad, esto es, al significado cognitivo.

Dentro de la propia filosofía analítica las reacciones frente al criterio verificacionista del significado tardaron algún tiempo, pero al cabo dieron al traste con el principio. Estas reacciones fueron internas y externas a la tradición positivista. Desde la perspectiva interna, llegó a hacerse patente con el tiempo el siguiente dilema respecto a la formulación precisa del criterio: o bien éste quedaba enunciado de una manera tan restrictiva que dejaba fuera del ámbito del sentido a importantes sectores de la ciencia natural (consecuencia inaceptable para un positivista), o bien dejaba colarse en ese ámbito *cualquier* tipo de expresión (incluidas las de la aborrecida metafísica). Estas y otras dificultades terminaron haciendo que los herederos de la tradición positivista dirigieran eventualmente sus pasos hacia otros derroteros en cuestiones semánticas.

Por otro lado, otros enfoques de la filosofía analítica, fundamentalmente la llamada 'filosofía del lenguaje ordinario', asumieron una actitud radicalmente distinta frente al significado. En lugar de ponerse a elaborar *el* criterio preciso del significado, que determinaría de una vez y para siempre los tipos de proposiciones que gozaban de sentido, se volvieron hacia el lenguaje con la actitud del naturalista. El énfasis pasó, de la verificación de un número relativamente pequeño de oraciones en modo indicativo, a la toma de conciencia de la enorme variedad

de usos que tiene el lenguaje en la comunidad de hablantes, dándole así entrada a una cantidad de consideraciones pragmáticas y contextuales en la apreciación de las diversas cuestiones en torno al significado, y llegando a mirar, en consecuencia, con un ojo muy crítico, la pobreza de las tesis positivistas acerca del tema.

Estas consideraciones en torno al criterio positivista del significado vienen a cuento porque nos parece que el materialista eliminativo comete un error similar con el concepto de conocimiento. Como ilustrábamos más arriba, este concepto tiene una aplicación mucho más amplia por parte de los hablantes corrientes de la lengua que el restringido campo de la ciencia natural. Si nos acercamos entonces, con la actitud del naturalista, al ámbito de la palabra “conocimiento” y sus expresiones afines, y nos percatamos de la amplitud indicada, podemos desplazar entonces al representante del materialismo eliminativo la carga de defender la corrección, o las ventajas, de su definición estipulativa. Pero la crítica puede seguir un poco más allá.

Ha de concederse, sin duda, que no *cualquier* candidato al título de conocimiento lo merece realmente. En este grupo cuestionable se incluyen las pretensiones de los supuestos frutos de la intuición, o los de ciertas investigaciones fenomenológicas que llegaban a suministrar, tras un misterioso proceso interno, toda una frondosa jerarquía de valores. Además de los anteriores, un caso discutible hasta la saciedad lo plantea la literatura, en cuanto a fuente de conocimiento acerca del hombre¹². Si se tiene en cuenta esta limitación, parece entonces razonable, desde la actitud que hemos llamado más arriba ‘del naturalista’, exigir *algún* tipo de garantía a las credenciales de aquello que pretenda pasar por conocimiento, tales como la intersubjetividad y algún tipo de contrastabilidad. Ello serviría para excluir inmediatamente cualquier hallazgo irrepetible encontrado en la soledad de la conciencia individual, o la defensa del carácter cognoscitivo de una tesis meramente plausible, por el solo hecho de que le sea ‘agradable a la Razón’ -que en la práctica termina por ser siempre

la razón de alguien, se entiende. De manera que habría que aceptar que “conocimiento” es un término laudatorio, en cuya aplicación se siguen ciertos criterios normativos que sirven para determinar, en ciertas situaciones relevantes, si estamos ante un fragmento de conocimiento o no.

Desde esta perspectiva, la movida del materialista eliminativo puede parecer plausible en la medida en que él toma un paradigma indiscutible de conocimiento, como lo es el suministrado por las ciencias naturales, procediendo a continuación a analizar las características que posee, para convertirlas a continuación en *criterio* de lo que *debe ser* tenido por conocimiento en todos los casos. El paso más cuestionable, a nuestro juicio, está en que el eliminacionista, en lugar de limitarse a la afirmación -todavía discutible- de que se encuentra en posesión de un criterio de conocimiento *científico*, sostiene simplemente que posee *el* criterio del conocimiento, echando así por la borda todo un cúmulo de información que habitualmente damos por conocida. Y es allí donde no encontramos ninguna razón que nos compela a acompañarlo, pues, respecto a la enorme cantidad de datos con que corrientemente nos tropezamos, disponemos de una amplia batería de criterios de uso común que nos permiten determinar, con razonable certeza, cuándo nos hallamos ante un auténtico fragmento de conocimiento o no. En la explicitación de esos criterios, que ciertamente no emprenderemos aquí, nos parece bastante claro que resultaría del mayor valor el tipo de análisis del lenguaje corriente practicado por Austin y sus seguidores.

IV

Examinemos ahora la afirmación eliminacionista de que nuestro marco conceptual común de conceptos mentales

¹² Una discusión interesante al respecto es la de Putnam: “Literature, Science and Reflection”, incluido en Putnam, H.: *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.

constituye una *teoría*, la ‘psicología popular’. La base de esta afirmación, como señalamos en su momento, reside en la circunstancia de que, entre los usos que hacemos de ese marco conceptual, están presentes la explicación y predicción de conductas humanas, y éstas son, precisamente, las funciones primordiales que debe cumplir una teoría científica. Ahora bien, podemos preguntarnos: ¿es suficiente la presencia de la circunstancia indicada para asimilar nuestro esquema común de conceptos y prácticas mentalistas a una teoría, por primitiva que ésta sea, acerca de las causas de la conducta humana?

Ya hemos reconocido, unas líneas más arriba, que no hay duda de que, como cuestión de hecho, explicamos y predecimos las conductas de nuestros congéneres sobre la base de aquel entramado de conceptos y prácticas. Pero pensamos que resulta una distorsión y simplificación excesiva llamar a este polifacético sector de nuestra lengua natural una *teoría*.

Si bien el término “teoría” está lejos de tener un significado precisamente delimitado, y en la filosofía de la ciencia existe una discusión interminable acerca de la naturaleza de las teorías, parece, no obstante, abusivo extender esa noción al esquema conceptual común aludido. Pues los diversos cuerpos lingüísticos que han sido denominados teorías a lo largo de la historia de la ciencia presentan varias notas que están ausentes en lo que, por comodidad, seguiremos llamando ‘psicología popular’.

En primer término, las teorías parecen haber sido consciente y deliberadamente formuladas por algún individuo o grupo de individuos que se proponen una organización por lo menos mínima de un cuerpo de conocimientos o supuestos conocimientos. Tales elementos de conciencia y deliberación, para comenzar, parecen estar del todo ausentes de nuestra red de conceptos y prácticas mentalistas comunes.

La red conceptual en referencia nos ha sido heredada como una parte integrante del entramado mucho más vasto que

constituye el lenguaje natural. Como integrante de esa trama considerablemente frondosa, nuestra psicología popular se ha ido elaborando a lo largo de un larguísimo proceso de evolución biológica y cultural, formando parte de eso que Wittgenstein llamara 'forma de vida'. Ello supone que, lejos de ser el producto de una elaboración consciente y deliberada, la red de nuestros conceptos y prácticas referentes a lo mental sea algo que nos encontramos ya elaborado cuando alcanzamos el uso de razón suficiente para especular sobre ello.

Lo anterior no implica, sin embargo, que el mencionado entramado conceptual sea un sistema 'completo' o 'acabado': permanece en la misma evolución lenta, constante y complicada de la que participa el resto del lenguaje natural. Como parte de ese lenguaje, presenta también la importante característica de ser mucho más que un conjunto de símbolos escritos. Supone una trabazón de discursos y sobre todo, de prácticas, donde las emociones y las diversas actitudes y reacciones afectivas juegan un importante papel. La importancia de esta dimensión práctica y afectiva también parece estar ausente de los discursos de pretensiones marcadamente cognoscitivas que habitualmente son llamados 'teorías'.

Como señalábamos con anterioridad, otra característica comúnmente atribuida a las teorías es que existe en ellas al menos la pretensión de sistematizar u organizar un cierto campo de conocimientos o supuestos conocimientos. Así, puede decirse que la teoría electromagnética se ocupa del estudio del conjunto de fenómenos a que alude su nombre, o que la teoría medieval de los ímpetus se ocupa de la caída de los graves, o que la teoría cinética de los gases se ocupa de los movimientos de las moléculas de éstos y de sus efectos macroscópicos, etc. En el caso de nuestra psicología popular, de manera contrastante, nos hallamos frente a una situación completamente diferente: a medida que adquirimos conciencia de nosotros y lo que nos rodea nos *encontramos* con un mundo *constituído de antemano*, el cual despliega entre sus rasgos o características algunos que necesaria

o trivialmente según se lo mire debemos reconocer como mentales: afectos, creencias, emociones, deseos, etc, tanto propios como de aquellos con quienes convivimos. Son precisamente estos rasgos, como insistiera Strawson, los que nos permiten reconocernos como *personas*, y fundan la posibilidad misma de la comunicación.

Una vez que se tiene en cuenta lo anterior, debe actuarse sin embargo con cautela al decir que la trama pre-elaborada de conceptos y prácticas diversas con la que nos encontramos es un *sistema*, pues ello podría introducir la posibilidad de confusión. Ya que, si bien nuestro lenguaje natural -con su integrante mentalista- no es un mero agregado aleatorio de elementos diversos, sino que, al contrario, conforma una totalidad orgánica altamente compleja, no es tampoco, empero, un *sistema* en el sentido en que lo son un cálculo lógico o matemático, o el software de un computador, por complicado que éste sea. Teniendo esto en cuenta, es fácil percatarse de que, aún cuando puede hablarse, en otro sentido, del sistema de nuestro lenguaje, ello no debe involucrar, de ningún modo, la idea de que como tal hubiera sido formulado, o diseñado deliberadamente, en alguna especie de contrato lingüístico original.

Las características que hemos venido señalando: carácter no sistemático, el ser heredado y no conscientemente elaborado, y el ser integrante de nuestra constitución primigenia del mundo, posibilitando la comunicación, parecen ser suficientes para excluir a nuestro lenguaje mentalista del ámbito de aplicación del término 'teoría'. No nos cabe duda de que este lenguaje posee notables capacidades explicativas y predictivas, pero confinar su naturaleza a esas funciones sólo conduce a un reduccionismo que resulta inadmisibles, en la medida en que empobrece y distorsiona el conjunto de fenómenos que pretende describir.

Si nuestras afirmaciones son correctas, cabe decir, a manera de conclusión, que la perplejidad que nos ocasiona la propuesta eliminacionista, de que toda la concepción que tenemos de nuestros semejantes y de nosotros mismos es un conjunto de

falsedades, no es una mera reacción conservadora fundada en el afecto por costumbres ancestrales, sino más bien se origina en la percepción correcta de que nuestro esquema conceptual de conceptos mentalistas ocupa un lugar demasiado central de nuestra inserción en el mundo como para que pueda ser despachado a la ligera. En particular, si rechazamos el uso tan estrecho del término “conocimiento” que hacen estos autores y descartamos como errónea la apreciación de que nuestro lenguaje natural es una teoría, nos daremos cuenta de que los eliminacionistas no nos han dado buenas razones para echar por la borda a la ‘psicología popular’¹³.

¹³ Discurriendo en torno a este asunto llegamos a acariciar la idea de comparar la posición de los Churchland con la de unos galileanos (todavía sin Galileo), que se opusieran en forma cerril a los Averroístas de la Padua cercana... ¡sin tener siquiera un esbozo de teoría alternativa sobre la caída de los graves!. El símil sin embargo, se desploma, cuando caemos en cuenta de que los Averroístas, a diferencia de los usuarios de la psicología popular, sí intentaban ofrecer una teoría.

COMUNICACIONES

Hombre, comunidad y humanismo¹

Por Ernesto Mayz Vallenilla²

I

Es muy probable que quien observe la secuencia de los tres conceptos que exhibe el título de esta conferencia... de inmediato infiera que esa trilogía forma un grupo, conjunto o totalidad. Ello es perfectamente comprensible. Pero antes de llegar a discernir cuál es o puede ser el nexa o conexión que posibilita aquello... quisiéramos comenzar por definir, aunque sea muy brevemente, el sentido en que tomamos el término *hombre* – colocado en primer lugar, sin duda alguna, por su condición de primordial o básico– a fin que se vea, desde el propio comienzo, el por qué o razón de la mencionada conjunción.

Digamos ante todo –si se quiere en tono apotegmático– que el hombre es el único, entre todos los entes del universo, que tiene la extraña y excepcional condición de ser capaz de preguntarse por sí mismo. Esa condición se trasunta y revela en la inevitable pregunta –que puede surgir en cualquier momento de su vida– resumida en tres palabras: “¿quién soy yo?”.

¹ Nota: Conferencia leída, en la jornada inaugural del V Congreso de Sociología y Antropología, Caracas, diciembre 1997.

² Dr. en Filosofía. Rector fundador de la Universidad Simón Bolívar.

Tal pregunta puede tener muy distintos *niveles*: elementales, reflexivos, trascendentales. Muy diferentes *orientaciones*: científicas, filosóficas, religiosas, jurídicas, sociológicas. Y, por último, muy diversos *propósitos*: introspectivos, dubitativos, desiderativos, etc. Todos ellos, en conjunto, configuran el ámbito de una *interrogación...* en la que se pone de manifiesto (como segunda y complementaria característica de la ya anotada en primer término) que aquello que impulsa y dinamiza al preguntar del hombre por sí mismo es el *factum* de que este hombre es el único ser del universo que tiene conciencia de no saber con certeza, plena y absoluta, quién es él... asumiendo, *eo ipso*, la finitud y menesterosidad de su propio saber y preguntar.

II

Distintas, diversas, múltiples y heterogéneas –al igual que en el caso del preguntar– son las respuestas que, en el curso de la historia, se ha dado el hombre a sí mismo para responderse lo que su propio interrogar le exige a su cuestionante e inquisitiva conciencia.

Testimonio de ello lo encontramos, incluso, en las palabras del Antiguo Testamento –y, más precisamente dicho, en el Libro del Génesis– donde queda expresado que el hombre fue creado “*a imagen y semejanza de Dios*”, aludiéndose con esto a su origen divino y, en consecuencia, a su naturaleza en cierta forma conectada con la de su fuente originante a través de su alma.

A partir de semejante nexo –privilegiada el ánimo o alma como asiento de sus energías racionales– el hombre se define ya entre los griegos, con palabras de Aristóteles, como “*el único animal que posee razón*” (*ζῷον λόγον ἔχων*), valga decir, como “*animal racional*” (*ζῷον λογικόν*), a la vez que, en tanto la *Polis* o *Estado* es el ámbito donde, mediante el ejercicio de las *virtudes racionales*, puede y debe el hombre alcanzar una convivencia justa y racional

con otros hombres, la primera definición se complementa denominándolo “*animal político*” (ζῷον πολιτικόν)³.

Desde aquí se derivaría luego –siglos más tarde– la célebre y no menos famosa definición cartesiana. En ella, acentuándose desproporcionadamente el paralelismo del hombre con las *cosas* (*res, rei*), aunque sin dejar de destacar siempre la preeminencia de su *racionalidad*, llegó Descartes a identificar aquél con una “*cosa pensante*” (*res cogitans*)... cuya actividad, como tal, le era atribuida a un *entendimiento* o *espíritu*... en tanto que asiento y hontanar de la ya mencionada *racionalidad*⁴.

A partir de las definiciones de Aristóteles y Descartes –siguiendo el mismo itinerario– Kant designa al hombre como un “*ser racional*” (“*Vernunftwesen*”)... y, desde tal genealogía, como especies que parecieran brotar de un común género, se espigán las respectivas definiciones de Bergson, Cassirer y Huizinga al caracterizarlo como “*homo faber*”, “*animal simbólico*” u “*homo ludens*”, aludiendo en todo caso a su inteligencia práctica-racional para fabricar objetos artificiales, utilizar el lenguaje para sustituir la realidad, o recurrir al juego para ordenar transfiguradamente el mundo.

En cualquier caso, semejante condición y estatura demiúrgica del hombre había sido ya entrevista por los griegos, desde los primeros tiempos, y no en balde el viejo Protágoras decía que aquél encarnaba “*la medida de todas las cosas*” (πάντων χρημάτων)... sentencia vertida y transformada por Scoto Erígena, en el medioevo, al calificarlo como *fábrica de todas las criaturas*⁵.

¿Pero qué de común hay en todas estas sabias y sugerentes sentencias... que pretenden revelar y esclarecer lo que el hombre es, puede o debe ser?. Lo que en ellas hay de afín es que todas, sin

³ Cfr. *Política*, I, 2, 1253 a 9.

⁴ Cfr. *Med. Metafísicas*, II.

⁵ De *divis nat.*, III, 37

excepción, son *definiciones*... lo cual —si se piensa a fondo— nos conduce a una abismal conclusión. En efecto: eso que llamamos *hombre* —sea cual fuere el contenido de lo que acerca del mismo se exprese— es sólo una *definición*... y, como tal, un *producto* o *resultado* humano. O dicho de otra forma: el hombre es una creación del hombre, una *hechura* y *obra* suya, un *constructo* de su propia racionalidad.

Cuándo el hombre se pregunta “¿quién soy yo?”... la que *responde* esta pregunta es su *razón*... y es tal razón (correspondiente a su *interrogar*) la que le otorga el ámbito donde el hombre objetiva (a través de una *definición*) su propio e histórico ser.

El ser del hombre es, por esto mismo, un *ser-histórico*, en constante e inexorable devenir... que se va haciendo y construyendo, a cada instante, por obra del propio hombre, como producto y resultado de sus sueños, de sus proyectos y concretas acciones.... gracias al arbitrio y uso de su indestructible e irreprímible *libertad*.

III

¿Pero no hay, entonces, nada que emparente, conecte o unifique los diversos sueños, las distintas perspectivas, los heterogéneos proyectos que pueden surgir y derivarse de las múltiples respuestas que el hombre logre darse acerca de su ser?.

He aquí que nos aproximamos a un punto crucial de *esta conferencia*... cuyo problemático fondo deseamos exponer sin titubeos. En efecto: si el hombre (como al comienzo lo expresamos) se pregunta a sí mismo “¿quién soy yo?”... ya en semejante pregunta (incluso si se entiende bien la cartesiana) se halla implícita una respuesta... pues, sea cual fuere el contenido o sentido de ésta, tal sentido o contenido se referirá siempre al hombre como

un *quien*—valga decir, a una *persona*, no a una cosa— que, como tal *persona*, representa un fin *en sí* dotado de *dignidad* y merecedor de *respeto*.... lo cual impone, como una consecuencia, que el mismo no pueda ser utilizado o usado como un simple *medio* o *instrumento* para el logro de intereses mediatos o inmediatos, sin que ello signifique, sencillamente, el *irrespeto* de su propia *dignidad*.

¿Pero *quién* es ese *quién*, que no es cosa ni *instrumento* (ni puede o debe ser utilizado como un *medio*) para lograr fines que contraríen la *dignidad* y el *respeto* que al mismo se deben? ¿Acaso una instancia solipsista y vacía, un sujeto aislado y solitario, autárquico y autosuficiente como una mónada, cerrada sobre sí misma? ¿Acaso una “*cosa pensante*” que sola y ensimismada es capaz de crear su propio mundo... pues en sí tiene todo lo que le hace falta para existir y cumplir los cometidos de su vida?.

Tal sería una absurda y falsa construcción intelectual —por no decir una falsa hipérbole racionalista— erigida sobre la abstracción y falsificación de los auténticos y raigales datos que proporciona la genuina existencia del hombre... si ella se contempla y registra desprejuiciadamente.

Existir es, efectivamente, *co-existir*, *con-vivir* y *compartir* con otros la peripecia vital, los desafíos, los riesgos y tareas que nos pone por delante el hecho de nacer de un mundo que ya, de entrada, no es sólo *nuestro*... sino hechura de *otros*, porque es producto de una historia que esos *otros* han creado y que ya encontramos hecha.... cuyo curso, por lo demás, no podemos aspirar a dirigir exclusivamente solos, sino con la ayuda de otros que en el mundo hallemos y con quienes debemos forzosamente compartir el curso de nuestra propia peripecia vital.

O expresado en forma taxativa: ese *quién* que *somos*... no es un sujeto aislado y solitario, sino que forma parte de nosotros y depende de una *nostredad*, histórica y fácticamente determinada,

en la cual se inscriben nuestros ideales, aspiraciones y proyectos, nuestros posibles actos, nuestros designios y destinos.

Esa *nostredad* es la que posibilita y a la vez encarna lo que hemos llamado una *comunidad*. Esa comunidad es como una morada, anónima y común, donde la *co-presencia* de los *otros* nos acompaña, consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, tácita o expresamente, a lo largo de la cotidianidad, desde el momento en que al *mundo* ingresamos.

Ahora bien: esos *otros* que *coexisten* conmigo en el *nosotros* constituyente de la *comunidad*, son *semejantes* a mí, *lejanos* o *próximos*, aunque no *extraños*. Por el contrario, perteneciendo a un *nosotros* del cual también mi *quién* forma parte, a esos *otros* los comprendo y trato como *iguales*, *parecidos* y *semejantes* a mí, valga decir, dotados de los mismos rasgos y características que hacen de mi *yo* un *quién*... y no una simple *cosa* o *instrumento*.

La *semejanza* emerge, en tal forma, de aquella *nostredad*. La *conciencia genérica del hombre*— gracias a la cual el otro es para él un *semejante* (no un *extraño*) que comparte su condición humana— tiene así su fundamento en aquella común *nostredad* como estructura fundamental de la subjetividad. Desde ella y por ella el hombre se nota y experimenta como miembro de una *comunidad de hombres*, en la cual convive y coexiste con los otros, en cuanto *semejantes*.

Esa *comunidad* (κοινωνία) -cuyas raíces ontogenéticas vemos ahora brotar de la *nostredad*- gesta y urde sus modos de ser (tales como son el *participar*, el *tomar parte*, el *tener algo en común con otros*, cuyas riquísimas variedades recogía el verbo griego κοινωνέω) a partir del *comunicar*, *dar a conocer* y *hacer saber a los otros* (κοινοῶ – *w*) mensajes, noticias, hechos gestas o acontecimientos, que ocurren y forman parte del *mundo en común* donde se vive y habita.

El *comunicar*, por eso, es el eje y sustentáculo del *mundo*... y el hombre, como tal, es primordial y raigalmente un *ser-comunicante y comunicado (homo communicans)*, que vive en *comunióny comunidad* con sus semejantes.... aunque tal *comunióny comunidad* no siempre sean estables o permanentes.... ni menos fraternales o amorosas.

Pero incluso en casos de hostilidad y conflicto... el *otro* sigue siendo para el hombre un *semejante*.... y la *conciencia genérica* que sostiene sus deteriorados vínculos comunitarios –como habitante de un *mundo en común*– no se extingue ni desaparece por completo. Al contrario, a través de la hostilidad y el enfrentamiento con los *otros*, suscitado por el *odio*, el hombre llega a veces a experimentar la atemática e imborrable *proximidad* de sus propios enemigos... como *agentes amenazantes del común mundo* en disputa.

IV

Pero tampoco el *mundo* es una instancia estática, fija o invariable. Como hechura que es –producida y construida por las gestas y proyectos del hombre– su perfil y finalidades, sus moradas e instituciones, sus fronteras y topografía existencial son *constructos* que el hombre diseña de acuerdo con sus necesidades y las posibilidades que le confieren los instrumentos de su *racionalidad* en un determinado momento de la historia.

Vivimos hoy, en tal sentido, en un *mundo globalizado*, diseñado y construido primordialmente por los medios e instrumentos tecnocomunicacionales, gracias a cuyo omnipotente imperio el espacio y el tiempo han sido funcionalizados o evaporados como sustentáculos de todas las instituciones humanas, sea cual fuere su índole peculiar o su ubicación geográfica.

Pero así como aquella evaporación funcional y globalizadora ha creado óptimas condiciones para lograr la cercanía y aproximación del hombre con el hombre —propiciando la patencia de su semejanza y lo genérico de su condición— al propio tiempo ejerce un paradójico efecto al exaltar el quantum y la dimensión de los poderes que intentan el dominio del hombre por el hombre... a través de un sistema supersimbólico de la economía y las finanzas mundiales... respaldado por un coetáneo y paralelo poder militar.

Todo ello trae como consecuencia que la auténtica condición humana del hombre pierda inexorablemente sus genuinos contenidos y rasgos... viéndose sustituida por la de un impersonal y abstracto *útil o instrumento*, carente de identidad y autonomía, que funciona de acuerdo a las normas y fines que le impone el sistema tecnoeconómico donde se halle inserto... dependiente, a su vez, de los concomitantes contenidos axiológicos y ethológicos que transmiten y difunden, sin pausa, los paralelos medios tecnocomunicacionales al servicio de los poderes dominantes.

¿Qué raíces, significado y sentido, puede tener la *comunidad* (κοινωνία) en semejante contexto? ¿Cómo interpretar, dentro de ella, lo que hemos denominado la *nostredad*? ¿Quiénes son los otros que la integran y conforman? ¿En qué radica y se manifiesta su verdadera condición *humana* como miembros de ella? ¿Sigue en la misma prevaleciendo el hombre como un verdadero *prójimo* y *semejante*... o aquella condición queda transformada, paralelamente, en una simple abstracción también supersimbólica? ¿Es el hombre un simple *signo* o una *cifra*? ¿Qué destino y porvenir puede tener el *humanismo*, como tal, en función de estos parámetros?

V

Disímiles y contradictorias son y han sido, a lo largo de la historia, las diversas y múltiples significaciones que se le han dado al término *humanismo*. Sería interminable e infructuosa tarea pretender siquiera esbozar las variadas y contrapuestas posiciones doctrinarias que inficionan el término a fin de exponer lo positivo o negativo que, en relación al tiempo en que vivimos, ofrecen aquéllas para una labor hermenéutica de aproximación o síntesis... guiada realmente por la sindéresis y la amplitud interpretativas.

Pero no será esa nuestra intención. Lo que sí pretendemos –sin ignorar los riesgos que implica– es condensar, a partir de lo ya brevemente esbozado, el sentido o significado de un auténtico *humanismo comunitario y político*, que afincándose en las bases suministradas por las tesis sostenidas, perfile y resuma una *utopía factible*... consciente de sus propios límites.

Nuestras afirmaciones fueron las siguientes:

1º) Que el hombre es el único, entre todos los seres del universo, que tiene la extraña y excepcional condición de ser capaz de preguntarse por sí mismo;

2º) Que, al propio tiempo, es también el único que tiene conciencia de no saber con certeza, plena y absoluta, quién es él... lo cual, dialécticamente, le proporciona la certeza de la finitud y menesterosidad de su propio preguntar y saber; y

3º) Por último: que al preguntarse “¿quién soy yo?”, esa pregunta le revela, de antemano, que semejante quién es parte integrante de una *nostredad convivencial* – valga decir, de una *comunidad*– cuyo significado y sentido se halla hoy gravemente cuestionado... aunque no destruido ni exento de posibilidades futuras.

De aquí –sin que ignoremos la difícil situación planteada– los calificativos de *comunitario y político* que le hemos dado, por razones

de principio, a semejante *humanismo*... el cual (por estas mismas razones) debemos taxativamente diferenciar tanto de cualquier humanismo de corte y dirección *individualista*... como de todo *colectivismo* o *humanismo colectivista* donde se pretenda disolver, obnubilar o ignorar la insobornable y singular *dignidad* que merece la quiendad de todo hombre... como indiscutible e indestructible testimonio de su ser *personal* y de su raigal vocación y condición *comunitaria*.

En efecto: siendo la *comunidad*, en tanto que morada convivencial de la *nostredad*, el centro y eje rector desde el que se fraguan los proyectos presididos por un *humanismo comunitario y político*... ha de ser también la dimensión de lo estrictamente social —impuesta por aquel *humanismo* sobre el quehacer y conducta del hombre— desde donde debe diseñarse e interpretarse la proyección, realización y desarrollo de tales acciones y tareas, en tanto que expresiones concretas de su ser *político-comunitario* y de la *nostredad* que lo acompaña indisolublemente.

Entre aquellas acciones, quehaceres o tareas (sólo a modo de simples ejemplos ilustrativos) destacaremos tres de las más importantes y primordiales en relación al propio existir o consistir del hombre, a saber: las del *trabajo*; las relativas a la *propiedad* (en cuanto a posesión y dominio de los bienes producidos por ese *trabajo*); y, por último, las de la *libertad*, como manifestaciones del comportamiento comunitario del hombre al actuar como miembro de un *nosotros*.

VI

Frente a la concepción individualista y capitalista del *trabajo* —en la cual ese trabajo se concibe como una simple actividad *productora de riquezas*, donde todos los hombres deben explotarse mutuamente, sirviéndose unos de otros como si fuesen simples *instrumentos* o *útiles* que se emplean y manejan

calculadamente sólo para la obtención de un lucro– es preciso destacar que la actividad productiva y comunitarista del *trabajo* puede y debe concebirse como un quehacer o tarea capaz de generar una genuina *solidaridad* entre sus coparticipantes, plena de trascendencia y gratificación humana, si es que tal actividad se proyecta y realiza bajo la égida de una *conciencia comunitaria* – valga decir, dentro del espectro de un cúmulo de *necesidades compartidas* que broten desde una auténtica *nostredad*–... siendo por ello orientada a satisfacer verdaderas *necesidades sociales* (ya sean económicas, Políticas o humanas) de la *comunidad* en cuanto tal.

El *trabajo*, de esta manera, tiene y adquiere una verdadera dimensión social, cooperativa y participativa, cuya finalidad debe ser la realización de una obra común y solidaria, donde el sentido de la *colaboración*, cooperación, y *participación* testimonien la coexistencia de los hombres como semejantes y prójimos, empeñados en alcanzar el fruto de bienes comunes y/o comunitarios⁶.

La *propiedad*, asimismo, en lugar de ser el fruto impersonal y anónimo producido por un *capital abstracto* –cuyo actor productivo es un paralelo y también anónimo y despersonalizado *trabajo*– debe ser el resultado de un esfuerzo mancomunado, hecho por una comunidad de personas que, inspiradas por metas trasindividuales, reúnan sus fuerzas de trabajo para producir y lograr *bienes comunes* que les copertenezcan, a los cuales puedan asignar igualmente una función *social y comunitaria* que se refleje en el compartido bienestar de todos los miembros de la *comunidad*.

La *propiedad* se transforma entonces en un *condominio* y la condición de sus *cohabitantes* es la de ser copropietarios de *bienes comunes y compartidos*, tales como los que se originan en las cooperativas, asociaciones comunitarias y otros grupos

⁶ Para más detalles, cfr., *El sueño del futuro*, “Técnica y Humanismo”, pág. 116 y ss.

organizados, con la expresa intención o finalidad de alcanzar un beneficio no sólo individual, sino transpersonal y compartible. Esto quiere decir que los verdaderos *poseedores* o *dueños* de tales bienes no son simplemente los individuos, autárquicos y aislados, sino la *comunidad* de todos los *cohabitantes* o *copropietarios*... en tanto que actores o agentes de un proyecto de vida y coexistencia regido por la *solidaridad*⁷

Para la realización del *trabajo comunitario* —y, por ende, para regular la distribución y disfrute de los *bienes comunes* producidos— debe existir, asimismo, un orden normativo que sea el testimonio y la expresión de aquella *solidaridad*... como suelo o fundamento de la *justicia social y comunitaria*. Este sistema normativo debe garantizar un *ámbito de libertad* que permita el normal desarrollo de la convivencia y el acrecentamiento del espíritu comunitario mediante una progresiva humanización del hombre presidida por la *solidaridad* y la *equidad* en tanto que valores arraigados en la *nostredad*.

Ahora bien: en contra de semejante concepción de la *libertad* se enfrentan dos connotaciones o conceptos de ella que, por igual, niegan su posibilidad de realización y, a la par, potencian las formas de alienación que hemos rechazado en el régimen de la *propiedad* y del *trabajo capitalista*.

En efecto: la primera de estas connotaciones es aquella que concibe la *libertad* cual una *espontaneidad absoluta*... tal como si el *individuo* pudiera hacer todo lo que desee y pretenda gracias a un ilimitado poder que reposa sólo en él mismo; mientras la segunda connotación, por el contrario, lo condena a hacer únicamente lo que el impersonal régimen y poder del *Estado* le indique como una *necesidad absoluta*... despojándolo *eo ipso* de toda iniciativa personal al condenarlo a realizar, incluso, trabajos no deseados y de forzoso cumplimiento.

⁷ Para más detalles, cfr., El sueño del futuro, “Técnica y Humanismo”, pág. 119 y ss.).

En tal sentido, si la primera desemboca en un mal entendido *anarquismo* (posibilitando el más desenfrenado e infecundo *individualismo*), la segunda es fuente y sostén de las doctrinas totalitarias e, indirectamente, de la concepción *tecnocrática* del Estado— alimentadas, en nuestro propio tiempo, por los imperativos categoriales y las normas socio-políticas de múltiples *sistemas tecnoeconómicos...* dinamizados y manejados, en forma implacable y subrepticia, por un *capitalismo supersimbólico y transnacional*.

Traducidas ambas concepciones a las esferas del *trabajo* y de la *propiedad*, mientras la primera propicia las idolátricas aberraciones de un neo-liberalismo a ultranza, la segunda conforma las bases de un asfixiante capitalismo transnacional y tecnocrático, deshumanizado y en el fondo totalitario, igualmente perverso y sofocante. En una y otra, indistintamente, la consecuencia es que el trabajo del hombre, perdiendo *eo ipso* su genuino sentido y dimensión comunitaria, no logra promover el surgimiento de una genuina *propiedad comunitaria* ni se inscribe en el ámbito de una auténtica *nostredad*⁸.

Por eso, dentro de la concepción comunitaria que hemos esbozado, el ordenamiento normativo debe establecer un *ámbito de elección y libres posibilidades para el trabajo de cada hombre...* siempre que tales *posibilidades* sean originalmente el fruto de un *libre consentimiento* expresado dentro del seno de la comunidad y propicien, por tanto, un incremento del propio espíritu comunitario que las inspira y sostiene.

La *libertad* de que dispone el hombre, en tal sentido, no es para que actúe como un individuo solitario y autárquico, sino como agente o miembro de una comunidad y en favor de ella. Por otra parte, al hablarse de un ámbito diseñado de posibilidades previstas, tampoco con ello se le está negando al hombre una auténtica *libertad*, sino que, por el contrario, se le señalan los

⁸ Para más detalles sobre este punto cfr. *Del hombre y su alienación*, págs. 22 y ss., así como *De la Universidad y su teoría*, pág. 38 y ss.

límites impuestos por la propia *comunidad* y los cuales –si se aspira a ser miembro de ella– puede o no aceptar voluntaria y libremente cada hombre.

Concebidos dentro de un marco semejante, tanto el *trabajo* como la *propiedad* deben estar dirigidos y proyectados hacia el logro del *bien común* de todos los miembros de la comunidad, lo que a su vez significa una potenciación de la *solidaridad* y una realización progresiva del hombre con un *ser comunitario*.

Lo negativo y erróneo de las otras concepciones –como puede ahora comprenderse– radica en que su sistema normativo, o bien atenta contra el propio *ser comunitario del hombre* (al exacerbar un trasnochado y darwinista *individualismo* como en el caso del neoliberalismo), o bien considera al ser humano como una simple *cosa-útil*, forzándolo a realizar un trabajo impersonal y anónimo, cual si sólo fuera la pieza de un sistema o engranaje omnipotente y absolutizado... cuya única y absoluta finalidad debe ser un desenfrenado *afán de lucro* que aumente la magnitud del *capital poseído*.

Por el contrario, en tanto dirigidas a potenciar la *solidaridad* y el *ser comunitario del hombre*, las normas que garanticen la libertad de trabajo y de la propiedad dentro de aquella *comunidad*, no sólo deben permitir un incremento de la *libertad personal*, sino a la par establecer, como finalidad y uso de semejante *libertad*, el ejercicio de una auténtica *justicia social* basada en el imperio del *bien común*. En esta forma, la *libertad personal* actúa como una verdadera condición de posibilidad para que surja, dentro de la *coexistencia comunitaria*, un vínculo de *respeto y solidaridad* entre todos sus miembros, afianzando de tal manera los lineamientos de un auténtico *humanismo comunitario*⁹.

⁹ Para más detalles, cfr., *El sueño del futuro*, “Técnica y Humanismo”, pág. 124 y ss.

Siendo el hombre –tal como lo subrayamos en el curso de esta exposición– sólo una *creación o hechura histórica* del propio hombre... los postulados del *humanismo comunitario* conducen directamente hacia el programa o proyecto de una *antropogonía* donde el hombre debe asumir, históricamente, el papel de ser un arquitecto o constructor de sí mismo, con plena conciencia de las portentosas posibilidades (aunque también de los inmensos riesgos) que ofrece una tarea semejante en la coyuntura de nuestro propio tiempo.

En manos del hombre están hoy los prodigios que ofrece la técnica y, especialmente, los avances metatécnicos, que día a día amplían y potencian los límites de su poder sobre la alteridad y sobre sí mismo confiriéndole, de tal manera, la entresonada función y condición de poder ser auténtico demiurgo de su propia existencia.

Concluyan estas reflexiones, sin embargo, con una sola advertencia: si el hombre puede y debe ser constructor de sí mismo... todo *humanismo*, sea cual fuere su estirpe y dimensión, debe tener clara conciencia del abismal peligro que representa para esa tarea el hecho de que el ser humano llegue a perder su dominio sobre el poder que ha creado... y se transforme en un simple esclavo o servidor de sus designios.

El *humanismo* que postulamos, en tal sentido, exige el dominio del hombre sobre el poder ejercido por el propio hombre... en tanto que este mismo hombre es el único ser del universo capaz de asumir, con plena conciencia y certeza, la finitud y menesterosidad de su propio preguntar y saber... como fuentes de todas sus creaciones en la tierra que en común habitamos.

RESEÑAS

**ARENDRT, Hannah. *¿Qué es la política?*,
Paidós I.C.E. de la Universidad de
Barcelona, Barcelona, 1997. 156 págs.**

Por Aníbal Gauna P

Este texto de la pensadora germano - norteamericana Hannah Arendt contiene una serie de fragmentos recopilados, reconstruidos y ordenados por la socióloga alemana Ursula Ludz, editados en 1993 con el título de *Was ist Politik?*, y editados en castellano por Paidós en 1997. Los fragmentos fueron escritos para publicar un texto que se llamaría *Introducción a la política*. Pero la empresa fue abandonada por Arendt, según nos comenta en una interesante introducción al libro la profesora Fina Birulés de la Universidad de Barcelona. Ello debido a dos motivos básicamente: "... *dos viajes a Europa, el segundo por haber sido elegida para pronunciar el discurso conmemorativo de la entrega a Jaspers del premio de la paz*; y, de otra parte, porque al regresar a América, "*Está convencida de que necesita un largo período para trabajar en el texto y pide una subvención a la fundación Rockefeller para disponer de dos años sin docencia(...) La subvención le es denegada y Arendt renuncia finalmente a escribir el libro*".

El punto de partida de Hannah Arendt pareciera ser, a primera vista, que la realidad es social, en tanto que una verdad solamente puede existir en la relación con los demás. Ella busca pensar de manera tal que hacerlo se convierta en un *retornar al mundo*, entendido como aquello externo y común al hombre. Por ello afirma

¹ Introducción de Fina Birulés a *¿Qué es la política?*, pág. 10.

² *Ibid.*, págs 1011.

que los acontecimientos son posibles cuando hay un sentido, es decir, un *mundo común*. Se nota entonces la herencia fenomenológica que hay en su obra, en tanto la realidad se da por el consenso que, desde diferentes posiciones y perspectivas, se tiene sobre el interés por un mismo objeto. En esta dirección, su preocupación por la relación entre acción y mundo cobra sentido: no le interesa la naturaleza humana, sino las actividades por las experiencias que ellas generan. Supone entonces que la realidad es la que activa al pensamiento, y no es ella el objeto de éste.

Arendt presenta la tesis de que a partir de la modernidad acontece una sustitución de *lo político* por *lo social*, la esfera pública y la privada son absorbidas por lo social al eliminar su carácter opuesto: la esfera pública se convierte en función de la privada, en tanto que la privada pasa a ser el único interés común que queda; ello como consecuencia de que la sociedad, entendida como la interdependencia para el beneficio de la vida (aquellas actividades vinculadas con la supervivencia, en la división del trabajo), adquiere una significación pública. Este proceso se manifiesta en la transformación que convierte a la propiedad (lugar poseído privadamente en el mundo compartido) en *propiedad privada*. La privación contenida en lo privado radica en la ausencia del otro, pues para los otros no aparece el hombre privado, como si no existiera: la sociedad de masas destruye estas esferas al quitar al hombre su lugar en el mundo y su lugar privado³.

Nuestra autora afirma que el hombre es apolítico, contrariamente a lo que la tradición filosófica de occidente ha heredado de la filosofía aristotélica. Con base en esto, podría afirmarse que la idea principal de los fragmentos recopilados es su manera de entender (o comprender) la política: *La política trata del estar juntos los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de*

³ ARENDT, Hannah: *La condición humana*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1974. Capítulo dos, *La esfera pública y la privada*.

*las diferencias*⁴. La intersección entre la política y la realidad se muestra entonces con toda claridad en esta obra: “*La filosofía tiene dos buenos motivos para no encontrar nunca el lugar donde surge la política. El primero es:*

a) Zoon politikon: como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es apolítico. La política nace en el Entre - los - hombres, por lo tanto, completamente fuera del hombre.

b) La representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber creado el hombre”⁵.

Aproximadamente desde el último tercio del siglo XVIII, la filosofía moderna concibió la política como devenir histórico, lo cual diluye la pluralidad de los hombres, (en la que se fundamenta aquella), en un único individuo humano llamado “humanidad”. Dado el proyecto moderno, las acciones se insertan en un determinismo histórico: la historia como necesidad, con un sentido unívoco y totalizante. De esta manera se anulan las singularidades en la medida en la cual se atribuye un fin último al significado de cualquier acontecer. Es así como, nos comenta la autora, Marx confunde “acción” con construir la historia, luego de haber planteado que el hombre se crea a sí mismo en la labor, idea que Arendt mantiene.

Manifiesta que su pretensión es comprender. Para ella, la comprensión es la otra cara de la acción. La comprensión no significa “objetividad”, pues ésta se refiere a indiferencia. La comprensión se refiere a *imparcialidad*. Siguiendo la demostración griega de la imparcialidad, su búsqueda es la de aprender a comprender como individuos, a mirar el mismo mundo desde la posición del otro, ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y hasta opuestos, lo cual es diferente a “comprenderse como individuos”. Es éste uno de los puntos fundamentales: *la imparcialidad se*

⁴ ARENDT, Hannah: *¿Qué es la política?*, pág. 45.

⁵ *Ibid.*, pág. 46.

refiere al juzgar, reflexionar, pues al hacerlo nos colocamos en la posición del otro. “*El pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar*”⁶; recurre por ello constantemente a los juicios, no para eliminar los prejuicios, que constituyen un amplio espectro de la vida social, sino que lo hace en tanto su sentido mismo es la liberación. El mayor peligro de los prejuicios es que ocultan algo del pasado, lo cual ocurre porque tuvieron originalmente un juicio legitimado en la experiencia. Por eso es que, para disolverlos, hay que mostrar lo que tienen de verdad, pero sin olvidar que ellos son válidos para “juzgar” en la vida cotidiana siempre y cuando sean verdaderos prejuicios, sin presentarse como juicios.

En la era moderna, las lecturas del mundo “*presuponen tácitamente que a los hombres sólo se les puede exigir juzgar cuando poseen criterios, que la capacidad de juicio no es más que la aptitud para clasificar correcta y adecuadamente lo particular según lo general que por común acuerdo le corresponde*”... “*Que al juzgar en general le sea propio algo irrefutable es ello mismo un prejuicio...*”⁷. Para el orden moral, creer que el hombre no puede juzgar las cosas en sí mismas, consecuencia de la pérdida de criterios, resulta desastroso para Arendt. Lo realmente exigible será, desde su perspectiva, aplicar reglas preestablecidas para el juicio.

Preguntarse por el buen estado del mundo es una pregunta política, en tanto que la cuestión del bienestar del hombre es una totalmente apolítica. La pregunta por el bienestar del hombre no trae consigo cambios, pues no se refiere a las cosas creadas por él, la objetivación de su mundo, sino a su subjetividad, interna.

La causa del rechazo occidental hacia la política la encuentra Hannah Arendt en el cristianismo, pues con él se rechaza cualquier intención de reconocer la bondad, en tanto que sobre ella no debe hablarse para que sea realmente bondad; de allí que el hombre

⁶ *Ibid.*, pág. 53.

⁷ *Ibid.*, pág. 55.

“bueno” deba mantenerse alejado completamente de *lo público* y de su resplandor. “*En este sentido política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político*”⁸.

Esta obra se presenta como una interesante alternativa para aquellos interesados en una interpretación novedosa de la filosofía política. Rápidamente se revierte en una lectura, quizás por contraste, de nuestra realidad política contemporánea.

⁸ *Ibid.*, pág. 79.

MARÍAS, Julián. Tratado de lo mejor (La moral y las formas de vida), Alianza editorial, Madrid, 1995. 180 páginas.

Por: Jesús Hernández M.

En palabras de Marías, "Este libro nace del descontento ante los planteamientos que la filosofía ha hecho de las cuestiones morales. No se trata de ninguna petulancia: esos planteamientos han sido con frecuencia geniales, obra de las mejores mentes de la humanidad, que merecen respeto y admiración ilimitados. El descontento se debe a la sospecha de que no hayan ensayado la perspectiva que en este momento puede ser adecuada".

¿Cuál será entonces esa perspectiva adecuada para el momento? La propuesta de filosofía moral de Marías no supone una radical novedad para quien haya seguido siquiera a grandes rasgos una obra general que ya lleva camino de convertirse en *excesiva* por sus dimensiones. El concepto central en torno al que gira su propuesta es el concepto de persona, más concretamente, las formas de vida que una persona va viviendo según sus edades, estados de vida, circunstancias en torno; en este sentido, la filosofía moral, como las morales que se viven, distan de ser obra acabable. De aquí surge una primera justificación del descontento anunciado: no hay filosofía moral satisfactoria allí donde el uso de determinada categoría se alza con pretensiones de explicación omniabarcante del extraño fenómeno moral de las vidas humanas. Esta es, en el fondo, la crítica en contra de muchas perspectivas inadecuadas que atemporalizan, *descircunstancializan* para decirlo con un ortegajo, algunas dimensiones fundamentales de la vida humana. Pero todas esas dimensiones se pueden resumir

en una: la dimensión religiosa. En efecto, si, como antes dijimos, el concepto en torno al que gira la visión de Marías es el de persona, y si añadimos las *vigencias* sociales que definen su circunstancia, tendremos algo así como la estructura clave del fenómeno moral: en la medida en que la vigencia de lo religioso sea de un cariz u otro, o mejor dicho aún, de una cierta potencia influyente u otra, andaremos cerca de la clave que garantizará -en la medida en que valga aquí hablar de garantías - vidas humanas dispuestas siempre a la conquista de lo mejor. Lo mejor es la propia condición radical del hombre, pero se trata de una condición dada como origen y como meta. Y aquí es donde aparece más claramente lo religioso: la moral de lo mejor, de la propia conquista, es una moral autónoma porque la vida de las personas es imagen de Dios. Quien se tome en serio llegará de un modo u otro a igual conclusión, pues esa es, al parecer, la única forma de moral auténtica.

Por lo demás, el vario descontento de Marías también se puede resumir en un solo descontento: el apabullante e indiscriminado efecto de la desorientación general imperante por causa de las más diversas propuestas que buscan *seguridad* allí donde no puede haber *seguridad* radical: en la vida humana. Siendo así, las formas de la vida moral sólo se entienden como tensiones siempre inseguras hacia una meta: la meta de lo mejor. Y lo mejor, dicho de una vez, es la conquista de los sucesivos mejores que una vida humana puede alcanzar. El último es Dios. Quien lo conquiste, seguramente se ha conquistado en el nivel y potencialidad más propios, pues lo más propio que tiene el hombre es Dios.

LUCIANI, Rafael. *La palabra olvidada. De la significación a la simbolización*, Publicaciones del Instituto Universitario Padre Ojeda, Los Teques, 1997. 240 páginas.

Por: Carlos Padrón

No deja de impresionar un libro que pretenda reunir, mediante un hilo argumentativo común, a tantos filósofos: (1) Heráclito, Parménides, Sócrates, Platón y Aristóteles, junto a (2) Agustín y Boecio, prosiguiendo con (3) Ockham, Frege y Russell, para seguir con (4) Strawson, Wittgenstein y Austin, antes de (5) Buber y Habermas. Éste es el caso de *La Palabra Olvidada* de Luciani, la cual, sin querer ser una historia de la filosofía, intenta "(...) sintetizar los esquemas más adecuados que a lo largo de la historia occidental han dominado en torno a la concepción de la palabra como signo y como símbolo." (p. 2).

Así, el *signo* y el *símbolo* constituirán los *horizontes hermenéuticos* que guiarán el hilo argumentativo del libro: Luciani inicia el camino de intentar dilucidar los elementos epistemológicos y lingüísticos más importantes en la constitución del *modo concreto de hablar* de los cinco bloques históricos considerados en la obra. Estos cinco bloques corresponden a los cinco grupos de pensadores nombrados más arriba, los cuales, según el autor, fueron gestores determinantes en la fundamentación de los presupuestos epistemológicos y lingüísticos de las concepciones que, sobre la palabra y el silencio, se tuvieron en la época a la que pertenecieron. De esta manera, Luciani recrea cinco momentos esenciales a través de los cuales se desea mostrar cómo "En Occidente ha ido procesualmente dominando un modo de conocer fundamentado en función del signo, hasta desembocar en la gran y actual crisis postmoderna en la que vivimos." (p. 1). Son cinco

momentos que sugieren cinco formas de concebir la palabra, a saber: como representación nominal, como designación, como referencia, como uso, y, correspondiendo a la propia concepción del autor, como presencia simbólica. La dimensión simbólica de la palabra es la que Luciani intenta de alguna manera rescatar, pues "(...) la crisis del hombre contemporáneo es la crisis del signo" (p. 1). Y luego de esta frase lapidaria, el autor agrega, "Esto parece una afirmación un tanto abstracta; sin embargo, como iremos analizando a lo largo de la investigación, es, antes bien, una realidad que nos afecta cotidianamente" (p. 1).

Ahora bien, el hecho de que a partir de una hermenéutica de la noción de palabra en la obra de ciertos autores filosóficos, se pretenda de alguna forma mostrar que el modo como conocemos ha sufrido una crisis que "afecta cotidianamente", supone al menos tres cosas que deberían ser discutidas en aras de una mayor claridad y precisión argumentativas. Primero, que conocemos a través de las palabras y que, por lo tanto, una crisis en nuestra concepción de las palabras lleva a una crisis en la forma como conocemos. Segundo - y suponiendo lo anterior - que una crisis en la forma como conocen los filósofos, significa (en el sentido de que, o bien implica, o bien presupone) una crisis que nos "afecta cotidianamente". Y, tercero, que las obras y los filósofos escogidos, constituyen una muestra aceptable para explicar el desarrollo que se intenta. Pienso que las dos últimas presuposiciones no son suficientemente discutidas en el libro. No obstante, la explicación de la primera de ellas lo recorre en el contexto de cada pensador de principio a fin, como una verdadera columna vertebral.

En este sentido, podríamos por ejemplo destacar la particular "aproximación etimológica-epistemológica" en torno al logos griego. Luego de haber expresado la tradicional traducción de *logos* como "palabra", el autor nos dice: "Sin embargo, no podemos comprender profundamente lo que para el modo de conocer griego implica esta "palabra" tan usada y fundamental, si no la relacionamos con otro término: *legolegein*. Por eso preferimos hablar de *logoslegein* como una unidad de significado completa y

compleja, y no sólo de logos como usualmente se hace.” (p. 7) De esta manera, y siguiendo al libro, “El logos es puente o reunión, (...), entre la razón que piensa y la realidad existente como pensada. Esta función de la palabra de ser puente o unión es lo que en griego se denomina como legein.” (p. 8). Dicho “legein” proviene de lego que quiere decir recoger, reunir, decir, hablar o referir. Este acto de unir o juntar la “palabra razonada” con la realidad existente, no puede ser otra cosa sino el modo de pensar o conocer, ya que, “En el Logos se reúne, se junta, se hace-uno, pues, el “decir” [el lego] (contenido: expresión verbal) y “lo dicho” (realidad: presencia existencial pensada, es decir, realidad representada en la palabra). (...) Se conoce por la palabra que expresa la realidad como representada por ella.” (p. 9). Vemos entonces, de qué manera el modo de conocer se relaciona con la palabra. Es de notar, que se hace un especial e interesante hincapié en el análisis de la relación entre palabra y pensamiento en el ámbito de los cinco filósofos (Heráclito, Parménides, Sócrates, Platón y Aristóteles) escogidos como los más representativos del pensamiento filosófico griego; esto tiene su razón de ser en que, según el autor, “Nuestra historia occidental sigue estando dominada por el modo de conocer griego, por el logos asfixiado que fue asumiendo los rasgos de una palabra que todo lo quiere definir y aprehender, todo lo quiere decir y saber.” (p. 2) De todas formas, la relación entre palabra y pensamiento está presente a todo lo largo del libro.

Por otro lado, podríamos decir que la lectura de *La Palabra Olvidada* a partir de la hermenéutica del *signo* y del *símbolo*, conlleva una lectura paralela: la forma como la palabra ha venido debatiéndose, a través de la historia de la filosofía, entre dos sentidos distintos: el referencial y el convival; sentidos que corresponden respectivamente a las dimensiones propias del signo y del símbolo. Por esta razón, la palabra, considerada únicamente como referencia, designación o representación nominal de la realidad, no puede ser otra cosa sino signo. Este es el sentido de la palabra que, según el autor, ha entrado en crisis en la contemporaneidad.

La palabra como signo es aquella que quiere nombrar y designar, de manera unívoca, todo lo que *es*. Así las cosas, decir es poder nombrar, referir o designar los objetos de la realidad: dicho de otro modo, todo lo que se dice *es*, y todo lo que *es* debe poder ser dicho. El -llamado por Luciani- “carácter misterico” de la palabra y de la vida, que la mantiene “abierta a una realidad que la trasciende”, queda subyugado por la necesidad imperiosa de designar para ser, y de ser para designar. El autor nos advierte que este “carácter misterico” ya había sido señalado por Heráclito: el eterno devenir -el Logos Eterno- no puede ser unívocamente aprehendido por la palabra. De igual forma, el autor nos dice que Agustín también lo había considerado, ya que, de acuerdo al filósofo de Hipona: “En la interioridad del corazón de la persona está el sentido auténtico de la palabra, pues ésta es contemplación, es silencio y enseñanza, más que aprehensión y definición. El silencio devela en la palabra el sentido oculto del misterio.” (p. 220). Sin embargo, señala Luciani, con Parménides comienza igualmente -y se extiende hasta nuestros días- un “afán por acentuar la primacía de la palabra”: el afán de delimitar la realidad a lo que, siendo nombrado, puede también ser pensado. Como el autor expresa, mientras que el ser se asocia con la palabra, el no-ser es carencia de la misma, su ausencia: el incómodo silencio.

El “carácter misterico” de la vida, del cual, según inferimos de la óptica de Luciani, se olvidan filósofos posteriores como Ockham, Frege y Russell, es el que recupera la palabra en su sentido convivial, es decir, como símbolo. Aquí la palabra ya no es mera referencia o denotación de los objetos de la realidad. Tampoco su significado está únicamente determinado por aquello referido o denotado. El sentido convivial de la palabra es encontrado por Luciani en la *dabar* hebrea: aquella palabra que es ante todo “convivencia, relación afectiva que acontece.” De esta manera, el autor dice: “Comprender el mundo de vida implicado en la *dabar* no es aprender a pensar en y desde él, sino entrar en relación con el pueblo que-habla, es dejarse invadir por la presencia que acontece en ella, capaz de crear (don) y recrear (llamado-respuesta) la historia.” (p. 183). Estamos ahora ante

una palabra que adquiere su sentido y su significado en el espacio del diálogo comunitario, en ese “pueblo quehabla”, y, en cuyo ámbito, está presente el misterio de la “experiencia de la vida”. Ciertamente, señala Luciani, la perspectiva de corte pragmático-tomada en cuenta por autores como Strawson, Wittgenstein y Austin-observa a la palabra, ya no sólo desde su referencia, sino también desde su *uso* compartido dentro de una *comunidad* de personas. No obstante, sigue señalando el autor, al proponer el uso de la palabra desde el signo y no desde el símbolo, lo que se ha resaltado es su *poder manipulador*, es decir, su efecto perlocucionario (pp. 149147 y pp. 222223).

Lo que revela la *dabar* es precisamente lo contrario: una relación afecto-convenida de verdadero diálogo en donde la palabra surge como “presencia eficaz” que comunica el “afecto-vida”. Por esta razón, la palabra llega a ser también relación entre silencios (personas) que aguardan ser expresados y desocultados en el espacio de la auténtica convivialidad. Así, el autor afirma que esta palabra-símbolo “No comunica un contenido-cosa, sino un afecto-vida, en la que a su vez es. No hay dualidad entre palabra y vida, pues es la vida vivida y compartida.” (p. 223). La palabra sugerida por Luciani se sitúa en la línea de la propuesta Buberiana de la palabra como *encuentro* entre personas; igualmente, es una palabra pronunciada en el ámbito del *mundo de la vida* de Habermas. La palabra-símbolo, en su “apertura radical al misterio de la relación”, es lo que el autor presenta como posibilidad para poder “refundar el *modo* de la relación vivida entre las personas”. Un modo en crisis que Luciani considera actualmente sostenido por la dinámica del signo-referencia. Un modo, como finalmente nos recuerda el autor, en donde el hombre se convierte en un signo más, es decir, en un nombre que adquiere significado en tanto referido a códigos culturales e institucionales que lo determinan, pero que él mismo no puede determinar. Empero, la pregunta que retumba constantemente en el lector es: ¿cómo, pragmáticamente hablando, refundar esa relación sobre la palabra-símbolo en el espacio-tiempo *real* de nuestras sociedades neoliberales, cada vez más caóticas, desesperanzadas y, de más

en más, egoistas? Creo que eso sería un buen tema de investigación para un próximo libro.

No puedo terminar esta reseña sin antes decir que este libro puede ofrecer interés no sólo por las conclusiones personales ofrecidas por el autor; también puede llegar a introducir ciertos elementos interesantes de las filosofías del lenguaje de los pensadores estudiados. Sin embargo, se me hace difícil figurar su lector ideal: mientras que algunas partes suponen un conocimiento no despreciable de filosofía para su mejor comprensión (lo cual significa que no podría ser un libro estrictamente introductorio), otras pueden resultar básicas, y, en ocasiones, insuficientes, para alguien ya adentrado en los problemas de la filosofía del lenguaje.

ACTUALIDAD FILOSÓFICA

Durante el período académico 1997/98 se llevaron a cabo los siguientes eventos relacionados con el área del pensamiento filosófico:

*Del 12 al 14 de noviembre de 1997 se celebró, con una serie de conferencias, el XXX aniversario de la fundación del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad del Zulia.

*La Cátedra UNESCO de Filosofía, el Centro de Estudiantes de Filosofía de la UCAB y el Centro de Estudios Filosóficos, organizaron, con la colaboración del Museo de Arte Contemporáneo de Caracas Sofía Ímber (MACCSI), el ciclo de conferencias *Cuatro variaciones sobre el suicidio*. Dicho evento tuvo lugar los días 3 y 4 de diciembre de 1997 en la biblioteca del MACCSI. Los invitados, y sus respectivas ponencias, fueron los siguientes:

-Dr. Rómulo Lander: *Psicoanálisis y la ética y estética del suicidio*.

-Prof. Jesús Hernández: *Hay un sólo modo de entrar en la vida; muchos modos de salir de ella*.

-Prof. Javier Seoane: *El suicidio desde una perspectiva sociológica*.

-Dr. Massimo Desiato: *La vida evaluada desde el suicidio: Albert Camus*.

*La Universidad Católica Andrés Bello, Fe y Alegría, el Centro Gumilla y la Cátedra UNESCO de Filosofía, organizaron el ciclo de conferencias y debates *Venezuela: Desafíos y Propuestas*. Este evento tuvo lugar en el Aula Magna de la UCAB. A continuación se presenta un esquema de las actividades llevadas a cabo.
2 de febrero/98

-Presentación del Rev. Arturo Sosa A. s.j.
La opción por los pobres como compromiso para la superación

de la pobreza, conferencia a cargo del Rev. PeterHans Kolvenbach, s. j.

-Desafíos de la globalización.

Ponentes:

-Prof. Guy Sorman (Francia).

-Rector Luis Ugalde. s.j. (Venezuela).

-Presentación y discusión de la propuesta de investigación “¿Cómo generar riqueza para enfrentar la pobreza?”. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la UCAB. Ponente: Prof. Luis Pedro España.

3 de febrero/98

-Desafíos de la transformación tecnológica.

Ponentes:

-Prof. Carlota Pérez (Venezuela).

-Dr. Leonardo Carvajal (Consejo Nacional de Educación).

-Dr. Ignacio Avalos (CONICIT).

-Presentación y discusión de la propuesta “La educación como motor de la movilidad y cohesión social”. Fe y Alegría.

4 de febrero/98

-Desafíos de la gobernabilidad democrática.

Ponentes:

-Dra. Adela Cortina (España).

-Prof. Mikel de Viana. s.j. (Venezuela).

-Presentación y discusión de la propuesta “La superación del autoritarismo, la valoración de lo público y los nuevos interlocutores en la nueva convivencia”. Centro Gumilla.

*El postgrado de filosofía de la Universidad Simón Bolívar y la Cátedra UNESCO de filosofía, invitaron al Prof. Michael Hodges de la Universidad de Vandebilt en Estados Unidos, para que

ofreciera dos conferencias. La primera de ellas tuvo lugar el 9 de febrero de este año en la sede del postgrado, y se tituló. *El proyecto metafísico y la propuesta pragmatista*. La segunda, efectuada el 12 de febrero en la Unidad de Filosofía del IDEA, llevó por título *TRANSVALORACIONES DE LA FE: Kierkegaard, Nietzsche y Wittgenstein*.

*La Cátedra UNESCO de Filosofía y el proyecto TALVEN organizaron los días 10, 12 y 19 de febrero de 1998 un ciclo de conferencias titulado *Marco cultural de la relación hombreuniverso* a cargo del Prof. Julián ChelaFlores. Sus ponencias fueron:

- ¿Cuándo y cómo se originó la vida en la Tierra?
- ¿Cuál es el origen de la Humanidad?
- ¿Dónde existe vida en el Universo?

*Durante los días 26 y 27 de febrero de este año, se realizaron en la UCAB las III Jornadas de Pensamiento Latinoamericano organizadas por la Escuela de Filosofía de la UCAB y bajo el patrocinio de la Agencia Española de Cooperación Iberoamericana de la Embajada de España. El Prof. Jorge Díaz de la Universidad Nacional de Bogotá dictó dos conferencias, una sobre el llamado Grupo de Bogotá, y la otra sobre Filosofía de la Liberación.

*La Asociación Cultural Humboldt y el Goethe Institut de Caracas organizaron el coloquio *¿Qué hacer con Heidegger hoy en día?*, que se llevó a cabo el día 26 de febrero en la Asociación Cultural Humboldt. Las ponencias fueron las siguientes:

- Dr. Klaus Held: *El camino de Heidegger a las cosas mismas*.
- Dr. Alberto Rosales: *La diferencia ontológica en la obra de Heidegger*.
- Dr. Lionel Pedrique: *Del olvido del Ser al abandono*

del Ser Consideraciones ontológicas sobre la época actual.

-Dr. Rüdiger Safranski: *"Filosofar es poder empezar"*
-Heidegger como principiante.

*La Asociación Cultural Humboldt, el Goethe Institut de Caracas y la Cátedra UNESCO de Filosofía, organizaron un ciclo de conferencias realizada el 27 de febrero del presente año en el IDEA. Los invitados y sus respectivas ponencias fueron:

-Dr. Klaus Held: *Mundo de la vida y naturaleza. Fundamentos de una fenomenología de la interculturalidad.*

-Dr. Rüdiger Safranski: *El mal o el drama de la libertad.*

*La Maestría en Filosofía de la UCAB abrió sus puertas. En el marco de su inauguración invitó, igualmente, al Prof. Jorge Díaz a que dictara una conferencia que llevó por título *Los destinatarios de la Filosofía*. La misma tuvo lugar en la UCAB el 28 de febrero del año en curso.

*La Embajada de España y la Maestría en Filosofía de la UCAB, invitaron a las conferencias dictadas por el Dr. José M. González García (Vicedirector del Instituto de Filosofía de Madrid) en los Espacios Unión y en la UCAB. A continuación, los días y títulos de las ponencias.

16 de marzo/ 98. *Espacios Unión.*

¿Pactar con el mal para conseguir el bien? Goethe, Max Weber y Thomas Mann en torno al mito de Fausto.

17 y 18 de marzo/ 98. UCAB.

Metáforas en la filosofía política moderna.

De la metáfora al concepto: emblemas políticos en el barroco español.

LOGOI

Revista de Temas Filosóficos

Normas para la entrega y publicación de colaboraciones

Logoi es un anuario cuyo fin es recoger distintas colaboraciones que constituyen un aporte para el debate sobre tópicos e investigaciones filosóficas realizadas tanto en el país como a nivel internacional. Su objetivo es la comunicación y promoción de los trabajos de investigadores nóbeles y ya establecidos en los diferentes ámbitos académicos. En este sentido, *Logoi* está abierta a la libre participación de todos los interesados en publicar sus trabajos. Para ello, la Revista es arbitrada conforme a las exigencias establecidas por el CONICIT y toda entrega de colaboraciones ha de cumplir con los siguientes requisitos:

1) La extensión máxima de los artículos no excederá los 40.000 caracteres. Los autores los enviarán al Consejo de Redacción de la Revista por triplicado. En dos de esas copias, destinadas a los jueces examinadores, no figurará ni el nombre ni la adscripción institucional del autor. En la última copia, en hoja aparte al texto, se indicará a modo de sinopsis curricular: nombre del autor, su dirección, teléfono, e-mail (si tiene), adscripción institucional (si tiene) y títulos obtenidos (con Universidad y fecha de cada uno). Este ejemplar deberá estar firmado en cada página por su autor.

2) Todo artículo deberá ser acompañado por un resumen en español y otro en inglés, no excediendo ambos de una cuartilla.

3) Una copia del trabajo se presentará en formato de *diskette* con indicación aparte del sistema operativo utilizado.

4) Cuando un autor envíe un artículo para su consideración, se entenderá, salvo la excepción de acuerdo expreso con el Consejo de Redacción, que ese trabajo es inédito. De la misma manera, el autor se compromete a autorizar exclusivamente su publicación a *Logoi. Revista de Temas Filosóficos*. En consecuencia, a efectos de una ulterior publicación o reproducción, el autor deberá solicitar permiso a la Revista haciendo mención expresa en la nueva publicación del lugar original de publicación.

5) Cada artículo será evaluado por dos jueces examinadores especialistas en el área. Estos podrán aprobar su publicación, su publicación con correcciones o rechazar la publicación. En todo caso la decisión será argumentada y guiada por los siguientes criterios: a) exposición diáfana de los objetivos perseguidos por el artículo y del tema desarrollado en el mismo; b) redacción y ortografía correctas; c) coherencia e ilación de las ideas expuestas; d) relevancia del tema y problemas tratados; y, e) uso de fuentes bibliográficas, y hemerográficas de ser necesario, acordes con el tema tratado. De existir veredictos discrepantes, se recabará una tercera evaluación por parte de un nuevo juez examinador. Una vez llegadas las copias al Consejo de Redacción, éste dará una respuesta al autor sobre el veredicto final en un plazo no mayor de 90 días continuos. Igualmente, si el trabajo es aprobado con correcciones, el autor dispondrá de un plazo de treinta días continuos para realizarlas. Finalmente, una vez que el Departamento de Publicaciones envíe al Consejo de Redacción el formato de prueba de la Revista, éste entregará a cada autor su artículo para que en un plazo de 7 días continuos haga las revisiones finales al artículo.

6) Las colaboraciones deberán cumplir las siguientes características en su presentación: a) todas las notas estarán a pie de página; b) las citas de libros llevarán el siguiente orden: nombre y apellido del autor seguido de dos puntos, título de la obra en itálicas seguido de coma, en caso de traducción nombre y apellido del traductor seguido de coma, lugar de edición seguido de coma, nombre de la editorial seguido de coma, si no es la

primera edición deberá llevar el número de la misma seguido de coma, año de publicación original del texto seguido de guión conjuntamente con el año de la edición usada seguido de coma, número de la página o páginas reseñadas. Si se trata de artículos, el título se colocará entre comillas seguido de coma y el título de la publicación en itálicas. Una vez que halla aparecido en nota la publicación para las siguientes notas sólo se requerirá asentar el nombre y apellido del autor, el título de la obra en itálicas y el número de página o páginas de referencia. *Logoi* se reserva el derecho de introducir modificaciones tipográficas para dar uniformidad a la presentación de la Revista.

7) En caso de ser aceptada su publicación, los autores recibirán tres ejemplares de la Revista.

8) En caso de dudas sobre algunos de los puntos anteriores, o de requerir alguna información adicional, no dude en consultar por los teléfonos 407.41.56 y 407.42.04, o a algunos de los siguientes correos electrónicos:

mdesiato@ucab.edu.ve
jseoane@ucab.edu.ve
mguevara@ucab.edu.ve
jhernaesz@ucab.edu.ve

Dirección para el envío de colaboraciones: Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Estudios Filosóficos, Edificio de Aulas, Piso 3º, Módulo A2, Montalbán, La Vega, Caracas (1021) Venezuela.

O por vía fax a uno de los siguientes números:
(582) 471.20.38 o (582) 471.50.36
